

# L'univers de Sade en théologie : du scandale à la dénonciation

Autor(en): **Schmid, Muriel**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **50 (2000)**

Heft 2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381602>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## L'UNIVERS DE SADE EN THÉOLOGIE : DU SCANDALE À LA DÉNONCIATION \*

MURIEL SCHMID

### Résumé

*La confrontation théologique à la critique du christianisme contenue dans l'œuvre du Marquis de Sade n'est pas encore habituelle. Ces pages offrent donc une entrée dans la réflexion qui peut naître d'une telle confrontation. L'article se divise en sept paragraphes qui reprennent les grandes lignes de mon travail théologique inspiré par la pensée de Sade. La question du mal semble être au centre de ce dialogue. C'est autour de notions telles que le péché, la responsabilité, la culpabilité ou le mal radical que s'articule l'argumentation.*

Mon ambition dans ces quelques pages n'est pas de présenter une étude systématique des aspects théologiques de l'œuvre de Sade. Un tel projet serait trop vaste<sup>1</sup>. Mon intérêt se limitera aux défis et aux questions que soulève l'œuvre de Sade aux yeux d'un lecteur dont le souci premier s'exprime en termes théologiques. Dans un premier temps, il est nécessaire de dégager les concepts philosophiques propres à la pensée de Sade afin de les articuler, dans un deuxième temps, à leur équivalent théologique. Le postulat de départ est cependant clair : je pars du principe que la pensée de Sade met au défi certaines affirmations chrétiennes. Reste à démontrer de quelle manière un espace de rencontre peut être créé entre ces deux perspectives qui se situent classiquement aux antipodes l'une de l'autre. L'ensemble de ma démarche a pour but d'esquisser ainsi les bases d'un dialogue entre Sade et la théologie chrétienne, au-delà de l'opposition première qui caractérise une lecture superficielle. L'argumentation s'effectuera en sept pas, construits autour des thèmes majeurs issus de la lecture de Sade : l'impact littéraire et théologique du texte de Sade,

\* Cette présentation est à la fois reprise et prolongement d'une réflexion commencée il y a quelques années déjà en vue d'une thèse de doctorat en théologie.

<sup>1</sup> L'article de B. DIDIER, «Sade théologien» in *Colloque de Cerisy : Sade, écrire la crise*, Paris, Belfond, 1983, p. 219-240, offre une large approche des éléments théologiques contenus dans l'œuvre de Sade. Je me permets également de renvoyer à ma thèse de doctorat qui doit paraître prochainement aux éditions Labor et Fides dans la collection *Lieux théologiques*. Certains éléments de cet article en sont directement inspirés.

la notion de sacré, la philosophie matérialiste, la figure du libertin sadien, la théologie du péché, l'actualité des revendications de Sade et, en guise de conclusion, une réflexion sur l'idée de *felix culpa*.

### 1. *Un regard théologique*

Examinez un instant, de sang-froid, toutes les qualités ridicules et contradictoires dont les fabricateurs de cette exécration chimère sont obligés de la revêtir ; vérifiez comme elles se détruisent, comme elles s'absorbent mutuellement, et vous reconnaîtrez que ce fantôme déifiqué, né de la crainte des uns et de l'ignorance de tous, n'est qu'une platitude révoltante, qui ne mérite de nous ni un instant de foi, ni une minute d'examen ; une extravagance pitoyable qui répugne à l'esprit, qui révolte le cœur, et qui n'a dû sortir des ténèbres que pour y rentrer à jamais. (*Justine ou les Malheurs de la vertu*, 1791)

Demandez à un chrétien, c'est-à-dire à un imbécile, parce qu'il n'appartient qu'à un imbécile d'être chrétien, demandez-lui, dis-je, quelle est l'origine du monde : il vous répondra que c'est Dieu qui a créé l'univers ; demandez-lui maintenant ce que c'est que Dieu : il n'en sait rien ; ce que c'est que créer : il n'en a nulle idée... (*La Nouvelle Justine*, 1800)

Choix restreint, mais représentatif de quelques discours prononcés par les libertins sadiens contre Dieu, la religion et le clergé<sup>2</sup>. Comment donc, à la lecture d'une attaque aussi virulente, un théologien peut-il ne pas crier à l'hérésie ou au scandale ? Son rejet rejoindrait alors, tout simplement, les générations de lecteurs, critiques, penseurs et autres philosophes qui, face à l'écriture de Sade, n'ont cessé de s'offusquer.

Lisons, à titre d'exemple de ce rejet, dans le *Grand Dictionnaire* de P. Larousse, édité durant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la référence faite à l'une des œuvres les plus connues de Sade : «*Justine ou les Malheurs de la vertu*, roman du marquis de Sade. Il faut que le *Grand Dictionnaire* pousse jusqu'au dévouement l'exactitude bibliographique pour donner place dans ses colonnes, à côté des chefs-d'œuvres littéraires, à ce produit honteux de la manie et de l'érotisme.»<sup>3</sup>

Outre son anti-cléricalisme et son violent athéisme qui ne cessent de déranger le lecteur pieux, Sade a réellement perturbé l'histoire de la littérature proportionnellement à la secousse qu'il a infligée à l'histoire de l'humanité : l'écriture et l'univers de Sade dévoilent le visage humain du mal, la noirceur de nos désirs cachés. Sade dépeint l'homme dans tous ses ébats, métaphore

<sup>2</sup> Pour plus de facilité, les textes cités sont tirés de D.A.F. SADE, *Osons le dire*, Paris, Les Belles Lettres/Iconoclastes-14, 1992 (choix de textes et présentation de J.-J. Pauvert), d'après l'index thématique. Les exemples pourraient se multiplier et se compléter par des scènes d'orgies pratiquées dans les églises et les couvents.

<sup>3</sup> P. LAROUSSE, *Grand Dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup>* (1866-1879), Genève, Slatkine, 1982.

qui glisse de l'érotisme à la violence, pour mieux tracer la fragilité de frontières que nous pensons infranchissables. Et c'est à ce point précis, me semble-t-il, que peut s'articuler une certaine approche théologique de cette part d'histoire.

Avant toutes choses, il est bon de souligner qu'une approche théologique se distingue de la critique littéraire. Alors que la critique littéraire s'attache plus volontiers au contexte, aux figures et aux formes du texte, une lecture théologique cherche à mettre en relief les thématiques contenues dans ce même texte, et ce à l'aide d'une compréhension de la condition humaine dans sa relation avec Dieu. Le travail de critique littéraire est cependant nécessaire pour accéder, par la suite, à une lecture théologique de Sade. Sans prétendre offrir un panorama exhaustif de ce travail – plus de détails sont fournis dans les études classiques consacrées à Sade<sup>4</sup> –, je pose quelques points de repères qui devraient permettre de mieux situer la spécificité de l'approche théologique. Sur la base des ouvrages consultés, il semble possible de dégager trois différents genres de critique littéraire. Le premier peut être qualifié de *passionné* et il désigne, par exemple, les études de A. Le Brun ou de C. Thomas. Ici, l'approche de l'œuvre de Sade tend à une apologie de sa pensée et nous fait entrer dans ses écrits à travers la fascination que le lecteur peut ressentir à leur découverte. Le deuxième peut être défini comme *historique*, avec M. Delon ou B. Didier comme de bons représentants. Dans ce type de travail, le but est d'insérer la critique de Sade dans le contexte historique qui voit naître son œuvre, afin de répondre plus spécifiquement aux questions liées à l'histoire de la pensée et de la littérature. Le troisième peut être qualifié d'*interprétatif* et est représenté par des auteurs tels que M. Blanchot ou P. Klossowski. Cette lecture cherche surtout à comprendre la pensée de Sade dans ses affirmations philosophiques.

L'approche théologique fait suite à ces différents types de critique et constitue une quatrième possibilité de lecture. L'essentiel est alors de demeurer en constant dialogue avec les trois autres niveaux de lecture. Le point de rencontre entre théologie et critique littéraire peut dès lors revêtir diverses formes. Pour ma part, les fondements de la critique adressée par Sade au christianisme, plus que le style proprement dit, me paraissent révélateurs. C'est sur cette base que s'élabore la suite de ma réflexion. En cela, je reconnais implicitement que le premier type de critique littéraire mentionné plus haut ne sera pas la référence de prédilection pour une telle analyse. En ses fondements, la critique de Sade s'attaque à la question de la superstition, de la magie et de la sacralisation infinie du rapport de l'homme à Dieu et au monde. C'est en

<sup>4</sup> G. LELY, *Vie du Marquis de Sade* (nouvelle édition revue et corrigée), Paris, J. J. Pauvert c/o Garnier Frères, (1952 et 1957, édition en 2 vol.), 1982. A. LE BRUN, *Sade, aller et détours*, Paris, Plon, 1989. A. LE BRUN, *Soudain un bloc d'abîme, Sade*, Paris, J.-J. Pauvert, 1986 (introduction aux œuvres complètes). C. THOMAS, *Sade*, Paris, Seuil, 1994. D.A.F. SADE, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1990 : l'introduction (p. I-XLVIII) de Michel Delon est également une référence. M. BLANCHOT, *Lautréamont et Sade*, Paris, Minuit, 1949. P. KLOSSOWSKI, *Sade, mon prochain*, Paris, Seuil, (1947), 1967.

ce point précis que la question théologique se double d'une question anthropologique : qu'est-ce que l'être humain dans son rapport à Dieu et au monde, que deviennent son existence et sa réalité en face de la révélation divine?

## 2. *Le refus du sacré et le concept de nature*

La position propre à Sade pourrait se résumer, selon ma perspective, dans l'idée d'un refus catégorique et général du sacré. En effet, non seulement Sade rejette l'idée de Dieu et affirme par là un athéisme radical, mais il récuse en même temps au moins deux autres instances qui pourraient faire appel à un fondement transcendant : la loi et la morale. Ce type de pensée s'enracine dans la liberté et les thématiques qu'offre le mouvement des Lumières de l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais les affirmations de Sade, toujours excessives et grotesques, ne sont que l'ombre fuyante des grands principes rationalistes de son temps.

Ainsi, dans son rejet de la loi, Sade s'oppose aux philosophies politiques de son temps, principalement Rousseau et le modèle révolutionnaire de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*. Dans son rejet de la morale, il réagit bien évidemment contre la distinction simplificatrice entre le bien et le mal (en d'autres termes : la vertu et le vice qui sont représentés chez Sade par les deux sœurs Justine et Juliette) telle qu'elle a été véhiculée par la tradition judéo-chrétienne. Quant à son rejet de Dieu, il s'inscrit tout naturellement en conclusion de l'ensemble de sa vision : il n'est plus nécessaire d'imaginer un Être suprême garant de valeurs chimériques. En bref, autour de ces trois rejets, Sade affirme qu'un état de nature dans lequel tous luttent contre tous est toujours plus fort que l'état de société ou de moralité.

Chez Sade, le rejet d'instances transcendantes ainsi que la vision du monde et de l'homme qui en découle s'enracinent dans la pensée matérialiste. Le matérialisme de Sade voit dans la nature une grandeur autonome qui contient ses propres lois contre lesquelles ni l'homme, ni la société, ni quoi que ce soit d'autre ne peut réagir. L'homme est matière et, comme toute matière, il est mû par des forces qui le façonnent. À l'intérieur de ce mouvement, l'idée du bien et du mal n'existe plus en tant que telle. Tout sert les intérêts de la nature qui sans cesse crée et détruit. Reprenons son argumentation à l'aide de quelques lignes de *La philosophie dans le boudoir* :

Si la matière agit, se meut, par des combinaisons qui nous sont inconnues, si le mouvement est inhérent à la matière, si elle seule enfin peut, en raison de son énergie, créer, produire, conserver, maintenir, balancer dans les plaines immenses de l'espace tous les globes dont la vue nous surprend et dont la marche uniforme, invariable, nous remplit de respect et d'admiration, quel sera le besoin de chercher alors un agent étranger à tout cela, puisque cette faculté active se trouve essentiellement dans la nature elle-même, qui n'est autre chose que la matière en action? Votre chimère déifique éclaircira-t-elle quelque chose? Je défie qu'on puisse me le prouver. À supposer que je me trompe sur les facultés internes de la matière, je n'ai du moins devant moi qu'une difficulté. Que faites-vous en m'offrant votre Dieu?

Vous m'en donnez une de plus. Et comment voulez-vous que j'admette, pour cause de ce que je ne comprends pas, quelque chose que je comprends encore moins? Sera-ce au moyen des dogmes de la religion chrétienne que j'examinerai ... que je me représenterai votre effroyable Dieu? <sup>5</sup>

### 3. *Matérialisme et déterminisme*

La pensée matérialiste prend une forme moderne et articulée au XVIII<sup>e</sup> siècle <sup>6</sup>, alors que ses origines remontent à l'Antiquité. L'idée principale de cette pensée est que la matière se meut d'elle-même, qu'elle n'est pas inerte et qu'elle ne dépend par conséquent d'aucun souffle créateur ou divin. L'homme, comme la nature, est matière emportée par un mouvement perpétuel.

Les représentants reconnus de cette pensée, au XVIII<sup>e</sup> siècle, sont le Baron d'Holbach, La Mettrie et Helvétius. Mais leur philosophie se réfère ouvertement à Lucrèce et Épicure <sup>7</sup>. «Il est admirable qu'Épicure, poursuivant une science qui fut délivrance et remède, ait jeté les bases du matérialisme, inventé un univers sans puissances spirituelles, sans lois surnaturelles, sans justice céleste.» <sup>8</sup> Par cette définition de la philosophie d'Épicure, P. Nizan formule les deux accents principaux qui définissent le matérialisme au cours des siècles.

L'absence de référence surnaturelle est la première caractéristique. Cette dimension souligne l'autonomie de la nature : le règne naturel a ses propres lois qui régissent l'ensemble du réel. Il n'est, dès lors, pas nécessaire d'imaginer une puissance surnaturelle pour expliquer le mouvement interne aux éléments naturels. La nature doit sans cesse créer et détruire pour se perpétuer.

La position de l'homme est ainsi, deuxième caractéristique, limitée à l'élémentaire. Il n'est ni plus ni moins qu'une particule à l'intérieur du système. Ses actes et ses choix ne lui appartiennent finalement pas : ils sont, eux aussi, des forces naturelles. La connaissance, quant à elle, n'est possible qu'au travers des sens. Le sensualisme est le complément logique des développements matérialistes <sup>9</sup>. Cette pensée affirme la suprématie des sens sur la raison : c'est par les sens seuls que l'homme connaît et participe à son environnement.

<sup>5</sup> Paris, Gallimard, 1976, p. 70.

<sup>6</sup> La revue *Dix-huitième siècle* n° 24 : *Le matérialisme des Lumières* (Paris, P.U.F., 1992) regroupe une importante série d'études sur ce sujet. Mentionnons en particulier les articles d'O. BLOCH, «L'héritage libertin dans le matérialisme des Lumières» (p. 73-82), d'A. COMTE-SPONVILLE, «La Mettrie et le 'système d'Épicure'» (p. 105-115) et de J. DEPRUN, «Deux emplois du mot matérialisme : Christian Wolff et Jean-Jacques Rousseau» (p. 11-15).

<sup>7</sup> Cf. à ce sujet, le très bon livre de P. NIZAN, *Démocrite, Epicure, Lucrèce : les matérialistes de l'Antiquité* (textes choisis), Paris, Arléa, (1938) 1991 : l'étude comprend une introduction très complète (p. 7-51) sur Épicure et Lucrèce, suivie de choix de textes classés par thèmes.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>9</sup> Condillac (1714-1780) est le représentant reconnu du sensualisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais ce courant de pensée apparaît également en lien avec le matérialisme. Il

Sade s'inspire indubitablement des idées du matérialisme français de son époque. Ses références<sup>10</sup> sont clairement décelables : il cite ses auteurs de prédilection *in extenso* à plus d'une reprise. Cependant, comme nous le rappelle J. Deprun, Sade rompt avec ses maîtres quand il aborde la question éthique : «La déviance, l'hérésie apparaissent en revanche lorsque l'on passe de la physique à l'éthique. Peintre et théoricien du crime, Sade succède alors à La Mettrie dans le rôle du cousin inavouable.»<sup>11</sup> Sade refuse d'opérer un retour quelconque à un sens moral : son matérialisme le pousse à un refus incontournable des catégories de bien et de mal qui, selon lui, sont contre nature. Dans cette perspective, vices et vertus sont interchangeableables : les vertus inculquées par la religion et l'éducation doivent être démenties, les vices, quant à eux, doivent être soigneusement cultivés. La cible privilégiée de ses attaques est bien évidemment le christianisme.

Avec le matérialisme de Sade, nous aboutissons à une conception déterministe de la réalité et de la condition humaine au sein de cette réalité. L'homme est soumis aux forces de la nature et ne peut y échapper ; ces forces ne sont plus magiques, elles sont devenues purement mécaniques. La loi, la morale et Dieu sont de maigres subterfuges pour tenter de faire croire à l'individu qu'il doit répondre à une vocation plus grande que celle qui lui est immédiatement donnée : survivre, mieux, jouir de sa nature en utilisant les forces qui y apparaissent.

#### 4. *Le libertin : une dialectique de la puissance et de l'asservissement*

Du refus du sacré, la vision de Sade glisse imperceptiblement vers ce que nous pouvons nommer l'envers du sacré. Si l'homme se contemple lui-même, dépourvu du miroir déformant de tout ce qu'il projette dans un au-delà au sens large, il se découvre ironiquement monstrueux et impuissant selon les catégories mêmes de ce qu'il croyait pouvoir être source de libération. Sade, par faux semblant, n'hésite pas à reprendre le vocabulaire classique de la religion pour définir la «mauvaise» nature de l'homme. Il y a ainsi en même temps une véracité dans les valeurs transcendantes que l'homme invente – elles sont

est intéressant de retrouver, là aussi, les racines de ces formulations chez les matérialistes de l'Antiquité : «Tu trouveras que la notion du vrai est née premièrement des sens et que les sens ne peuvent être réfutés.» (LUCRÈCE, *De rerum natura* IV, 469-472 ; 478-480 ; tiré des textes choisis de P. NIZAN, *op. cit.*, p. 65.)

<sup>10</sup> Le travail de M. Delon pour l'édition de Sade à la Bibliothèque de La Pléiade signale les sources utilisées par Sade. Par ailleurs, l'article de J. DEPRUN, «Sade philosophe», dans le premier volume de cette même édition (D.A.F. SADE, *op. cit.*, p. LIX-LXIX) articule ses divers emprunts avec l'ensemble de la pensée de Sade. *Le Système de la nature de d'Holbach*, paru en 1777, est la source privilégiée de Sade pour étayer une vision purement matérialiste de la nature.

<sup>11</sup> J. DEPRUN, *art. cit.*, p. LXIV.

naïvement révélatrices d'une profonde et effrayante nature de l'homme – et une illusion – elles prétendent pouvoir modifier cette nature à force de savoir, de devoir ou d'éducation.

C'est ainsi que la figure du libertin prend forme : le libertin est le seul qui, comprenant le fondement proprement immanent de sa nature, peut, en quelque sorte, le déjouer et jouir de cette dernière. Il symbolise l'homme qui n'a plus ni crainte ni espérance et qui sait affronter son existence telle qu'elle se donne, dépendante de l'immédiateté et de la nécessité. Il est, finalement, celui qui incarne le refus du sacré.

De manière générale, Sade dénonce l'illusion de maîtrise de l'homme sur son destin, que ce soit dans l'ici-bas ou dans l'au-delà. Même la raison, mise sur un piédestal à son époque, échoue dans cette tentative de maîtrise. Et Sade se rit ainsi à la fois des dogmes chrétiens, de la mascarade de l'Être suprême et des idéaux révolutionnaires de fraternité, d'égalité et de liberté. La seule maîtrise possible – mais est-ce seulement une maîtrise? – est celle du libertin qui décide consciemment de se soumettre aux forces qui régissent sa condition. Il y a ainsi chez Sade, me semble-t-il, une paradoxale notion de possession : dans un premier temps, le libertin se reconnaît possédé par des forces naturelles invincibles ; dans un deuxième temps pourtant, afin d'exalter son état, il devient souverain, possédant biens et sujets sur lesquels ses propres dépendances peuvent être projetées et mises en scène.

Le refus du sacré conduit Sade à une dérive du déterminisme lui-même : le fatalisme. C'est sur ce point précis que sa critique du christianisme prend toute son ampleur. Dans son schéma, il n'est plus de prise en compte possible de la question du mal, il n'y plus de responsabilité ni de culpabilité. L'homme ne peut échapper à sa réalité et il est impuissant à établir des catégories qui l'aideraient à transcender cette réalité. C'est dans cette perspective qu'il m'est possible de reprendre l'opposition proposée par P. Klossowski dans son livre *Sade, mon prochain*, entre utopie du bien et utopie du mal<sup>12</sup>. Sade propose bel et bien une utopie du mal radical et il se pourrait, comme nous allons le voir, que cette proposition rejoigne sournoisement les fondements mêmes de l'utopie du bien telle qu'elle se dessine dans une certaine pensée protestante.

##### 5. *Le péché, un autre déterminisme*

Arrêtons-nous maintenant, en réponse à la vision sadienne, à la notion de péché telle qu'elle s'est articulée dans la tradition chrétienne. Cette notion

<sup>12</sup> «Somme toute, la vision d'une société à l'état d'immoralité permanente se présente comme une utopie du mal <[...]. Or, à la différence des utopies du bien qui pèchent par abstraction des réalités mauvaises, l'utopie du mal consiste à faire systématiquement abstraction, non des possibilités du bien, mais de cet important facteur qu'est l'ennui.» (*op. cit.*, p. 83)



traditionnelle exprime, pour le chrétien, le rapport au mal, englobant ainsi la question de la responsabilité et celle de la culpabilité. Le dogme du péché originel est issu, dans sa forme classique, de la théologie de saint Augustin. Avec lui s'opère un tournant problématique dans l'interprétation du récit de la chute : l'essence fondamentalement pécheresse de l'homme est postulée. Dès l'origine, l'homme succombe au péché, même s'il possède la possibilité et la liberté de ne pas pécher <sup>13</sup>. Le dogme du péché originel induit une perspective fortement négative de la condition humaine. Avec le péché d'Adam, l'humanité entière se voit condamnée avant même de commettre une quelconque faute. Le péché, par définition, est détaché de l'acte pour devenir une réalité présente en l'essence de l'homme ; la volonté humaine, quant à elle, est définitivement pervertie. Dès lors, l'homme devient le seul responsable du mal, et par le seul fait d'exister, il l'active.

En continuité avec le dogme du péché originel, une certaine tradition réformée s'est concentrée sur la dimension ontologique de la notion de péché : il est bel et bien impossible pour l'homme d'accomplir le bien sans l'aide de Dieu et de sa grâce. Cette tradition réformée s'accompagne parfois d'un sentiment de résignation : si l'homme se reconnaît fondamentalement pécheur, incapable par lui-même d'aucun bien, il est conduit à s'en remettre pleinement à l'action de la grâce divine. Mais la grâce, dépourvue d'un moyen magique et ritualisé d'être dispensée, se suffit désormais à elle-même et s'enracine dans l'aveu de culpabilité. Nous sommes bien ici au point de rencontre entre les deux utopies mentionnées précédemment : l'utopie du bien fondée sur la grâce a besoin de s'articuler à une utopie du mal fondée sur une compréhension déterministe du péché.

Cette compréhension du péché a principalement été formulée sur la base de la théologie paulinienne telle qu'elle se trouve exprimée dans l'épître aux Romains <sup>14</sup>. L'image paulinienne de deux règnes opposés, celui du péché et celui de la grâce, décrit la condition humaine sous l'angle d'un esclavage inévitable qui enferme l'homme dans une alternative dont il n'est plus maître. Tout s'exprime dès lors en termes de dépendance et de soumission. Pour Paul, il est un règne du mal qui soumet l'homme à sa puissance. Le mal n'entre pas dans le monde au travers de l'agir humain, mais l'homme est saisi par les puissances du mal et son acte devient indicatif de leur existence. Le seul moyen d'être sauvé est de se laisser saisir par le règne de la grâce. En Christ seulement, un autre règne s'inaugure qui, lui, a le pouvoir d'arracher l'homme aux forces du mal. La victoire de ce règne de vie exige alors que l'homme devienne un individu croyant.

<sup>13</sup> La première partie de la thèse de doctorat de G. J. NIJHOFF Jr., *La confusion des arbres, essai d'une revalorisation du dogme du péché originel*, Sierre, G. J. Nijhoff Jr., 1995, offre une bonne présentation des différentes interprétations du récit de la Genèse chez les Pères de l'Église.

<sup>14</sup> Le texte principal qui met en jeu ces images se trouve au chapitre 5 de l'Épître aux Romains : Paul y trace le parallèle entre Adam et Jésus, nouvel Adam.

En opposition au christianisme, Sade refuse explicitement la possibilité de la grâce. Probablement pour la première fois dans l'histoire de la pensée, une appréhension aussi négative de la condition humaine est poussée dans ses derniers retranchements : avec lui, l'homme en proie au mal est définitivement replié sur lui-même et il n'est plus de parole suffisamment forte pour le libérer, ni loi, ni grâce. La réalité du mal atteint là une radicalité absolue et indépassable. Cette perspective donne forme à deux rejets caractéristiques de la pensée sadienne : celui du dogme du péché originel et celui du rôle éducatif de la loi.

En refusant de manière catégorique l'explication de la réalité du mal par le dogme du péché originel, Sade s'oppose à la culpabilisation : l'homme, selon lui, n'a jamais commis de faute. En refusant à la loi sa fonction éducative, Sade supprime la référence possible au châtement et à la prise en compte de la réalité de la victime : le mal ne peut être sanctionné parce qu'il ne peut plus être connu comme tel. L'univers entier a besoin de ce qui est considéré comme mal pour exister et se perpétuer. Les catégories de bien et de mal sont dès lors surajoutées à la réalité. Prétendre que le monde doit être sauvé, par grâce ou par vertu, c'est tout simplement nier l'essence même de ce monde, le conduire à sa perte en refusant de participer à la nécessité de son mouvement de création et de destruction. Tout dogme, toute référence transcendante et toute loi sont un moyen d'échapper à cette constatation.

Sade, même s'il ne le dirait pas ainsi, a perdu la foi en l'homme. Entièrement consacré à justifier la part négative de la réalité, il centre sa pensée sur une vision matérialiste qui relativise la souffrance et le mal. Il n'est plus question d'une quelconque foi : après avoir perdu la foi en l'homme, la foi en Dieu s'estompe elle aussi. La différence fondamentale entre la vision paulinienne et celle de Sade relève précisément de la question de la foi. Pour le chrétien, il ne peut y avoir de résistance ni de protestation envers le mal, s'il n'y a pas la foi en une humanité libérée de ce joug. Le Christ est le précurseur de cette libération, il incarne l'intervention historique de Dieu en faveur de l'homme et contre le mal.

Si l'une et l'autre de ces approches ne plaident pas pour la même attitude à l'égard du mal, il n'en demeure pas moins que toutes deux conçoivent le mal comme une force ou une puissance à laquelle l'homme ne peut échapper. En réponse à cette compréhension du mal qui sous-tend des utopies divergentes, il faudrait peut-être recréer des catégories contemporaines qui puissent cerner la réalité du mal. Contre Sade qui rejette la faute et fait taire toute victime, repenser l'alternative entre péché et grâce sous les deux dimensions de la culpabilité et de la victimisation<sup>15</sup>, maintenues dans une indissoluble tension, pourrait alors faire se rejoindre les deux versants de la réalité du mal en une expérience qui ne soit pas fermée sur elle-même. Cette proposition a principalement pour but de ramener la notion de péché à une dimension

<sup>15</sup> Ce néologisme est emprunté à P. Ricœur. Cela traduit, littéralement, un terme propre à l'anglais : *victimization*, qui signifie l'acte de faire de quelqu'un une victime.

existentielle et non pas impersonnelle et déterministe. Le mal relèvera ainsi de l'ordre de la peine, à la fois subie et infligée <sup>16</sup>.

### 6. *Modernité de Sade : un écho théologique*

L'univers de Sade s'élève contre l'idée d'un sacré qui dévalorise la condition humaine en la condamnant dans le double mouvement des vices décriés ici-bas et des vertus à acquérir pour s'assurer un meilleur au-delà. Mais en même temps, Sade signale, de par l'enfermement qui caractérise son univers, le risque d'une humanité qui se perd dans un mouvement de repli sur soi-même, mouvement qui n'autorise aucune espérance et aucune crainte. Sade ne cesse d'affirmer, toujours fidèle à ses idées matérialistes, que : «La religion est fille de la crainte et de l'espoir.» <sup>17</sup>

La conjonction de la crainte et de l'espérance se retrouve dans celle du jugement et de la grâce. Selon H. Arendt, le Jugement Dernier avait le mérite de représenter à la conscience de l'homme «l'idée d'un critère absolu de justice s'alliant à la possibilité infinie de la grâce» <sup>18</sup>. L'auteur voit ainsi, dans la perte de cette représentation, la perte de la crainte et de l'espérance, caractéristique de la modernité.

Rien peut-être ne distingue plus radicalement les masses modernes de celles des siècles passés que la perte de la foi en un Jugement Dernier : les pires ont perdu leur crainte, les meilleurs leur espoir. Aussi incapables qu'avant de vivre sans crainte et sans espoir, ces masses sont attirées par toute entreprise qui semble promettre la fabrication par l'homme du Paradis qu'elles avaient désiré et de l'Enfer qu'elles avaient redouté. <sup>19</sup>

L'homme en perte de crainte est également en perte de responsabilité et l'homme en perte d'espérance est en perte de protestation. Sade, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle déjà, a décrit ce renversement de manière extrême. Le modèle du libertin sadien devient ainsi l'expression exemplaire de ce prolongement éthique et politique de la perte de la crainte et de l'espérance. Seul le principe

<sup>16</sup> Cf. P. RICŒUR, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, avant-propos de P. Gisel, Genève, Labor et Fides, 1986 : l'auteur développe en quelques pages l'idée de peine comme rassemblant la plainte et le blâme.

<sup>17</sup> In *Correspondance : Sade à la Bastille, 1787-1788*, vol. XX, présenté par A. M. Laborde, Genève, Slatkine, 1996 : débat avec Puget sur une dissertation écrite par Sade au sujet de l'Égypte comme berceau des religions, p. 248-254, ici p. 251.

<sup>18</sup> H. ARENDT, *Les origines du totalitarisme : le système totalitaire*, traduit par J. L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Paris, Seuil, 1972, p. 185.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 184. On retrouve également la même conception chez M. BUBER, *Je et Tu*, traduit par G. Bianquis, avant-propos de G. Marcel et préface de G. Bachelard, Paris, Aubier Montaigne, 1969, p. 89 : «L'idole hybride de notre temps ne tolère pas la croyance à la rédemption.»

de plaisir régit le rapport du libertin au monde, aux autres, à la souffrance et à la douleur.

Est-il possible, dès lors, non pas dans les catégories mythologiques dépassées de l'Enfer et du Paradis et les représentations à la fois terrifiantes et lénifiantes qui les accompagnent, mais dans des catégories qui correspondraient à l'humanité moderne, de retrouver une représentation du Jugement Dernier qui fasse vivre, tout à la fois, l'idée d'un critère absolu de justice et la possibilité infinie de la grâce?

### 7. *La notion de felix culpa*

L'idée de *felix culpa* est issue d'une certaine lecture du récit du péché originel, lecture qui se place sous le regard de la rédemption offerte en la mort et la résurrection du Christ <sup>20</sup> :

O bienheureux péché [O *felix culpa*], toi qui as mérité un Rédempteur de cette nature et de cette grandeur! <sup>21</sup>

Sans reprendre entièrement cette représentation, il faut cependant retenir de cette formulation une volonté de lire la faute en regard de son complément que représente la possibilité du pardon, autrement dit de la grâce. Dans l'univers sadien, l'absence de grâce retient l'homme dans le filet des forces de destruction. Retrouver une parole de grâce, c'est ainsi retrouver la nécessaire foi en l'homme. À la lumière de cette parole, une certaine démythification de la culpabilité peut s'opérer : elle n'est plus uniquement un poids écrasant qui enferme l'homme dans le remords, mais elle devient parole d'aveu, de confession, qui en appelle à la justice. Cette perspective esquisse ainsi la force de l'engagement dans l'existence, avec les risques que cela engendre – abus possible de la liberté, acceptation difficile de la responsabilité – et les invocations qui y surgissent – appel à la grâce, cri de protestation.

Un détour par le concept de loi pourrait nous aider à réintégrer la tension exprimée par cette notion de *felix culpa*. Si Sade rejette farouchement le rôle éducatif de la loi, il reconnaît cependant qu'elle a le pouvoir, par ricochet, de révéler le pôle négatif de la réalité. Cette position rejoint, la perspective éthique en moins, l'*usus elenchticus* de la loi tel que les Réformateurs l'ont défini : cet usage désigne, en effet, la fonction dénonciatrice de la loi en tant qu'elle dévoile le péché de l'homme. «Voilà pourquoi *personne ne sera justifié devant lui* par les œuvres de la loi ; la loi, en effet, ne donne que la connaissance du péché.» (Épître aux Romains 3,20/TOB) C'est autour du concept de loi que

<sup>20</sup> Pour une approche détaillée de cette question, voir le petit ouvrage de P. BÜHLER, *Le problème du mal et la doctrine du péché*, Genève, Labor et Fides, 1976.

<sup>21</sup> Missel romain, vigile du soir de Pâques.

peuvent ainsi se rejoindre deux positions opposées : Sade s'accorde, sans le vouloir, avec la vue classique de l'apôtre Paul sur le rôle de la loi.

À partir de cette similitude, il est possible de revenir à la notion de *felix culpa* comme possible ouverture. L'homme est pris au piège d'un règne du mal qui ne peut être circonscrit ni enrayé totalement par une attitude légaliste. L'imputation de justice ne peut donc provenir du système légal lui-même. L'homme doit être placé devant un échec face au mal, afin d'en mesurer l'ampleur et la profondeur. De ce face à face pourrait alors naître cette double parole : aveu de culpabilité et imploration de la victime. C'est ainsi, à l'intérieur de ce mouvement que pourrait être entendue et reçue la parole de grâce. Parole qui se veut ultimement imputation de justice sur la base de la foi seule. «Voilà pourquoi *cela lui fut compté comme justice*. Or ce n'est pas pour lui seul qu'il est écrit : Cela lui fut compté, mais pour nous aussi, nous à qui la foi sera comptée puisque nous croyons en Celui qui a ressuscité d'entre les morts Jésus notre Seigneur, livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification.» (Romains 4,22-25/TOB)

T. Moore a consacré un ouvrage<sup>22</sup> à l'étude des images archétypiques liées à l'érotique sadienne. Il souligne deux aspects originaux dans son approche : premièrement, l'écriture de Sade appelle le lecteur à l'in(tro)spection de ses fantasmes les plus refoulés et, deuxièmement, cette in(tro)spection ne peut se faire que nourrie par la notion de *felix culpa*. Ces deux aspects me permettent de conclure ma démarche.

L'in(tro)spection est un mouvement tourné vers l'intérieur : Sade oblige le lecteur à plonger en lui-même en abandonnant, au bord de cet abîme, ses défenses et ses principes moraux. C'est un mouvement de chute qui s'esquisse, une perte d'équilibre, une perte de fondement. Une chute qui pourrait rappeler la chute originelle, cette découverte fondamentale d'une nature humaine précisément déchue. Mais, dans ce face à face littéraire et fictif, l'homme peut prendre le risque de se regarder lui-même sans fard et sans protection. T. Moore métamorphose alors le terme d'in(tro)spection en celui de vivisection : par cet acte, le lecteur met à jour ce que l'in(tro)spection découvre, l'analyse et l'expose.

Ce double mouvement de plongeon intérieur et d'exposition extérieure ne peut s'effectuer qu'à l'aide du paradoxe exprimé dans l'idée de *felix culpa*. Le lecteur doit accepter qu'il va se reconnaître lui-même dans ce qu'il découvrira, qu'il sera confronté à une part de lui-même qui lui appartient. C'est sur la base de cette reconnaissance qu'il peut être sauvé : ce qui est extrait de lui-même, cette noirceur, est moins effrayant une fois regardé. T. Moore insiste ainsi sur le fait qu'il y a une faute qui révèle l'homme à lui-même. À partir de cette révélation, l'homme peut revenir à ses choix et ses responsabilités en toute lucidité. L'écriture et l'univers de Sade obligent à cette réappropriation de l'idée du bien en face de la réalité du mal. Aux yeux du théologien, ce regard est essentiel.

<sup>22</sup> T. MOORE, *Dark Eros. The Imagination of Sadism*, Woodstock, Spring Publications, (1994) 1996. Sur les thèmes mentionnés, cf. en particulier les pages 33 à 39.