

Vergote, Antoine, « Charmes divins et déguisements diaboliques », dans *Explorations de l'espace théologique*, Leuven, Leuven University Press, 1990, pp. 317-323. [Première parution dans M. Olender & J. Sojcher, (éds.), *La séduction Colloque de Bruxelles*, Paris, Aubier, 1980, pp. 77-84].

## CHARMES DIVINS ET DÉGUISEMENTS DIABOLIQUES

Pourquoi la bipartition entre le charme et le déguisement séducteur? D'abord, tout simplement parce que le texte biblique réserve l'appellation «le séducteur» à l'antagoniste de Dieu. Et d'après le Robert la première acception du mot «séduction» est l'action de corrompre. N'y aurait-il pas une félonie du mot qui serait de nous le faire penser comme désignant quelque chose de simple, alors qu'il est pris dans un système de différences? Si le mot se repliait sur lui-même, il se dissoudrait dans une informe poisse linguistique. Bien sûr, une renardie du langage semble donner à la séduction quelque omniprésence. On peut invoquer la dispersion des signifiants, la prolifération et le déplacement des significations. On peut se laisser séduire par le plaisir stéréophonique des sons et emporter sans retenue par les traits évanescents qu'ils dessinent. Cependant, aucune dérobade ne parvient à faire oublier à la séduction qu'elle se déguise sous un masque, et cela sous peine de perdre sa magie. Énoncer le mot, n'est-ce pas déjà soulever d'un doigt le masque?

Pourquoi le séducteur se déguise-t-il? Qu'est-ce qui s'y dissimule? Question abyssale. Posons, en nous plaçant dans la tradition biblique, que la rectitude du langage est le contraire de la séduction. Ce qui se cache sous le masque du séducteur ne saurait alors être un simple dévoyement du langage par plaisir ou par intérêt. Cela doit être une subversion plus radicale du langage, celle qui appelle le nom de diabolique. Comme Dieu, le diable est de l'ordre de la parole et la perversion du langage est du diable.

Peut-être m'objectera-t-on qu'en pensant la séduction dans la différence

antinomique d'avec la rectitude, je cède à l'illusion de la vérité du langage. Dans ce cas, un tour diabolique du langage ferait qu'en ajoutant foi au langage qui identifie la séduction, je serais victime de son déguisement. Je reconnais qu'au départ j'ai foi dans le langage. Et ce n'est pas d'abord une vision théologique qui commande l'opposition entre le don du sens et son simulacre. Le langage n'est-il pas le lieu d'une foi originaire et naturelle? Et s'il y a un sens à se demander quelle est l'origine de la religion, je pense qu'il faut la chercher dans la foi originaire qu'implique la pratique des signes du langage. Cela ne veut pas dire que la simple évidence du sens transparait dans les signes. Bien au contraire, c'est précisément parce que les signes ne s'effacent pas derrière le sens que le langage sollicite une foi fondamentale, la soutient et se soutient d'elle. Cette foi porte sur une réserve de sens qui, en faisant signe, se soustrait à la clarté indiscreète et qui, dès lors, laisse place au jeu des simulacres. Comme Freud l'a noté, le langage et la paternité sont du même ordre et tous deux sont objet d'une croyance. Aussi, dans le christianisme, Celui qui, par la parole, est l'origine de ce qui est, a-t-il le nom de «Père». Il se soustrait à l'hypostase du sens. C'est pourquoi il tente l'homme, autrement dit: il le met à l'épreuve. Car il fait échec à toute saisie simple à fleur des mots. Cette contrariété de la présence-absence, de lumière obscure, provoque l'impatience du désir et le séducteur y trouve l'espace pour le jeu de ses déguisements.

L'homme religieux vit dans cette différence d'enchantement et de distance qu'exprime saint Augustin au moment de sa découverte et de sa conversion: «Qui peut donc comprendre cette merveille? Je me sens plein d'effroi et tout embrasé d'amour: effroi, dans la mesure où je suis tout différent de cet inconnu; d'amour, dans la mesure où je m'y sens pourtant semblable»<sup>1</sup>. Cet inconnu, ce tout différent fait éclater la clôture du signe par l'élément tiers qu'introduit sa présence insaisissable. Celle-ci ne réduit pas les signes à l'inessentialité. Bien au contraire, elle s'inscrit à leur surface. C'est pourquoi Dieu charme l'homme biblique comme il charmera les mystiques. Et l'homme lui répond par le chant de la terre. Si les textes religieux sont pour une part essentielle poétiques, c'est qu'ils s'accordent aux charmes divins et se laissent enchanter par eux, réalisant ainsi ce qu'enseigne l'étymologie qui fait dériver charme du latin *carmen* (chant). On peut donc admettre avec Rudolf Otto que le *fascinosum* est une composante essentielle du sacré.

Le «Je suis qui je serai» introduit cependant une éliision dans le charme, l'empêche de se refermer sur une captation séduite et restitue sa rectitude au signe. Par l'embrayeur linguistique (Je suis qui je serai) la présence non signifiable sollicite le croyant à accomplir la traversée référentielle du signe. Il en garantit en même temps la puissance de signifiante. Cependant, ce don de garantie n'est lui-même qu'une sollicitation à faire foi.

La présence ne se laisse donc pas capter dans la dualité du signifiant et du signifié. Elle n'est pas de l'ordre de la représentation. La symbolique religieuse n'est pas une relation binaire entre le signe et la chose<sup>2</sup>, mais une relation ternaire où le référent, ouvrant sur la présence, soutient la production de sens justement parce qu'aucun signifié ne coïncide avec la présence. Celle-ci s'implante dans la bifacialité du signe avec l'effet à la fois fixant et dissipatif d'un *shifter* ou embrayeur.

La séduction diabolique déploie ses fastes dans l'inter-dit de la référence, ainsi qu'il le fait à l'origine en susurrant: «vous serez comme des dieux». Par là même, il décompose le langage symbolique religieux et le livre à l'anarchie de ses inversions et de ses totalisations totalitaires. L'étymologie du mot *diabolos*, celui qui désunit, signale l'opération contraire du symbole (qui unit). Notons que le mot *diabolos* évoque la puissance de mort telle que Freud la définit, dans «Au-delà du principe du plaisir», comme puissance de désunion, opposée à la libido, puissance d'union. Un deuxième trait apparente encore la séduction diabolique avec la pulsion de mort: tout comme la mort travaille silencieusement en se glissant dans les figures de l'éros, ainsi le séducteur n'apparaît jamais que par fraude. En dissimulant son art sous les attraits des biens désirés, il capte l'homme dans son filet de néant, autrement dit: de mort. L'évangile de saint Jean résume l'identité de séducteur par ces deux marques: dès l'origine il est l'homicide et le menteur, le père du mensonge.

Les récits des possessions diaboliques composent une tapisserie de déguisements séducteurs. La célèbre possédée Jeanne de Ferry (morte en 1620)<sup>3</sup>, par exemple, raconte qu'elle a été «séduite par la suggestion du diable, se présentant à moi, comme beau jeune homme, demandant d'être mon père: me présentant quelque forme de pain blanc...». La collusion entre les désirs du sujet et le séducteur fait que le don offert devient contraignant et que le sujet séduit se soumet à la volonté du

2. C'est la thèse de Claude Reichler, *La diabolie*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, p. 13.

3. Nous avons présenté et analysé ce cas dans notre *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978, p. 281-292.

séducteur. Ce que le déguisement diabolique cache au fond, c'est qu'en dernière instance le don est don de rien. Car le diable séducteur ne se donne pas lui-même. Il possède. Il n'entre pas dans un système d'échange, mais il ne donne que certaines choses en échange pour le don total du sujet séduit lui-même. Selon le pacte qu'il avait conclu avec le diable, le peintre Haitzmann devait lui appartenir corps et âme après neuf ans<sup>4</sup>. Il y a là quelque chose d'énigmatique pour la raison et que la mise en scène par les récits de possession diabolique ressaisit fort bien. Une complicité se noue entre le pur pouvoir aliénant et le désir de l'homme qui permet à ce pouvoir de se masquer dans le don de quelques nourritures terrestres.

On est tenté de comparer la ruse du démon aux stratagèmes séducteurs du renard du roman médiéval. Lui-aussi offre tous les leurres aux appétits de plaisir et il sait retourner le sens des mots pour que ses discours ravissent et rassurent. «Rejeton du diable», d'après un des textes, Renart l'est par son intelligence qui invente des attrapes pour des naïfs pas tellement innocents. Mais le lecteur se fait le complice du héros séducteur qu'est Renart. Il jouit du jeu qui dévoile l'aveuglement des autres que les appétits rendent stupides. Il se laisse également charmer par les prodiges du langage narratif, aussi riches en inventions, en retournements et en effets de semblance que Renart l'est en artifices décepteurs. Toutes les diableries de Renart et du conteur demeurent ludiques. Par contre, le jeu du vrai séducteur ne l'est pas, du moins si on tient pour sa figure paradigmatique celle que la tradition religieuse désigne de ce nom. Renart se rit de ses victimes. Ses ruses amusent comme des mots d'esprit. Par ses déguisements il lève le voile sur les failles de tout un chacun. Le langage séducteur de Renart à beau mystifier les autres; le langage du récit nous charme et nous surprend par son habileté à démystifier.

Les déguisements diaboliques se distinguent de la renardie par une étrange et radicale volonté de subversion. Le rire de Renart s'y déforme en grimace. Renart traverse le monde comme un furet et sa roublardise agit ponctuellement. L'art diabolique, par contre, est de déguiser une puissance énigmatique qui hante son objet d'élection.

La vigilance envers cette puissance occulte est l'un des traits de la quête mystique en milieu chrétien. Il faut bien voir que cette méfiance surprenante et qui irrite maint lecteur contemporain, n'exclut pas une extrême sensibilité pour la beauté de la nature et des textes. Pas de

4. *Ibid.*, p. 292-296.

dualisme. Ce qui est singulier chez les mystiques, c'est qu'ils sont intensément touchés par la poésie du monde et du langage et que leur Dieu les surprend en les charmant. Mais ils craignent que ces charmes ne soient piégés. La référence à l'antique figure biblique du séducteur se joint à la rigueur de la foi pour dégager, d'une part, la vérité d'une expérience-limite de Dieu et, de l'autre, les illusions du désir et de l'imaginaire. Tout en se laissant transporter et ravir, les mystiques restent constamment réservés, convaincus que la ruse du séducteur est de revêtir les reflets divins au point que la distinction entre le charme divin et le leurre diabolique est à peine décidable. Le principe de la distinction des esprits qu'énonce par exemple Thérèse d'Avila, est bien subtil. Si des idées paraissent bonnes, dit-elle, mais qu'on éprouve «une inquiétude dont on n'arrive pas à découvrir la cause...», je me demande si ce n'est pas qu'un esprit en sent un autre». Le trouble affectif donne à penser qu'on est mystifié par celui que Thérèse appelle le menteur et le ténébreux.

Toutefois, c'est dans la catégorie d'existence tenue pour la plus pure et la plus spirituelle que peut se glisser, selon le mystique, le déguisement le plus trompeur et le plus pernicieux: dans le savoir qui, possédant les noms, croit posséder le réel de Dieu. Jean de la Croix le dit joliment. L'imagination et la mémoire forment la place du marché où le démon vient brocanter, c'est-à-dire fait paraître vraies les choses fausses et fausses les vraies. Mais, tel un animal dangereux, tapi à l'ombre de la foi, il éblouit «les âmes inclines aux grandeurs» et il les capte et les perd dans la folie de leur complaisance en eux-mêmes. Interprétant cette remarque à la lumière d'une théorie du langage, je dirais que la séduction qui détourne l'homme le plus radicalement est celle qui profite de la raison et qui la rend captive d'elle-même. Elle falsifie le principe même du langage en séparant le signe de son référent. En croyant posséder Dieu dans le système qu'il déploie, l'esprit orgueilleux se laisse fasciner par lui-même. En arrière de lui, à la source de cette autofascination, se trouve, pour le mystique, celui qui, étant esprit et malin, déguise le néant sous la semblance de l'Absolu.

En ramenant au centre de leur attention la figure de l'antique père du mensonge et en le prenant pour l'appui de leur rigueur démystificatrice, les mystiques renouent avec la tradition religieuse pour laquelle le langage est à la fois un enjeu essentiel et un écueil redoutable. Cette tradition témoigne pour la vérité du langage et pour elle le mal est en son fond le mensonge. Le prince du mal est un faussaire du langage. Le cheminement religieux consiste dès lors dans une démystification poétique

qui libère le langage et lui restitue sa rectitude. Cheminement austère, car, ainsi que l'écrit Dante, «toute conscience est mordue par la fraude» (Chant XI, v. 52).

Pourtant, il faut que le langage se renonce aussi lui-même, car il peut devenir le lieu de sa propre captivité et cela précisément lorsqu'il pense se délester de toute séduction imaginaire et esthétique. En accord avec le cheminement mystique, la grande tradition théologique a toujours affirmé qu'au bout du compte on ne connaît pas Dieu en ce sens qu'on ne sait pas qui Il est, mais bien plutôt ce qu'Il n'est pas. C'est là le principe de ce que, depuis la patristique, on a désigné du nom de «théologie négative». Ce principe négatif n'est pas l'expression d'un scepticisme mais le maintien de la non-coïncidence du signe et de la réalité. Dans toute affirmation, le signifié se retire, comme étant impropre, et, en manifestant son impropriété, il laisse opérer la référence à Celui qui, médiatisé par le dire, s'y soustrait cependant et ne laisse pas sa présence s'absorber dans les signes. En d'autres termes: le langage ne supprime pas la foi mais il la supporte tout en étant lui-même l'objet.

Cette réserve impensable sur laquelle veille jalousement la théologie négative a toujours tenté et tourmenté l'esprit religieux. Des traditions ésotériques ont interprété cette lacune positive comme le signe que le langage était devenu menteur. La multiplicité des langues prouverait aussi qu'elle ne sont plus que le souvenir altéré de l'unité perdue. On va donc à la recherche du langage originaire, celui de Dieu lui-même qui a appelé le monde à l'existence en le parlant. La chute de l'homme aurait brisé le lien immédiat entre le langage, les choses et la voix créatrice. Toutefois, comme le langage conserve encore dans ses replis des substances de sa puissance nominaliste première, on pourrait retrouver l'énergie divine qui y est enfouie. Et, comme les disciples d'Hermès Trimégiste, on soumet les noms à des maniements calculateurs. La gnose pousse jusqu'à son accomplissement dans une alchimie mystique et linguistique ce qui sera la sémiologie de Pascal et d'après laquelle les noms sont inséparables des choses. Le langage religieux lui-même se transforme ainsi en la mainmise indiscreète par laquelle l'homme poursuit le rêve ancien: être comme des dieux. Du moins serait-ce là le jugement de la théologie mystique, consciente qu'elle est du charme périlleux du langage religieux.

Le séducteur a donc pris sur l'homme parce que celui-ci est l'être des désirs incombables et que les désirs désirent dès lors être trompés. A cet égard, lorsque l'homme se fait séducteur c'est parce qu'il s'est d'abord laissé séduire lui-même. Ainsi le Don Juan que décrit Kierkegaard séduit les femmes dont il est lui-même d'abord captif. S'il trompe

leur foi et s'il emblématise la rupture du contrat langagier, caractéristique du séducteur pour Kierkegaard, il le fait encore parce qu'une promesse d'infini le fascine dans la femme et que, déçu mais non pas lucide pour autant sur son désir, il déplace infiniment la recherche de l'infini promis. On pourrait dire que ce Don Juan illustre la part féminine qui, en tout humain, homme ou femme, se prête à la parade séductrice. Par quoi il est clair que l'antinomie n'est pas celle, platonicienne, entre le discours ontologiquement vrai et la représentation ambiguë, mais bien l'antinomie plus complexe entre le désir qui s'attache aux simulacres de l'infini et celui qui, dans les signes offerts, maintient leur renvoi à l'infini.

Le séducteur originaire, le seul vrai séducteur n'est pas lui-même séduit. Lui se déguise pour habiller son néant des charmes divins. Son énigme échappe à toute élucidation. Elle n'appartient pas à l'ontologie puisque aucune structure ou composition métaphysique ne rend compte du père du mensonge, principe actif de perversion radicale. La psychologie reste muette devant lui car elle n'y surprend nul désir trompé qui pourrait s'offrir les déguisements. Là où Kierkegaard demeure trop psychologique pour penser le simulacre séducteur jusqu'à sa racine, le génie de Molière l'a saisi et, dans sa comédie sur Don Juan, il l'a illustré dans sa radicalité. Sans doute seule la comédie pouvait-elle mettre sur scène cette figure impensable de la tradition religieuse, car le drame susciterait encore la pitié pour un séducteur qui serait lui-même d'abord séduit.

Je ne voudrais empêcher personne de se laisser séduire par les charmes de la vie et je ne soupçonne pas quelque chose de diabolique en ceux ou celles qui nous séduisent pas leurs charmes. Il ne s'agit pas de défaire les déplacements métaphoriques que la culture a fait subir au mot, mais de marquer la différence entre la parade sexuelle qui joue dans le registre de l'imaginaire et la séduction, au sens fort du mot, qui flatte l'imaginaire pour accomplir un meurtre symbolique. En posant la figure du séducteur, la bible a désigné une pure passion du néant qui ne peut que se déguiser sous des simulacres. De cela, le film sur Hitler ne nous a-t-il pas fait sentir l'horreur?