

D'Éros à Agapè : l'expérience de conversion dans l'œuvre de C. S. Lewis¹

C. S. Lewis est surtout connu pour les *Chroniques de Narnia* (1950-56), une série de sept contes mettant en scène un monde imaginaire riche en enseignements spirituels ; pourtant, il est l'auteur de nombreux autres livres, dont plusieurs fictions destinées aux adultes, une réécriture du mythe de Cupidon et Psyché, des ouvrages d'apologétique et de réflexion théologique, de la poésie et de la critique littéraire. Or, cette œuvre riche et variée est parcourue par un certain nombre de leitmotifs : celui de la quête du divin en est un. En effet, Lewis abandonna la foi de son enfance à l'adolescence pour y revenir lorsqu'il était trentenaire, sous l'influence notamment de son ami et collègue de l'université d'Oxford, le catholique J.R.R. Tolkien, auteur du célèbre *Seigneur des Anneaux* (1954-55). Cette expérience transforma la vie de Lewis et apparaît sous une forme ou une autre dans tout ce qu'il écrivit par la suite. Il éprouva le besoin de rapporter et d'analyser sa conversion, à l'aide de termes puisés dans sa vaste culture philosophique et littéraire, dans deux ouvrages en particulier : une allégorie, *Le retour du pèlerin*², publiée en 1933, non traduite en français³, où la conversion est décrite comme un retour aux sources, d'où le titre⁴, et une autobiographie, *Surpris par la Joie*⁵, publiée en 1955. Dans ces deux œuvres,

¹ Anne-Frédérique Caballero-Mochel est agrégée d'anglais et titulaire d'un doctorat en langue, littérature et civilisation des pays anglophones de l'université de Picardie Jules Verne (« Masculin-féminin : la question du genre dans la pensée et l'écriture de C.S. Lewis ») où elle enseigne.

² *The Pilgrim's Regress, An Allegorical Apology for Christianity, Reason and Romanticism*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Co., 1992 [1933].

³ Il s'agit d'un palimpseste du célèbre *Pilgrim's Progress* (1678), de John Bunyan.

⁴ Le terme *regress*, que j'ai traduit par « retour », indique la nécessité d'oublier ses certitudes et d'accepter de revenir en arrière. Il ne s'agit pas d'une régression, mais plutôt d'une « rétrogression » selon l'expression de Ricœur, c'est-à-dire d'un retour en arrière permettant de progresser.

⁵ *Surpris par la Joie, Le profil de mes jeunes années*, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2006 (édition originale publiée sous le titre *Surprised by Joy, The Shape of My Early Life*, en 1955).

Lewis mentionne la « dialectique du Désir », désignant le parcours de l'homme en quête du divin – nommé aussi « religion de l'Éros » – en des termes fortement inspirés de Platon. Toutefois, pour Lewis, cette expérience reste stérile si elle n'est accompagnée d'une autre démarche, l'Agapè, dont l'initiateur est Dieu lui-même. D'autres auteurs ont eu recours à cette terminologie, mais lorsque Lewis, à l'instar des théologiens à travers les siècles, se demande quel lien unit les deux mouvements, il conçoit la notion originale de « Transposition », qui l'éclaire sur l'apparente antinomie entre les efforts de l'homme et l'action de Dieu.

1. La « dialectique du Désir »

a) *Surpris par la Joie, la quête de Lewis*

Dans la préface de *Surpris par la Joie*, Lewis rapporte que son but n'est pas d'écrire une autobiographie générale, mais de raconter sa conversion, d'expliquer son cheminement, de décrire comment il a été « surpris par la Joie », la Joie étant un des termes utilisés pour parler de ses expériences d'intuition du divin, qui ont commencé très tôt dans sa vie. Il mentionne aussi à maintes reprises les termes de « désir » (*longing*), « désir intense », « doux désir » ou encore « *Sehnsucht*⁶ ». Avant l'âge de six ans, il avait appris ce qu'était ce désir, qui ferait de lui un incurable romantique, « un fervent de la fleur bleue » (*a votary of the blue flower*⁷). Ses premières expériences esthétiques furent provoquées, d'une part, par un jardin miniature fabriqué par son frère sur un couvercle de boîte à biscuits, qui n'avait rien d'extraordinaire en soi, mais dont le souvenir, toute sa vie, lui évoqua une image du paradis et, d'autre part, par les montagnes bleues qu'il voyait de la fenêtre de sa nursery, attirantes en raison de leur inaccessibilité⁸. En grandissant, il chercha à renouveler ces sensations de désir en explorant de fausses pistes – nommées « fausses Florimels » en référence à *La reine des fées*⁹ –, celles du sexe, de l'occultisme, de la connaissance scientifique ou des plaisirs littéraires¹⁰. Il se rendit compte que ce désir se distinguait des autres, parce qu'il

⁶ *Sehnsucht*, terme allemand difficile à rendre puisqu'il peut se traduire tout à la fois par ardeur, aspiration, désir ardent, langueur ou nostalgie.

⁷ La fleur bleue (en allemand : *Blaue Blume*) est le principal symbole du romantisme. Elle représente le désir, l'amour et la quête métaphysique de l'infini et de l'inatteignable. C'est Novalis qui a utilisé cette image pour la première fois, dans son roman resté fragmentaire *Heinrich von Ofterdingen* (1800, publié à titre posthume en 1802 par le grand philosophe allemand du romantisme, Friedrich Schlegel).

⁸ *Surpris par la Joie*, *op. cit.*, p. 15-16.

⁹ *La reine des fées*, du poète anglais Edmund Spenser, est un poème épique publié pour la première fois en 1590. Il s'agit d'une oeuvre allégorique inachevée, décrivant des chevaliers en quête de vertus. Florimel est une jeune demoiselle qui représente la beauté et la chasteté, mais elle a un double trompeur, créé par une sorcière à partir d'un esprit.

¹⁰ *The Pilgrim's Regress*, *op. cit.*, p. 203.

était difficile d'en connaître l'objet, mais aussi parce que ce désir était désirable pour lui-même :

(...) si la sensation de besoin est vive et même douloureuse, le seul fait de vouloir est ressenti d'une certaine manière comme un délice. D'autres désirs ne sont ressentis comme des plaisirs que lorsque l'on s'attend à une satisfaction dans un futur proche (...). Mais, une fois qu'on l'a ressenti, on continue à chérir ce désir et à le préférer à n'importe quoi d'autre au monde, même lorsqu'il n'y a pas d'espoir de satisfaction possible. Cette faim est meilleure que n'importe quelle autre satiété, cette pauvreté meilleure que n'importe quelle autre richesse¹¹.

Dans *Surpris par la Joie*, Lewis donne la définition suivante de la « Joie » : « un désir insatisfait qui est, lui-même, plus désirable qu'aucune autre satisfaction ». Il utilise des termes émotionnellement très chargés pour rendre compte de cette expérience, associant les notions de plaisir et de douleur :

(...) On pourrait tout aussi bien dire que c'est un genre particulier de peine ou de chagrin. Mais c'est un genre que nous voulons. Je doute que quiconque l'a goûté accepterait de l'échanger, si c'était en son pouvoir, contre tous les plaisirs du monde¹².

En 1941, dans un sermon intitulé « Le poids de la gloire », il en parle comme d'un secret amoureux d'une grande intensité :

J'éprouve une certaine gêne à parler de ce désir qui nous attire dès à présent vers notre patrie lointaine. J'ai comme l'impression de commettre une indécence, mettant à nu le secret inconsolable, caché en chacun de nous, ce secret si douloureux que, pour nous venger, nous appelons nostalgie, romantisme, adolescence ; ce secret aussi qui perce avec tant de douceur qu'il suffit d'une allusion discrète dans une conversation intime pour que nous prenions un air gauche et affectons de rire de nous-mêmes ; ce secret que nous ne pouvons ni cacher ni divulguer, tout en souhaitant l'un et l'autre¹³.

Les termes de Lewis pour décrire la « Joie » font écho au Cantique des Cantiques, où l'on retrouve les notions d'« intensité presque pénible¹⁴ » (*sickenning intensity*) et de désir inassouvi dans des passages tels que : « Soutenez-moi avec des gâteaux de raisin, ranimez-moi avec des pommes, car je suis malade d'amour. (...). Sur ma couche, la nuit, j'ai cherché celui que mon cœur aime. Je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé¹⁵ » (Ct 2.5 ; 3. 1). On ne peut s'empêcher en outre d'évoquer les écrits mystiques, notamment ceux de saint Jean de la Croix, quand il mentionne lui aussi un désir insatisfait qui vaut mieux que tous

¹¹ *Ibid.*, p. 202.

¹² *Surpris par la Joie*, p. 28.

¹³ *Démo(n)cratiquement vôtre*, Bâle, Éditions Brunnen Verlag, Collection ebv n° 612, 1985, p. 94.

¹⁴ *Surpris par la Joie*, p. 27.

¹⁵ Sauf indication contraire, les citations bibliques sont tirées de la *Bible de Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf & Desclée de Brouwer, 1975.

les plaisirs¹⁶, même si Lewis, de ses propres dires, n'a jamais lu cet auteur¹⁷ et ne se définit pas comme un mystique¹⁸. S'il éprouve du respect et de l'admiration pour un certain nombre d'entre eux, il n'est pas personnellement attiré par les mouvements contemplatifs, d'une part, parce que la raison tient une place aussi importante que l'imagination dans son expérience de foi¹⁹ et, d'autre part, parce qu'il considère que la majorité des chrétiens sont appelés à jouer un rôle actif dans la société :

Que la vie contemplative soit, ou ne soit pas, désirable pour tous, elle n'est certainement pas la vocation de tous. La plupart des hommes doivent glorifier Dieu en faisant à Sa gloire des actions qui ne sont pas de la glorification en tant que telles, mais qui le deviennent lorsqu'on les Lui offre. Si, comme je l'espère, les activités culturelles sont innocentes et même utiles, on peut aussi s'y livrer (comme le balayage dans le poème de Herbert) pour le Seigneur. Le travail d'une femme de ménage et celui d'un poète deviennent spirituels de la même façon et suivant les mêmes conditions²⁰.

Revenons pour l'heure à sa quête. À force de poursuivre de vains objets de plaisir et de les rejeter après en avoir découvert la vacuité, Lewis en arrive à la conclusion que ce « Désir » ne peut être comblé sur terre et qu'il existe comme une « sorte de preuve ontologique²¹ » : « Ce Désir était dans l'âme comme le Siège Périlleux dans le château d'Arthur, le fauteuil sur lequel un seul peut s'asseoir. Et, si la nature ne fait rien en vain, Celui qui peut s'asseoir sur ce fauteuil doit exister²² ». C'est ce qu'il appelle « la dialectique du Désir » :

Je ne savais que trop bien avec quelle facilité le Désir accepte de faux objets et par quels sombres chemins sa poursuite nous mène ; mais je voyais aussi qu'il contient en lui-même le moyen de corriger ces erreurs. La seule erreur fatale est de prétendre qu'on est passé du désir à la réalisation, alors qu'en réalité on n'a rien trouvé, ni le désir lui-même, ni la satisfaction d'un désir différent. La dialectique du Désir, suivie fidèlement, éliminera toutes les erreurs, vous gardera des faux sentiers, et vous forcera, non pas à apporter, mais à vivre, une sorte de preuve ontologique. Cette dialectique vécue, et la simple dialectique des arguments de ma progression philosophique semblent avoir convergé vers un but unique ; par conséquent, j'ai tenté de les mettre toutes deux dans mon allégorie qui est ainsi devenue une défense du romantisme (dans le sens particulier que je lui donne) au même titre que de la raison et du

¹⁶. Voir les « Couplets de l'âme qui souffre pour voir Dieu » : « Je suis vivant sans vivre en moi / et si puissant est mon désir / que je meurs de ne pas mourir ». (J. de la Croix, *Nuit obscure, Cantique spirituel et autres poèmes*, Paris, NRF / Poésie Gallimard, p. 107).

¹⁷. *The Collected Letters of C. S. Lewis*, vol. 3, New York, HarperSanFrancisco, 2007, p. 1296.

¹⁸. *The Collected Letters of C. S. Lewis*, vol. 2, Londres, Harper Collins Publishers, 2004, p. 201.

¹⁹. *Ibid.*, p. 189. Voir aussi le sous-titre de *The Pilgrim's Regress: An Allegorical Apology for Christianity, Reason and Romanticism*.

²⁰. « Christianity and Culture » (1940), in *Essay Collection, Faith, Christianity and the Church*, sous dir. Lesley Walmsley, Londres, Harper Collins Publishers, 2002, p. 82.

²¹. *The Pilgrim's Regress*, p. 205.

²². *Ibid.*

D'Éros à Agapè : l'expérience de conversion dans l'œuvre de C. S. Lewis

christianisme²³.

Il fait encore appel au concept de preuve ontologique dans *Les fondements du christianisme* (1952), sans toutefois employer le terme, car il s'agissait d'un ouvrage destiné au grand public :

Si je découvre en moi un désir qu'aucune expérience du monde ne puisse satisfaire, l'explication plausible ne serait-elle pas que je suis fait pour un autre monde ? Si aucun de mes plaisirs terrestres ne satisfait ce désir, il n'est pas prouvé pour autant que l'univers soit une supercherie. Probablement n'a-t-il jamais été prévu que les plaisirs terrestres doivent satisfaire ce désir, mais seulement l'éveiller, suggérer la chose réelle. S'il en est ainsi, je dois prendre soin, d'une part, de ne jamais mépriser ces bénédictions terrestres ou montrer de l'ingratitude, et d'autre part, ne jamais les confondre avec ce quelque chose d'autre dont ils ne sont qu'une copie, un écho ou un mirage. Je dois maintenir bien vivace en moi l'aspiration pour ma vraie patrie que je n'atteindrai qu'après la mort²⁴.

Il apparaît également dans « Le poids de la gloire », où Lewis compare le besoin de nourriture à celui de transcendance : « Il existe en nous un désir que rien sur terre ne peut satisfaire et ce désir prouve l'existence du paradis, de même que la faim nous prouve que nous sommes faits pour manger²⁵. »

La notion de preuve ontologique a été traitée par saint Anselme de Cantorbéry²⁶ au XI^e siècle et reprise par Descartes dans les *Méditations Métaphysiques*, mais elle est présentée chez ces deux auteurs en lien avec la raison : à partir du concept d'être parfait, la raison conclut à l'existence de cet être. Les sources dont s'inspire Lewis sont plutôt à chercher chez saint Augustin qui, lui, l'associe au bonheur. Il expose sa pensée sur ce point dans les *Confessions* au livre X. L'évêque d'Hippone y mentionne l'appétit du bonheur comme fond de toutes les aspirations humaines, mais, remarquant qu'aucune forme de bonheur ne peut rassasier, il en conclut qu'il doit y avoir un *summum bonum* pour lequel nous sommes faits et qui n'est autre que Dieu²⁷. Là encore, sa quête est exprimée en termes d'émotion intense :

J'ai tardé à t'aimer, Beauté si ancienne et si neuve, j'ai tardé à t'aimer ! Ah ! voilà : tu étais dedans, moi dehors, et je te cherchais dehors où je me ruais, beau à rebours, sur les belles choses d'ici bas, tes ouvrages. Tu étais avec moi sans que je fusse avec toi, tenu loin de toi par elles, qui, à moins que de n'être en toi, ne seraient pas²⁸.

²³. *Ibid.*

²⁴. *Les fondements du christianisme*, Valence, Éditions LLB, 2006, p. 143 (édition originale publiée sous le titre *Mere Christianity* en 1952).

²⁵. *Démo(n)cratiquement vôtre*, p. 96.

²⁶. Anselme de Cantorbéry, *Monologion, Proslogion*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, [1078].

²⁷. Saint Augustin, *Confessions*, Evreux, Éditions Pierre Horay, 1982, § 20-27, p. 270-276.

²⁸. *Ibid.*, § 27, p. 276.

Au-delà des deux ouvrages à caractère autobiographique mentionnés plus haut – *Le retour du pèlerin* étant en quelque sorte la version allégorisée de *Surpris par la Joie* –, l'œuvre de Lewis est parcourue de références à l'imagerie platonicienne, selon laquelle les réalités terrestres rappellent des modèles parfaits dans l'au-delà, et au désir qui en est la manifestation.

b) La beauté terrestre, un reflet de la beauté divine

Citons encore un exemple tiré du livre *Le retour du pèlerin*, cette fois du corps du roman. La vierge armée, Raison, propose trois énigmes au géant qui tient le héros, John, prisonnier, et les deux dernières portent sur ce thème. La deuxième question concerne la théorie freudienne du désir pris pour une réalité²⁹. Raison propose de retourner cette théorie contre ses utilisateurs : ils reprochent en effet aux chrétiens de croire en Dieu parce qu'ils désirent qu'il y ait un Dieu ; or, peut-être qu'eux-mêmes n'y croient pas en raison d'un souhait contraire³⁰.

Dans la troisième énigme, Raison a recours à des arguments similaires. La question : « Comment distinguer la copie de l'original ? », inspirée par l'accusation de Freud, pour qui nous pensons à Dieu comme à un père aimant parce que nous projetons sur lui l'image du père parfait de nos désirs³¹, sous-entend que tous les amours de John, que ce soit l'amour de l'île, celui des filles brunes ou de sa mère, sont à mettre sur le même plan. Raison répond qu'en réalité, tous ces amours sont des copies plus ou moins déformées de l'amour pour Dieu. La théorie de Freud ressemble au Mythe de la Caverne renversé : pour le psychanalyste autrichien, le ciel n'est qu'une projection idéalisée de tout ce qui existe sur terre, alors que Lewis croit de tout son être à la réalité spirituelle de ce Mythe et il l'illustre à maintes reprises dans ses écrits.

Dans la fiction, le monde de Bism, découvert par Jill et Eustace dans *Le fauteuil d'argent*, est parcouru par une rivière de feu dans laquelle nagent des

²⁹. « [Les idées religieuses], qui professent d'être des dogmes, ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat final de la réflexion : elles sont des illusions, la réalisation des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs. » Freud, *L'avenir d'une illusion*, tr. fr. M. Bonaparte, Paris, PUF, 1973, [1927], p. 31.

³⁰. *The Pilgrim's Regress*, p. 62.

³¹. « La psychanalyse nous a appris à reconnaître le lien intime unissant le complexe paternel à la croyance en Dieu. Elle nous a montré que le Dieu personnel n'est rien autre chose, psychologiquement, qu'un père transfiguré. Elle nous fait voir tous les jours comment des jeunes gens perdent la foi au moment où le prestige de l'autorité paternelle pour eux s'écroule. Ainsi nous retrouvons dans le complexe parental la racine de la nécessité religieuse. S. FREUD, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, tr. fr. M. Bonaparte, Idées, Paris, Gallimard, 1977, p. 124.

salamandres. Sur ses bords poussent des pierres précieuses et de l'or vivants³². Lorsque les enfants s'étonnent du terme « réel » employé par le gnome Golg pour les qualifier, celui-ci leur explique que l'or et les pierres précieuses terrestres sont des effigies mortes de réalités souterraines :

J'ai entendu parlé de ces petites égratignures de la croûte terrestre que vous, les habitants du Monde-d'En-Haut, vous appelez des mines. Mais vous n'en tirez que de l'or mort, de l'argent mort, des pierres précieuses mortes. En bas, à Bism, nous les avons en vie et ils se développent. Là-bas, je ramasserai pour vous des brassées de rubis que vous pourrez manger, et je presserai pour vous une pleine coupe de jus de diamant. Vous ne vous souciez plus guère de pouvoir toucher les trésors froids et morts de vos mines de surface après avoir goûté ceux, vivants, de Bism³³.

Dans le même conte, la sorcière verte endosse le rôle de Freud lorsqu'elle cherche à faire croire aux enfants enfermés dans son palais souterrain que le soleil n'existe pas, que seule la lampe qu'ils ont sous les yeux est réelle et qu'ils ont imaginé le soleil en raison de leur désir de l'existence d'une lampe plus grosse et plus puissante que celles qu'ils connaissaient³⁴.

Dans l'antichambre du paradis, présenté dans *Le grand divorce* (1946), tout est plus réel que sur terre, au point que les humains qui s'y rendent ressemblent à des ombres en comparaison des autochtones. Le narrateur envie l'oiseau aperçu dans l'herbe parce qu'il appartient à ce paysage et a par conséquent le pouvoir de plier une brindille, ce que lui-même est dans l'incapacité de faire sans se blesser³⁵. Même si Lewis écrit dans la préface avoir trouvé son inspiration dans un magazine de science-fiction américain³⁶, cette vision lui vient sans nul doute également de Dante. En effet, dans *La Divine Comédie*, le poète italien décrit le paradis comme baignant dans un éclat de plus en plus insoutenable pour un mortel au fur et à mesure de son ascension. Au septième ciel, Béatrice ne sourit plus et les élus ne chantent pas, car Dante ne pourrait pas le supporter, ainsi que l'exprime sa bien-aimée :

Si je riais, tu deviendrais pareil / à Sémélé réduite en cendres : / car ma beauté, qui s'accroît à mesure, / par les degrés du palais éternel, / que je monte plus haut, comme tu as vu, / si elle ne

³² La métaphore de la pierre vivante est présente dans le texte biblique en 1 Pierre 2.4-5 : « Approchez-vous de lui, la pierre vivante, rejetée par les hommes, mais choisie, précieuse auprès de Dieu. Vous-mêmes, comme pierres vivantes, prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ. »

³³ *Le fauteuil d'argent*, Folio Junior, Paris, Gallimard Jeunesse, 2002, p. 218 (édition originale publiée sous le titre *The Silver Chair* en 1953)

³⁴ *Ibid.*, p. 189.

³⁵ *Le grand divorce*, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 1998, p. 31 (édition originale publiée sous le titre *The Great Divorce* en 1946).

³⁶ *Ibid.*, p. 9.

se voilait, brille si fort, / que tes sens mortels à son éclat, / seraient feuillage que la foudre brise³⁷.

Plus loin, il est question de « couleurs trop vives³⁸ » et lorsque lui apparaît saint Jean, dont l'éclat est trop grand, Dante perd momentanément la vue.

Dans l'antichambre de l'enfer, décrit dans *Le grand divorce*, en revanche, les personnages donnent l'impression d'avoir une certaine consistance. Ce n'est toutefois qu'une illusion, car l'endroit est dénué de matière, tout y est esprit et chimère. Il s'agit littéralement du *shadowland*, du monde des ombres, pour reprendre l'expression utilisée dans *Les Chroniques de Narnia*³⁹ et inspirée de Platon⁴⁰. C'est dans *La dernière bataille* que l'allusion au Mythe de la Caverne est la plus obvie, puisque le vieux professeur mentionne explicitement le philosophe grec :

Quand Aslan vous a dit que vous ne pourriez jamais revenir à Narnia, il parlait du Narnia que vous connaissiez. Mais ce n'était pas le véritable Narnia. Cela avait un commencement et une fin. Ce n'était qu'une ombre, une copie du vrai Narnia qui a toujours été là, tout comme notre univers, l'Angleterre et tout le reste, n'est qu'une ombre, une copie de quelque chose qui existe dans le monde véritable d'Aslan (...). Tout ça est dans Platon, tout est dans Platon ! Que Dieu me pardonne ! Qu'est ce qu'on leur apprend à l'école⁴¹ ?

La notion de copie d'un modèle parfait a été reprise par de nombreux auteurs ayant une approche néoplatonicienne du christianisme, tels que Dante⁴² ou Spenser⁴³, mais elle est également présente dans la Bible. Le texte de l'Apocalypse la suggère, bien sûr, lorsqu'il décrit le paradis en utilisant les termes de « Nouvelle Jérusalem » (Ap 21.2), de « nouvelle terre et de nouveaux cieux » (Ap 21.2), d'endroit où il n'y aura plus de larmes ni de peine (Ap 21.4). Ces images, si elles évoquent la perfection et l'idée de similitude, n'impliquent pas toutefois la préexistence du modèle. Un autre exemple correspond davantage à l'imagerie platonicienne et semble avoir inspiré les auteurs bibliques au point de parcourir les deux Testaments : il s'agit de celui du Tabernacle. En

³⁷. Dante, *Le Paradis*, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 199.

³⁸. *Ibid.*, p. 225.

³⁹. Voir *La dernière bataille*, Folio Junior, Paris, Gallimard Jeunesse, 2002, p. 205 (édition originale publiée sous le titre *The Last Battle* en 1956).

⁴⁰. Voir Platon, *La République*, coll. Folio Essais, *Du régime politique*, Paris, Gallimard, traduction de Pierre Pachet, 1993, Livre VII, p. 358.

⁴¹. *La dernière bataille*, *op. cit.*, p. 202.

⁴². Elle est présente dans la vision du paradis de Dante : « (...) Le fleuve et les topazes / qui passent et repassent, et le rire des herbes / sont une annonce ombreuse de leur vrai. / Non que ces choses soient en soi imparfaites ; / mais le défaut vient de ta part, / car tu n'as pas la vue encore assez puissante » (Dante, *Le Paradis*, p. 283).

⁴³. Elle se trouve par exemple dans *Four Hymnes* de Edmund Spenser (E. Spenser, *The Complete Poetical Works*, Boston/New York/Houghton, Mifflin, 1908, *Four Hymnes*).

Exode, Dieu déclare à Moïse que le tabernacle terrestre doit être construit d'après un modèle divin (Ex 25.9 ; 26.30 ; 27.8 ; Nb 8.4). Ce fait est relevé par Luc dans les Actes des Apôtres : « Nos pères au désert avaient la Tente du Témoignage, ainsi qu'en avait disposé Celui qui parlait à Moïse, lui enjoignant de *la faire suivant le modèle* qu'il avait vu. » (Ac 7.44). L'auteur de l'épître aux Hébreux développe cette idée :

(...) [Il y a des prêtres] qui offrent les dons, conformément à la Loi ; ceux-là assurent le service d'une copie et d'une ombre des réalités célestes, ainsi que Moïse, quand il eut à construire la Tente, en fut divinement averti : *Vois, est-il dit en effet, tu feras tout d'après le modèle sur la montagne.* (Hé 8.4-5)

Cette constatation peut permettre de mieux comprendre pourquoi Lewis considérait Platon comme un homme « inspiré⁴⁴ ».

Revenons à présent au « Désir » décrit plus haut, pour analyser sous quelles formes il apparaît dans la pensée et l'écriture de Lewis.

c) Le secret exquis et ses manifestations

Le « doux désir » est omniprésent dans l'œuvre fictionnelle et apologétique de Lewis. Outre les exemples mentionnés plus haut, on peut citer le dernier chapitre de *Le problème de la souffrance* (1940) où il s'y réfère comme à la « secrète signature de chacune de nos âmes⁴⁵ ». Des personnages tels que Shasta, dans *Le cheval et son écuyer*, ont toujours rêvé de connaître d'autres horizons, en particulier le Nord, qu'il qualifie de « secret délectable » sans même savoir ce qu'il renferme. En revanche, Arsheesh, son père adoptif, ne se pose aucune question et s'apparente aux âmes platoniciennes ayant oublié toute notion de transcendance⁴⁶. De même, John, enfant, rêvait déjà de l'île représentant le Paradis dans *Le retour du pèlerin*⁴⁷. À Perelandra, endroit paradisiaque, Ransom ressent ce désir qui devient lui-même un plaisir de manière particulièrement intense :

Les odeurs de la forêt étaient au-delà de tout ce qu'ils avait jamais imaginé. Dire qu'elles lui donnèrent faim et soif serait une erreur ; en fait, elles suscitèrent une nouvelle forme de faim

⁴⁴. À l'instar de saint Justin et de saint Augustin, Lewis voyait en Platon un philosophe particulièrement inspiré, qui énonçait souvent des vérités dont il ne mesurait pas la portée, faisant référence par exemple à son insu à la Passion du Christ lors de sa description des souffrances de l'homme juste dans *La République (Réflexions sur les Psaumes)*, Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 1999, p. 149).

⁴⁵. *Le problème de la souffrance*, Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2001, p. 208 (édition originale publiée sous le titre *The Problem of Pain* en 1940).

⁴⁶. *Le cheval et son écuyer*, Folio Junior, Paris, Gallimard Jeunesse, 2001, p. 9 (édition originale publiée sous le titre *The Horse and His Boy* en 1954).

⁴⁷. *The Pilgrim's Regress*, p. 8.

et de soif, un désir ressenti comme une béatitude qui semblait déborder de son corps et couler dans son âme⁴⁸.

Lors de la découverte du vrai Narnia à la fin de *La dernière bataille*, la licorne dit avoir rêvé de ce lieu toute sa vie et, si elle aimait le vieux Narnia, ce n'était que pour sa ressemblance avec cet endroit. Il s'agit là d'un exemple de « doux désir » ayant enfin trouvé son objet⁴⁹. Dans *Un visage pour l'éternité* (1956), ce n'est pas l'héroïne, Orual, mais son double, Psyché, plus réceptive aux réalités spirituelles, qui ressent ce désir, et elle ne rencontre au demeurant qu'incompréhension lorsqu'elle s'en ouvre à sa sœur⁵⁰. Quant à Mark Studdock, il a fait taire en lui toute aspiration spirituelle. La première chose que l'on apprend sur lui en ouvrant *Cette hideuse puissance* (1945), est qu'il est complètement indifférent aux beautés de la nature⁵¹ (THS, p. 14). Cela est révélateur car, pour Lewis, l'amour de la nature est une des formes possibles de ce désir.

Dans *Le retour du pèlerin*, Lewis évoque l'idée que ce désir s'est manifesté de différentes façons au cours des siècles. Le père Histoire explique à John que Dieu a envoyé des images aux hommes pour susciter en eux une envie de transcendance : « Le Propriétaire envoie beaucoup d'images de différentes sortes. Ce qui est universel n'est pas l'image particulière, mais l'arrivée d'un message, pas parfaitement intelligible, qui éveille ce désir⁵². (...) » Il cite ensuite en exemple l'amour courtois au Moyen-Âge et l'amour de la nature chez les romantiques du XIX^e siècle. Un peu plus tard, John apprend que d'autres images ont été transmises par l'intermédiaire de la mythologie. Cette dernière est comme un voile employé par Dieu pour parler aux hommes, créés dotés de sensibilité et d'imagination pour être en mesure de voir son visage et vivre. La mythologie païenne l'évoque, notamment à travers le mythe de Sémélé, qui demanda à Zeus de lui montrer toute sa gloire et en mourut foudroyée. Les histoires où le blé et le vin représentent le corps et le sang d'un dieu mort et pourtant vivant offrent un autre exemple⁵³.

⁴⁸. *La Trilogie cosmique, Perelandra*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1997, p. 156 (édition originale publiée sous le titre *Perelandra* en 1944).

⁴⁹. *La dernière bataille*, p. 203.

⁵⁰. *Un visage pour l'éternité, un mythe réinterprété*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1995, p. 56 (édition originale publiée sous le titre *Till We Have Faces* en 1956).

⁵¹. *La Trilogie cosmique, Cette hideuse puissance*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1997, p. 300 (édition originale publiée sous le titre *That Hideous Strength* en 1945).

⁵². *The Pilgrim's Regress*, p. 151.

⁵³. *Ibid.*, p. 169.

En affirmant cela, Lewis s'oppose aux Pères de l'Église tels que Justin⁵⁴ ou Tertullien⁵⁵ qui voyaient dans la mythologie des imitations diaboliques de l'œuvre de Dieu. Pour lui, les ressemblances entre les mythes et la révélation biblique ne doivent rien au hasard, certes, mais ont été permises par Dieu plutôt que provoquées par le diable : « La ressemblance entre ces mythes et la vérité chrétienne n'est pas plus accidentelle que la ressemblance entre le soleil et son reflet dans un étang⁵⁶. (...) »

Lorsque l'on constate, à la lecture de *La reine des fées*, de la *Divine Comédie* ou de *Comus*, combien le mélange entre les mythologies païennes et l'idéologie chrétienne semblait naturel à des auteurs tels que Spenser, Dante ou Milton, que Lewis affectionnait, on comprend qu'il n'ait rien vu de répréhensible à ces pratiques et se soit même senti à l'aise avec elles au point de les adopter. Ainsi, dans *Les Chroniques de Narnia*, Aslan côtoie Bacchus, les naïades et les dryades, dans *Un visage pour l'éternité*, le mythe païen sert à illustrer des réalités chrétiennes et dans *La trilogie cosmique*, Ransom découvre que les mythes terrestres peuvent être réalités ailleurs dans l'univers : « Il se dit même que la distinction entre histoire et mythologie pouvait fort bien n'avoir aucun sens en dehors de la Terre⁵⁷. »

Dans *Surpris par la Joie*, Lewis affirme que la Joie est désirable pour elle-même. Il en déduit logiquement que ce sentiment ne peut exister que lorsqu'on ne le recherche pas pour lui-même : « C'est seulement lorsque notre attention et notre désir tout entiers sont fixés sur quelque chose d'autre – une montagne lointaine, le passé ou les dieux d'Asgard – que l'émoi se produit. Ce dernier est un élément accessoire. Son existence même présuppose que ce n'est pas lui que l'on désire, mais quelque chose de différent, qui lui est extérieur⁵⁸. » Ce dernier point constitue un autre leitmotiv lewisien, qui peut être résumé par la célèbre parole du Christ rapportée dans l'évangile matthéen : « Cherchez d'abord son Royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît. » (Mt. 6.33).

⁵⁴. Saint Justin Martyr, *Œuvres Complètes*, Paris, Migne, 1994, *Grande Apologie*, ch 54, « Le démon, singe de Dieu », *Dialogue avec le juif Tryphon*, ch. 69, « Contrefaçons diaboliques » p. 74 et p. 210.

⁵⁵. Tertullien, *Contre Marcion*, tome IV, livre IV, Paris, Éditions du Cerf, 2001, « Traité de la prescription contre les hérétiques », ch. XL « Le diable contrefait les mystères chrétiens ».

⁵⁶. *The Pilgrim's Regress*, p. 106-107.

⁵⁷. *La Trilogie cosmique, Au-delà de la planète silencieuse*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1997, p. 115 (édition originale publiée sous le titre *Out of the Silent Planet* en 1938).

⁵⁸. *Surpris par la Joie*, p. 218.

2) « Nous, nous aimons, parce que lui, le premier, nous a aimés » (1 Jn 4.19)

a) *La religion de l'Éros et ses limites*

Reprenant le terme que le théologien suédois Anders Nygren emploie dans un livre devenu célèbre, *Éros et Agapè*, et emprunté à Platon, Lewis appelle le mouvement de l'homme vers Dieu décrit plus haut « la religion de l'Éros » :

Nous savons, si nous sommes platoniciens, (...) que chaque bien inférieur ne nous attire que parce qu'il est une image du vrai bien unique. La fausse Florimel ne nous attire qu'en étant comme la vraie, et la vraie en étant comme la Beauté elle-même. La gloire terrestre ne nous aurait jamais émus si elle n'était pas l'ombre ou l'*idolon* de la Gloire Divine, à laquelle nous sommes appelés à participer (...). Ce n'est qu'à la lumière de telles conceptions que la quête d'Arthur chez Spenser peut être comprise. Arthur incarne ce que le professeur Nygren appelle « la religion de l'Éros », la soif de l'âme pour la Perfection qui se trouve au-delà de l'univers créé⁵⁹.

Ce mouvement ne peut néanmoins se concevoir seul : il doit être accompagné d'un autre mouvement allant de Dieu vers l'homme et nommé par Lewis Agapè⁶⁰, toujours selon Nygren, d'après un des mots grecs que le français traduit par « amour » (TOB) ou « charité » (Bible de Jérusalem), employé notamment dans le fameux hymne à l'amour du chapitre treize de la première épître aux Corinthiens.

Nygren oppose de façon radicale la religion de l'Éros à celle de l'Agapè : l'une serait aux antipodes de l'autre, puisque dans la première, le mouvement de l'homme vers Dieu implique des efforts humains et une certaine participation de l'homme à son salut, alors que dans la deuxième, tout est pure grâce et don de Dieu. Nygren place résolument le christianisme du côté de l'Agapè, montrant ainsi son attachement à une sotériologie de la prédestination⁶¹. Lewis, en revanche, estime que les deux mouvements, descendant et ascendant, trouvent leur place dans une vision équilibrée du christianisme. D'ailleurs, il émet cette réserve dans une lettre du 8 janvier 1935 dans laquelle il s'exprime précisément sur l'ouvrage de Nygren : « Le contraste entre Agapè (Dieu actif venant vers l'homme passif) et Éros (L'homme par son désir accède à Dieu, objet de désir passif) est-il vraiment si marqué⁶² ? » Lorsqu'il commente

⁵⁹. *English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama*, Oxford, Oxford University Press, 1973, [1954], p. 382.

⁶⁰. *Surpris par la Joie*, p. 268.

⁶¹. « Tel est le sens profond de la prédestination : l'homme n'a pas choisi Dieu ; c'est Dieu qui l'a élu. » (Nygren, *Éros et Agapè*, p. 239).

⁶². *The Collected Letters of C. S. Lewis*, vol. 2, p. 153.

l'imagerie de la pluie dans *Le Paradis* de Dante, il l'associe cette fois au terme Agapè :

Je pense que ces images de bonne pluie sont très importantes. La descente de la pluie fructifiante du ciel vers la terre est, dans un sens, le symbole de l'univers de Ptolémée dans lequel le pouvoir est toujours transmis vers le bas. Dans un sens plus large, elle symbolise n'importe quelle religion de l'Agapè, n'importe quel système dans lequel l'homme (et la nature) sont les patients et la Grâce l'agent⁶³.

Dans un essai sur Spenser, il s'explique sur l'origine du « doux désir » et sur sa compatibilité avec le message chrétien :

Les chrétiens et les platoniciens croient en un autre monde. Ils sont en désaccord, au moins sur l'importance qu'ils leur accordent, lorsqu'ils décrivent les relations entre cet autre monde et la Nature. Pour un platonicien, le contraste se situe généralement entre l'original et la copie, entre le vrai et la simple apparence, entre le clair et le confus. Pour un chrétien, entre l'éternel et le temporaire, ou le parfait et le partiellement souillé. L'attitude essentielle des platoniciens est l'aspiration ou le désir : l'âme humaine, emprisonnée dans le monde ombrageux et irréel de la Nature, tend les mains pour tenter d'atteindre la beauté et la réalité qui se trouve (comme le dit Platon) « de l'autre côté de l'existence ». L'expression de Shelley « le désir du papillon de nuit pour l'étoile » résume cette attitude. Dans le christianisme toutefois, l'âme humaine ne cherche pas, mais est cherchée ; c'est Dieu qui cherche, qui descend de l'autre monde pour trouver et guérir l'homme. La parabole du bon berger cherchant et trouvant les brebis perdues résume cette attitude. Il n'est pas nécessaire de déterminer ici si les deux visions sont contradictoires sur le long terme. Il est certainement possible de les combiner et de les interchanger pendant très longtemps sans trouver de contradiction, et c'est ce que fait Spenser⁶⁴.

Plus tard, Lewis reprendra les concepts de Nygren dans *Les quatre amours*⁶⁵ (1960), en les désignant par les termes « amour demandeur » (*need-love*) et « amour donneur » (*gift-love*).

b) Calviniste ou Arminien ?

Sur la question de la prédestination, Lewis tente d'adopter une position médiane. Certes, il insiste fortement sur la liberté humaine, entre autres dans *Le problème de la souffrance*, et d'aucuns lui ont reproché de s'être aventuré trop loin sur cette piste et d'être tombé dans une sorte de dualisme, où la liberté de l'homme ferait le pendant de la souveraineté divine⁶⁶. Il se rallie par ailleurs à

⁶³. *Studies in Medieval and Renaissance Literature*, sous dir. Walter Hooper, Cambridge, Cambridge University Press, Canto Paperback, 2000, [1966], p. 88.

⁶⁴. *Ibid.*, p. 144.

⁶⁵. *Les quatre amours*, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2005, p. 36 (édition originale publiée sous le titre *The Four Loves* en 1960).

⁶⁶. H. BLOCHER, *Le Mal et la Croix*, Alliance, Méry-sur-Oise, Sator, 1990, p. 74-86.

une sotériologie arminienne lorsqu'il estime que l'on peut perdre son salut : il consacre tout un livre aux efforts d'un démon dans ce sens⁶⁷ et précise à la fin de *La dernière bataille* que Susan n'est plus une amie de Narnia parce qu'elle a cessé de croire. Toutefois, il ne veut rien retirer à la toute-puissance de Dieu et accepte par conséquent la doctrine paulinienne de la prédestination, affirmant que ces deux enseignements opposés en apparence se trouvent dans l'Écriture⁶⁸.

Dans *Perelandra*, il exprime ce paradoxe par la bouche de son personnage Ransom : « Prédestination et liberté étaient apparemment identiques. Il ne trouvait plus aucun sens aux nombreux arguments qu'il avait entendus sur ce sujet⁶⁹. »

Lewis stipule donc que, contrairement à ce que voudrait la logique humaine, la grâce divine et l'action humaine doivent co-exister, ainsi que l'écrit son ami, le théologien Austin Farrer dans *The Freedom of the Will*⁷⁰. Lewis n'est ni barthien, ni pélagien. Il n'apprécie pas Karl Barth, porté aux nues par tous ses collègues d'Oxford, car il le trouve trop calviniste :

Ils ont tous lu Karl Barth, un homme épouvantable (...). Ils n'accordent pas la moindre valeur à la raison ou la conscience humaine ; ils affirment, aussi vigoureusement que Calvin, qu'il n'y a pas de raison pour que les actions de Dieu nous apparaissent justes (encore moins miséricordieuses) ; et ils affirment que tout ce que nous faisons pour la justice est comme un vêtement souillé avec une férocité et une sincérité qui font l'effet d'une gifle en plein visage⁷¹.

Dans « Un lapsus », un sermon donné en 1956, Lewis insiste sur un autre aspect complémentaire. Une des tentations de l'homme, quand il s'approche de Dieu, est de vouloir garder en partie le contrôle de son être. Or, il est censé tout abandonner. Pour y arriver, il doit compter entièrement sur la grâce de Dieu, et non sur ses propres forces ; c'est en cela que Lewis est anti-pélagien⁷².

À la fin de *Surpris par la Joie*, il exprime encore ce paradoxe lorsqu'il raconte sa propre conversion :

Je pris conscience que je tenais quelque chose en échec, que je maintenais quelque chose à distance. Ou, si vous voulez, que je portais un vêtement raide, une sorte de corset, ou même une carapace, comme si j'étais un homard. Et je sentis qu'on me donnait, séance tenante, un libre choix. Je pouvais ouvrir la porte ou la tenir fermée ; défaire l'armure ou la garder. Aucun de ces choix ne m'était présenté comme une obligation ; ils ne s'accompagnaient ni de

⁶⁷. *Tactique du diable, lettres d'un vétéran de la tentation à un novice*, Bâle, Éditions Brunnen Verlag, Collection ebv n° 602, 1994 (édition originale publiée sous le titre *The Screwtape Letters* en 1942).

⁶⁸. *Collected Letters*, vol. 3, p. 355.

⁶⁹. *La Trilogie cosmique, Perelandra*, p. 237.

⁷⁰. A. Farrer, *The Freedom of the Will*, Londres, Adam and Charles Black, 1963, [1958]

⁷¹. *Collected Letters*, vol. 2, *op. cit.*, p. 351.

⁷². « A Slip of the Tongue » dans *Essay Collection, Faith, Christianity and the Church*, p. 387.

D'Éros à Agapè : l'expérience de conversion dans l'œuvre de C. S. Lewis

menace, ni de promesse, bien qu'il me parût clair qu'ouvrir la porte ou enlever le corset aurait des conséquences incalculables. (...). Je choisis d'ouvrir la porte, de défaire l'armure, de lâcher la bride. Je dis « je choisis » bien qu'il ne me semblât pas vraiment possible de prendre une décision opposée. D'autre part, je n'avais conscience d'aucune motivation qui me poussait dans ce sens. Vous soutiendrez peut-être que je n'étais pas libre, mais je suis plus enclin à croire, au contraire, que cet acte se rapprochait davantage d'un acte parfaitement libre que la plupart de ceux que j'ai jamais commis. La nécessité peut ne pas être le contraire de la liberté, et l'instant où un homme est le plus libre est peut-être celui où, au lieu d'exposer ses raisons d'agir, il peut dire simplement : « Je suis ce que je fais »⁷³.

Une formule de Luther, citée par Lewis dans une lettre, résume bien la position vers laquelle il tend : « Vous savez ce qu'a dit Luther : Vous doutez d'avoir été choisis ? Alors, dites vos prières et vous pourrez en conclure que vous l'êtes⁷⁴ ».

Il existe donc deux mouvements, celui de l'homme vers Dieu et celui de Dieu vers l'homme, l'Éros et l'Agapè, mais il est essentiel de saisir que, pour Lewis, ces mouvements ne peuvent se concevoir en termes de réciprocité ou de parallélisme. Pour comprendre le secret de leur relation antinomique, il faut faire appel à la notion de « Transposition ».

c) La « Transposition »

Il n'est pas facile pour l'esprit humain de concevoir l'au-delà ; c'est pourquoi certains, comme les freudiens, préfèrent tout bonnement nier son existence, accusant ceux qui y croient d'avoir une imagination trop fertile. D'autres, prenant l'imagerie biblique au pied de la lettre, craignent que ce lieu ne soit à décrire principalement en termes de manque. Avec le sens de la pédagogie et de la communication qui le caractérise si souvent, Lewis leur répond en imaginant le concept de « Transposition » et s'en explique dans un essai du même nom⁷⁵. Il s'agit en quelque sorte d'une variante du mythe platonicien, où le ciel n'est pas seulement conçu comme le modèle parfait dont la terre serait l'imitation, mais également comme un endroit « englobant » l'autre. Cette cosmographie n'est pas sans rappeler la vision ptoléméenne des sphères concentriques, selon laquelle la terre, centrale et immobile, est entourée d'une série de globes transparents et creux qui se superposent, et dont les sept premiers correspondent chacun à une planète. Ce système géocentrique date de l'Antiquité, mais fut utilisé en Europe et reconnu comme référence jusqu'aux découvertes

⁷³. *Surpris par la Joie*, p. 286-287.

⁷⁴. *Collected Letters*, vol. 3, p. 355.

⁷⁵. *Démo(n)cratiquement vôtre*, p. 73.

de Copernic et Galilée au XVI^e siècle. Lewis en affectionne tout particulièrement la richesse imaginative et l'expose dans *The Discarded Image*, rassemblant une série de cours donnés aux étudiants d'Oxford sur ce sujet⁷⁶.

Il commence son exposé sur la « Transposition » en mentionnant la glossolalie pour illustrer son propos : la question est de savoir pourquoi ce que l'on appelle communément le « parler en langues », consistant à s'exprimer dans un langage inconnu sous l'effet de l'extase, n'est, dans un cas, qu'une manifestation hystérique et, à d'autres moments, un moyen employé par Dieu pour s'adresser aux hommes⁷⁷. Le même problème se pose lorsque les mystiques emploient un langage érotique pour relater leurs expériences ou lorsque l'auteur de l'Apocalypse décrit l'au-delà en termes très prosaïques. Procèdent-ils ainsi parce qu'ils ne font que projeter leur vécu sur une hypothétique réalité transcendante ?

À l'avenant, dans la vie de tous les jours, l'amour et la luxure se manifestent par le même acte, la justice et la vengeance ont souvent le même résultat pour l'homme coupable, les sensations physiques accompagnant le plaisir suprême et l'horreur suprême sont fréquemment similaires. L'explication à cette dernière illustration réside pour Lewis dans le fait que les émotions sont plus élevées que les sensations, étant plus riches, plus subtiles ; en conséquence de quoi le corps, dont les ressources sont limitées, est parfois obligé d'utiliser un même moyen pour exprimer des émotions différentes, voire opposées. Il s'agit d'une « Transposition » et non d'une correspondance, car, puisqu'un système est plus riche que l'autre, il faut nécessairement que certains éléments du système pauvre aient plus d'une signification. Ainsi, s'il l'on veut traduire une langue possédant un large vocabulaire dans une autre au vocabulaire plus restreint, il n'y a pas d'autre solution que de donner plusieurs sens à certains mots. L'exemple le plus familier pour illustrer ce phénomène est celui du dessin où l'on transforme un monde en trois dimensions pour qu'il n'y en ait plus que deux ; grâce à la perspective, le même trait peut avoir différents sens, suivant l'endroit où il est placé.

Pour comprendre ce qui se passe au plus bas niveau, il faut connaître le niveau le plus élevé ; en effet, une personne vivant dans un monde en deux dimensions serait incapable d'en imaginer trois. Le mot « symbolisme » n'est pas toujours adéquat pour décrire la « Transposition » ; on peut l'utiliser dans le cas de la relation entre la parole et l'écriture car il n'y a aucun lien de cause à

⁷⁶. *The Discarded Image, An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, Canto Paperback, 2004, [1964], p. 96.

⁷⁷. Lewis ne prend pas position sur la question de la nature véritable de la glossolalie décrite en Actes 2 et 1 Corinthiens 14, à savoir s'il s'agit de xénoglossie ou d'un langage céleste, la « langue des anges ».

effet entre les deux, mais il ne convient pas dans le cas d'un tableau et de la réalité représentée. Le tableau fait lui-même partie du monde visible dont il illustre un aspect ; les lampes et les soleils du tableau ne brillent que parce qu'elles sont éclairées par de vraies lampes ou un vrai soleil. Lewis préfère le terme « sacramentel » à celui de « symbolique », ayant probablement à l'esprit la transsubstantiation⁷⁸ qui se produirait au moment de l'Eucharistie, puisqu'il affirme : « (...) d'une certaine manière, la chose dont il est le signe est réellement présente en lui⁷⁹. » Dans le cas des émotions et des sensations, on s'éloigne encore davantage du simple symbolisme, puisque les émotions descendent véritablement dans le corps, à tel point qu'elles se confondent, et qu'une même sensation peut devenir délice ou douleur intense.

Pour revenir à la question de départ, celle de la relation entre l'esprit et la nature, entre Dieu et l'homme, le problème, pour Lewis, est que l'on retrouve dans la vie spirituelle tous les éléments de la vie naturelle et, pire, il semble au premier abord qu'il n'existe rien d'autre. Si le spirituel est plus riche que le naturel, ce qui semble évident dès l'instant où l'on admet son existence, c'est normal puisque l'homme se situe du côté « bas » de la « Transposition ». Tant que l'on regarde les choses d'en bas, on trouve des explications psychologiques à la religion, de même que l'homme ne connaissant que la luxure ne peut imaginer le véritable amour. Tout change lorsque l'on considère les choses d'en haut car un homme spirituel est capable de discernement spirituel. Certes, on n'ose pas forcément se targuer d'être une personne spirituelle, mais chaque chrétien peut affirmer avoir une certaine connaissance du système supérieur dont il voit la « Transposition » :

Nous prétendons seulement savoir que notre ferveur, quoi qu'on puisse en dire par ailleurs, n'était pas simplement de l'érotisme, ou que notre aspiration vers le ciel, quoi qu'on puisse en dire par ailleurs, n'était pas simplement un désir de longévité, de bijoux ou de promotion sociale. Peut-être n'avons-nous jamais pleinement atteint ce que Paul entendait par vie spirituelle. Mais nous savons au moins, de manière vague et confuse, que nous avons essayé d'utiliser les actes, les images et le langage naturels en leur donnant une valeur nouvelle, que nous avons désiré un repentir qui n'était pas basement intéressé et un amour qui n'était pas égo-centrique. Pour mettre les choses au pis, nous connaissons suffisamment le monde spirituel pour savoir que nous ne l'avons pas atteint ; un peu comme si l'image connaissait suffisamment le monde tridimensionnel pour savoir qu'elle est plane⁸⁰.

⁷⁸. Lewis utilise le verbe *transubstantiate* quelques phrases plus loin. Toutefois, ce qui se produit réellement lors de l'Eucharistie est pour lui un mystère et il ne prend pas position sur ce point. Il cite dans une lettre la transsubstantiation comme une des doctrines qui le gêne chez les catholiques, au même titre que la position accordée à la vierge Marie et celle du pape (*Collected Letters* 2, p. 646). Dans *Lettres à Malcolm* (1963), il affirme n'être à l'aise ni avec la transsubstantiation catholique, ni avec la théorie protestante du simple symbole (*Lettres à Malcolm*, Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2000, p. 155-156).

⁷⁹. *Démo(n)cratiquement vôtre*, p. 80.

⁸⁰. *Démo(n)cratiquement vôtre*, p. 82-83.

Cette doctrine de la « Transposition » devrait aider les chrétiens à développer la vertu théologale de l'Espérance. Car si une foi enfantine peut se satisfaire des harpes et des rues pavées d'or de l'Apocalypse, ce n'est pas le cas pour la plupart des hommes. Souvent, l'au-delà n'est conçu qu'en termes négatifs, comme un monde sans nourriture, sans sexe, sans mouvement, sans temporalité, sans art, et l'idée positive de la contemplation et de jouissance de la présence de Dieu ne nourrit pas beaucoup l'imagination. C'est alors que peut intervenir la « Transposition » : pour Lewis, il faudrait essayer de concevoir l'existence d'une valeur positive derrière chaque négation. Ainsi, les hommes ne se transformeraient pas en anges et ne seraient pas absorbés par la divinité, mais deviendraient pleinement humains, comme le bulbe devient fleur et le plan cathédrale. Il s'agirait d'un enrichissement plutôt que d'une perte :

« Nous ne savons pas ce que nous serons » ; mais nous pouvons être certains que nous serons plus, et non moins, que ce que nous étions sur terre. Nos expériences naturelles, fondées sur les sens, les émotions, l'imagination, ne ressemblent qu'à un dessin, qu'à des traits de crayon sur une feuille de papier. Si elles disparaissent de notre vie de ressuscités, c'est de la façon dont s'estompent les lignes quand on passe du dessin au vrai paysage ; non pas comme la flamme d'une bougie que l'on éteint, mais comme la flamme d'une bougie qui devient invisible parce que quelqu'un a levé le store, ouvert les volets et laissé pénétrer les rayons du soleil levant⁸¹.

Dans un autre essai, « La théologie est-elle de la poésie ? », Lewis reprend le concept de « Transposition » d'un point de vue d'apologète, ainsi qu'il l'avait fait pour le « Désir », en invoquant la notion de preuve ontologique :

Le monde de l'éveil est jugé plus réel parce qu'il peut contenir le monde du rêve. Le monde du rêve est jugé moins réel parce qu'il ne peut pas contenir le monde de l'éveil. C'est pour cette raison que je suis certain qu'en passant du point de vue scientifique à celui de la théologie, je suis passé du rêve à l'éveil. Dans la théologie chrétienne, on peut parfaitement intégrer la science, l'art, la morale et les religions préchrétiennes. Le point de vue scientifique par contre ne peut intégrer aucune de ces choses, ni même la science. Je crois que le christianisme est vrai comme je crois que le soleil s'est levé, non seulement parce que je le vois, mais parce que, grâce à lui, je vois tout le reste⁸².

Conclusion

La relation entre l'Éros et l'Agapè est donc pour Lewis une relation de « Transposition ». L'Agapè englobe en effet l'Éros, qui ne peut exister sans lui, car Dieu « nous a aimés le premier ». L'élévation de l'homme peut se concevoir uniquement parce que Dieu s'est d'abord abaissé jusqu'à lui. Dans le chapitre

⁸¹. *Ibid.*, p. 86.

⁸². *Ibid.*, p. 55.

XIV de *Miracles*, traitant de l'Incarnation, Lewis explique pour la première fois ce grand principe, à savoir que ce qui est élevé inclut ce qui est moindre. Il ne lui donne pas encore le nom de « Transposition », mais l'idée est déjà présente : « Nous entrevoyons un nouveau principe clé : le pouvoir du plus Haut, et c'est ce qui fait réellement sa Hauteur, de s'abaisser, le pouvoir du plus grand d'inclure le moindre⁸³. » Il le mentionne également dans *Réflexions sur les Psaumes*⁸⁴. Cette maxime est tirée d'un des livres de chevet de Lewis, *L'imitation de Jésus-Christ* de Thomas à Kempis, datant du quinzième siècle :

*Mettez-vous toujours à la dernière place, et la première vous sera donnée ; car ce qui est le plus élevé s'appuie sur ce qui est le plus bas. / Les plus grands saints aux yeux de Dieu sont les plus petits à leurs propres yeux ; et plus leur vocation est sublime, plus ils sont humbles dans leur cœur*⁸⁵.

L'expérience de conversion de Lewis, relatée dans les derniers chapitres de *Surpris par la Joie*, est particulièrement éclairante sur ce point. Il décrit une des étapes de son cheminement spirituel, à savoir la croyance en une divinité impersonnelle, comme une religion ne demandant pas d'effort, parce qu'il n'y avait aucun danger que l'Absolu de ses discours passe à l'action :

Il était là, sûrement et immuablement là. Il ne viendrait jamais ici ; il ne nous dérangerait (pour parler sans détours) jamais. Cette pseudo-religion était une rue à sens unique ; il s'en dégageait tout un *éros* (comme dirait le docteur Nygren) mais nul *agapè* n'en retombait. Il n'y avait rien à craindre, encore mieux, pas à obéir⁸⁶.

Plus loin, il raconte comment il a fini par céder à Dieu, à contrecœur : « D'aimables agnostiques parlent joyeusement de la "recherche de Dieu" chez l'homme. Pour moi, dans l'état où j'étais, ils auraient tout aussi bien pu parler de la recherche du chat par la souris⁸⁷. » Il se décrit à ce moment précis comme « le converti le plus déprimé et le plus réticent de toute l'Angleterre⁸⁸ ». Il doit finalement abandonner la lutte et accueillir la grâce : « Souvenez-vous que j'avais toujours désiré par-dessus tout, " qu'on ne se mêle pas de mes affaires ". J'avais voulu (désir insensé !) " que mon âme fut bien à moi " (...) Ce qui était exigé de moi, c'était l'abandon total, le saut dans le noir le plus complet⁸⁹ ». Il a été difficile pour Lewis de faire le pas de la conversion, et le terme employé pour décrire le moment précis où elle a eu lieu en témoigne : « Je cédai⁹⁰ ». On voit bien dans

⁸³ *Miracles, A Preliminary Study*, Glasgow, Collins, Fount Paperbacks, 1987, [1947], p. 115.

⁸⁴ *Réflexions sur les Psaumes*, p. 88.

⁸⁵ T. à Kempis, *L'imitation de Jésus-Christ*, Points Sagesses, Paris, Éditions du Seuil, 1979, livre 2, Ch. 10, p. 79.

⁸⁶ *Surpris par la Joie*, p. 268.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 290.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 291.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

cet exemple combien sa propre quête était vide de sens tant qu'il n'avait pas laissé Éros se transformer en Agapè. Il devait accepter de « défaire l'armure⁹¹ » et de se laisser envahir par la grâce.

Anne-Frédérique Caballero-Mochel
Université de Picardie Jules Verne
Amiens

⁹¹. *Ibid.*, p. 286.