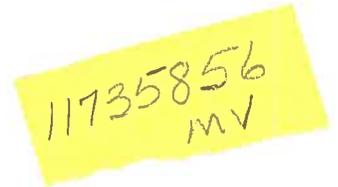


Université de Montréal

*Programme et perfection dans le Journal de Saint-Denys Garneau*

par :

Jonathan Guilbault



Département d'études françaises  
Faculté des Arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
En vue de l'obtention du grade de M.A.  
En Études françaises

Déposé en mars 2006

© Jonathan Guilbault, 2006



PQ

35

U54

2006

V. 023



**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

*Programme et perfection dans le Journal de Saint-Denys Garneau*

Présenté par :

Jonathan Guilbault

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

.....Robert Melançon.....  
Président-rapporteur

.....François Hébert.....  
Directeur de recherche

.....Karim Larose.....  
Membre du jury

Mémoire accepté le : .....19 juin 2006.....

## Sommaire

L'analyse textuelle et le recours au « système de la perfection » développé par Maurice Bellet dans *Le Dieu pervers* permettent de discerner, dans le *Journal* de Saint-Denys Garneau, un double programme : programme intimiste et programme spirituel. Ils sont mus l'un par l'autre (le programme intimiste récupère ce qui résiste au perfectionnement spirituel) et visent semblablement tant l'atteinte d'une perfection objectivée que la perfection du moi. Cette tension « programmée » vers la perfection occasionne une lourdeur spirituelle (sentiment de culpabilité, sentiment d'échec perpétuel, etc.) perceptible dans les textes en prose du *Journal*. La nature même de l'écriture intimiste, monologique et excessivement portée à l'analyse, favorise l'essor d'une paralysie spirituelle débouchant sur une « faillite ontologique ». Néanmoins, tant l'immobilité spirituelle que la pauvreté ontologique du diariste fondent la posture ambiguë, la « vocation du désert », la possibilité de salut, l'authentique modernité du poète Saint-Denys Garneau.

**Mots clés :** Littérature québécoise du XX<sup>e</sup> siècle – Hector de Saint-Denys Garneau – journal intime – spiritualité – analyse textuelle – programme – perfection – Maurice Bellet

## Abstract

Textual analysis and reference to the "*système de la perfection*", developed by Maurice Bellet in *Le Dieu pervers*, enable the discovery of a double program in Saint-Denys Garneau's *Journal*: the diarist's program and a spiritual one. Both are influenced by each other (the diarist's program retrieves what withstand the spiritual one, and vice-versa) and they aim similarly to an intimate self-perfection and a somewhat objective perfection, godlike and apart from the self. This "programmed" tension burdens the *Journal* with guilt, constant feelings of failure, etc. The very nature of the diarist's writing, monological and exceedingly analytical, pushes him towards a spiritual paralysis that leads to an "ontological bankruptcy". Nevertheless, the diarist's spiritual immobility and ontological poverty support an ambiguous stance: the "*vocation du desert*", the possibility of redemption and, in the end, the authentic modernity of the poet Saint-Denys Garneau.

**Key words :** Quebec literature of the XX<sup>e</sup> century – Hector de Saint-Denys Garneau – diary – spirituality – textual analysis – program – perfection – Maurice Bellet

## Table des matières

<b>Introduction</b>	1
<b>I Introduction au programme spirituel</b>	7
<b>II Images de la perfection</b>	15
2.1 Vers la possession de l'objet	15
2.2 Exigence de l'ascèse	17
2.3 L'impatience	21
2.4 L'hérétique et le Juge	23
2.5 Platonisme et perfection	27
2.6 Néo-platonisme et perfection	32
<b>III Images du moi parfait</b>	36
3.1 Dualité ontologique : du désespoir à la pénitence	36
3.2 Dualité psychique : la maîtrise du langage	41
3.3 Dédoublement	44
3.4 Conclusion	48
<b>IV La paralysie spirituelle</b>	50
4.1 La responsabilité impossible	50
4.2 Le monologisme ou la surenchère discursive	53
<b>V Faillite ontologique</b>	59
5.1 Introduction à la faillite de l'être	59
5.2 Une conscience économique	61
5.3 Don et pauvreté	63

5.4 Dépersonnalisation	68
<b>VI Dieu et la perfection</b>	72
6.1 Introduction au Dieu pervers de Maurice Bellet	72
6.2 Le système de la perfection	74
6.3 Conscience du désespoir	78
<b>Conclusion</b>	86
<b>Bibliographie</b>	91

## Liste des abréviations

- J* SAINT-DENYS GARNEAU, Hector de, *Journal, Œuvres en proses*, édition critique établie par Giselle Huot, Montréal, Fides, 1995.
- OP* SAINT-DENYS GARNEAU, Hector de, *Œuvres publiées par Saint-Denys Garneau 1927-1938, Œuvres en proses*, édition critique établie par Giselle Huot, Montréal, Fides, 1995.

## Introduction

Dans sa postface à l'édition Typo de *Regards et jeux dans l'espace*, François Charron affirme, à propos de Saint-Denys Garneau, que « deux grandes tendances se sont dessinées quant à l'interprétation à donner à son œuvre<sup>1</sup> ». Il y aurait d'une part ceux qui « croient en un Saint-Denys Garneau sur le chemin de la sainteté [...], prisonnier d'un malheur que seule une opération spirituelle d'exigeante ascension vers le haut aurait pu guérir »; d'autre part, « ceux qui dénoncent la dimension infantile, malade, irresponsable, voire réactionnaire, d'un personnage qui déteint sur son œuvre, la confinant à une omnipotence religieuse qui la disqualifie au départ<sup>2</sup> ». Charron, réduisant toute la critique antérieure à sa propre venue dans le monde garnélien à de puérils exercices d'adoration et de condamnation, se promet quant à lui de plonger au cœur de la « misère existentielle » du poète afin, en autres, « de reconduire une immaturité psychologique sous la férule de la religiosité et de son totalitarisme<sup>3</sup> ». Si plusieurs études, comme le mentionne Karim Larose, nous semblent n'avoir pas « résisté à l'épreuve du temps<sup>4</sup> », d'autres, plus récentes, ruinent passablement l'actualité du constat de Charron. Non seulement l'article de Frédérique Bernier<sup>5</sup> et le mémoire de Stéphane Boucher<sup>6</sup> ne pèchent plus par *extase garnélienne*, ou encore par une attitude

---

<sup>1</sup> François Charron, « Postface », dans Hector de Saint-Denys Garneau, *Regards et jeux dans l'espace*, Montréal, Éditions TYPO, 1999, p. 183.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>4</sup> Karim Larose, *Investir l'histoire : le temps chez Saint-Denys Garneau*, Mémoire [Montréal], Université de Montréal, 1998, p. 1.

<sup>5</sup> Frédérique Bernier, « Figures d'une absence. Poétique de l'icône chez Saint-Denys Garneau », *Constructions de la modernité au Québec*, Montréal, Lanctôt Éditeur, 2004.

<sup>6</sup> Stéphane Boucher, *La dimension religieuse de Regards et jeux dans l'espace de Hector de Saint-Denys Garneau*, Mémoire [Montréal], Université de Montréal, 2003.

réactionnaire, mais ils replacent également la question religieuse au cœur d'un débat actuel, à savoir le rôle du spirituel ou du sacré dans la modernité poétique québécoise. C'est la visée explicite de Bernier; Boucher, quant à lui, utilise les catégories théologiques de Rudolph Otto pour montrer que sacré et écriture poétique s'emmêlent inextricablement chez Saint-Denys Garneau. Il n'est plus question, aujourd'hui, de canoniser le poète québécois (aux sens religieux et littéraire), ni d'exorciser ses démons (nous pensons surtout au Charron psychanalysant de *L'obsession du mal*<sup>7</sup>), mais bien de faire le point, à la suite d'ouvrages parfois excellents mais un peu datés (Arnold, Kushner, Blais), sur l'interaction entre écriture et spiritualité dans l'œuvre du poète québécois.

Pour notre part, postulant d'emblée que l'écriture intime de Garneau procède d'une visée spirituelle, nous voulons examiner le cheminement de ce double parcours, écriture et spiritualité, à travers le *Journal*. Par *Journal*, nous n'entendons pas le livre en tant que tel, mélange d'écrits en prose et de poèmes, publié de manière posthume; nous nous en tiendrons aux textes en prose qui ne sont pas destinés à la correspondance, croyant qu'ils ont un message distinct à nous livrer. Cette délimitation stricte de corpus jure quelque peu avec les études précédentes sur l'œuvre de Garneau : même les analyses dont l'objet est le seul recueil *Regards et jeux dans l'espace* – la grande majorité des ouvrages critiques – pigent parfois, pour étoffer leur interprétation, soit dans le *Journal*,

---

<sup>7</sup> François Charron, *L'obsession du mal. De Saint-Denys Garneau et la crise identitaire au Canada français*, Montréal, Les Herbes Rouges, 2001. Au moment de rendre ce mémoire, l'auteur a fait paraître aux Herbes rouges un essai sur Saint-Denys Garneau semblant faire suite à *L'obsession du mal*. Pour des raisons pratiques bien évidentes, nous ne pouvons pas tenir compte de ce nouvel opus dans notre travail.

soit dans la correspondance. Nous appuyant sur les travaux de Dumont<sup>8</sup> et surtout de Doiron<sup>9</sup>, nous pensons que les textes intimes du *Journal* diffèrent suffisamment de nature par rapport au reste de l'œuvre garnélienne pour soutenir une investigation indépendante. Néanmoins, notre étude n'appartenant pas aux recherches sur la poétique, nous ne tenterons pas de déterminer la spécificité du langage du journal intime ; nous examinerons plutôt la façon dont les mouvements spirituels se mêlent, dans le cas ponctuel de Saint-Denys Garneau, à l'entreprise intimiste. De plus, nous ne nous appuyerons pas sur des ouvrages théoriques portant sur la pratique du journal intime : ces derniers seraient utiles si nous cherchions à esquisser une théorie générale de l'interaction entre spiritualité et écriture intime, ou encore si nous voulions faire parler le *Journal* au-delà des discours qui le constituent. De notre côté, la plupart du temps, nous *prendrons Saint-Denys Garneau très au sérieux*, allant même jusqu'à coller à la lettre du texte quand cela sera nécessaire. Cette posture herméneutique, fort ardue à légitimer de nos jours (et pour cause), nous paraît pertinente et d'actualité dans une étude faisant grand cas de la question de la *conscience*. En effet, ce dont Garneau prend connaissance et admet dans des discours que nous pouvons croire écrits parfois sur le fil de la conscience<sup>10</sup>, voilà qui constitue un des matériaux importants de notre étude. Pour être plus précis, nous allons suivre ce que nous appellerons le « programme de perfection » que se propose le diariste dans son *Journal*. Ce programme, de plus en plus intériorisé au fil du temps, repose sur des élaborations, des calculs, et tant ces élaborations que les analyses qu'en fait Garneau nous renseignent sur le parcours spirituel de l'auteur. Néanmoins,

---

<sup>8</sup> François Dumont, « La prose de Saint-Denys Garneau : une poétique en creux », *Études françaises*, vol. 29, n°3 (1993).

<sup>9</sup> Normand Doiron, « Le Temps libre. Journal et vertige », *Études françaises*, vol. 20, n°3 (1984-85).

<sup>10</sup> Car nous verrons que Garneau mesure souvent sa sincérité à la justesse des mots qu'il emploie.

puisque, comme nous le verrons, le *programme fait projet*, c'est-à-dire qu'il projette dans la distance des objectifs et des images de soi à rejoindre, nous devons également étudier la nature de cette *projection* en recourant à des concepts psychanalytiques. Cette facette de notre réflexion justifie un recours, aussi prudent et non systématique soit-il, à l'essai de Charron qui réduit pourtant à des déterminations psychologiques l'élément directeur de notre recherche : l'aspect spirituel de l'œuvre de Garneau. Notre position face au remarquable mémoire de Larose est moins ambiguë, mais tout aussi délicate : puisqu'il considère que la problématique poétique précède, dans la pensée de Garneau, la problématique spirituelle, que les forces qui gouvernent celle-ci sont engendrées par celle-là, nous devons penser à *l'envers* ses analyses. En effet, nous postulons que l'homme spirituel devance l'artiste chez Saint-Denys Garneau, ou plutôt que celui-ci s'inquiétait d'abord et avant tout de son destin spirituel<sup>11</sup>. Larose fonde essentiellement son point de vue sur un extrait du *Journal* daté d'août 1938 :

Ce qui ne l'empêchera pas d'essayer de combler son insuffisance par une référence à la loi et au droit qui, après l'échec de l'aventure poétique, ne pouvait être, par défaut dirions-nous, que d'ordre religieux [...]. Ce jugement se vérifie tout à fait pour ce qui est de la conduite de Garneau face à la croyance religieuse : «Moi-même – relève-t-il – j'ai recherché toutes les autres nourritures, je n'ai pas voulu diriger mon désir vers la nourriture de Dieu, la manne, la grâce, l'Eucharistie, la vie intérieure en Jésus. Maintenant, ma pauvreté écrasante m'oblige à rechercher cette nourriture »<sup>12</sup>.

Or, la lecture de Larose pêche en ce qu'elle méconnaît le contexte garnélien dans lequel il faut situer le verbe *vouloir*. Le diariste s'accuse de ne pas avoir « voulu diriger [son] désir vers la nourriture de Dieu » : la volonté étant affaire de conscience, il reconnaît avoir péché parce qu'en toute conscience il n'a pas *vraiment voulu*, par manque de

---

<sup>11</sup> Du moins croyons-nous que la spiritualité est l'enjeu premier de l'écriture intime, comme l'affirme cette énième introduction au *Journal* que Garneau écrit au début de l'année 1935 : « J'écris ce journal afin de faire le point tous les jours, de constater mon état spirituel surtout » (*J*, p. 235).

<sup>12</sup> Larose, *op. cit.*, p. 81, citant *J*, p. 648.

sincérité – et nous verrons que le manque de sincérité hante constamment le poète –, la nourriture de Dieu. Il ne s'accuserait pas de ne pas avoir voulu s'il n'avait pas pu vouloir : où serait la faute ? Ainsi, sa conscience religieuse n'est pas nouvelle, nécessairement subséquente à « l'échec de l'aventure poétique ». Sinon, Garneau, si prudent, par peur d'insincérité dans la formulation de ses phrases, aurait simplement écrit, pour décrire son état d'avant la « conversion » que suppose Larose, « je n'ai pas *désiré* la nourriture de Dieu ». Le désir n'étant pas du ressort de la conscience, il n'implique pas une faute en soi; mais il implique une faute si, comme l'indique Garneau, l'individu n'a pas la fermeté de volonté nécessaire pour « diriger [son] désir ».

Nous ne pouvons guère clore cette introduction sans reconnaître notre dette à l'endroit de Maurice Bellet, dont l'ouvrage *Le Dieu pervers* a procuré l'élan initial à notre mémoire. Théologien-psychanalyste sensible à la théologie contextuelle développée au cours du XXe siècle, Bellet décrit, dans son livre, des systèmes dans lesquels le chrétien peut s'enfermer *par amour de Dieu*. Conséquence : le Dieu-Amour du christianisme devient un Dieu esclavagiste. Les systèmes belletiens naissent d'une déviation première dans le rapport du croyant à Dieu, le plus souvent causée par le dogmatisme, ou encore par le manque d'actualisation d'une foi qui se cristallise en des interdits et des obligations appauvrissant la vie du croyant. Néanmoins, une fois en place, ces systèmes s'intériorisent et se répètent indéfiniment « en cela même qui travaille efficacement à le[s] surmonter<sup>13</sup> ». La connaissance du système principal, nommé « système de la perfection », nous semble utile pour pénétrer le « programme » présidant

---

<sup>13</sup> Maurice Bellet, *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998 p. V.

à la structuration du *Journal*. Nous tenterons de bâtir des ponts entre le système de la perfection et le « perfectionnement » spécifiquement garnélien dans le dernier chapitre de ce travail. Mais nous ne pourrions que poser de vagues rapports analogiques si nous ne détaillions pas préalablement ce qui participe, le plus souvent à la fois comme cause et effet, au programme et à la perfection caractérisant le *Journal* : la tension vers une image de la perfection, la tension vers le moi parfait menant à la paralysie spirituelle et à la faillite ontologique du poète. Il nous faut cependant commencer par définir et explorer rapidement le concept de « programme », concept contenant en lui-même une bonne part de l'excédent de poids spirituel autour duquel gravite la prose garnélienne.

## I Introduction au programme spirituel

« Le but de ce travail est de me mieux connaître et ainsi de me perfectionner dans l'ordre moral et intellectuel » (*J*, p. 163). Remarquons d'emblée le caractère programmatique de cette affirmation liée à l'écriture d'un journal intime. Le « but » est fixé d'avance, Garneau ouvre un espace de travail, travail d'écriture, dont il circonscrit la portée dès les premières pages (l'extrait date de février 1929). On peut certes penser que son travail vise la connaissance de soi et le perfectionnement, l'amélioration de ses facultés. Cependant, nous prendrons le verbe *se perfectionner* très au sérieux, en ce sens que nous l'entendrons comme témoignant, de la part de Garneau, d'une constante tension vers une perfection prise à la lettre et qui n'est pas, comme on dit, de ce monde<sup>14</sup>. La notion que nous utiliserons pour définir cette recherche dans le *Journal* est celle de « programme ». Programme vient du latin *programma* signifiant « ce qui est écrit à l'avance ». Justement, Garneau tente à plusieurs reprises de cerner rigoureusement, à travers l'écriture de son *Journal*, l'objectif de sa démarche intime. Il *écrit d'avance* qu'il écrira. Dans un passage datant d'octobre 1929, le poète utilise bel et bien le terme de « programme » pour définir le contenu idéal de sa démarche :

Il faut que je m'habitue à être plus égal, plus persévérant, même si je dois, pour cela, moins entreprendre. Ce journal m'aidera à contracter cette habitude. Chaque jour j'y écrirai quelque chose, ou chaque semaine au moins. Cela m'aidera à discipliner ma pensée qui est assez vagabonde, car j'y exprimerai mes observations physiques et morales, avec le plus de concision possible, et de précision.

---

<sup>14</sup> D'ailleurs, les lectures que fait le diariste peuvent corroborer cette idée, comme le souligne Roland Bourneuf : « Mauriac aura ainsi contribué sans doute à nourrir en Saint-Denys Garneau la conviction qu'il n'est d'autre choix possible que l'aventure de la sainteté » (Roland Bourneuf, *Saint-Denys Garneau et ses lectures européennes*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1969, p. 224). Soit, la lecture que fait Saint-Denys Garneau de Mauriac ne remonte qu'à 1935, mais qu'il saisisse le caractère impératif de la sainteté suggère qu'il a été préparé à recevoir une telle thèse. Nous traduisons donc « perfection » par « sainteté » lorsqu'il est question de spiritualité.

J'y exercerai ma pensée aussi bien que mon style. Voilà un programme; il s'agit maintenant de s'y conformer. En avant! (*J*, p. 188. Nous soulignons.)

Tous les verbes conjugués au futur simple de l'indicatif – c'est un temps que nous retrouvons presque à chaque page du *Journal* – concourent à créer l'illusion que ce qui est « programmé », ce qui est fixé par l'écrit se réalisera certainement<sup>15</sup>. Au sujet de cette illusion, Normand Doiron écrit :

Une date d'un côté [les pages du *Journal* sont fréquemment datées], quelques calculs de l'autre, tout ce que je *veux* en ce jour : profits, grâces, découvertes, désirs. Or, cette première opération confère au diariste un réel *pouvoir*, qui sur le plan du langage correspond au subterfuge du verbe *vouloir* [nous ajoutons à ce subterfuge celui du futur simple] : ordre qu'il intime ou qu'il [é]met, demande qu'il adresse ou qu'il soumet. L'ambiguïté de cette invocation se trouve constitutive de tous les genres de journaux. Le diariste, face au calendrier, crée l'illusion qu'avec autorité il donne un ordre, alors qu'humblement il récite une prière. Le journal intime poussera à bout ce manège : le pouvoir de l'intimiste se retournera contre lui en impuissance; et sa volonté, en paroles suppliantes<sup>16</sup>.

Cette confusion entre les verbes *vouloir* et *pouvoir* entraîne l'*impératif* d'atteindre ce qui est projeté au loin dans le temps : si l'objectif est manqué, l'illusion se dissipe, et « le pouvoir de l'intimiste se retournera contre lui en impuissance ». Si l'élaborateur du programme ne croit plus en l'utilité « d'écrire d'avance », s'il nie la portée effective de l'écriture sur l'avenir, le programme s'effondre avec tous ses objectifs. Or, nous verrons que le programme est réaffirmé à plusieurs occasions dans le *Journal*, un peu comme une profession de foi, et que jusqu'à son terme, Garneau persévère dans un tel paradigme du perfectionnement. De cette survivance du programme découle, comme nous venons de l'affirmer, l'impératif de ne pas faillir à celui-ci. Le programme étant tracé, réfléchi, fixé par l'écrit, tout écart – inévitable, car aucun programme ne saurait intégrer toute la complexité du réel - est échec de la volonté. Le manque de souplesse caractéristique du

<sup>15</sup> Nous pourrions ajouter, bien qu'il soit encore tôt pour mêler Dieu à notre propos, que Saint-Denys Garneau, par son utilisation du futur, donne l'impression qu'il maîtrise les modalités de la concrétisation de ce qu'il planifie. S'il s'abandonnait à la grâce de Dieu, comme c'est parfois le cas, le *souhait* se conjuguerait dans le mode du subjonctif, mode de la prière.

<sup>16</sup> Doiron, *loc. cit.*, p. 53.

programme s'incarne tout entier dans le verbe « falloir ». On *veut* quelque chose, l'objectif est fixé au loin, à distance de regard; l'échec pointe, potentiellement, à chaque échelon qu'il *faut* franchir : « Le malheur, c'est de commencer par "Il faut"<sup>17</sup> ». Pour nuancer cette affirmation de Maurice Bellet, disons plutôt que c'est dans le passage du futur simple, temps de la programmation, au subjonctif, mode régissant la prière du verbe « falloir », que le drame surgit : dans ce passage s'épuise la volonté de puissance que renferme le subterfuge du verbe vouloir, et s'y substitue l'obligation. Celle-ci est exigence absolue, elle délivre de l'incertitude, enlève pour un temps la pression liée au choix et à la responsabilité : « Me voici obligé d'être bon, d'être meilleur; y a-t-il rien de plus réjouissant, de plus exaltant » (*J*, p. 346). La grimace que recèle cette affirmation d'octobre 1935 laisse entrevoir, dans l'ombre de l'« exaltation », une pression autrement plus suffocante : la possibilité de *faillir*. D'ailleurs, cette contiguïté des verbes *falloir* et *faillir* est entérinée par l'étymologie : les deux proviennent d'une source unique, du latin populaire *faillire*, « manquer à », et ce jusqu'aux XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles. Cette parenté étymologique établit presque une relation de cause à effet chez le diariste : l'injonction même du verbe *falloir* entraîne l'échec, voire, comme nous le verrons plus loin, la *faillite*. Donc, comme l'indique Garneau dans l'extrait précédemment cité, quand « il faut », on

---

<sup>17</sup> Bellet, *op. cit.*, p. V. Impossible de pas lier l'injonction belletienne au commentaire que fait Milan Kundera du « Es muss sein » beethovénien dans *L'insoutenable légèreté de l'être*. Le romancier écrit que « le héros beethovénien est un haltérophile soulevant des poids métaphysiques », et que pour le compositeur « n'est grave que ce qui est nécessaire, n'a de valeur que ce qui pèse » (Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Folio, 1989, p. 55). De notre côté, nous croyons que la pesanteur métaphysique du « Il faut », leitmotiv lié au programme dans le *Journal*, participe à l'*insoutenable pesanteur de la foi* garnélienne. Garneau se méfiait de la pesanteur, comme en font foi ses développements stylistiques autour de thèmes et motifs associés à la légèreté : l'élan, l'équilibre, l'enfant, le jeu, la danse, etc. ; mais surtout, cet aphorisme tiré du *Journal* : « ce qui pèse est ce qui manque » (*J*, p. 220).

s'oblige à la conformité<sup>18</sup>. On se plie à la *forme* du programme, ce qui entraîne deux conséquences :

1- La conformité quasi ontologique au programme paralyse l'intelligence, lui voile les possibilités d'être *hors programme*. L'esquisse de septembre 1935, dans lequel nous pouvons considérer que Garneau se met en scène<sup>19</sup>, explore ce problème :

Il avance sur une ligne droite, c'est-à-dire une ligne abstraite, selon une impulsion initiale. Le moindre fait imprévu désempare ces gens qui ne réussissent à se tenir debout que dans un équilibre prévu; au moindre choc, à la moindre déviation inattendue, ils perdent pied. Comme il entre, la poignée de la porte accroche son manteau au passage. Le voilà obligé de s'arrêter (*J*, p. 297).

La « ligne droite », tracée à partir de motifs « abstraits » donc non contingents, poursuivant sa route sans autre moteur, nécessité intérieure, que « l'impulsion initiale », symbolise bien une évolution possible du programme<sup>20</sup>. Ne se nourrissant plus à même la vie immédiate, l'individu ne peut s'engager énergiquement sur une autre voie; « le moindre choc » n'est pas occasion d'actualisation pour lui, mais de chute : son regard est fixé trop loin, il a considéré la distance à vol d'oiseau, maintenant il gît à terre, arrêté par un détail imprévisible, « inattendu », et son sens de l'orientation, qu'il a laissé

---

<sup>18</sup> L'obligation à la conformité est tacite dans plusieurs passages du *Journal*, par exemple dans l'introduction de janvier 1935 : « J'écris ce journal [...] pour m'astreindre à une certaine régularité qui me fait éminemment défaut, régularité de réflexion, d'analyse, régularité de style » (*J*, p. 235). Le verbe *astreindre* signifie « obliger », voire « contraindre »; quant à la « régularité », c'est une « forme », une caractéristique tant du programme que de la perfection.

<sup>19</sup> Nous considérons, comme Karim Larose, que l'expression « autofiction délibérative » utilisée par Pierre Popovic (« Saint-Denys Garneau, *celui qui s'écrit* », dans *Études françaises*, vol. 30, n°2, 1994, p. 112) à propos du « Mauvais pauvre », vaut pour à peu près toutes les ébauches de récit du *Journal*. Voir Larose, *op. cit.*, p. 43.

<sup>20</sup> Que le « programme de formation personnelle » garnélien soit, de l'avis de Michel Biron, un « programme tout en zigzags » (Michel Biron, « Les fissures du poème », dans Benoît Melançon et Pierre Popovic (dir.), *Saint-Denys Garneau et La Relève*, Actes du colloque tenu à Montréal le 12 novembre 1993, Montréal, Fides – CÉTUQ, 1995, p. 14-15.) ne nous abuse pas sur la trajectoire réelle du programme garnélien : dans le choix désordonné de ses lectures, le poète fait certes un pas à gauche puis un autre droite, mais c'est là le déhanchement naturel du marcheur, et l'itinéraire à partir duquel il règle sa « formation personnelle » n'en demeure pas moins un « droit chemin ».

s'atrophier, ne lui permet plus d'atteindre son objectif par de nouveaux sentiers. Il est *perdu*. Il se mortifie, car « ne pas avancer efficacement suppose une lâcheté, jusqu'à une duplicité insupportable » (*J*, p. 544). Que *faut-il* faire ?

2- L'être se conforme au *vouloir être*. Garneau prévoit se modeler sur l'être parfait : « Il faut conformer notre pensée autant que possible, la rapprocher de la pensée de Dieu » (*J*, p. 346) et « Je voudrais sentir durant ce travail extérieur une conformité d'intention avec le Christ » (*J*, p. 516). La « pensée » et l'« intention » sont deux phénomènes de la conscience; le poète *projette*<sup>21</sup> donc d'acquérir une conscience parfaite, celle de Dieu, du Christ<sup>22</sup>. Ainsi, le programme définit l'image d'un moi parfait. Le moi *à venir* qu'on ne peut pas manquer. D'ailleurs, manquer au programme, c'est manquer de se faire : « Le journal intime suppose l'idéologie du *self-made man*<sup>23</sup> ».

Ainsi, la quête spirituelle du poète prend parfois, lorsque le volontarisme domine l'idée de la grâce, des allures de *conquête*, pour reprendre un terme de Garneau : « C'est, je le sais, que je ne vois pas suffisamment la lumière de cet Autre, que je ne l'ai pas conquise » (*J*, p. 358). Il y a quelque chose, d'idéal, à posséder au loin. Le programme a été érigé pour atteindre cette « lumière de l'Autre ». Néanmoins, et Garneau en était fort

---

<sup>21</sup> Les verbes *falloir* et *vouloir* nous légitiment de parler, à propos de ces extraits, de projet, et plus spécifiquement de programme. Il est intéressant de noter que d'octobre 1935 à septembre 1937, soit les dates des extraits cités, la pure conformité de conscience (« pensée ») se transforme en une conformité de projet conscient. L'intention, c'est bel et bien le fait de se proposer un but. Nous verrons plus loin que confronté à l'échec de son programme spirituel dès 1937, Garneau ne repousse pas l'idée de programme, mais cherche à la « purifier ».

<sup>22</sup> Dieu et le Christ ne suggèrent certes pas la même perfection, mais pour l'instant, qu'ils soient deux modèles de perfection suffit à notre propos.

<sup>23</sup> Doiron, *loc. cit.*, p. 56.

conscient<sup>24</sup>, le programme peut aisément s'emballer comme une écriture indisciplinée, une cellule cancéreuse, et devenir l'unique fondation de ses ramifications dernières; l'intention, « l'impulsion initiale » était sincère, mais le plaisir d'échafaudage a vaincu le souci de s'en tenir à la réalité, est devenu la pierre angulaire – la pierre d'achoppement<sup>25</sup>. L'objet de la conquête ne s'en trouve apparemment pas changé : les calculs donnent toujours le même résultat. Mais dès que le programme se substitue à la réalité, la déviation s'est effectuée sans retour possible, l'étoile est perdue de vue; celle qui reste dans le regard n'est qu'une jumelle fallacieuse, une illusion d'optique brillant de tout ce que l'individu y a mis d'« orgueil » :

Mais la demi-sincérité garde tout dans la pénombre propice aux mirages. Là, le rapport à la véritable lumière est incontrôlable. Est-ce que j'ai pris dans un complexe vicié de nature, le point de départ pour purifier la nature entière, l'élever, la grandir, en faire un « dieu sans Dieu » comme dit Maritain ? Ce serait là le défaut de toute la structure, le principe de son effondrement, si prochain ici à cause de la faiblesse de la nature initiale qui fut vite mangée, épuisée. Dans cette construction, le défaut du rapport à la véritable lumière, à la lumière réelle de l'être pur, de l'Être Pur, entraîne une estimation fautive de la force réelle, du point d'être. Surestimation par orgueil, sur-exigence naturelle par orgueil = destruction (*J*, p. 494-495).

Nous avons montré la présence d'un programme soutenant la quête spirituelle de Garneau. Il est maintenant temps d'examiner la notion de programme plus en profondeur, de la déplier en quatre temps afin de déterminer en quoi elle influe sur la spiritualité de Garneau :

<sup>24</sup> Il a peut-être appris à distinguer deux orientations de la quête spirituelle, le programme et la pérégrination, au contact d'Alphonse de Châteaubriant : « C'est l'évolution que semble avoir suivie le romancier, non pas marche assurée et fondée sur les données abstraites de l'intelligence, mais lent processus qui ne "se dégage pas de cet élan vital et réclame sans cesse l'image", "déplacements par intuitifs tâtonnements, selon d'obscures exigences de l'âme forcée au cri par la dure aventure journalière de la vie" » (Bourneuf, *op. cit.*, p. 203).

<sup>25</sup> « Nous sommes toujours déjà, avec [Saint-Denys Garneau], dans un appel des mots, dans le fantasme de l'écriture, dans la construction d'une histoire rêvée, où fait événement le récit en lui-même » (Larose, *op. cit.*, p. 19).

1- Le programme secrète et projette dans une distance à combler une *image* en tant que « représentation analogique d'un être, d'une chose<sup>26</sup> »; dans le cas qui nous occupe : de l'objet de conquête. Nous verrons si Dieu et la foi, ou plutôt la perfection intrinsèque à Dieu et à la foi qu'Il suscite, remplissent ce rôle dans le *Journal*; et si cette image de perfection correspond à ces « mirages » se formant là où « le rapport à la véritable lumière est incontrôlable ».

2- Si cette tension vers le Parfait est avérée, provoque-t-elle une image du moi n'échappant pas aux standards démesurés de la perfection ? En étudiant les discours identitaires du poète, nous verrons en quoi le programme spirituel problématise la question de la « sincérité ».

3- Ensuite, nous analyserons la force d'inertie paralysant l'engagement et l'action efficace, « fossilisant l'intelligence », intrinsèque au programme.

4- Nous examinerons également comment Garneau, au cours de son aventure programmatique, se persuade « de la faiblesse de [s]a nature initiale qui fut vite mangée, épuisée » et qui provoque « une estimation fausse de [s]a force réelle, du point d'être ». Nous serons particulièrement intéressés par l'isotopie économique employée par le diariste pour témoigner de sa « destruction », pour *rendre compte* de sa *faillite* ontologique.

---

<sup>26</sup> *Le Petit Robert*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1987, p. 960.

Nous terminerons notre investigation du *Journal* en comparant la figure du Dieu auquel Garneau accorde foi<sup>27</sup> au portrait que fait Bellet du Dieu responsable de ce que le théologien appelle le « système de la perfection ». Nous verrons que ce système menant à un « Dieu pervers » résume passablement bien le perfectionnement garnélien, mais que le diariste, fort de sa démarche singulière, n'en est pas pour autant, à la fin du *Journal*, réduit à une foi en un « dieu sans Dieu ».

---

<sup>27</sup> Telle qu'elle se dégage de nos analyses précédentes.

## II Images de la perfection

### 2.1 Vers la possession de l'objet

J'ai éprouvé dès mon jeune âge cette nécessité de rejoindre la réalité, de la posséder ailleurs, plus parfaitement, éternellement [...] Maintenant je vois que toutes mes amours ont pris ce caractère : la recherche de rejoindre une concordance, quelque chose d'inaltérable, de posséder une harmonie [...] il faudrait deux êtres merveilleusement accordés et qui se rejoignent de plus à une grande profondeur constante (*J*, p. 404).

Dans cette confidence d'avril 1936, Garneau utilise le verbe « posséder » pour décrire le mode relationnel qu'il voudrait établir avec une femme. Pour posséder, il croit devoir « rejoindre » le noyau dur de la réalité. L'adverbe « ailleurs » précise le sens que prend ici le verbe : celui-ci ne signifie pas tant « joindre de nouveau » qu'« atteindre ce qui est distant ». Les termes « concordance » et « accordés », quant à eux, nous rappellent la « conformité » par laquelle Garneau tend à l'« harmonie ». Bref, le poète semble évoquer une tension vers un mode relationnel lui permettant de posséder « quelque chose d'inaltérable »; la conformité apparaît comme une tension cherchant à s'abolir elle-même. Premièrement, l'harmonie ne peut certes pas être considérée comme un état de tension. Au contraire, l'harmonie, en musique, consiste à résoudre les tensions formées par les accords dissonants dans une combinaison de sons agréable à l'oreille. Deuxièmement, l'action de posséder requiert un objet : on possède *quelque chose*. De plus, ce quelque chose que le poète cherche à posséder est « inaltérable », ce qui constitue bel et bien l'objectif de la possession en *objet* au sens d'une « chose solide ayant unité et indépendance<sup>28</sup> ». Ce que cherche à posséder le diariste n'est donc pas conçu comme fugace, inaccessible, comme un idéal fugitif alimentant constamment la tension. Il cherche à se reposer dans une possession effective. Cela dit, nous ne devons pas perdre

---

<sup>28</sup> *Le Petit Robert, op. cit.*, p. 1292.

de vue que cette possession est projetée dans la distance, qu'il lui faut rejoindre l'objet à posséder. Il s'agit d'une tension vers un objet dont la possession résoudrait toute tension. L'extrait analysé provient d'une longue dissertation de Garneau sur l'esthétique. Il fait également référence à ses « amours ». En vertu des liens fort étroits entre l'art et la foi chez Garneau, entre l'amour de Dieu et les « amours » terrestres dont nous verrons qu'elles tendent à la même perfection éthérée, nous pouvons sans grand danger tenter de reporter les résultats de notre analyse sur le plan spirituel<sup>29</sup>. Le poète admet qu'il « sen[t] de plus en plus la difficulté de cette union parfaite avec un autre dans l'harmonie » (*J*, p. 404). L'absence de majuscule au terme « autre » souligne qu'il n'inclut pas Dieu dans cette « impossibilité »; à plusieurs reprises, Dieu est examiné dans son altérité fondamentale avec l'individu, mais il est alors désigné comme l'*Autre*. Par ailleurs, quel autre être sinon l'Être répondrait à l'amour du diariste avec une « grande profondeur constante » ? Avec qui réaliser « l'union parfaite » sinon avec le Parfait ? Comme nous l'avons mentionné, Garneau cherche à se conformer à Dieu. Se conformer pour posséder. Sans doute le poète aimerait posséder Dieu, le constituer en objet « inaltérable » – ce qui résoudrait l'incessante tension de la foi; et la relation ne serait pas *harmonieuse* si Dieu ne possédait pas Garneau à son tour, si les deux ne s'accordaient pas pour se posséder. Conformité et possession vont de pair, comme l'exprime Rudolph Otto : « l'homme religieux cherche à *se rendre maître* de la réalité mystérieuse elle-même, à s'en *pénétrer*

---

<sup>29</sup> Nous ne sommes pas les premiers à bâtir un tel pont. Citons, à titre d'exemple, un extrait du mémoire de Stéphane Boucher : « Une affinité de nature, pour Saint-Denys Garneau, unit le poème et l'Écriture. Non seulement Saint-Denys Garneau l'avait remarqué, mais il vivait littéralement cette correspondance entre l'art et le religieux » (Boucher, *op. cit.*, p. 32).

et jusqu'à *s'identifier avec elle*<sup>30</sup> ». Le dogme catholique de la transsubstantiation, du moins tel que l'entend Garneau, explicite cette présence de Dieu en le croyant – image par excellence de la « possession » : « cependant que le Christ qui se donne en nourriture à notre âme au lieu de se transformer en elle, ce qui serait s'abaisser, la transforme en lui-même, ce qui est l'élever infiniment » (*J*, p. 200-201). Cette idée de possession renferme un désir de stabilité, d'inaltérabilité, d'une chute de tension. Dans cette perspective, la foi *repose* sur un Dieu-objet, substance arrêtée qui bouche tous les manques, toutes les failles du désir. La foi garnélienne réside en cette volonté que Dieu s'accorde *merveilleusement* – car bien entendu, cette pensée relève du « merveilleux » – à la nature singulière de l'individu. Aboutissement du programme, car celui-ci vise à rejoindre cette possession « parfaite », « éternelle », une fois pour toutes. Mais n'allons pas trop vite.

## 2.2 Exigence de l'ascèse

Ne sommes-nous pas dans un âge, à un tournant de l'histoire où se prépare un grand choix total, à un moment où il nous est comme imposé d'être impitoyable à tout ce que l'homme fait ? Âge où se fait sentir la nécessité d'un ascétisme impitoyable pour toute complaisance à soi-même, pour toute vanité, pour tout attachement au terrestre. [...] Ne pouvons-nous pas voir dans ce retour à Mozart [...] la réponse à un besoin d'objectivité, à une nécessité (*J*, p. 250-251).

Dans ce questionnement datant du début de l'année 1935, toujours dans une perspective esthétique, mais dont les résonances s'étendent à « tout ce que l'homme fait », Garneau semble ressentir une « nécessité », une « épreuve » (le verbe « éprouver » revient souvent chez lui) quasi eschatologique (« tournant de l'histoire où se prépare un grand choix total »); et le meilleur moyen d'éviter la complaisance réside dans l'exigence la plus

---

<sup>30</sup> Rudolph Otto, *Le Sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Gallimard, 1982, p. 59, cité dans Boucher, *op. cit.*, p. 64. Nous soulignons. « Se rendre maître » et « pénétrer » suggèrent la possession, et « s'identifier » la conformité.

extrême, exigence justement dépeinte dans des couleurs religieuses : « ascétisme impitoyable ». Celui-ci requiert non pas un vague idéal, mais un objet bien délimité, d'où ce « besoin d'objectivité ». L'artiste doit non seulement faire l'« épreuve » de la perfection par l'ascèse mentionnée plus haut, mais aussi en faire la « preuve », le don pour le bénéfice du reste de l'humanité, comme le suggère cet extrait écrit une quinzaine de mois plus tard : « Il [l'artiste] nous offre l'œuvre de l'assomption. Il fait preuve d'une conscience en perfection. Il fait preuve du don et de l'ascèse » (*J*, p. 391). À noter qu'en 1935 et 1936, Garneau est encore loin de démissionner – si démission il y eut – de sa vocation artistique. Il fait donc siennes, en théorie du moins, les exigences propres à l'artiste. Contrat surhumain qu'il ne peut laisser *en plan* un seul instant, car « [Satan] occupe les places que la paresse et la lâcheté de l'homme laissent vides. Il fait mal ce qui n'est pas bien fait » (*J*, p. 391). À la lumière de cette étrange tautologie, on comprend mieux la terreur qu'inspire l'échec dans le chemin de la perfection, et la hâte du poète de posséder Dieu : si ce n'est pas Dieu qui possède Garneau, alors ce sera Satan. Que ce dernier puisse, selon Garneau, posséder l'individu est avéré par le fait que Satan est constitué en sujet du verbe faire aussi bien que le poète lui-même. Au même moment, tous deux peuvent *faire*. C'est là un état qui caractérise traditionnellement le « possédé ».

Tous ces moyens au début qui étaient des moyens pour adorer, des lieux où adorer; l'art, l'amour, à force d'instinct égoïste et d'une inacceptation de ma pauvreté, et selon la suggestion de l'esprit du mensonge et prince de la stérilité, ils sont devenus moyens et instruments pour posséder, et augmentant mon dépit et mon avidité à mesure qu'ils m'entraînaient et me liaient et m'engageaient davantage dans cette voie de la possession, de l'esprit de richesse (*J*, p. 521-522).

Dans cet extrait de septembre 1937, le « prince de la stérilité » mortifie Garneau, détourne, pervertit le langage de Dieu (« l'amour ») à des fins de perdition; il est décrit comme un esclavagiste par sa propension à « lier », à « engager » le croyant toujours plus

profondément dans le « dépit » et l'« avidité »; etc. Être possédé par Satan équivaut en quelque sorte, pour le diariste, à dénaturer son idéal de possession, tourné vers l'harmonie, en cette « voie de la possession », en cet « esprit de richesse » qui est désir esclavagiste : posséder autrui comme Satan le possède. Substitution intéressante de Garneau : il biffe le terme « direction » pour le remplacer par « suggestion »; ainsi, Satan perd beaucoup de sa responsabilité. Pas question de se décharger sur ce mauvais guide; tout au plus Satan conseille-t-il, préserve-t-il paradoxalement la liberté de l'individu qu'il possède. Calcul profitable, car Garneau s'accuse ainsi plus pleinement (« instinct égoïste », « inacceptation de ma pauvreté »), s'enfonce dans son sentiment de culpabilité. Il faut remarquer que le poète condamne « cette voie de la possession », et non pas la possession elle-même, car il continue de croire à la possible perfection de celle-ci : « [L'amour-propre déréglé] entraîne une exaspération qui veut tout détruire; un dépit devant l'imperfection de la possession » (*J*, p. 519). « L'amour-propre », l'« instinct égoïste », bref la complaisance à soi-même, trace une « voie » de « destruction » par son impatience à posséder. Le programme en tant que perfectionnement n'agit-il pas de même ? Il stipule qu'il faut aimer pour adorer Dieu; à ce stade l'amour est encore moyen d'adoration, mais peu à peu, les yeux rivés sur l'objectif, l'amour devient moyen de posséder l'objet de la quête. Devant « l'imperfection de la possession », l'amour se rebiffe, se retourne en vecteur de haine aveugle. Malgré son retournement pervers, l'amour doit demeurer l'élan principal du programme, car Dieu, objet du programme, image de la perfection, commande cet amour. Toujours dans le même texte, nous ne pouvons manquer de relever l'isotopie liée au programme, et la conscience du poète de

nager en pleine impureté – seulement, il attribue cette impureté à lui-même, et non à la nature de sa démarche :

L'impureté a été mon aveuglement tout au long de cette *route*, m'empêchant dans ma *recherche pratique* de la vérité, de l'amour, brisant mes *élans*, me *ramenant sans cesse en arrière*, m'attachant à moi-même et à la chair, à l'égoïsme de la jouissance, m'habituant à la lâcheté et aux compromissions, morcelant mes *progressions* [...] jusqu'à l'*état de stagnation* (*J*, p. 521. Nous soulignons).

Ce constat d'impureté ne réussit pas à décourager durablement Garneau, car, en l'espace d'un mois, il renouvelle sa volonté de se programmer pour la perfection, selon la pureté, comme si l'impureté précédente n'avait pas émergé du mouvement programmatique lui-même :

Pour céder par en haut, il ne me suffit pas de me laisser attirer. Il faut que je me mette en route résolument, renonçant à tout sauf ce qui est parfaitement pur. Il faut que j'éduque ma volonté et que je m'astreigne à un recommencement perpétuel. Pour céder par en haut, il faut premièrement que je consente à me posséder (*J*, p. 544).

Projetée à grands coups de « Il faut », la « nouvelle » quête de possession est faite d'épuration, de renoncement. L'ascèse requise pour se posséder passe par la prière. Toutefois, le premier échelon de l'ascension programmée (« pour céder par en haut » à deux reprises) devient, en lui-même, une image « parfaitement pur[e] », idéale et donc inaccessible, comme il le soulignait quelques jours plus tôt à la fin du mois de septembre 1937 :

La prière pour moi est encore un pensum, un devoir à travers quoi, au fond de moi, j'ai hâte d'avoir passé. Je ne m'y donne sans doute pas assez. Je n'y mets pas toute ma vie, rien que ma vie. Un certain remords que j'ai que la prière ne soit pas ma joie, le point d'arrivée de tout ce que je cherche dans la journée, le repos mérité (*J*, p. 527-528).

N'atteignant jamais « le point d'arrivée », le poète trébuche dès son entrée dans le programme. Par la prière, Garneau ne semble pas encore rechercher « l'épreuve », mais la « joie » qui pourrait le disposer à de plus énergiques engagements. L'adverbe

« encore » montre cependant que la perfection de la prière est une étape qu'il ne peut négliger, qu'il faudra atteindre un jour ou l'autre. En quoi résiderait la perfection de la prière ? Qu'elle soit « joie » et non plus « devoir ». Garneau ne semble pas considérer un instant que la prière puisse ne pas concorder à l'élan naturel de sa foi : si la prière ne me convient pas, celle-ci n'est pas à remettre en question, c'est bien ma disposition qui fausse tout. Le poète cherche toujours à se conformer, il force sa foi à entrer dans un moule idéal, une construction théorique; et si sa foi résiste, si cette *déformation* n'est pas joie mais devoir, il éprouve non pas du dépit – ce qui serait déjà plutôt mortifère –, mais du « remords ».

### 2.3 L'impatience

Dans l'extrait précédent, l'adverbe « encore » et la « hâte » du poète indiquaient l'impatience de Garneau à trouver « le repos mérité »; donc, en quelque sorte, la fin de toute tension, la fin du programme, la possession de l'objet de conquête. Dans « Moi, dédoublement », analyse datée de novembre 1935, le diariste admet son impatience à « posséder quelque chose, à compter une victoire » :

Seulement, je n'ai pas de persévérance, de patience [...] C'est cela, dans ton impatience [il parle à ce que nous appellerons, pour l'instant, son « orgueil », donc à lui-même], tu voudrais être transporté par ton amour pour Dieu; moi, je cherche l'amour de Dieu, je le prie de me l'accorder tel qu'Il le voudra; mais toi tu ne veux rien attendre, tu veux ton amour, tu veux être porté, tu veux jouir d'un amour, être plein d'amour, posséder l'amour (*J*, p. 358).

La recherche (« je cherche »), tension vers l'objet de perfection (ici « l'amour de Dieu ») qui demande de la « persévérance », est opposée à un état de repos et de jouissance (« être transporté », « être porté », « jouir »), état où l'être est atteint (« être plein

d'amour »), où la possession de la perfection est effective (« posséder l'amour »). Garneau admet ainsi qu'il veut parfois, comme le souligne Blanchot à propos de K. dans *Le Château*,

atteindre le but avant de l'avoir atteint. Cette exigence d'un dénouement prématuré est le principe de la figuration, elle engendre l'*image* ou si l'on veut l'idole, et la malédiction qui s'y attache est celle qui s'attache à l'idolâtrie. L'homme veut l'unité tout de suite, il la veut dans la séparation même, il se la représente, et cette représentation, image de l'unité, reconstitue aussitôt l'élément de la dispersion où il se perd de plus en plus, car l'image, en tant qu'image, ne peut jamais être atteinte, et elle lui dérobe, en outre, l'unité dont elle est l'image, elle l'en sépare en se rendant inaccessible et en la rendant inaccessible<sup>31</sup>.

C'est bien l'« unité » que désire le poète, l'« être » une fois pour toutes<sup>32</sup>, la conformité et la possession réciproque. Ce désir s'exprime par une « tension vers l'absolu » (*OP*, p. 92), vers une image de la perfection s'incarnant, dans le dernier extrait tiré du *Journal*, dans l'amour divin. Que cette image soit « idole », Garneau en fait l'aveu, car ce qu'il voudrait, *idéalement*, c'est d'un amour « tel qu'Il le voudra », c'est-à-dire tel qu'il ne peut pas être pensé, construit par l'individu. L'idole est justement cette construction humaine négligeant la nécessité de la révélation et du cheminement, résultat de l'impatience devant l'absolu « inaccessible » : les Israélites façonnent le Veau d'or parce que « Moïse *tardait* à descendre de la montagne<sup>33</sup> ». Plaçant le diariste dans une logique du devoir (« pensum », « devoir », dans l'extrait de septembre 1937), devoir d'atteindre les objectifs sous peine d'échec, le programme produit ce genre d'images, d'idoles. Celles-ci ne sont en fait que des intermédiaires sublimés, dans l'impatience de réussir et de se libérer de la tension, de la pression de ne pas échouer; Garneau confesse, toujours dans le même extrait de 1937, son dépit que la prière ne soit pas « le point d'arrivée de

<sup>31</sup> Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 92-93.

<sup>32</sup> Cette tension vers l'unité sera d'autant plus évidente lorsque nous aborderons le problème des dualismes chez Garneau au chapitre III, ainsi que la faillite de l'être au chapitre V.

<sup>33</sup> Exode 32, 1. Nous soulignons.

tout ce qu'[il] cherche dans la journée ». Selon le programme, la prière n'est que le premier échelon de l'ascèse menant à la perfection; mais le perfectionnement est une recherche, une tension interminable. La prière peut constituer, quotidiennement, le « repos mérité », mais pas pour qui désire la perfection de la prière, pour qui fait de l'étape intermédiaire le « point d'arrivée » du programme. La perfection de la prière est aussi inaccessible que l'objectif final, la perfection justement, car elle en découle directement. L'image est analogie de l'objectif final. « C'est l'impatience qui rend le terme inaccessible en lui substituant la proximité d'une figure intermédiaire. C'est l'impatience qui détruit l'approche du terme en empêchant de reconnaître dans l'intermédiaire la figure de l'immédiat<sup>34</sup> ». Cette remarque de Blanchot résume bien ce que Garneau décèle en lui-même : un manque de « persévérance », de « patience » qui provoque une estimation fautive de l'exigence se présentant à lui dans « l'immédiat ».

## 2.4 L'hérétique et le Juge

Maurice Bellet, dans l'introduction de son ouvrage *Le Dieu pervers*, pose cette question : « la vérité que je fais ne sert-elle pas l'aveuglement ?<sup>35</sup> » La question paraît pertinente dans le cas de Garneau qui, se construisant un programme, se *fait* une vérité, un objet de perfection, un état de la foi, fantasmé, lui permettant de pallier au subjectivisme auquel la condition humaine réduit chacun. À ce propos, Ivor Arnold écrit : « ces oppositions sont de temps en temps inondées de l'éclat de la certitude, sont annulées par la foi indiscutable, mais combien de fois Garneau reste-t-il convaincu, à la fin, du

<sup>34</sup> Blanchot, *L'espace littéraire*, op. cit., p. 93.

<sup>35</sup> Bellet, op. cit., p. V.

subjectivisme de cette certitude<sup>36</sup> ». Cette « foi indiscutable » à laquelle il tend le préserverait du doute, de l'inefficacité de ses engagements; mais surtout, de la dépossession, de l'*égarement*, car, le plus souvent, « en fin de compte, la foi lui échappe<sup>37</sup> ». Il paraît considérer la foi idéale comme un objet et non comme une quête, comme un aboutissement, une « certitude » et non une recherche active<sup>38</sup>. « Comment s'est développé le mensonge. Intention dirigée vers soi-même ou vers un objet vicié par la recherche de soi-même, est impossible à tenir droite jusqu'à la vérité » (*J*, p. 501). Dans cet aveu d'avril-mai 1937, Garneau ne renonce pas à tendre vers la vérité, mais il se rend compte que l'image qu'il s'en fait, l'objet-vérité, le Dieu-objet, court le risque de la perversion, peut devenir un « objet vicié ». Il comprend que tout « développement » faussé par de mauvaises « intentions » alimente un « mensonge », une dérive par rapport au « droit chemin » de la vérité.

Toutes ces remarques et ces analyses, je ne sais si ce ne sont pas là la part la plus futile de cette misérable aventure. Ont-elles seulement un fondement réel, ne sont-elles pas l'explication complaisante de ce qui n'existe pas, l'édification d'une nouvelle chimère ? (*J*, p. 502)

Nous ne pouvons clairement distinguer, dans l'expression « misérable aventure », si celle-ci s'applique davantage à la tenue d'un journal intime qu'au programme spirituel : ces deux entreprises partagent la même possibilité de « complaisance », le même

<sup>36</sup> Ivor Arnold, « Saint-Denys Garneau et la quête de la foi », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. XLIV, n°3 (juillet-septembre 1974), p. 347.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>38</sup> Arnold cite plus loin dans son article un extrait de la lettre à Jean Le Moyne, datée du 26 novembre 1938, soulignant singulièrement le désir de Saint-Denys Garneau de *posséder* la foi, tel un objet : « Ma foi n'est pas spontanée, étoffée comme une réserve de certitude. C'est ce oui volontaire que je dis. C'est ce postulat que je fais en récitant le Credo par exemple : "Faites, mon Dieu, que je croie, donnez-moi la foi." Je crois que je *cherche* la foi, je ne crois pas que je la *possède* » (*Ibid.*, p. 350, citant Hector de Saint-Denys Garneau, *Lettres à ses amis*, Montréal, Éditions HMH, 1967, p. 392. Nous soulignons). Cet extrait paraît contredire notre propos, mais il faut savoir que dans sa lettre, Saint-Denys Garneau considère l'état auquel il prétend, la possession de la foi, comme « un état de grâce sanctifiante », et l'état dans lequel il est, limité à la recherche de la foi, comme l'absence de « la foi qu'on nomme vive ». Il cherche donc la possession, non la foi comme recherche active.

mouvement programmatique qui n'est peut-être qu'« édification d'une nouvelle chimère »; « toutes ces remarques et ces analyses » renvoient à l'un en même temps qu'à l'autre. Par ailleurs, le programme, commun aux deux, fonctionne un peu comme l'hérésie, si nous comprenons cette dernière comme l'enflure démesurée d'un aspect singulier d'une doctrine, de la partie d'un tout qui finit par envahir tout le cadre d'intelligibilité lié à la doctrine en question. Dans le cas de Garneau, l'image qu'il se fait de Dieu est déformée par la prédominance outrancière d'une des multiples figures de Dieu (le Père, le Juge, le Sauveur, etc.) sur les autres. Certains passages du *Journal* semblent, en effet, confirmer l'autorité de la figure du Juge, comme le suggère ce souvenir daté de mars 1938 :

Je me disais aussi : il faut tout de même pour que ceci soit un péché qu'il y ait matière grave et qu'on marche à l'encontre d'une obligation précise. Mais je me suis rappelé les deux qui furent frappés de mort, ayant dit qu'ils donnaient tout alors qu'ils réservaient quelque chose. Ils n'étaient pas obligés (*J*, p. 602).

Alors que le poète lutte contre le remord à partir d'une juste intelligence de l'exigence de la foi, il est rappelé à l'ordre par le souvenir d'une lecture biblique (Ac 5, 1-10). On a l'impression que Garneau dérive vers la paix du Dieu-amour, quand tout à coup, l'image du Juge se dresse devant lui; ce Juge intérieur qui connaît toutes les complaisances, intervient à chaque fois qu'on quitte le droit chemin, celui qui mène à Lui – qu'on faillit au programme spirituel. De plus, « ils n'étaient pas obligés » : si obligation extérieure il y avait, quel mérite, quelle tension salutaire de la volonté aurait-elle pu être « jugée » ? Il n'est pas tout à fait innocent qu'un pareil jaillissement *hérétique* provienne d'un document textuel, et notamment de la *Bible*, dont le nom provient du grec *byblos*, c'est-à-dire « livre ». Le document textuel se prête bien, de par sa nature, à créer l'illusion d'un

absolu objectif, d'une image inaltérable à laquelle on doit soumettre toute révolte. Adhérer à l'absolu d'un commandement, rendre obligatoire ce qui ne l'est pas permet d'échapper à l'ambiguïté et à la responsabilité : « “Subordonner la responsabilité à l'objectivité de la connaissance”, c'est évidemment aux yeux de Patocka [...] annuler la responsabilité<sup>39</sup> ». Se fabriquer un objet vers quoi convergent toutes les exigences ponctuelles facilite, en apparence, la tâche de ne point faillir : on ne sera jamais pris en défaut, car la loi est fixe, elle ne demande pas une interprétation qui court le risque de la complaisance humaine. Cependant, puisque l'on manque toujours à la lettre de la loi qui ne prend pas en considération les contingences de la réalité, c'est le meilleur moyen de faillir, ce qui n'échappe pas à Garneau : « Nous allons construire très logiquement ce développement de l'image qui mange le point central de la réalité, l'anémie, et entraîne dans sa chute finalement ce qui reste » (*J*, p. 489). Cet incipit ouvre le septième cahier du *Journal* (1937-1938) et donne la parole à un personnage romanesque; le fait que Garneau intitule le texte « Roman – *Imposteur* » témoigne de la manière dont il considère les propos tenus par son personnage : paroles d'imposteur. Imposteur qui « construit logiquement » - méfiance du diariste envers ses propres analyses - ce qui est destiné à « entraîner dans la chute ». Le verbe « anémier » prouve du reste qu'il considère mortifère cette déconnexion de la réalité par tension vers l'image. Cette image correspond bien aux caractéristiques que nous avons prêtées à l'objet du programme : construction logique, risque de ne plus correspondre à la réalité, etc. L'originalité de cet extrait, pour nous, est contenue dans le fait que l'image « mange le point central de la réalité ». Cela signifie-t-il que non seulement l'image dans ses « développements »

---

<sup>39</sup> Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 43.

théoriques manque la réalité, mais aussi qu'elle ruine jusqu'à la possibilité de revenir à la réalité ? Égare-t-elle l'imposteur assez loin en périphérie du « point central de la réalité » pour qu'il ne puisse plus retrouver son chemin ? Sans doute, et nous en tirerons les conséquences plus loin dans ce mémoire. Pour l'instant, remarquons que la conscience du danger ne suffit pas, loin s'en faut, à neutraliser l'« appel à la perfection » : « J'ai oublié ce remords de tout à l'heure. Était-ce toutefois si puéril ? Ou cela fait-il partie d'une série d'appels à la perfection ? Je le crois. Nous sommes tous appelés à la perfection » (*J*, p. 605).

## 2.5 Platonisme et perfection

Avant d'aborder la question de l'image du moi parfait, évoquons certaines facettes de la pensée garnélienne qui nous aideront à comprendre en quoi consiste cette perfection recherchée à travers le programme. Il suffit de parcourir rapidement les *Œuvres publiées* (1927 à 1938) pour se convaincre de l'importance de l'héritage platonicien dans la pensée du jeune poète<sup>40</sup>. Dans un extrait de 1931 où il cite Socrate et saint Augustin (platonicien notoire), le diariste sépare les « sages » et les « fous » :

c'est que, si la plupart des gens se laissent éblouir par le clinquant, vivent à la surface de la vie, c'est-à-dire ne vivent pas, d'autre part, ceux qui réussissent à se tenir debout dans le tourbillon, sont des gens solides et trempés, ceux qui réussissent à percer l'écorce et à voir la vie réelle qui coule au-dessous, ceux-là sont capables de voir loin et profond. Et ceux qui demeurent esprit parmi cette ambiance de matière, sont des esprits avertis et perspicaces, solides en tout cas (*OP*, p. 38).

---

<sup>40</sup> Bourneuf parle du « platonisme que le poète retourne sans cesse dans ces années 1935-1936 » (Bourneuf, *op. cit.*, p. 192).

Le verbe « éblouir » file, en quelque sorte, la métaphore platonicienne du soleil, Idée du Bien, permettant au sage de voir le reste du monde des Idées; ceux qui « se laissent éblouir par le clinquant » sont donc opposés à ceux qui sont éblouis par l'*eidos* du Bien. Pourquoi ceux qui « vivent à la surface de la vie [...] ne vivent-[ils] pas » ? C'est que la « surface » n'est que *l'apparence* de la Vie<sup>41</sup>, le reflet de l'Idée qui, elle, contient toute la réalité. Le dualisme entre esprit et matière atteste l'influence de la pensée platonicienne sur celle du jeune Garneau<sup>42</sup>. En théorie, l'idéalisme platonicien ne peut que participer à l'amorce d'une entreprise de perfectionnement, voire à sa radicalisation : d'un côté il y a la « réalité », le monde des Idées parfaites, de l'autre le transitoire, le monde des apparences imparfaites. Garneau choisit, on ne peut en douter, de se conformer au monde parfait des Idées (car « nous sommes tous appelés à la perfection » (*J*, p. 489)). Au contact du platonisme, il s'aperçoit qu'il n'y a pas de monde intermédiaire entre celui des Idées et celui de la matière, qu'il n'y a pas de place pour un purgatoire dans un univers binaire : « Aujourd'hui, comme de tout temps, le monde est divisé en sages et en fous. Aujourd'hui, les sages sont plus rares qu'ils n'étaient mais aussi ils sont plus sages. Il n'y a plus guère de demi-sages » (*OP*, p. 39). Donc, raffinement sans fin de l'exigence qui, comme nous l'avons mentionné, mène à une grande sévérité par rapport à tout geste ou pensée *hors programme*. De plus, la nature même des Idées, éternelles, immortelles, immuables, incorruptibles, coïncide avec l'idéal de « solidité » que recherche Garneau dans l'image, solidité qui permet d'en faire un véritable « objet » de programme. À noter

---

<sup>41</sup> Au lieu de répéter le terme *eidos* à chaque fois qu'il est question de l'Idée, de la réalité d'une chose, nous « essentialiserons » par une majuscule.

<sup>42</sup> « Selon l'auteur de *Convergences*, Saint-Denys Garneau fut la victime propitiatoire du dualisme qui aurait caractérisé la collectivité canadienne-française » (Jean-Louis Major, « Saint-Denys Garneau ou l'écriture comme projet de soi », *Voix et images*, vol. XX, n°2 (1994), p. 22) et selon Bourneuf, « Saint-Denys Garneau a trouvé dans Pascal ample aliment à sa vision dualiste de l'homme » (Bourneuf, *op. cit.*, p. 193).

que dans le platonisme, l'Idée ne dépend que fort marginalement de son reflet terrestre, sa saisie ne peut être qu'un acte d'esprit indépendant des risques de l'apparence. Puisque l'ensemble de ce qui peut être connu par les sens et l'expérience inspire autant le soupçon que le goût du Vrai, l'aspirant à la sagesse se *forme une idée des Idées* selon des charpentes abstraites : construction théorique qui risque fort, comme le programme, de ne pas s'élever vers la réalité, voire de n'y pas tenir du tout.

En pratique, la matière, réalité déchue, poursuit son combat contre l'esprit à travers son avatar favori : la chair. « Je dirai plus tard quelle est ma foi et pourquoi elle est si lointaine, étant spirituelle et ne pouvant résider que dans l'esprit, alors que, moi, je suis devenu tout charnel, tout matériel, par un empiètement épouvantable de ma chair sur mon âme » (*J*, p. 510). Dans cette confession de juin 1937, le combat (l'« empiètement épouvantable ») se déroule sur un axe unique, programme spirituel tendu vers une image encore « lointaine ». Si l'esprit et la chair sont bien deux natures, sources de deux volontés opposées, toute spiritualité ne peut être qu'un combat de l'esprit contre la chair. Cette lutte prend des proportions tragiques, épiques, quand on croit être seul à vivre cette sorte de « schizophrénie ontologique », ou du moins être seul à ne pouvoir s'en sortir avec les honneurs, comme l'indique Bourneuf à propos de Garneau :

Saint-Denis Garneau ne réussit pour ainsi dire jamais à concevoir une caractéristique de l'homme dans son universalité, il a toujours les yeux fixés sur sa propre situation, sur ses faiblesses singulières. Si Pascal voit que sa connaissance est bornée, il sait que ces limites tiennent à la nature humaine, alors que Garneau est tenté de se considérer comme une exception malheureuse ...<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Bourneuf, *op. cit.*, p. 192.

Au milieu de ce champ de bataille, que faire du désir, source de cet amour de Dieu auquel on ne peut faillir, mais aussi héraut des pulsions charnelles ? « Les femmes, anges purs, délicieux que je rêvais, leur âme que j'aimais et leur corps éthéré de fées inconsistantes où sont mes femmes et l'amour ? » (*J*, p. 209). Cette rêverie de mars 1931 suggère que dans le cas de Garneau, le désir est, du moins ponctuellement, sublimé jusqu'à l'angélisme. Le « corps éthéré » des femmes n'a plus rien à voir avec la matière; cependant, le fait que le terme « corps » subsiste trahit le désir charnel de Garneau. Condamné à rejoindre la foi lointaine, il semble chercher des images intermédiaires, au-dessus de lui, à désirer pour éviter l'inévitable « dégoût qui dit "à quoi bon" [et qui] me hante du haut en bas, tout entier » (*J*, p. 209). Néanmoins, telles des succubes, ces femmes angéliques ne peuvent que le renvoyer à la persistance de son désir charnel. Une entrée du *Journal* d'octobre 1935 nous renseigne davantage sur le rôle que joue la sexualité de Garneau dans son chemin de croix :

Or maintenant, me voici avec mon poids de péché originel, sans la possibilité d'un seul repos en la complaisance charnelle. Et il me faut être dans le monde, avec ma chair du monde, comme n'y étant pas et sans un regard attendri pour lui. Je ne pourrai plus regarder la femme sinon mon épouse avec des yeux d'amour. Car mon épouse, c'est avec des yeux d'amour lavés que je la regarderai, et mon esprit n'aura en la voyant aucune lourde complaisance pour mon corps, mais verra tout à sa place et désirera la beauté et le bien, et sera ébloui par son âme (*J*, p. 345).

En plein programme (« il me faut », « sans la possibilité d'un seul repos », utilisation du futur, etc.), le mode d'être du poète devient paradoxal: « être dans le monde [...] comme n'y étant pas ». Garneau ne sait pas quoi faire de sa « chair du monde », il la considère davantage comme un frein, un « poids », une malédiction originelle, que comme un moyen de vivre son existence et d'apprendre à aimer. Sa conception de l'amour, d'ailleurs, programme le regard qu'il doit porter sur son épouse : exclusivité, spiritualité, pour finalement atteindre le désir idéal. Cet amour parfait à la source du regard spirituel

correspond sans doute à la conception qu'il se fait de l'amour divin; si nous acceptons cette analogie, nous pouvons croire que pour Garneau, Dieu commande l'exclusivité de l'amour et du regard, la déssexualisation de ceux-ci et un désir de Lui devant mener à l'« éblouissement<sup>44</sup> ». Nous voyons bien, dans l'extrait, comment la tension vers la perfection, causée ici par un platonisme radical, pervertit le langage : Garneau parle d'amour, mais celui-ci n'a plus rien à voir avec l'amour, sinon il ne mènerait pas à une pareille mortification. L'emploi projectif du verbe *désirer* trahit une autre perversion langagière : comment prévoir le désir, le conditionner, le fixer une fois pour toutes ? La racine latine de désirer, *desiderare*, suggère le regret; impossible de saisir le verbe *désirer*, en français et dans son acception commune, sans l'expérience du regret, regret de la chose qu'on désire ou qu'on a désirée, mais surtout regret comme mode du désir. Or, dans l'extrait précédent, tout regret est exclu au moment du désir – l'emploi du futur souligne l'action du regret dans l'écriture, soit *avant le désir qu'il désire*<sup>45</sup> –, celui-ci est plutôt pris sous un angle contemplatif : mon esprit *contempera* la beauté et le bien; traduction dont le résultat s'accorde parfaitement avec la tradition philosophique platonicienne. Le texte se poursuit de la sorte :

Il faut que je me prépare pour elle si Dieu veut me la donner, et toute chute est dès maintenant un manque de fidélité que je lui dois et une tache dans le tapis de ma vénération et de mon respect. Et si Dieu veut ne pas me la donner je pourrai, étant prêt pour elle me préparer plus haut encore, toujours pour Dieu (*J*, p. 345).

---

<sup>44</sup> « L'éblouissement » renforce notre analogie en filant la métaphore platonicienne du Soleil. Le regard que veut porter Saint-Denys Garneau sur la femme aimée ne diffère guère de celui que nécessite la conversion du regard pour Platon : tous deux doivent se détourner des apparences (dans la caverne), se tourner vers « la beauté et le bien » pour en être ébloui. Ainsi, le discours de Saint-Denys Garneau sur la femme idéale suit de près ses idées philosophiques et théologiques (l'Idée du Bien, illustrée par le Soleil, étant l'Être suprême chez Platon).

<sup>45</sup> Que la mention du « péché originel » et l'expression « yeux d'amour lavés » ne nous trompent pas : le regret y est inscrit, mais au moment de l'écriture, du souhait, du désir du désir, et non pas au moment du désir qu'il désire.

Remarquons tout d'abord les termes et expressions trahissant l'esprit systématique caractéristique du programme : « Il faut », « me prépare », « me préparer plus haut encore », « toute chute », « dès maintenant » et l'emploi du futur. L'extrait montre Garneau en pleine tension vers une image fantasmagorique de la femme idéale. Tout un programme s'établit autour de cette chimère cristallisant les vertus de l'amour selon le poète : fidélité absolue, déssexualisation, projection du désir. Cependant, le diariste évite le ridicule d'être fidèle à une illusion d'optique en se ménageant une sortie de secours : l'investissement pourra être réinjecté « plus haut encore, toujours pour Dieu ». Non seulement l'occasion d'aimer est-elle tributaire du bon vouloir de Dieu, mais Il s'approprie *toujours* cet amour, car le don provient de son amour à Lui.

## **2.6 Néo-platonisme et perfection**

Dans le prolongement du dualisme platonicien, une autre tendance philosophique ayant marqué la tradition théologique chrétienne participe au programme de la perfection par tension vers l'image : le néo-platonisme. Nous ne voulons pas faire de Garneau un disciple de Plotin qui s'ignorerait : seulement, certaines évidences textuelles rappellent la théorie des hypostases chère au néo-platonisme, et indirectement au christianisme dont quelques dogmes, tels l'Incarnation, la Transsubstantiation et la Trinité, n'ont pu être forgés que dans le climat philosophique propre aux premiers siècles chrétiens. Déjà, le platonisme posait la hiérarchisation des niveaux d'être : le Bien, les Idées, leur reflet matériel, le travail mimétique de l'artisan. Cette hiérarchisation prend une importance nouvelle avec le développement de la pensée plotinienne et des pensées alexandrines :

Chaque sphère inférieure, dans le platonisme originaire, portait en soi le reflet des principes formels de l'ordre supérieur, tout en s'opposant à lui selon son être propre. Elle se voit désormais intégrée dans un mouvement de procession du multiple à partir de l'Un, de l'inférieur à partir du supérieur, si bien que le monde matériel lui-même, l'existence périssable, temporelle et changeante, est conçue comme la dernière vague d'une « procession ontologique »<sup>46</sup>.

Les conceptions métaphysiques de Garneau s'intègrent assez bien à cette remontée de la « procession ontologique » : de la chair à l'âme, de l'âme aux Idées (images), des Idées au principe unificateur de toutes les Perfections (Dieu). L'engagement, le travail pratique sur l'intention afin qu'elle mène à l'action, se traduit souvent chez le diariste par une avancée sur un axe horizontal; le travail contemplatif, spirituel sur le désir, quant à lui, est projeté sur un axe vertical<sup>47</sup> : « pour céder par en haut, il ne me suffit pas de me laisser attirer » (*J*, p. 543), « me préparer plus haut encore, toujours pour Dieu » (*J*, p. 345), « dans chaque homme, à tout moment, deux postulations simultanées : vers en haut, Dieu; vers en bas, néant, destruction, bête, Satan » (*J*, p. 311), « un de ces grands moments où l'être se retrouve libéré au-dessus de lui-même » (*OP*, p. 59), « je n'ai plus la force de monter à lui et c'est pourquoi je ne sens plus sa beauté [...] le dégoût qui dit "à quoi bon" me hante de haut en bas, tout entier » (*J*, p. 209), « une harmonie de qualité plus sensuelle est moins élevée dans l'ordre de l'être, elle est harmonie à un degré moindre qu'une plus spirituelle » (*J*, p. 371), « mes rêves et mes poèmes m'élevaient vers Dieu, puisque la poésie tend à tout ramener aux sources premières, et que La Source des

<sup>46</sup> Endre von Ivanka, *Plato Christianus. La réception du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, P. U.F., 1990, p. 63.

<sup>47</sup> « Mais, si l'on néglige la verticale du détachement, à quelle errance indéfinie n'est-on pas condamné sur l'horizontalité du plan? » (*J*, p. 631). Cet extrait montre l'imbrication de l'action spirituelle, du « détachement », et de l'action pratique, de l'engagement, selon Saint-Denys Garneau. Sans ascèse, l'engagement n'est qu'« errance », entreprise futile, sans direction. Doiron mentionne d'ailleurs que cette « substitution » de l'axe vertical – nous préférons parler de « projection » pour sauvegarder l'axe horizontal – n'est pas étrangère à la pensée plotinienne : « Ainsi, le journal intime, voisin de traditions spirituelles plotiniennes ou franciscaines (saint Bonaventure. *Itinerarium mentis in Deum*), substitue l'itinéraire vertical à l'itinéraire horizontal » (Doiron, *loc. cit.*, p. 55).

sources est le Seul Dieu » (*J*, p. 198). C'est véritablement sur un axe paradigmatique qu'évolue la spiritualité de Garneau : il cherche à se conformer à une image parfaite, à une réalité spirituelle, tout en présentant le risque de décliner, d'être décliné selon la chair. Par ailleurs, nous verrons bientôt que la tension vers l'image idéale amène le poète à rechercher une « métaphore de soi<sup>48</sup> », ce qui l'inscrit plus encore dans un paradigme de l'ontologie : être et posséder Dieu, ou être et être possédé par Satan. Pour revenir au néo-platonisme, notons que l'article de Garneau sur Alphonse de Châteaubriant, dont la première partie paraît en novembre 1935 dans *La Relève*, renferme la dénomination sous laquelle se cache cette philosophie chez le poète :

Attitude, encore, non de réaliste, [...] mais de *symboliste* attentif au sens caché des choses, et qui voit dans la nature cette « forêt de symboles » où le spirituel trouve écho, où les lois de l'univers moral existent à l'état d'exemplaires. Et c'est dans ces correspondances en cascades du haut en bas de la création que Châteaubriant saisit l'harmonie universelle. C'est par là aussi qu'il remonte jusqu'à Dieu, l'exemplaire suprême de l'Être (*OP*, p. 54. Nous soulignons).

Connaissant l'attachement du diariste pour Baudelaire et Alphonse de Châteaubriant, ne doutons pas de son adhésion à cette vision « symboliste » de la spiritualité<sup>49</sup>; d'ailleurs, qu'il écrive qu'« Alphonse saisit l'harmonie universelle » ne laisse planer aucune ambiguïté à ce sujet : autrement, il n'aurait pas utilisé un verbe aussi fort, « saisir », suggérant la possession, pour définir la relation entre l'auteur et « l'harmonie universelle ». Esthétisation de la spiritualité, donc, renforçant l'importance accordée à l'image. « [La douleur] prépare à la découverte en lui-même de l'homme nouveau qui est l'homme premier, image de Dieu » (*OP*, p. 64-65). Cette « image de Dieu », selon les

<sup>48</sup> Major, *loc. cit.*, p. 24, citant James Olney, *Métaphors of Self. The Meaning of Autobiography*, Princeton University Press, 1972.

<sup>49</sup> François Charron voit dans ce symbolisme spirituel la cause d'une perversion dont les conséquences qu'il en tire dépasse toutefois notre propos : « Le message de vie de l'Évangile qui dit la primauté (et non la supériorité) du rapport symbolique sur l'organique [...] s'inversera en acte compulsif de commémoration où l'on s'abîme dans le deuil qu'on n'arrive pas à faire par soi-même » (Charron, *L'obsession du mal*, *op. cit.*, p. 22).

conceptions philosophiques du poète, ne saurait comprendre la moindre parcelle de chair (puisque l'image correspond en quelque sorte à l'Idée platonicienne), et la « douleur » évoquée participe certainement à l'ascèse, mortification du corps nécessaire à la vie spirituelle. La « procession ontologique » décrit précisément la remontée planifiée par Garneau, avec tout ce que cela entraîne de fuite du monde charnel vers la perfection. Discutant une symphonie de Borodine, le poète décrit l'itinéraire idéal de l'être :

d'autres ou plutôt les mêmes qui s'élèvent et deviennent d'un attendrissement plus charnel à un plus spirituel, jusqu'à une grande pureté où chante la joie mystique. À la fin, comme des voix d'anges qui modulent la sérénité dans un lointain spirituel, comme une ouverture sur un devenir parfait, bonheur d'esprit (*J*, p. 238-239).

Ainsi, le « symbolisme » spirituel garnélien concilie les effets, sur la vie intérieure du poète, du programme tendant à l'image parfaite (cheminement vertical en vue de la perfection : « s'élèvent », « lointain spirituel », « devenir parfait », « jusqu'<sup>50</sup> une grande pureté ») et ceux découlant du platonisme (désexualisation par mépris de la matière et angélisme du désir : « plus charnel à plus spirituel », « voix d'anges », « bonheur d'esprit »). À tout le moins, nos considérations précédentes sur le néo-platonisme proposent-elles un début de synthèse qui nous sera fort utile au chapitre VI, alors qu'il s'agira de montrer vers quelle extrémité spirituelle le programme (et ce qu'il suppose de tension vers une image parfaite) entraînera le diariste vers 1938-39.

---

<sup>50</sup> Nous ne l'avons pas souligné jusqu'ici, mais la locution prépositionnelle « jusqu'à » remplace souvent la préposition « à » dans les extraits cités. L'emploi de cette locution marquant « le point limite atteint ou à atteindre » (*Larousse encyclopédique en couleurs*, Paris, Éditions du Club France Loisirs [Larousse], 1993, t. XII, p. 5128) participe à prouver la pensée programmatique de Saint-Denys Garneau. Il ne suffit pas d'aller directement à Dieu, mais, le plus souvent, d'aller *jusqu'à* Dieu, c'est-à-dire en passant par des étapes intermédiaires.

### III Images du moi parfait

#### 3.1 Dualité ontologique : du désespoir à la pénitence

Commentant les différentes formes de désespoir, Kierkegaard écrit : « L'homme désire toujours se défaire de son moi, du moi qu'il est, pour devenir un moi de sa propre invention<sup>51</sup> ». Chez Garneau, pas de doute, un tel désir travaille dans le projet d'écriture du *Journal*<sup>52</sup>. Il faut noter que ce projet de conquête identitaire, cette projection est toujours susceptible de tourner à la complaisance: « Voilà que j'ai été "narcissiste" pour quelques jours, sachant que d'ailleurs c'est un cercle vicieux [...]. C'est l'idéal supérieur à moi-même qui, en m'emplant d'envie et de dépit... m'a porté à faire de moi mon idéal, et de mon plein épanouissement » (*J*, p. 219). Ce dévoilement de la complaisance, ce mouvement d'exorcisme peut paraître libérateur dans un premier temps : voici le « cercle vicieux », il suffit de quitter ses zones d'influence. Toutefois, ce passage daté de 1932 fait écho à plusieurs réflexions du même genre plus loin dans le *Journal*; le cercle vicieux n'est pas merveilleusement brisé par sa conjuration langagière. Nous en expliciterons plus tard les conséquences. Pour l'instant, soulignons que « l'idéal supérieur à moi-même », soit l'image du moi parfait, est sujet d'un verbe d'action, *porter*. L'image fantasmatique est considérée comme active, elle *porte à*, éveille une tendance. Que le moi idéal se confonde souvent, comme nous l'avons déjà précisé, avec Dieu, avec le Christ, suggère que l'action du moi parfait pourrait concorder avec ce que Garneau

---

<sup>51</sup> Soren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 1949 [1849], p. 74.

<sup>52</sup> « Oserais-je avancer que, plus que ceux de la religion, c'est peut-être des dangers et du caractère mortifère de cet autotélisme, de cette exigence d'être à soi-même son propre fondement, sa propre limite, que Garneau a été le "témoin privilégié", sinon la "victime" » (Bernier, *loc. cit.*, p. 114).

attend de Dieu. Dans le cas présent, si nous opérons la substitution que le raisonnement de Garneau suggère, la phrase devient : « c'est *Dieu* qui, en m'emplissant d'envie et de dépit, m'a porté à faire de moi mon idéal ». Dieu emplirait donc le diariste de l'« envie » de rejoindre son idéal et du « dépit » d'être seulement lui-même, et devient le germe du programme lié à cette tension vers le moi idéal : « m'a porté à *faire de moi mon idéal* ». Le cercle vicieux est refermé.

c'est l'idéal supérieur qui me fait sortir de ce cercle vicieux en me proposant l'unité de l'être, auquel j'étais fatigué de tâcher [...]. C'est par besoin d'unité que je me suis confiné à moi et y ayant trouvé la complexité, le sadisme, ce même besoin me pousse hors de moi, et je m'y perds aussi (*J*, p. 219).

Là où, entre les lignes, nous avons débusqué Dieu, surgit maintenant le Diable; car voilà bien sa manière : il « propose » son aide à qui veut quitter le désespoir, mais cette aide, toute en contradictions, ne fait qu'enfoncer davantage dans la perdition. Il faut noter que Garneau, à la manière de Kierkegaard, conçoit la perdition comme la perte de son moi : « je m'y perds aussi ». La perdition l'attend aussi bien dans un confinement à soi où il se retrouve double, « complexe » (par opposition au tout cohérent), que dans une fuite néo-platonicienne vers l'Un, dans un retour au moi fantasmatique qui génère lui-même ce mouvement circulaire. D'un côté, dualité psychique : le moi conscient visant l'unité et le moi inconscient désirant briser cette unité; de l'autre, dualité ontologique : l'*eidōs* du moi, objet et sujet idéaux du programme, et le moi terrestre, sujet réel, échouant sans cesse dans le déroulement du programme. Selon Kierkegaard, cette perdition par la perte de soi, incontournable, est une mort à soi-même nécessaire à la foi, il faut que « le moi trouve le courage de se perdre pour se retrouver<sup>53</sup> ». Mais pour Garneau, aux prises avec l'impératif de la perfection, ici et maintenant, la tension vers le moi parfait, vers l'image

<sup>53</sup> Kierkegaard, *op. cit.*, p. 147.

de Dieu par ricochet, ne souffre aucun contretemps; Kierkegaard, à propos d'un certain type de désespéré, affirme qu'« il refuse de commencer par se perdre, mais veut être lui-même<sup>54</sup> ». La sentence s'accorde bien avec la situation de Garneau, car, encore une fois, on ne peut pas douter de la *tension* « fébrile » du poète voulant être lui-même :

Moi

Qu'est-ce que je cherche ? Quelle est cette attention fébrile, épuisante ? Je cherche moi-même. Je cherche moi-même et une vérité au-delà. Je cherche le point stable en moi sur quoi je pourrais édifier Dieu. Cela n'est pour lors que destruction; mais j'ai confiance. Dieu peut-il se refuser à cette attention constante, à cette attente ? Il me semble que je vaux par cela seul (*J.* p. 356).

Encore dans ce passage de novembre 1935, Garneau cherche deux *objets* : Dieu (« édifier Dieu », « une vérité au-delà ») et son moi (« point stable », « moi-même »). Son attention n'est rien de moins qu'un mélange d'*attente* (nous y reviendrons plus loin) et de *tension* vers deux images fixées par la conscience de chercher<sup>55</sup>. Puisque, comme nous l'avons vu, la recherche spirituelle s'effectue chez le diariste dans le cadre d'un programme, d'une construction, il cherche à se construire un moi, *puis* de là à « édifier » Dieu. Que le diariste emploie ce verbe, « édifier », qui possède deux sens différents, « construire un édifice » et « porter à la piété, instruire », n'est sans doute pas innocent, mais le mouvement de l'un à l'autre ne va que dans un sens : de l'élaboration d'un moi parfait dépend la possibilité de définir le Parfait, et non l'inverse. Cette posture suggère un désir d'autonomie et une logique de conquête : puisque je dois me faire, je le ferai seul, afin que ce soit réellement moi, et que je mérite d'être moi devant Dieu. À ce sujet, Kierkegaard écrit :

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>55</sup> Sans cette conscience, la recherche n'aurait pas d'objectifs définis d'avance. La conscience de chercher précède toujours la recherche chez Saint-Denys Garneau, d'où les multiples injonctions à se mettre en route et l'utilisation du verbe « falloir ».

C'est là le moi que le désespéré veut être en le détachant de tout rapport à un pouvoir qui l'a posé, en l'arrachant à l'idée de l'existence d'un tel pouvoir. À l'aide de cette forme infinie le moi veut désespérément disposer de lui-même, ou, créateur de lui-même, faire de son moi le moi qu'il veut devenir, choisir ce qu'il admettra ou non dans son moi concret<sup>56</sup>.

Sans doute notre précédent extrait est-il suivi de nuances au sujet de l'esprit d'indépendance de Garneau par rapport à Dieu; d'ailleurs, cette indépendance ne dégénère jamais en un franc défi lancé à Dieu, ce qui serait une extrémité du désespoir selon Kierkegaard. Tout au plus, Garneau, lorsqu'il ressent la nécessité d'un élan énergétique, volontaire, conquérant vers la perfection, se replie-t-il, solitaire, sur le chantier de son moi :

Et puis, mon orgueil voudrait bien faire quelque chose, voir quelque chose, posséder quelque chose, compter une victoire. Il dit que ce serait pour l'offrir, pour grandir mon amour de Dieu. Peut-être bien. Mais nous savons bien au fond ce qu'il y a là-dessous. Il voudrait son amour pour Dieu au lieu de celui que Dieu donne pour Lui (*J*, p. 358).

D'une entrée à l'autre du *Journal*, qu'une seule journée sépare, la théâtralité des mécanismes psychiques est percée à jour ; on passe d'une évaluation positive de ses réalisations passives (« je vaux par cela seul [son attente] ») à la conscience de la vanité de ses efforts solitaires (« mais nous savons bien au fond ce qu'il y a là-dessous »). Tout occupé à se construire dans la perfection de l'attente, Garneau correspond assez bien au « désespéré passif » de Kierkegaard :

Si le moi qui désespère est *passif*, le désespoir reste pourtant celui où l'on veut être soi-même [...] Mais n'est-ce pas une autre forme de désespoir que le refus d'espérer comme possible qu'une misère temporelle, qu'une croix d'ici bas puisse nous être enlevée ? C'est ce que refuse ce désespéré qui, dans son espoir, veut être lui-même. Mais s'il est convaincu que cette épine dans la chair (qu'elle existe vraiment ou que sa passion l'en persuade) pénètre trop profond pour qu'il puisse l'éliminer par abstraction, éternellement alors il voudra la faire sienne<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 151-152. Un extrait du texte intitulé « Douleur », daté de mars-avril 1937, montre bien la conscience qu'avait Saint-Denys Garneau de ce type de désespoir : « On veut avoir plus joui de la douleur, c'est-à-dire de soi souffrant, avant de s'abandonner. Première déviation » (*J*, p. 494).

Chez Garneau, non seulement chaque témoignage de son orgueil prend-il une gravité telle qu'il veut assumer seul cet orgueil afin de l'expier plus complètement, mais la construction même d'un raisonnement permettant de se passer de Dieu dans l'expiation alimente son désespoir et éveille ses soupçons: « au lieu de me confondre, je me discernais; et me discernant, je tenais à moi et à ce discernement » (*J*, p. 601). Mais l'orgueil monstrueux qu'il y a à se passer de l'espérance en Dieu, toujours latent chez qui veut construire un moi parfait, se trahit au premier échec. Le désespoir se double donc, dans la conscience du poète, du péché d'imposture ; la théâtralité dévoilée entraîne une persécution de l'imposteur, persécution systématisée selon Bellet :

Quand se découvrent, plus ou moins, l'imposture ou l'aveuglement, et si l'on continue à prendre au sérieux les exigences de la perfection, la réaction à tout ce faux-semblant mène au système de la persécution. Car il apparaît que nous ne sommes pas seulement faibles, mais faux : il va donc falloir forcer la vérité. Importance immensément accrue de l'examen et de l'aveu, précisions et subtilités infinies de l'enquête<sup>58</sup>.

Le passage d'un désespoir typiquement kierkegaardien à un système de la pénitence n'est évidemment pas sans rapport avec l'exigence de la perfection. Qui a lu le *Journal* ne doute pas un instant des « subtilités infinies de l'enquête » à laquelle se prête Garneau dans l'écriture intime. À partir du narcissisme propre à la forme passive du désespoir kierkegaardien, le poète n'a d'autre choix que de « reconquérir à Dieu toute cette part écartée, secrète, que l'homme en fait se réservait<sup>59</sup> ». La reconquête, le plus souvent, n'attendra pas la grâce de Dieu : préalablement à cette grâce, un véritable travail de conquête de soi doit préparer l'*attention* à Dieu. C'est la fin, pour un temps, du

---

<sup>58</sup> Bellet, *op. cit.*, p. 30.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 30.

dédouement ontologique<sup>60</sup> : le moi parfait ne peut s'élaborer que sur les ruines de la guerre fratricide que se livrent le moi conscient, volontaire, et le moi inconscient. Car l'inconscient, chez Garneau, est une force autonome travaillant à contre-courant de la sincérité, comme le suggèrent ces analyses d'avril-mai 1937 et d'octobre 1936 : « [la demi-sincérité] est pire que le mensonge décidément qui se détruit lui-même vite en butte au *plein jour*. Mais la demi-sincérité garde tout dans la *pénombre propice aux mirages* » (J, p. 494. Nous soulignons) et « chaque parole à mes yeux participait de leur mensonge, de leur passion, de leur haine, de tout ce complexe rongé d'imperfection et de disharmonie et d'insincérité, de toutes les obscurités des inconsciences voulues et des boues fétides du subconscient » (J, p. 471).

### 3.2 Dualité psychique : la maîtrise du langage

La lutte fratricide ne peut guère éclater ailleurs que dans le langage, comme le mentionne

Roland Sublon, résumant une des positions de la psychanalyse lacanienne :

Pour la psychanalyse si le sujet parlant ne peut se signifier ni se désigner absolument par sa parole, il ne s'agit pas d'un effet de l'insuffisance humaine mais d'un effet de langage qui *divise* le sujet. Autrement dit, le sujet ne sait pas ce qu'il fait quand il parle. « Il y a un désir parce qu'il y a de l'inconscient, c'est-à-dire du langage qui échappe au sujet dans sa structure et ses effets, et qu'il y a toujours au niveau du langage quelque chose qui est au-delà de la conscience et c'est là que peut se situer la fonction du désir »<sup>61</sup>.

Nous pourrions ajouter aux mots de Sublon que pour Garneau, c'est aussi là qu'éclate le combat, car il refuse que les mots lui « échappent ». Comme nous l'avons vu, c'est la

<sup>60</sup> Car la dualité (psychique ou ontologique) s'exprime, dans le *Journal*, entre autres par le procédé du dédoublement que nous examinerons plus loin dans ce chapitre.

<sup>61</sup> Roland Sublon, *Le temps de la mort*, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1975, p. 100, citant Jacques Lacan, *Psychanalyse et Médecine*, dans *Lettres de l'École Freudienne*, 1, p. 45.

« parole » qui déclenche les mécanismes de l'inconscient, mécanismes oeuvrant pour « l'imperfection », la « disharmonie » et l'« insincérité ». À la fois domaine de l'inconscient et terreau du poète, le langage est un champ de bataille d'un enjeu stratégique primordial. Major peint avec justesse la situation identitaire dans laquelle se retrouve le diariste : « Saint-Denys Garneau projette d'atteindre à une écriture de soi, d'édifier un espace où se reconnaître comme sujet. Ce projet n'incrimine personne, il ne peut s'accomplir que par soi et contre soi en quelque sorte<sup>62</sup> ». « Que par soi », car cette lutte pour le langage mobilise ce qu'il y a d'irréductible dans le sujet : sa capacité d'advenir. « Contre soi », car l'avènement du sujet dépend davantage de l'action du moi inconscient, cause d'insincérité, que de la volonté du moi conscient. Pour que le moi parfait requis par l'amour de Dieu étouffe son ultime source d'insincérité, le moi inconscient, le sujet tel que défini par la psychanalyse lacanienne, il faudra donc se rendre maître du langage. Cette intention transparait dans une entrée d'octobre 1937 (dans laquelle, notamment, il s'interroge sur le bien-fondé du reniement de son livre) :

Ai écrit un mot à Jean Bélanger qui doit lui être remis avec mes disques. J'ai signé : *sincèrement* ... Je l'ai bien regretté, mais c'était fait et je ne pouvais recommencer. Quelle attention il faut que je porte aux mots que j'emploie pour ne pas me laisser entraîner. Si j'étais libre, je pourrais laisser libres mes mots, mais ils dépassent maintenant l'esclavage où je suis. Quel esclavage ? L'esclavage de mon inexistence (*J*, p. 560).

Son « attention » face aux mots prouve qu'il lutte contre une force intime capable de pervertir ses intentions, d'attenter à sa sincérité. Les mots en tant que tels possèdent un pouvoir propre, celui d'« entraîner » le moi conscient dans l'insincérité. Cette expérience, aussi bien linguistique que psychanalytique, contrarie ses idées esthétiques précédentes, exprimées, entre autres, en septembre 1936 :

---

<sup>62</sup> Major, *loc. cit.*, p. 23.

En dernier ressort vision reste maîtresse, comme le sens reste maître d'une phrase dont les mots le modifient, que ce sens soit logique ou consiste en une simple inflexion ou la lumière d'un éclatement. Le sens reste maître d'une phrase tout en étant inséparable d'elle, comme l'âme du corps (*J*, p. 455).

La comparaison avec la dualité ontologique de l'individu, corps et âme, nous intéresse particulièrement : Garneau considère que l'âme demeure intacte sous les effets des pulsions gouvernant le corps, comme la phrase conserve son sens malgré la *pulsation* des mots. Nous comprenons dès lors en quoi le fait d'être manipulé par des effets de langage inquiète le poète : cela préfigure le pouvoir du corps sur l'âme, et plus concrètement, la victoire possible des mécanismes gouvernant l'inconscient sur ceux régissant la conscience.

Cette volonté de maîtriser parfaitement des phénomènes échappant à la conscience entraîne Garneau dans « le fantasme d'une lucidité sans faille et sans issue<sup>63</sup> » débouchant sur le rejet de son aliénation primordiale. Charron s'exprime ainsi à ce sujet : « Qui ne voit pas que son argumentation métaphysique n'est rien d'autre qu'une construction de l'esprit pour faire barrage à l'écoute d'un sujet renaissant dans l'altérité qui le constitue ?<sup>64</sup> » En effet, le langage – lieu de l'Autre par excellence – est nié dans son altérité fondamentale; Garneau refuse obstinément de « se perdre pour se retrouver », c'est-à-dire qu'il tente de passer outre aux opérations d'aliénation et de séparation qui le constituent comme sujet. Il veut au contraire investir le lieu de l'Autre, comme nous l'avons remarqué précédemment dans le cas de Dieu : l'écrivain cherche à fusionner son moi avec l'Être parfait, perçu non pas comme tout autre, mais au contraire comme

---

<sup>63</sup> Charron, *L'obsession du mal*, op. cit., p. 34.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 490.

emblème et seule chance de l'unité. L'« esclavage » dont parlait Garneau dans l'extrait d'octobre 1937 en était un d'« inexistence ». Pourquoi ? Parce que le diariste, confronté à son incapacité de se dire parfaitement, voit sa quête existentielle à tout jamais compromise. Il n'existe pas, car il se voit non seulement obligé de s'abandonner à la médiation du langage – Derrida écrit : « premier effet ou première destination du langage : me priver ou aussi bien me délivrer de ma singularité<sup>65</sup> » -, mais en plus cette médiation échoue à dire son moi conscient qu'il programme pour la perfection. Il rejette l'imperfection, l'imprévisibilité, bref la division du sujet tout autant que la division de l'objet, c'est-à-dire son moi parfait. « La difficulté de mon être de saisir les choses, la vie, d'être possédé, de posséder. La stérilité, l'impuissance, l'incommunicabilité » (*J*, p. 408). Comme l'exprime Charron, Garneau se barricade dans « la nostalgie d'un état d'indivision autodestructeur<sup>66</sup> », ou, dans les termes plus simples de Durand-Lutzy, il est « soumis à la tentation de vivre refermé sur lui-même, tentation du néant<sup>67</sup> »; il ressent durement « l'incommunicabilité » du sujet, son « impuissance » à se dire, à se donner; bref, sa « stérilité » proche de « l'inexistence ».

### 3.3 Dédoublement

Dans le *Journal*, Garneau cherche à circonscrire le champ de bataille, à délimiter son moi inconscient, à résoudre les tensions naissant de ses dualités en recourant, entre autres, au

---

<sup>65</sup> Derrida, *op. cit.*, p. 87.

<sup>66</sup> Charron, *L'obsession du mal, op. cit.*, p. 492.

<sup>67</sup> Nicole Durand-Lutzy, *Saint-Denys Garneau. La couleur de Dieu*, Montréal, Fides, 1981, p. 48.

procédé du dédoublement. Ce dernier occasionne une mise en scène, une représentation de soi qui, paradoxalement, tente de neutraliser toute dérive vers la théâtralité, l'imposture. Doiron écrit : « “Moi, dédoublement.” Si je m'écris, d'une part, je répète à l'intérieur même de moi (JE/MOI) la frontière déjà tracée entre Dieu et le monde, le monde et moi – aliénante<sup>68</sup> ». En réaction à l'aliénation par le langage, Garneau utilise tout de même le langage pour *dire* à la fois son moi inconscient et, par opposition, le moi qu'il voudrait être. À ce sujet, Major écrit qu'il est « à la recherche d'une “métaphore du moi” », mais que cette métaphore ne trouve à s'accomplir ni dans une image ni dans une œuvre particulière<sup>69</sup> ». Cette recherche positive de la « métaphore du moi » s'incarne sans doute dans son projet d'écriture poétique<sup>70</sup>; quant au *Journal*, il accueille cette même recherche, mais de manière négative : l'écriture veut débusquer l'ennemi à éliminer, le moi inconscient, pour que la métaphore ait une chance d'être pure<sup>71</sup>. L'ennemi, dans le texte justement intitulé « Moi, dédoublement », daté de septembre 1935, est l'objet d'une description ne permettant aucune équivoque quant à sa nature :

---

<sup>68</sup> Doiron, *loc. cit.*, p. 56.

<sup>69</sup> Major, *loc. cit.*, p. 24.

<sup>70</sup> À ce sujet, renvoyons au chapitre « Les métamorphoses de l'être » du mémoire précédemment cité de Stéphane Boucher. Dans ce chapitre, l'auteur tente de démontrer qu'à travers le processus de l'écriture poétique, Saint-Denys Garneau passe de la « déréliction de l'être » à la « résurrection ». En ce qui nous concerne, nous ne constatons aucune métamorphose de ce genre dans l'écriture en prose du *Journal*. Au contraire, si ses dernières lignes projettent toujours en apparence l'être garnélien sur la verticalité de la transcendance (« La purification de la mort à laquelle on se donne. L'embrassant, on *échappe* à toute connivence avec la bassesse ». Nous soulignons), elles suggèrent également que la mort ne mène pas à la vie, qu'elle est davantage un lieu de repos, de refuge définitif qu'une occasion de « métamorphose » ou de renouvellement : « Et c'est maintenant comme une occasion manquée de mourir, de s'en aller reposer [...] (Le suicide, seul sacrement du stoïcisme dit Baudelaire.) Le stoïcisme, seule religion sans Dieu, sans J.-C. Le suicide de Mouchette » (*J*, p. 659).

<sup>71</sup> Suivant la belle expression de Normand Doiron : « Dans son *Journal*, Saint-Denys Garneau crée le vide, le vide propice aux vers » (Doiron, *loc. cit.*, p. 62). Nous y reviendrons en conclusion.

Quand je cède et que je me bats avec toi, c'est ridicule au possible. Tu as des souplesses de serpent; tu es si mince que cela t'est facile, presque tout du vide. Et je frappe là-dedans, à grands coups, ou à petits coups étudiés, et rencontrant partout le vide je finis par croire que tu n'existes pas. Mais, quand j'ai constaté cela, ta parfaite insignifiance, et que, humilié, je me retourne et implore pour être débarrassé de ces fantômes, te voilà qui surgis, grimé de je ne sais quels masques; tu portes devant toi un grand voile opaque qui m'empêche de voir tes dimensions véritables et t'entoure comme un mystère (*J*, p. 358).

L'ennemi semble d'autant plus invisible, intouchable, qu'il déjoue l'ontologie garnélienne : fait de « vide », « fantôme », sa substance est impensable pour qui attribue à toute chose un coefficient d'être, un degré de vérité à la manière platonicienne; « insignifiante », son « existence » échappe à qui juge de la signification selon un modèle « référentiel », et non pas selon une logique « différentielle<sup>72</sup> »; « surgissant », il désespère nécessairement qui évolue de façon programmatique; etc. Le dédoublement force le poète, en tant qu'être « sensible », « à analyser le danger, pour lui faire perdre ainsi toute l'horreur qui lui vient de son mystère » (*J*, p. 344-345). Un extrait d'avril-mai 1937 nous informe que Garneau est confronté à « l'image d'une part de lui qu'il ne pouvait souffrir et qu'il n'avait pas la force de vaincre » (*J*, p. 494). C'est donc un combat entre images que provoque le dédoublement. Ou plutôt, la *description d'un combat* entre images. Cependant, le combat, la quête négative comporte en son sein le germe de l'échec : « la lutte seul contre toi, c'est déjà consentir à la défaite » (*J*, p. 359),

<sup>72</sup> « À ce niveau on peut déjà poser la question de la signification. Or, il apparaît que, si le signifiant renvoie au signifié, ce n'est que par la médiation de l'ensemble du système signifiant [modèle différentiel]. Il est donc impossible de parler d'une quelconque correspondance du signifiant au signifié [modèle référentiel] » (Sublon, *op. cit.*, p. 105). Nous ne voulons pas nous étendre trop longuement dans une analyse sémiologique, linguistique ou psychanalytique du rapport de Saint-Denis Garneau au langage; seulement, il faut noter que le poète québécois, tant par ses conceptions esthétiques prédominantes au moins jusqu'à la fin de 1936 (« le sens reste maître d'une phrase ») que par le platonisme dont il hérite manifestement (l'apparence, et à plus forte raison le mot « réfère » à l'Idée de la chose), en passant par ses idées métaphysiques faisant correspondre l'être et l'existence (dans le dernier extrait cité, puisqu'il rencontre du « vide », il conclut à « l'inexistence » de la force le maintenant, en quelque sorte, sous son joug); en raison de tout cela, nous pouvons prétendre qu'il considérait, du moins avant 1937, que le langage fonctionne selon ce que la psychanalyse appelle une logique référentielle. Amené au cœur de la question de la nature du langage par ses enquêtes sur sa sincérité, il n'est donc pas surprenant qu'il soit désarçonné par ce qu'il rencontre – ou plutôt par ce qu'il ne rencontre pas.

écrit le diariste dans « Moi, dédoublement ». Le lot d'images de soi luttant contre un adversaire intangible se transforme en des images de soi échouant toujours davantage, s'appauvrissant (par exemple dans « Le mauvais pauvre » et ses diverses esquisses tout au long du *Journal*<sup>73</sup>). La guerre contre l'inconscient secrète un moi encore plus éloigné de la perfection qu'auparavant. Le remède se révèle pire que le mal, comme l'indique Charron : « Sans plus pouvoir manœuvrer dans sa dialectique scandaleuse, Garneau voit sa “folie du dédoublement” le faire glisser d’une “avidité de sensations” [effet du moi inconscient avant le combat] à “une sensibilité éclopée, éperdue, épuisée, en désarroi, qui ne peut plus goûter aux choses simples” [effet du combat sur l'image du moi conscient]<sup>74</sup> ». Le périlleux parcours vers le moi parfait se termine par la « capitulation » (*J*, p. 357) : « Je renonce à cette lutte puérole. Tu m'as vaincu, si tu veux, mais mon échec portera un bon fruit, le seul valable pour ma rédemption et pour ta mort un jour, la prière. Bonsoir moi-même » (*J*, p. 359). Nous sommes forcés de constater que le « renoncement » à « cette lutte puérole » avec l'inconscient fugace est de courte durée : des traces de cette lutte transparaissent toujours dans sa prose plus tardive. D'ailleurs, Garneau ne cesse pas de souhaiter, parlant de son inconscient, sa « mort un jour »; plutôt que d'un renoncement, nous avons l'impression d'une remise à plus tard. Le diariste ne désespère donc pas (au contraire, il parle de « rédemption », ce qui révèle la plus grande espérance<sup>75</sup>) de s'élever suffisamment, spirituellement, pour accéder à la sincérité, condition *sine qua none* de la conformité au Christ. Il s'en remet à la prière, premier échelon, comme nous l'avons remarqué, du programme spirituel. Il retourne, en quelque sorte, à l'ascèse. Néanmoins,

<sup>73</sup> Par exemple, en pages 508 et 317-320.

<sup>74</sup> Charron, *L'obsession du mal, op. cit.*, p. 492.

<sup>75</sup> Cette rédemption espérée n'est sans doute pas autre chose que la métamorphose, la résurrection que Boucher croit voir dans le travail poétique de Saint-Denys Garneau. Cependant, qu'il affirme cette rédemption à venir ne prouve pas pour autant qu'elle se manifeste dans son écriture intime.

que le diariste mentionne qu'il pourrait « garder [ses] yeux fermés et laisser à l'Autre le soin de [...] vaincre » (*J*, p. 357) suggère qu'il peut tout aussi bien prendre au sérieux la grâce de Dieu et quitter le cercle quelque peu pervers tracé par l'exigence de la perfection.

### 3.4 Conclusion

Si le programme détermine d'emblée un objectif de perfection, il confronte aussi l'individu avec l'être qu'il doit devenir pour mener à bien son entreprise. Bien entendu, cet être, ce nouveau « moi » fantasmé n'échappe pas aux exigences de la perfection. Kierkegaard, dans son *Traité du désespoir*, spécifie que « ce moi, que ce désespéré veut être, est un moi qu'il n'est point (car vouloir être le moi qu'il est véritablement, c'est le contraire même du désespoir), ce qu'il veut, en effet, c'est détacher son moi de son auteur<sup>76</sup> ». D'une part, cela signifie, pour un héritier du platonisme tel Garneau, que le moi détaché remonte, s'envole vers les hauteurs divines, et ne peut plus guère s'arrêter avant d'avoir rejoint l'Être parfait : « Est-ce que chacun de nous n'est pas image de Dieu ? » (*J*, p. 650-651). Cette interrogation, tirée d'une des dernières pages du *Journal*, nous ramène à la volonté garnélienne de se conformer à un modèle parfait. Dans cette perspective, la seule posture garantissant l'indemnité est l'*imitation de Jésus-Christ*<sup>77</sup>. D'autre part, quand le poète n'est pas occupé à suivre le « fantôme vénérable du

<sup>76</sup> Kierkegaard, *op. cit.*, p. 73.

<sup>77</sup> Selon Bourneuf, Garneau « reviendra à diverses époques à l'*Imitation de Jésus-Christ*, notamment en 1936-1937 : ce sera sans doute pour lui en définitive un des rares ouvrages spirituels de fond » (Bourneuf, *op. cit.*, p. 304).

Christ<sup>78</sup> », un travail s'effectue pour « détacher son moi de son auteur ». Ce travail en est un d'écriture car, comme nous l'avons vu au cours de ce chapitre, Garneau recourt à l'écriture pour atténuer l'aliénation totale qu'il ressent par rapport au lieu de l'Autre, qui est tout langage en même temps que tout altérité. Pour qu'un moi idéal advienne, il doit dominer cet espace étranger, le langage; c'est seulement ainsi, pour le poète, que ce qui se manifeste dans le langage pourra concourir au processus d'élaboration identitaire. En cela, l'« auteur » dont parle Kierkegaard n'est pas, dans le cas de Garneau, l'écrivain, mais plutôt l'autre « moi », le doublet inconscient, qui a tracé les contours de l'être charnel, pauvre et lâche, que se sent parfois être le diariste. L'écriture sera momentanément un espace de contrôle du moi, des forces qui contribuent à le définir. Major n'a pas tort lorsqu'il explique que « la littérature est un rituel qu'on invente ou qu'on recrée, un rituel qu'on substitue à soi, pour qu'il se réinvente dans le rapport à l'autre. Chez Saint-Denys Garneau, le rituel ne se substitue au sujet de l'écriture que pour mettre en œuvre un *projet de soi*<sup>79</sup> ». Le rapport à l'autre est obnubilé par le fait même qu'il est nié : les deux seuls « autres » ayant une importance dans le « projet de soi » sont Dieu et le langage. Le poète cherche à rejoindre l'Un à des fins fusionnelles; il veut *maîtriser* l'autre, le langage, faire coïncider sa portée avec la sienne, afin de s'en servir comme d'un instrument pour rejoindre Dieu. Bref, par l'objectivation d'un moi idéal, Garneau poursuit le mouvement amorcé par l'objectivation du but à atteindre par le programme, et définit, au moins partiellement, son rapport à l'écriture intime.

---

<sup>78</sup> Charron, *L'obsession du mal*, op. cit., p. 15.

<sup>79</sup> Major, *loc. cit.*, p. 24. Nous soulignons.

## IV La paralysie spirituelle

### 4.1 La responsabilité impossible

Nous croyons avoir démontré que la notion de programme aide à comprendre la nature particulière de la quête spirituelle de Garneau telle qu'elle transparaît dans l'écriture intime. Par la tension vers, par l'attention à l'image parfaite de Dieu, l'individu est appelé à rejoindre l'image d'un moi parfait. Le programme provoque un autre effet n'étant pas sans conséquence sur la manière dont Garneau témoigne du visage du Dieu auquel il accorde foi : il crée l'illusion d'un avancement spirituel là où il n'y a qu'une mortification stagnante, perpétuelle, un piétinement spirituel. On croit tout planifier pour l'avancement, mais le manque de possibilités d'actualisation inhérente à la rigidité du programme transforme chaque échec en une montagne infranchissable. Cette montagne n'était pas sur la carte à l'origine, mais puisqu'elle est sur le chemin, c'est sans doute une épreuve de Dieu, pas question de la contourner, de revoir l'itinéraire : il faut franchir l'infranchissable. Doiron écrit :

La forme du *journal* convient particulièrement au récit *de voyage*. Il n'est pas surprenant en effet que la première chose qu'on oppose au temps soit l'espace, et que face à la date apparaisse bientôt un parcours, mesure de l'espace (Temps/Tant). De telle sorte que tous les journaux traceront plus ou moins clairement des itinéraires et que l'intimiste, héritant du vocabulaire du voyageur, pourra parler de découverte de soi et chercher par cette quête à se dépasser lui-même. Alors que le temps passe, l'illusion consiste ici à faire croire que le voyageur avance<sup>80</sup>.

Chez Garneau, l'illusion ne résiste pas longtemps aux assauts effrénés de l'inquisition intérieure. Elle est rapidement démasquée, comme en fait foi cette analyse d'octobre 1937 : « Ne pas avancer efficacement suppose une lâcheté, jusqu'à une duplicité

---

<sup>80</sup> Doiron, *loc. cit.*, p. 54.

insupportable [...] il s'agit d'avancer résolument d'un côté, le seul ouvert. Toutes ces considérations sont vaines, cherchant des raisons à la foi, des raisons au don » (*J*, p. 544). Un alinéa sépare « il s'agit » de « toutes ces considérations sont vaines » : durée suffisante au diariste pour comprendre toute l'inanité de ses élaborations discursives. Son « sentiment d'immobilité<sup>81</sup> » s'incarne autant dans un statisme de la volonté, inaction ou piétinement, que dans une paralysie intellectuelle, monologisme ou surenchère discursive. Dans le premier cas, l'immobilité est causée par le report continu de l'engagement à franchir la montagne une fois pour toutes. S'inscrire au plus vite dans une mouvance positive devient alors d'une grande urgence<sup>82</sup> : « Mais il me faut *réaliser* le don. À partir de ce soir, je ne fume plus » (*J*, p. 591). Couplée au « il faut » trahissant le programme, la réalisation, processus visant à amener à la réalité une chose qui n'en a pas, vise à *réagir* à l'engourdissement spirituel qui guette le diariste : « Je suis complètement en suspens, étant peut-être à perpétuité en état d'attente pour ce qui est de la religion » (*J*, p. 591). Cependant, le fait que sa réaction immédiate, la réalisation du don, se concrétise en un vulgaire sevrage de nicotine (être ou ne pas être, fumer ou ne pas fumer ...) suggère que le report de l'engagement n'est pas seul responsable du statisme de la volonté : le véritable problème, c'est que Garneau, absorbé dans la construction d'objets idéaux, ne trouve aucun objet à sa portée. Ainsi, sa volonté de se consacrer au don ne trouve rien à l'horizon à partir duquel s'orienter, l'absence d'objet crée un vide dans lequel Garneau voit s'ébattre le Diable<sup>83</sup>. L'intimiste prétend à la responsabilité, il veut répondre de lui-même à Dieu, mais le langage sublimé dans lequel il semble

<sup>81</sup> Selon l'expression d'Arnold, *loc. cit.*, p. 347.

<sup>82</sup> Le dernier extrait cité témoigne de cette urgence d'« avancer efficacement [...], résolument ».

<sup>83</sup> Rappelons l'extrait précédemment cité de la page 391 : « [Satan] occupe les places que la paresse et la lâcheté de l'homme laissent vides. Il fait mal ce qui n'est pas bien fait ».

considérer que Dieu veut le voir répondre excède les modalités de réponse d'un mortel, le condamne au mutisme et à un sentiment d'irresponsabilité croissant. Il n'est donc pas étonnant que Garneau se sente « reculer tout le temps de retranchement en retranchement jusqu'au dernier, au-delà duquel il n'y a que la possession, l'enfer et la mort » (*J*, p. 541) :

le démonique se définit originellement par l'irresponsabilité ou, si l'on veut, par la non-responsabilité. Il appartient à un espace où n'a pas encore résonné l'injonction de *répondre* : on n'y entend pas encore l'appel à répondre de soi, de ses actes ou de ses pensées<sup>84</sup>.

La peur de se complaire dans le « démonique », pour reprendre l'expression que définit Derrida, ne découle certes pas de la surdité du diariste : il entend aussi bien que quiconque l'appel à répondre de lui devant Dieu. D'ailleurs, il serait surprenant que Garneau ait craint la damnation à cause de son ignorance; au contraire, c'est sa conscience aiguë de l'urgence de répondre à l'appel, et son incapacité de le faire en raison de la perfection exigée « de ses actes ou de ses pensées », qui le propulsent dans une spirale abyssale. La crainte se redouble dans la dette contractée envers Dieu qui tente, dans sa « générosité », de le forcer « physiquement » (*J*, p. 540) : « Avoir refusé le premier enrôlement “de force” et d'autres à la suite. Craindre de ne plus pouvoir répondre à cet appel “de force”, de ne plus pouvoir s'abandonner, même de force » (*J*, p. 492). Dans ces propos d'octobre et de mars-avril 1937, tout se passe comme si Garneau considérait que Dieu voulait forcer l'individu – sa liberté ? Conséquemment, il se sent alors ignoble, honteux d'avoir dû être forcé, et d'autant plus coupable de ne pas répondre, de ne pas agir efficacement, qu'il doit à Dieu, et à lui seul<sup>85</sup>, de n'être pas

<sup>84</sup> Derrida, *op. cit.*, p. 17.

<sup>85</sup> « Dans mon aventure horrible, je ne puis m'attribuer la moindre parcelle de bien, de mérite, ou de quoi que ce soit d'admirable. D'un bout à l'autre j'ai été forcé, physiquement forcé » (*J*, p. 540).

encore damné. D'ailleurs, la disgrâce peut frapper à tout moment : après sa patience et sa bonté, Dieu aurait bien le droit, peut-on penser, de s'impatienter et de laisser l'irresponsable, l'incapable de répondre, dans son mutisme coupable. Cela étant dit, nous ne pouvons pas partager l'enthousiasme de Nicole Durand-Lutzy qui prétend que « ne rien pouvoir accomplir sans se regarder et découvrir sa limite, voilà ce qui sans cesse sauvera Saint-Denys Garneau<sup>86</sup> ». Inversement, l'obsession d'une intégrité parfaite dans ses actes l'inhibe, car cette intégrité est mesurée en fonction d'un moi parfait. Incapable d'actes parfaits, il reporte à plus tard ou sur des objets insignifiants – mais liés au perfectionnement par l'ascèse (arrêter de fumer) – un engagement dont il ne discute que rarement l'actualité. Durand-Lutzy poursuit ainsi : « Comment donner sans se rechercher soi-même ? Acculé à cette question, l'homme se reconnaît comme rempli de lui-même<sup>87</sup> ». Nous montrerons au contraire que cette recherche de soi problématise considérablement, chez le poète québécois, la question du don, et que loin d'être « rempli de lui-même », Garneau se considérait, ontologiquement, comme un bien « mauvais pauvre ».

#### **4.2 Le monologisme ou la surenchère discursive**

Mais avant tout, examinons la seconde cause d'immobilisme (ou sa conséquence ?) rattachée au programme : le monologisme ou la surenchère discursive. L'écriture d'un journal intime n'a rien d'une entreprise dialogique ; chez Garneau, cette évidence est d'autant plus inattaquable que même la correspondance, espace où l'on pourrait

---

<sup>86</sup> Durand-Lutzy, *op. cit.*, p. 39.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 39.

s'attendre à retrouver un certain équilibre entre la parole du destinataire et la présence du destinataire, « s'apparente essentiellement au monologue<sup>88</sup> ». Le monologue, d'une part, confine à l'immobilité par sa circularité, par l'inexistence du risque de l'autre, par l'absence d'horizon vers lequel évoluer; d'autre part, la surenchère discursive paralyse par l'inaboutissement de ses analyses pointilleuses, de ses distinctions excessives. Les deux démarches tuent dans l'œuf les impulsions intuitives rattachant l'individu à la réalité en leur substituant un cadre conceptuel qui circonscrit la réalité du sujet. Nous nous préoccupons peu, justement, de distinguer, à des fins conceptuelles, les occurrences textuelles témoignant du monologisme de celles trahissant une surenchère discursive : il nous suffira de montrer que les unes et les autres concourent à faire du programme, monologique et discursif au moins dans son élaboration, un facteur d'immobilité spirituelle.

Nous avons soulevé en quoi l'engagement, inscrit dans une quête de perfection, posait problème : le défaut d'objectifs *réalisables* rend toute action au mieux inefficace, et la peur de faillir *encore* provoque l'hésitation, inhibe l'élan du cœur. Chez Garneau, le monologue est considéré comme un tremplin vers l'engagement : utile en ce qu'il élabore des programmes et aide à déterminer l'avancée spirituelle, il devient cependant cause de chute lorsqu'il ne cède pas la place à l'action décidée que requiert l'engagement. Le diariste est ainsi fort conscient qu'une certaine *praxis* doit relayer la construction

---

<sup>88</sup> Major, *loc. cit.*, p. 19, citant Gilles Lapointe, « De Saint-Denys Garneau à Paul-Émile Borduas : le transfert épistolaire de Robert Élie », *Les Facultés des lettres. Recherches récentes sur l'épistolaire français et québécois*, Centre universitaire pour la sociopoétique de l'épistolaire des correspondances, Université de Montréal, 1993, p. 211-227. Signalons que l'insertion des lettres dans le journal intime peut signifier qu'elles y sont en tant que brouillons, mais aussi qu'elles y sont déposées en tant qu'archives et du coup retirées de la circulation, du circuit de la communication et du dialogue.

intellectuelle du chemin à parcourir : « Fini le temps des solutions théoriques. Il me faut m'engager, et jusqu'aux os » (*J*, p. 566). Néanmoins, puisque l'engagement est, comme nous l'avons montré, constamment reporté, il s'ensuit que le travail discursif se poursuit, s'emballe – sans doute pour compenser. Garneau remarque, en septembre 1937 : « quand je fais ces dissections psychologiques, ces analyses, je ne sais jamais au juste si je fais le jeu de Dieu ou du Diable » (*J*, p. 518). En effet, ses « dissections psychologiques » recouvrent le renoncement, le retranchement de tout ce qui fait défaut dans le programme, autant qu'elles alimentent le combat intérieur livré au nom de l'intégrité de sa conscience (contre un ennemi multiforme ayant au moins trois noms : l'inconscient, Satan, le langage). En d'autres mots, ses « analyses » informent sa conscience de ce qui a été mal fait, mais ce faisant, elles ramènent le moi conscient à sa lutte contre ce qui a causé l'échec.

Est-ce donc qu'il [le Diable] ne m'encourage pas à ces analyses, à ces dissections (pas toujours, mais parfois) où ma vanité me pousse à éclaircir le sens de ma vie ? Il ne craint pas ses paroles de refus et de mépris contre lui et contre moi-même. Il sait que leur efficacité est douteuse, dépendant de mon action et non de mon jugement. (Il aime tout ce qui en moi peut prendre la place de la prière.) (*J*, p. 523)

Dans cet extrait de septembre 1937, la parenthèse « (pas toujours, mais parfois) » indique que l'écrivain ne condamne pas entièrement son travail d'analyse; mais celui-ci risque toujours de « prendre la place de la prière », premier échelon du programme spirituel. La suspicion face au travail d'analyse devient telle qu'elle occupe tout un pan de l'activité intellectuelle du poète : « ce sentiment de culpabilité qui m'a forcé [...] ne vient pas tellement de l'exigence de cette sincérité que de cette auto-analyse vaine par laquelle je me suis si affaibli, [...] hyperconscience nerveuse » (*J*, p. 562). De novembre 1935 (alors qu'il se rend compte de la « puérité » de sa lutte avec son moi inconscient) à

octobre 1937, son réflexe d'élargir au possible le champ d'influence de sa conscience ne s'est manifestement pas engourdi. Si l'hyperconscience à laquelle il prétendait en 1935 n'est plus revendiquée, elle a certes été *incorporée* : hyperconscience *nerveuse*. Par ailleurs, nous assistons, dans l'extrait précédent, à l'analyse de l'analyse; redoublement qui donne l'impression d'un piétinement. De plus, l'analyse étant discursive, se déployant dans le langage, le piétinement s'effectue sur un sol déjà considérablement piétiné par le moi conscient. Nous avons souligné l'ambiguïté du rapport de Garneau au langage, ses vaines tentatives de s'en rendre souverain. Son incapacité à *dire* les choses, conséquence des opérations d'aliénation et de séparation affectant le sujet, achève de rendre ses analyses coupables par leur inefficacité chronique. En témoignent les parenthèses fréquentes qui corrigent ou condamnent certains développements théoriques parsemant le *Journal* : « (Tout ceci est inexact, mal approché, mal ajusté) » (*J*, p. 612), « (À refaire complètement) » (*J*, p. 614), « (ce n'est pas exact) » (*J*, p. 615), etc. Une autre remarque entre parenthèses, datée de mars 1938, nous montre le diariste en pleine analyse de son « besoin de posséder » par le langage :

(Ce commentaire montre ce retour sur moi-même, ce besoin de posséder, de définir pour posséder ce que j'ai en ce moment, le retenir. Un homme simple n'aurait pas fait de commentaire. La justesse de cet accord lui eût suffi comme joie. Mais mon jugement, le signe de ma jouissance, de ma compréhension, m'intéresse au-delà de toute mesure. Impuissant!) (*J*, p. 605).

Son inexistence fondamentale, conséquence de l'expérience qu'il fait d'être un sujet structuré comme et par le langage, l'empêche de posséder, de saisir l'objet de sa quête à pleines mains; il doit passer par le langage, s'y aliéner. « Impuissant », car incapable de saisir le réel *en soi*; mais impuissant aussi par le fait d'être *entraîné* par le langage. Impuissance coupable de trahir ce commandement tiré de *l'Imitation de Jésus-Christ* :

« J'aime mieux sentir la componction que d'en savoir la définition<sup>89</sup> ». Une note entre parenthèses, encore, dévoile le manège « complaisant » de l'écriture : « (déjà l'intention était en moi de décrire complaisamment cet orgueil) » (*J*, p. 601). La description est, bien entendu, le procédé narratif par excellence du statisme : le récit n'y progresse pas. En ce sens, Karim Larose mentionne que les récits garnéliens n'échappent pas au piétinement, car leur séquence narrative n'est souvent qu'une « *description* interminable d'une stagnation » menant à une « immobilité spirituelle éprouvante » : « On ne comptera donc, dans tous les cas, que trois événements significatifs, nettement découpés, articulés autour des trois temps historiques : la référence à une *faute* passée, l'*inertie* du moment présent et l'attente d'une *transfiguration* future<sup>90</sup> ». En d'autres mots, le schéma narratif construit par Garneau respecte les temps de sa vie spirituelle : faute sur laquelle il établit un programme pour se relever, impuissance à s'engager, à réaliser le programme, puis *attention*, attente et tension vers ce qu'il attend : la grâce de Dieu. Larose poursuit son analyse en citant Blanchot : « C'est là l'une des étrangetés, disons l'une des prétentions du récit. Il ne "relate" que lui-même, et cette relation, en même temps qu'elle se fait, produit ce qu'elle raconte<sup>91</sup> ». Si la thèse blanchotienne ne peut guère s'appliquer à tous les récits, elle est du moins utile pour étudier le récit garnélien. Il faut remarquer à quel point cette faculté auto-reproductrice du récit rappelle celle du programme, décrite précédemment. Une telle conception du récit, pour et par le récit, correspond effectivement au programme surenchérisant sur ses propres constructions. Cette correspondance montre bien la force d'inertie du programme : il crée l'illusion d'une

<sup>89</sup> *Imitation de Jésus-Christ*, Montréal, Fides, 1957, p. 24.

<sup>90</sup> Larose, *op. cit.*, p. 22.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 22, citant Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 14.

avancée possible, mais retient l'individu dans son giron, dans ses concepts et ses boursouflures, l'enferme dans la paraphrase interminable d'une dialectique tordue de l'échec refoulé et de l'inespéré succès.

## V Faillite ontologique

### 5.1 Introduction à la faillite de l'être

Nous l'avons mentionné un peu plus haut : la division de l'objet « moi » causée par la nature différentielle du langage menace, aux yeux du poète, la qualité de son être. L'impossibilité de l'unité, le jeu complexe de la volonté et du désir, le duel entre la conscience et l'inconscient : autant de facteurs de faillite pour un sujet prétendant à la complétude de Dieu. Faillite, car nous assistons autant à un appauvrissement de l'être qu'à un échec dans la recherche du moi idéal : « C'est un défaut de ma nature, un manque d'abondance, de renouvellement dans la progression; manque de profondeur. Et je n'ai jamais tâché solidement à dépasser cette stagnation par un effort persévérant de ma volonté » (*J*, p. 516-517). Dans ce constat de septembre 1937, Garneau ne distingue pas la pauvreté de « nature » d'une stagnation qui est manque « de renouvellement dans la progression » - manque caractéristique du programme tel que nous l'avons défini jusqu'ici. La pauvreté ontologique correspond donc, au moins en partie, à la pauvreté d'irrigation propre au cheminement programmatique. Cette irrigation déficiente ne survient que si le programme est conçu de façon monologique, c'est-à-dire dans le discours clos, imperméable à toute altérité, d'un moi au même moi projeté dans la distance à parcourir – déjà idéal. Cette précision n'est pas futile, car le programme pourrait être envisagé comme un dialogue : « *Il faut s'entendre. Dialoguons pour s'entendre, et voyons, par après, en quoi consiste l'action de s'entendre, de trouver un accord* ». Dans ce genre de programme – revendiqué par les tenants du dialogue

interreligieux, par exemple -, l'objectif ne fait pas objet : il n'est rien d'autre que la mouvance du dialogue lui-même. Toutefois, chez Garneau, le programme d'entente et d'accord s'érige dans le monologisme, posture intellectuelle provoquant une stagnation spirituelle et un épuisement de l'être, comme en fait foi cette auto-analyse d'avril-mai 1937 :

Donc, mon intelligence, ma raison plutôt, à force de combinaisons, a élevé le mensonge de mon orgueil aux dépens de mon être (donnée) véritable. Elle a épuisé cet être initial pour en nourrir le monstre. Toute ma générosité, tout mon désir, tout mon amour, toute mon énergie y ont passé comme s'écoulant au néant, et il ne reste plus que ce point où je suis réduit, un moi comme un couteau dans le cœur, un cran d'arrêt, mais qui ne peut plus rien [...] Quelle agonie il me reste à vivre en ce petit point dernier, tout rabougri, habité d'une épouvantable pauvreté (*J*, p. 494).

L'orgueil est d'avoir cru que l'intelligence pouvait construire seule, à force de « combinaisons », un programme menant à l'être. Une fois érigé, le programme est comparé à un « monstre » parasitique, une force du néant rappelant tout de l'individu à elle, « un trou en lui par où tout s'échappe » (*J*, p. 624) pour citer « Le mauvais pauvre ». Dans cette perspective, le « petit point dernier » où le diariste est réduit est un *point de faillite*, selon l'expression de Charron : « le poète consacra sa recherche intérieure à scruter un point de faillite qui le plonge dans la nuit des temps<sup>92</sup> ». Faillite, car réduction jusqu'à une « épouvantable pauvreté », mais aussi en raison de l'impuissance et de l'épuisement de la « générosité », du « désir », de « l'amour », bref de tout ce qui, en un sens, devait mener à Dieu. Cette faillite paraît d'autant plus définitive que le monologisme l'ayant provoqué, du moins en partie, paraît sans issue : « Dans ma lecture des prières, même quand je sens quelque chose, cela se passe entre le texte que je lis et moi-même, au lieu de me faire passer à travers le texte vers Dieu » (*J*, p. 517). Pauvre en raison de l'échec incessant du programme, Garneau, dans cet aveu de septembre 1937,

---

<sup>92</sup> Charron, *L'obsession du mal*, op. cit., p. 15.

paraît confiné à monologisme narcissique : il reste seul, devant le texte, à répondre à l'écho de sa propre voix. L'Autre semble inaccessible, le dialogue espéré dans la prière n'advient pas. Sa recherche spirituelle s'abîme progressivement dans une immobilité absolue, ou, pour citer Kierkegaard, dans « le péché de rêver au lieu d'être, de n'avoir qu'un rapport esthétique d'imagination au bien et au vrai, au lieu d'un rapport réel, au lieu de l'effort d'en créer un par sa vie même<sup>93</sup> » :

Tout se passe dans un jeu de moi aux formes offertes, les rapports que je vois entre ces formes offertes, et que je juge selon un certain tact ou goût, mais de plus en plus dépourvu de substance réelle, dans un[e] espèce d'univers intermédiaire dont la vie de plus en plus se retire et qui reste comme en suspens, évoqué seulement, et dont les rapports sont de plus en plus ténus à ma réalité et à la réalité de l'univers. C'est que ma réalité s'use de plus en plus, s'effrite, et dans la même proportion la réalité de mon appréhension directe, solide, substantielle, de l'univers (*J*, p. 517).

## 5.2 Une conscience économique

Le rapport qu'entretient Garneau avec la réalité ne va pas sans une certaine conscience de type économique. La saynète suivante, datée d'octobre 1935, enrichit notre compréhension du monde et du mode dans lequel le poète se sent posséder les choses : « Chaque chose que la vie lui apportait, il s'y acharnait, la disséquait attendant sans cesse un trésor et sans cesse déçu. Il louvoyait en face de sa propre médiocrité, sans cesse portant des coups, se dérochant sans cesse » (*J*, p. 317). Que le mode de possession confessé par le poète soit celui de l'« acharnement » et de la « dissection » souligne à quel point il se sent bourreau, destructeur des choses qu'il veut posséder. Le verbe *acharner* suggère le décharnement en plus de l'obstination ; le verbe *disséquer* rappelle le chirurgien ou le scientifique dans leur rapport froid et distant avec les choses. Le diariste

---

<sup>93</sup> Kierkegaard, *op. cit.*, p. 160.

se représente comme un être qui convoite, qui recherche « sans cesse » un « trésor »; sa convoitise lui semble d'autant plus ignoble qu'elle s'exerce envers ce à quoi il n'a pas droit. D'ailleurs, il se décrit un peu comme un roublard, « louvoyant », donc allant de biais – ce qui est illustré par sa mise en scène à la troisième personne –, utilisant le verbe *se dérober*. Au sujet de la conscience économique du poète, de son « vol poétique » et des transgressions qu'il suppose, l'ouvrage de Karim Larose, précédemment cité, est éclairant. L'auteur a bien saisi et rendu la structure économique dans laquelle Garneau apprécie, évalue sa relation avec l'Autre. Commentant la « démarche de voleur » du diariste, Larose écrit : « *Circonvenir pour posséder*, c'est-à-dire s'appropriier, voire exproprier, évoque un *processus*, le terme n'est pas innocent, foncièrement irrévérencieux et attentatoire<sup>94</sup> ». Ce mode de la possession, par circonvolutions et circonlocutions, est d'ailleurs thématiqué dans le célèbre récit du « Mauvais pauvre », magistrale mise en scène de la faillite ontologique du poète. La première phrase suffit à prouver que Garneau identifiait sa quête de possession, dont nous avons dit plus haut qu'elle était déterminée par sa conception de la perfection, à une entreprise de pillage : « Il rôde autour de vos richesses et s'introduit dans vos bonheurs par effraction » (*J*, p. 623). N'ayant accès au « trésor » des choses que par le vol, n'ayant pas le droit naturel de posséder, le diariste finit par sombrer dans l'ambiguïté du verbe *profiter* : « Ce qui mesure ces actes en mal, c'est un certain parti pris, avoué ou non, de jouir ou de profiter. (Non comme un corps sain profite d'une nourriture saine, mais dans le sens d'exploiter, à son profit) » (*J*, p. 602). Qu'il prenne conscience de cette ambiguïté ne la résout en rien, car il admet lui-même que l'exploitation peut être « avoué[e] ou non », donc, dans le

---

<sup>94</sup> Larose, *op. cit.*, p. 47.

contexte du *Journal* où les aveux se font dans l'intimité de la conscience, plus ou moins inconsciente. De toute façon, qu'est-ce qui assure l'individu de bien distinguer, ponctuellement, les deux modes du profit, et de ne pas sombrer dans la complaisance ? Pour en revenir à la citation de Larose, remarquons qu'il définit la possession comme un *processus*. Cette idée se marie bien à notre propos, par lequel nous cherchons à montrer que la possession ne pouvait se penser, chez Garneau, indépendamment du programme spirituel<sup>95</sup>. Situer le problème de la possession au centre des tensions liées au programme jette une autre lumière sur l'obsession de profiter : le programme nécessitant une part de calculs, l'écrivain considère naturellement la possession comme le terme de calculs. Dans cette perspective, tout ce qui passe entre les mains du poète dégage une odeur d'« exploitation », d'acquiescement au « profit » : « Donc fuite du néant, exploitation de tout ce qui me tombait sous la main pour mon profit » (*J*, p. 501). La possession ne peut plus être coïncidence spontanée avec les biens et plaisirs qu'offre la vie, coïncidence pouvant donner l'impression d'un droit naturel sur les choses; elle est prospection frauduleuse sur le terreau de la vie, spéculation sur le capital d'autrui.

### 5.3 Don et pauvreté

Ne possédant rien, n'ayant pas le droit de posséder quoique ce soit, Garneau se retrouve bien démuné devant les exigences de la foi. Il le concède en novembre 1937 :

vivre sans faire complètement le désert qui s'impose, que la sincérité devrait exiger en face d'un être qui n'arrive pas, de par son manque de réalité initiale et aussi à cause de certaines déviations

---

<sup>95</sup> Rappelons que Karim Larose ne serait probablement pas en accord avec ce déplacement, lui qui thématise la possession dans une perspective littéraire d'où découlent des conséquences sur le plan de la spiritualité. Notre point de vue est inverse, comme nous l'avons spécifié en introduction.

commandées par la soif d'être, le manque d'esprit de pauvreté, d'humilité, à vivre généreusement de soi-même (*J*, p. 572).

En pleine faillite, en pleine tension *perverse* vers le moi idéal (« déviations commandées par la soif d'être »), le poète se retrouve les mains vides et astreint à l'obligation, conforme au programme spirituel, de « vivre généreusement ». Car selon Garneau, « l'homme ne peut vivre sans se donner » (*J*, p. 501). On entrevoit aisément en quoi le don, la charité, condition *sine qua none* de l'avancement spirituel pour le poète<sup>96</sup>, devient un arrachement impensable dans le contexte d'une pauvreté ontologique qui paralyse tout, néantisant sans cesse ce qui constituerait la substance du don. L'écartèlement auquel faisait face Garneau était déjà patent un mois plus tôt : « Un don, alors que rien ne me restait, que moi-même j'étais pris et ne pouvais pas ne pas me donner » (*J*, p. 541). Non seulement le diariste ne possède-t-il rien, mais comme nous l'avons vu, il n'a de droit naturel sur rien; toute velléité de don, d'action positive, implique le vol : « C'est comme si j'agissais indifféremment, c'est-à-dire inutilement, c'est-à-dire que je volerais ce temps à la vie pour le jeter dans le néant » (*J*, p. 517). Devant l'exigence du don parfait, du parfait *désintéressement*, le poète québécois se sent faillir, il fait faillite, il se ruine; cette ruine, dans un renversement vicieux, est à son tour ce qui empêche le don : « je n'existe qu'à peine et par conséquent je ne puis rien posséder, rien donner ni rien recevoir (sauf en Dieu, naturellement) » (*J*, p. 500). Garneau préserve Dieu du cercle vicieux dans lequel il est embourbé, il se ménage sous ce nom sacré une ultime chance de rédemption. Le « naturellement » employé par le poète dénote qu'il ne remet pas en question cette chance de salut en Dieu, et la pureté immaculée même de ce Dieu. Cette

---

<sup>96</sup> « Il s'agit là d'abord de renoncer à ce à quoi on n'a pas droit, par nature : réaliser la loi naturelle; puis sacrifier ce à quoi même on a droit. Justice, puis charité » (*J*, p. 504).

obstination à sauvegarder sa conception de Dieu alors qu'il gît au fond d'une impasse, c'est précisément ce qui rend la figure de Dieu si terrible parfois dans le *Journal*. Garneau ne remet jamais sérieusement en question la nature de ce Dieu qui exige l'inhumain. L'inhumain, ici, réside encore une fois dans une folle exigence : donner alors qu'on ne possède rien. Il serait déjà passablement pervers, de la part de Dieu, d'exiger de l'individu qu'il aime Dieu comme Dieu l'a aimé de son amour divin. Disproportion des moyens, du capital. À ce sujet, Bellet souligne avec justesse que le croyant doit « rompre la structure de l'échange<sup>97</sup> ». Si Dieu aime véritablement sa créature qu'il a créée imparfaite, il doit pouvoir se contenter d'un amour imparfait, conforme à la finitude humaine. Dans le cas de Garneau, le don semble s'imposer malgré le fait que le poète prétend répondre à un *prêt* et non à un don : « Dieu *prête vie*, mais ne la donne nullement<sup>98</sup> ». Dans cette perspective, on comprend l'immobilité du diariste : impossibilité de donner sa vie si ce n'est à Dieu exclusivement – constat fondant le programme vers la perfection -, car il ne se possède pas en propre; impossibilité de ne pas la donner, car c'est ce qui est exigé. Avant d'être Juge, Dieu est « Créancier<sup>99</sup> ». Sa volonté semble d'« endetter » l'individu : « Me voici ceci, plus endetté et plus responsable, me voici plus près de la volonté de Dieu » (*J*, p. 345)<sup>100</sup>. Porter cette dette devient donc l'acte *garantissant* sa responsabilité devant Dieu, le seul engagement acceptable pour un « pauvre » comme lui – à défaut de la charité dont il est incapable. En

---

<sup>97</sup> Bellet, *op. cit.*, p. 58.

<sup>98</sup> Larose, *op. cit.*, p. 48.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>100</sup> Notons, bien que ce soit hors de notre cadre méthodologique, que Robert Élie souligne la hantise de la dette dans la vie intérieure de Saint-Denys Garneau : « “elle [sa mère] m’a aimé tellement plus que je ne l’ai aimée”. Envers elle, comme envers sa mère, il se sent en dette » (Robert Élie, « [Vocation à l’amitié plutôt qu’à l’amour] », *Cahiers de Saint-Denys Garneau*, Québec, Éditions du Noroît, 1996, p. 94, citant Saint-Denys Garneau, *Lettres à ses amis*, *op. cit.*, p. 90).

janvier 1938, une mise en scène nous informe sur le rôle qu'il se propose désormais de jouer en société :

Son cœur étant sec, il cherchait à communiquer à ses amis la chaleur du cœur des autres. S'estimant inacceptable, quand il décelait quelque chose d'aimable, il voulait en faire part [...] C'était sa seule façon de pouvoir communiquer avec ceux qu'il estimait. Il devenait un simple entremetteur (*J*, p. 589).

Boucher mentionne que dans l'univers poétique garnélien, « les êtres ont le rôle de transmetteurs<sup>101</sup> ». Il signifie par là que les êtres témoignent pour l'œil averti du poète de leur réalité spirituelle. Ils « transmettent » leur harmonie à celui qui arrive à la saisir au-delà des déterminations matérielles. Il semble donc que Garneau, n'ayant rien à « communiquer » en propre, décide de s'effacer, d'être strictement un « entremetteur », un média plutôt qu'un médium : de poète recherchant l'harmonie dans les êtres, il devient l'un de ces êtres, simple courroie de transmission vers quelque harmonie. Cette responsabilité lui paraît adaptée à « son cœur sec »; elle témoigne de son impossibilité de donner, et par conséquent de sa dette. La chute de tension abolit temporairement les impératifs du programme spirituel : plus de don, donc plus de nécessité de posséder, donc plus de calculs. Comme nous l'avons constaté, le programme est impensable sans quelques calculs. Ils participent, entre autres choses néfastes, à nourrir la conscience économique du diariste, à le convaincre qu'il vole, thésaurise au lieu de donner. Comme l'affirme Derrida,

Dès l'instant où le don, si généreux soit-il, se laisse effleurer par le calcul, dès lors qu'il compte avec la connaissance ou la reconnaissance, il se laisse prendre dans la transaction [...] l'altération du don en calcul détruit aussitôt, comme du dedans, la valeur de cela même qui est donné [...] Pour éviter à tout prix cette négation ou cette destruction, il faudrait procéder à *une autre* suppression de l'objet : ne garder du don que le donner<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> Boucher, *op. cit.*, p. 36.

<sup>102</sup> Derrida, *op. cit.*, p. 153.

Garneau nage à contre-courant : au lieu de ne « garder du don que le donner », il supprime la possibilité de donner et « communique » ce qui aurait constitué l'objet du don. Il résout l'aporie du don en refusant de garder quoi que ce soit entre ses mains. De « trou [...] par où tout s'échappe », il devient média à travers duquel les êtres communiquent. Néanmoins, il est intéressant de constater que l'extrait précédemment cité du *Journal* n'est justement pas exempt d'expressions quelque peu relatives à l'économie : « s'estimant », « faire part », « estimait ». Le parfait *désintéressement* prend donc racine dans une « estimation » initiale : calcul de l'absence de calculs. D'ailleurs, cette posture effacée ne convient guère à l'être humain, à ses besoins de reconnaissance, d'actualisation, etc. Nous pourrions croire, pendant un moment, à une possible délivrance, mais si nous poursuivons notre lecture, Garneau semble bien loin de s'ébattre joyeusement dans la fiction de sa nouvelle *fonction* :

La douleur du désespoir devint pour lui à ce moment si forte qu'elle le submergea pour ainsi dire. Non pas tant que la douleur et le désespoir devinrent pour lui à ce moment une réalité, mais parce que l'abattement de l'impuissance et je ne sais quel anéantissement de tous les possibles lui voilèrent tous les recommencements, le menèrent aux confins de sa souffrance possible, au-delà du dégoût, dans une espèce de brume où enfin rien n'était plus possible (*J*, p. 589).

Pour Kierkegaard, le « désespoir » ultime est justement de ne plus croire qu'« à Dieu tout est possible<sup>103</sup> ». Réduit à l'« impuissance », « anéanti » dans une posture inorganique et strictement utilitaire, Garneau s'aperçoit bien que ce mode d'être confine à une désespérance *sans appel*. Le temps d'une mise en scène, il expérimente les conséquences de la déresponsabilisation qu'il a pensée : n'ayant plus à répondre de lui, il tarit cet appel de l'Autre qui est l'unique voie de salut, sa seule échappatoire vers le champ des possibles. « Impuissance », car piétinement perpétuel dans la « souffrance », dans les

---

<sup>103</sup> Kierkegaard, *op. cit.*, p. 102.

limbes (« une espèce de brume ») où « tous les recommencements » ne sont plus possibles. Cet extrait de janvier 1938 fait exception dans le *Journal* : les pages précédentes et suivantes s'accrochent plutôt à la charité et au paradoxe du don. La « brume » nous aura tout de même permis d'entrevoir un autre versant de la faillite garnélienne : la dépersonnalisation.

#### 5.4 Dépersonnalisation

Nous avons souligné que devant les exigences de la perfection, le diariste semble paralysé par l'absence d'objet à sa portée. La dépersonnalisation, quant à elle, procède de la faillite ontologique : n'étant rien, le sujet ne peut pas répondre de soi devant les autres. Cela diffère, presque insensiblement certes, de la précédente situation liée à la faillite ontologique où le poète n'avait rien, ne possédait rien<sup>104</sup>. « Et je ne puis voir par où je sortirai, ni où j'irai. Je puis à peine concevoir que ce reste d'homme qui n'a guère de nom puisse être l'objet d'un regard de vous et il m'est impossible d'imaginer par où Vous pourrez le prendre pour l'élever au salut » (*J*, p. 511). En juin 1937 comme en janvier 1938, le regard du poète est obscurci (« je ne puis voir », « concevoir » comme « dans une espèce de brume »), l'impuissance est affirmée (« je ne puis », « je puis à peine », « il m'est impossible ») et le poète est dépersonnalisé jusqu'à devenir un « homme qui n'a guère de nom », voire un « objet ». Ce triste constat (la perte du regard

---

<sup>104</sup> Cette distinction correspond en fait à celle départageant nos deux premiers chapitres : lorsqu'il tend vers un objet de perfection, le poète est confronté au problème de la possession; lorsqu'il tend vers un moi parfait, il est aux prises avec la complexité de son être. Mais comme nous l'avons montré, ces deux tensions comme les deux faillites que nous distinguons présentement se mêlent, s'appuient l'une sur l'autre, participent de la même problématique : le programme de la perfection. Par ailleurs, cette réunion de l'être et de l'avoir dans la pauvreté constitue une originalité par rapport aux sermons catholiques traditionnels. Voir Larose, *op. cit.*, p. 54.

peut être considérée comme une dépersonnalisation en vertu de son importance cruciale pour le poète et peintre dont la tâche est de *voir* l'harmonie chantée par les êtres) est mis en rapport avec la question du salut. Rien d'étonnant : comment justifier son salut quand on n'est rien, quand on n'a plus de côté par lequel ce Dieu *personnel* du christianisme pourrait nous « prendre », nous « élever » ? Ce qui nous intéresse particulièrement ici réside dans la cause de ce sentiment de faillite ontologique compromettant le salut : « Vous savez quelle honte c'est pour moi d'être en proie au regard des hommes, et quelle horreur j'éprouve à leur rencontre, étant humilié jusqu'au plus profond de ma sensibilité et de mon esprit, étant froissé jusqu'à la base de mon être » (*J*, p. 511). Qu'il se sente « en proie au regard des hommes » suggère qu'il se juge diminué, *chassé* de sa dignité humaine; il a perdu sa personnalité de poète, son regard est « dans une espèce de brume », ce sont les autres qui possèdent la faculté de voir. Et même, puisqu'il s'éprouve comme « honteux » et « humilié », nous pouvons penser qu'il considère que les autres, à la façon de Dieu, peuvent tout voir de son être si chétif.

Il me faut être mis en présence d'un être véritable, d'une forte présence sincère et dure comme celle de François pour que cela me devienne évident en me détruisant, en me donnant un épouvantable sentiment de culpabilité. Ma présence seule, me porte au mensonge (*J*, p. 503)<sup>105</sup>.

Dans un tout autre contexte, Villiers de l'Isle-Adam place en exergue de son conte « Sentimentalisme » l'aphorisme suivant : « Je m'estime peu quand je m'examine; beaucoup, quand je me compare<sup>106</sup> ». Nous avons certes constaté, jusqu'à maintenant, les conséquences de l'examen intérieur auquel se consacre Garneau dans le *Journal* : le

---

<sup>105</sup> Il s'agit de François Rinfret, ami du poète. Ce dernier considérait Rinfret comme l'exemple parfait d'un être spirituel dont la plénitude ontologique le rendait vrai, sincère, authentique. Souffrant de la présence écrasante de son camarade, Garneau, selon une logique dualiste, se considère comme appartenant à l'autre extrémité de l'échelle ontologique : le néant.

<sup>106</sup> Villiers de l'Isle-Adam, *Contes cruels*, Paris, Booking International, 1995, p. 133.

manquement à la perfection l'accule à la faillite ontologique. Les passages que nous venons de citer (de celui de janvier 1938 à ce dernier de mai 1937) témoignent, quant à eux, que cette faillite, cette « destruction » ne tient pas uniquement à l'examen, mais aussi à la comparaison avec autrui. Le diariste s'estime « inacceptable » en société, car il considère que sa « présence », en comparaison de celle, plus « forte », « sincère et dure » de son ami, est un « mensonge ». S'il qualifie autrui d'« être véritable », c'est qu'il s'estime comme un être faux, non sincère, d'où l'« épouvantable sentiment de culpabilité » d'être présent au milieu des autres. Par la projection de son regard intérieur sur celui des autres, Garneau se paralyse, spirituellement, encore plus sûrement que lorsqu'il jugeait de ses actes *en regard* de la perfection : du moins alors possédait-il encore le moyen, son regard, de s'échapper vers l'idéal. Sa faillite comparative lui enlève ce privilège, le dernier sans doute concédé à la faiblesse humaine – le « mauvais pauvre » ne va-t-il pas « parmi vous avec son regard en dessous » ? -, et le laisse, exclu de la communauté, avec l'« horreur » et la « honte » « d'être en proie au regard des hommes ». Pour relier cette faillite comparative au problème du programme, réfléchissons sur le sens que recèle le mot *quête*. Une quête, étymologiquement, se différencie d'un programme par sa forme ouverte comme une *question* (*quoesita*, quête, et *questio*, question, sont tous deux formés au XII<sup>e</sup> siècle). De plus, qui d'autre que le « quêteux » est-il en mesure de quêter, d'être en quête ? Dépeignant le « mauvais pauvre » comme un quêteux (« C'est comme un *mendiant* aux yeux mauvais qui *interrogent* » (*J*, p. 624. Nous soulignons), Garneau témoigne par là qu'il dédaigne l'idée de quête autant que le « pauvre irréparable » (*J*, p. 625) qu'il se sent être au fond de son tonneau ontologique. En effet, loin de privilégier la « quête », la tergiversation

(rappelons-nous sa volonté de s'engager efficacement) et la mendicité (qu'il considère, en regard de sa dette, comme du vol), le poète cherche plutôt la possession lui permettant d'être et d'être prodigue. Une quête n'est jamais programmée, ni programmable, et en ce sens, le *Journal* renferme moins une *quête* spirituelle que les traces de son impossibilité.

## VI Dieu et la perfection

### 6.1 Introduction au Dieu pervers de Maurice Bellet

Jusqu'à présent, nous avons cité Maurice Bellet, ici et là, pour étayer quelques-unes de nos analyses, comme il est coutume de faire avec n'importe quel théoricien dans un travail universitaire. Nous n'avons pas encore exposé à quel point notre intelligence du *Journal* est profondément irriguée par sa pensée; ce qu'il est maintenant approprié de faire. Le théologien-psychanalyste français, dans son ouvrage *Le Dieu pervers*, a thématiqué ce qu'il appelle le « système de la perfection ». Dans ce dernier chapitre, nous voulons montrer en quoi nos développements à propos du programme et de la perfection dans le *Journal* trouvent un éclairage intéressant dans le système décrit par Bellet. Nous avons vu que non seulement tout programme, de par sa nature même (statisme, absence d'actualisation, etc.), pose le problème de la perfection, mais que Garneau élabore en outre un redondant programme de la perfection. Nous avons relevé quelques conséquences de ce programme sur le plan spirituel : faillite ontologique, désespoir de type kierkegaardien, etc. Le système de la perfection de Bellet nous procure un cadre large et souple dans lequel articuler le problème de la perfection. Bien entendu, une transposition directe des développements théoriques de Bellet sur le « cas » Saint-Denys Garneau serait frauduleuse ; ainsi l'application de notions psychanalytiques sur un sujet mort, figé dans la lettre de son journal intime, pourrait mener à des abus regrettables. Bellet spécifie qu'il a développé son système (et l'idée du « Dieu pervers ») à partir de la souffrance dont il a été témoin, et qu'il écrit son livre pour proposer un « remède » aux

« prisonniers » de l'amour de Dieu<sup>107</sup>. Quant à nous, nous ne voulons certes pas « guérir » ou « sauver » Garneau! C'est pourquoi nous nous en tiendrons à la « description du mal », pour voir si elle nous apprend quelque chose de la spiritualité du poète telle qu'elle est peut être *lue* dans le *Journal*. Il serait également difficile de légitimer l'emploi de l'expression « Dieu pervers » pour décrire le Dieu qui se dégage des discours théologiques chez Garneau : une perversion est opérée sur un objet, elle est dite « perversion » par rapport à une autre « version » de l'objet. Puisque Dieu, du moins dans la tradition chrétienne, ne peut être connu que par la révélation et le témoignage, donc par la médiation du langage et de l'humain, nous ne possédons aucune définition normative de Dieu sur laquelle pourrait être opérée une perversion. Ce que dit Garneau de Dieu constitue Dieu ; c'est forcément notre « version de Dieu » de référence. Sinon, notre travail prendrait l'aspect d'une apologie d'une conception quelconque de Dieu, celle du Vatican, celle de Bellet, voire la nôtre. Bellet considère que Dieu est perverti, devient pervers pour le croyant lorsque son amour ne mène pas à la vie, mais à l'emprisonnement, à la culpabilité, à la damnation, à la mort. Cette considération trahit

---

<sup>107</sup> Bellet, op. cit., p. I-II. Bellet ne situe pas sa réflexion dans un contexte historique précis, sinon dans celui du christianisme, de ses origines jusqu'à nos jours. Selon le théologien, le problème du « Dieu pervers » émerge dès qu'un système doctrinaire ou dogmatique impose une certaine interprétation d'un phénomène, ou lorsqu'un individu dépasse le système tout en en conservant la logique systématique. C'est donc à la fixité de la *solution*, par opposition à l'ouverture irréductible de la *question*, que s'attaque Bellet. La réflexion de celui-ci nous est d'autant plus précieuse que Garneau vit à une époque au cours de laquelle les idées modernes et post-modernes s'affirment douloureusement dans leur opposition aux « grandes idéologies » (la montée du nazisme en Allemagne, par exemple), et dans laquelle on peut considérer que naît lentement la modernité québécoise. À ce sujet, Biron écrit : « S'il y a une profonde adéquation entre Saint-Denys Garneau et *La Relève*, il semble que ce soit non seulement à cause du discours catholique, mais plus profondément à cause de ce privilège accordé de part et d'autre à la question, au questionnement, voire à une inquiétude permanente qui se sait d'avance exemptée de toute solution » (Biron, *loc. cit.*, p. 13). Or, nous avons vu que Garneau est un bien mauvais « quêteux »; d'ailleurs, Biron admet que « le raisonnement typique du *Journal* garnélien conduit le plus souvent à quelque brouillard au milieu duquel le poète intervient brusquement pour fixer le doute » (*Ibid.*, p. 13). Toutefois, la poésie de Garneau et quelques passages du *Journal* appuient indubitablement la thèse de Biron. C'est sans doute l'ambiguïté de la posture de Garneau, un pied cherchant la fermeté d'appui d'une solution et l'autre miraculeusement en équilibre sur une question, qui nous divulgue la modernité québécoise dans toute la douleur et la fraîcheur de son enfantement; et qui procure à la pensée de Bellet toute sa pertinence dans notre mémoire.

assurément une conception de Dieu pouvant être contestée par certains courants de la tradition chrétienne. Quoiqu'il en soit, nous verrons que les réflexions de Bellet sur la perfection éclaircissent certains traits de la vie spirituelle *écrite* de Garneau, traits non exempts de caractéristiques que le théologien rattache au « Dieu pervers », en particulier la mortification sous ses diverses formes.

## 6.2 Le système de la perfection

« Le système premier est celui de la perfection. Il prétend répondre, dans la pratique de la vie, à l'invitation évangélique : “Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait”<sup>108</sup> ». Nous avons amplement souligné la volonté de perfectionnement à la base du programme, à la fois intimiste et spirituel, de Garneau. Notons surtout le point de départ de Bellet : un extrait tiré du *Nouveau Testament*, plus précisément Matthieu 5, 48. Dans notre deuxième chapitre, nous avons montré que le diariste se *conforme* parfois à la lettre du texte biblique. Celui-ci peut être un *programma* en soi : suivre Jésus selon ce qui est *écrit à l'avance* dans le *Nouveau Testament*<sup>109</sup>. Le système de la perfection se construit donc autour de la fixité telle qu'elle s'incarne par excellence dans le texte biblique et dans le programme qui en découle. Bellet mentionne qu'une fois l'obligation de « répondre » posée (nous ajoutons : une fois pour toutes), « en face de l'homme ou de la femme est l'image de la vie parfaite. Il s'agit de rejoindre cette image, qui est toute

---

<sup>108</sup> Bellet, *op. cit.*, p. 25.

<sup>109</sup> En opposition au texte biblique comme invitation à la « quête » : suivre Jésus en s'inspirant des textes bibliques en tant que témoignages.

vérité<sup>110</sup> ». Ce développement nous ramène à nos deux premiers chapitres, où il a été démontré que Garneau tendait vers l'image de la perfection. Dans Matthieu 5, 48, la perfection est celle du « Père céleste »; le poète tente bel et bien de se conformer, en pensée et en intentions, à Dieu et au Christ. Dans son impatience à posséder le Dieu-objet, Garneau se crée des images intermédiaires qui n'échappent pas à l'exigence de la perfection (exemple : la prière parfaite). Quant au Parfait, l'objet du programme, il n'est lui-même qu'image, car toujours projeté dans la distance, il n'a aucune consistance dans la réalité. L'objet n'est en sorte que la perfection *imaginée* par Garneau, qui désire la « posséder ». Image de l'objet de perfection, image de la conduite du Christ telle qu'elle est rapportée dans le *Nouveau Testament*; « image d'un ange : pur de tout appétit de jouissance, de toute poussée de violence, délié du sexe et de la mort, hors de prises du temps, insensible à toute agression comme à toute séduction<sup>111</sup> ». Influencé par le platonisme, Garneau partage cette « vision » de la perfection : rappelons seulement qu'il compare l'être aimé, tout idéal, à un « ange », et qu'il vise ce que l'on appelle couramment « l'amour platonique », c'est-à-dire la perfection de l'amour, strictement spirituel. Dans cette optique, qu'advient-il du désir ? « La vraie perfection est au contraire dans le désir le plus grand : tout donner au Dieu qui nous a tant aimés, brûler d'amour pour lui. Et puisque cet amour culmine à la croix, la perfection est crucifixion<sup>112</sup> ». Chez Garneau, le programme spirituel commence par l'ascèse, plus ou moins la mortification de la chair pour l'élévation de l'âme. Nous avons vu que cette élévation suit d'assez près la « procession ontologique » néo-platonicienne, dans laquelle

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 26.

le désir finit par se confondre avec une contemplation passive de l'Un (chez Garneau : avec la possession de Dieu). Qu'il soit contemplation ou possession, l'accomplissement du programme spirituel n'a plus rien à voir avec le désir : c'est un état d'absence totale de tension, un mode excluant le regret inséparable du désir<sup>113</sup>. De plus, la mortification n'est pas que corporelle : dans la prétention de vouloir se perfectionner, de « conquérir » Dieu par ses propres forces, est façonnée une mortification plus complète de l'individu. Il faut vouloir la perfection, mais pas trop... Ce paradoxe paralyse Garneau, fauche son élan programmatique qui est esprit de conquête. De toute façon, les raisons de se mortifier ne manquent guère, « car la perfection est manquée : je ne rejoins pas l'image. Le prétendre serait même la faute la plus grave, qui m'aveuglerait sur mes manques et dresserait mon orgueil contre Dieu<sup>114</sup> ». Par la définition d'un objet de perfection, d'« images de Dieu où nous sommes toujours tentés de glisser<sup>115</sup> », le poète se condamne à l'échec. Et chaque fois qu'il y aura échec, celui-ci sera redoublé par le sentiment de culpabilité, qui éloigne davantage de « l'harmonie » recherchée. On pourrait croire que l'objectif ne symbolise qu'un idéal auquel on doit se conformer le mieux possible; mais ce « mieux possible » n'est jamais suffisant pour une âme éprise de perfection; d'ailleurs, comment être certain que ce que l'on fait est réellement le « mieux possible » et non pas le fruit d'une complaisance ? Cette complaisance « n'est pas simple manque : [elle] est offense. Sans doute, Dieu pardonne. Mais ce pardon même ne peut que creuser en moi la conscience de ma culpabilité. Devant ce redoublement d'amour, je ne puis qu'aller au-

---

<sup>113</sup> Voir section 2.5.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 128.

delà des exigences de la simple perfection<sup>116</sup> ». L'amour de Dieu devient véritablement tyrannique; en fait, sous le mot *amour* ne se cache plus que la tyrannie. Notons que chez Garneau, les perversions langagières ne proviennent pas, le plus souvent, d'une conceptualisation erronée. Après tout, Garneau ne se fait pas une idée oppressante de l'amour, comme en témoigne cette analyse de juin 1938, riche en essentialisations : « Et l'Amour, enfin, ce n'est pas seulement le désir de posséder, c'est le Désir et c'est l'Objet du Désir, et c'est la Possession elle-même. Mais le centre, c'est la possession, c'est le bonheur d'être ensemble, c'est la communion, c'est la con-fusion » (*J*, p. 646). La perversion langagière surgit plutôt dans le mouvement, programmatique, d'adéquation aux concepts. L'amour est sauf tant qu'il est pressenti, éprouvé par le poète; lorsqu'il prend la majuscule – alchimie « quintessentialisante » qui est l'apport « pervers » par excellence du platonisme dans la recherche spirituelle du diariste –, il devient image parfaite, Idée immortelle vers laquelle on doit tendre. Pas d'amour sans Amour.

Bellet poursuit sa description du système de la perfection en montrant que celui-ci survit, en marge de la morification « impraticable », « en représentation » : « ce peut être hypocrisie, l'idéal et les principes occupent le discours [...] mais on s'accorde des facilités discrètes [...] ce peut être inconscience : tout le système de la perfection est en place, mais le désir échappe, obscurément<sup>117</sup> ». Dans le cas de Garneau, si « l'idéal et les principes occupent le discours », nous ne pouvons guère l'accuser d'hypocrisie ou de négligence face aux phénomènes de l'inconscient : au contraire, il livre un furieux combat contre son moi inconscient, contre le langage, afin d'éliminer toute cause

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 29.

d'« insincérité ». L'« imposture<sup>118</sup> » est rapidement démasquée; se met alors en place ce que Bellet appelle le « système de la persécution » : « le système de la perfection devient le réseau des surveillances et des soupçons, en vue de reconquérir à Dieu toute cette part écartée, secrète, que l'homme en fait se réservait<sup>119</sup> ». Dans le *Journal*, ce système de la persécution s'incarne dans les auto-analyses, dépréciant pour la plupart la valeur du moi conscient, le flagellant même sur la « scène » privée du journal intime. Ces auto-analyses, ressassées et monologiques, enferment le diariste dans une immobilité spirituelle qui mène au constat suivant : « tout ce que je puis faire ne peut qu'aggraver le mal, parce *je suis mauvais*<sup>120</sup> ». Ayant dû capituler devant l'inconscient et le langage, donc devant l'insincérité qui lui colle à la peau comme une tare ontologique, incapable de tout engagement efficace, d'un avancement quelconque dans son programme de la perfection, Garneau conclut à sa pauvreté « irrémédiable » (*J*, p. 623). Bellet appelle cette étape où « la faute [le vol au lieu du don, l'insincérité, l'échec, etc.] peut être partout [...] l'appareil de la damnation<sup>121</sup> ».

### 6.3 Conscience du désespoir

« Tous les hommes sont-ils faits pour la conscience ? » (*J*, p. 320). Dès octobre 1935, Garneau s'interroge sur le fardeau que peut représenter la conscience. Kierkegaard écrit : « l'intensité du désespoir croît avec la conscience<sup>122</sup> ». Larose, de son côté, souligne

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 30. Précisons que l'imposture survit tout de même, dans le *Journal*, sous la forme de son risque incessant.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>122</sup> Kierkegaard, *op. cit.*, p. 118.

l'originalité de Garneau dans sa reprise du « Sermon du mauvais riche » de Bossuet, lui-même commentant Luc 16,19-31 : « Saint-Denys Garneau procède, quant à lui, à un pur examen de *conscience*. Curieusement, celui qui est voué à la damnation, au terme de cet examen, ce n'est plus le riche, mais le mauvais pauvre<sup>123</sup> ». Le « mauvais riche » n'intéresse guère le poète qui se préoccupe peu d'être moraliste dans son journal intime. Il veut seulement comprendre le rôle qu'il se sent jouer du fond de sa faillite ontologique et s'*enrichir* de la lecture biblique (ou de celle de Bossuet). Garneau, aux prises avec ce qu'il nomme lui-même « cette hyperconscience qui le paralyse » (*J*, p. 490), a d'autant plus le sentiment de sa misère ontologique qu'il se trouve incapable de faire ce qu'il a conscience de devoir faire. Par exemple, toujours aussi tôt qu'en octobre 1935, il prend conscience des limites de son cheminement spirituel et se propose une autre démarche : « Au lieu de construire un édifice, le nourrir de soi, le faire grandir en même temps qu'on y apporte de nouvelles forces qu'il nous conserve » (*J*, p. 316). La pure construction qu'est le programme se voit rejetée aux dépens d'un mode d'*élévation* plus organique (« nourrir de soi »), progressif (« grandir ») et surtout, pour éviter la faillite, *économique* dans le sens d'*oikonomia*, de « bonne gestion de sa maison » (« nouvelles forces qu'il nous conserve »). Mais nous pouvons présumer qu'il se sent incapable de quitter le cercle vicieux créé par le programme de la perfection, car le texte qui suit celui dont est tiré le dernier extrait s'intitule « Esquisse – Destructeur » et Garneau y fait l'aveu d'une mauvaise gestion de la « maison » Garneau : « Dans sa maison, comment un être tel peut créer le malheur, exaspérer ses proches, détruire la confiance qu'ils ont en eux-mêmes et en l'importance des choses de leur vie » (*J*, p. 318). Ayant pris conscience de sa faute

---

<sup>123</sup> Larose, *op. cit.*, p. 53.

passée (la construction de l'édifice) et de ce qu'il doit faire, il ressent d'autant plus de culpabilité lorsqu'il échoue de nouveau, confronté à un problème d'*ordre* semblable. Ironiquement, il semble empêché d'adopter sa nouvelle méthode de cheminement précisément en raison de la nature même du programme : celui-ci, en traçant la voie vers Dieu et la perfection, donne l'impression de l'existence avérée d'une conscience de Dieu et de la perfection, conscience qu'il n'est pas aisé de trahir. Toujours en octobre 1935 : « Parce que le consentement, maintenant que le chemin est tracé, à m'écarter de sa voie, serait d'une grande lourdeur, un choix très responsable du refus et prendrait l'aspect d'un aveuglement volontaire, péché contre l'esprit, et sinon du désespoir » (*J*, p. 345). Depuis que « le chemin est tracé » par le programme, le diariste possède une certaine connaissance de ce pour quoi il s'est programmé, et donc changer de voie relève du « consentement », de l'acquiescement conscient, et donc d'une « responsabilité » absolue. Ce nœud, dans la conscience, formé du constat d'échec du programme d'une part, et d'autre part du risque de pécher que renferme la suspension, ne serait-ce que pour un instant, de ce qui s'appelle tout de même « perfectionnement » et « tension vers Dieu » depuis le début de l'aventure, est magnifiquement illustré par cet extrait du texte « [À ce propos] » d'octobre 1937<sup>124</sup> :

pour être heureux (et par là j'entendais bien que le malheur est dans le refus de la culpabilité) il faudrait se soutenir, à mesure qu'elles grandissent, à la hauteur de ses exigences. Sans quoi les exigences deviennent démesurées par rapport à notre réalisation, et c'est une sorte d'enfer d'un être écartelé, puis vient le mensonge, à cause du poids trop grand, la déviation par quoi les exigences se

---

<sup>124</sup> Mais aussi à d'autres moments où Saint-Denys Garneau décortique certains aspects de son programme ou professe une spiritualité incompatible avec les éléments caractérisant celui-ci. Par exemple, lorsqu'il prend conscience de la destruction rattachée à la tension vers l'absolu de l'amour (« Tristan et Yseult, ou l'absolu de l'amour engagé sur une créature, est un cercle mortel, un absolu de destruction » (*J*, p. 520)), de la foi comme aptitude plutôt qu'objet (« Nos fois peuvent se tromper d'objet. Reste l'aptitude à croire » (*J*, p. 548)) ou encore de la patience nécessaire au cheminement (« mais une fois vu, les voies de la réalisation sont nécessaires » (*J*, p. 559)).

pervertissent, et le désespoir. Si j'en suis où j'en suis, c'est pour une grande part par manque de caractère, c'est-à-dire lâcheté devant l'effort, le don (J, p. 539).

L'extrait se divise en deux parties : de « pour être heureux » à « et le désespoir », Garneau déconstruit son programme, en suivant d'assez près les étapes du système de la perfection décrit par Bellet. Il semble alors prendre pleinement conscience de la perversité des « exigences [...] démesurées » de ce programme. Néanmoins, la dernière phrase le ramène précisément à ces mêmes exigences, car au lieu de se donner une alternative, il s'accuse de « lâcheté devant l'effort », d'un échec par rapport à l'exigence du « don ». Qu'il définisse le malheur comme « refus de la culpabilité » nous indique que l'examen en regard des exigences prime dans son estimation du bonheur, et qu'il valorise donc la conscience de la faute aux dépens de ce qu'il décrit ensuite comme la condition pour être heureux. En conséquence, il n'est pas surprenant que Garneau se soit acharné à se perfectionner : suivant ce programme, il ne risquait pas de manquer d'occasion de reconnaître sa « culpabilité ». Le caractère vicieux du programme réside, en partie, en ce qu'il écrit à l'avance le chemin à parcourir. Ce chemin écrit devient aussi difficile à contester que la lettre du texte biblique, et a donc *force de loi*. Plus encore, depuis que la conscience, phénomène de l'esprit, s'en est mêlée, Garneau risque non seulement d'être hors-la-loi, mais aussi de « péch[er] contre l'esprit », de renier sa conscience de Dieu *en toute conscience*, seule faute qui ne connaît pas de rémission<sup>125</sup>. Certes, de par sa condition de « mauvais pauvre », Garneau se considérait hors-la-loi<sup>126</sup>. D'ailleurs, puisque cette forme d'exclusion n'est pas ressentie comme *conditionnelle*, mais comme une détermination ontologique, nous comprenons aisément pourquoi le

<sup>125</sup> Marc 3, 29. C'est du moins la définition du péché contre l'esprit que nous déduisons de l'extrait précédemment cité d'octobre 1935. Pour notre part, nous définirons, bientôt, le péché contre l'Esprit plus conformément à la pensée kierkegaardienne.

<sup>126</sup> « D'après le poète lui-même, il y a eu *crime* au regard de la Loi » (Larose, *op. cit.*, p. 46).

diariste parle de « désespoir ». Pour ne pas sombrer dans le « péché contre l'esprit », il lui suffit de ne pas « refus[er] la culpabilité », donc de ne pas violer les termes de son programme. Néanmoins – et c'est là que le programme de la perfection atteint son plus haut degré de raffinement pervers -, puisque ce refus devient ce à quoi tend le poète pour éviter la damnation, il se substitue aux précédentes images de perfection, devient image lui-même, et l'exigence de la perfection se transfère sur lui. Ne quittant pas le programme de la perfection pour éviter de transgresser un commandement (le parcours *écrit à l'avance*) dont il est l'unique énonciateur, il n'est pas délivré pour autant « des déviations par quoi les exigences se pervertissent » propres à ce programme; au contraire, il se condamne aux inévitables échecs caractéristiques de toute tension vers une perfection *prise au pied de la lettre*. Ainsi, à chaque fois qu'il pèche par « refus de la culpabilité », ne serait-ce que dans les moments où il ne maintient pas vivace le sentiment de cette culpabilité, il se convainc que son péché le damne, car il est perpétré, selon toute vraisemblance, en toute conscience. Dans cette perspective, nous comprenons mieux l'aphorisme de mai 1938: « Le plus grand châtement du péché est le péché, l'esclavage du péché » (*J*, p. 638). Cette spirale du péché n'est pas seulement projetée sur un axe horizontal, mais aussi sur un axe vertical, à la manière du proverbe latin *abyssum abyssus invocat*, « l'abîme appelle l'abîme<sup>127</sup> » : le péché n'entraîne pas simplement un autre péché, mais également une *profondeur*, une *intensité* nouvelle du péché. Cette interprétation nous ramène à Kierkegaard : « Le péché est du désespoir, et ce qui en élève l'intensité, c'est le péché nouveau de désespérer de son péché [...] l'état continu de péché

---

<sup>127</sup> Nous traduisons.

est le péché, et ce péché s'intensifie dans sa nouvelle conscience<sup>128</sup> ». Le « châtement » du péché est la conscience de pécher, conscience qui donne accès à une autre intensité du péché. L'« esclavage » du péché réside dans la conscience de celui-ci. En janvier 1938, le poète témoigne de la profondeur de son désespoir (de pécher) en agrégeant son moi à son péché :

Et mon péché, c'est moi. Pour me rejoindre, pour me vaincre et me sauver, il [Dieu] suit mes voies. Mes voies, c'est mon péché. Il détruit mes voies. Il compromet ma vie, moi, pour détruire mon péché, en poursuivant mon péché [...] Poursuivant mon péché, il détruit toutes mes voies compromises, et compromet ma vie. Pourtant, ça n'est pas mon péché qu'il poursuit, c'est moi, c'est moi fait de péché (*J*, p. 583).

Cet extrait dévoile toute la confusion (qui n'exclut pas la conscience de la conscience) de Garneau quant à la nature de son péché : il *con-fond* le moi, son péché, ses voies, dans le contexte d'une « poursuite » qui le condamne d'avance, car sa vie et ses voies sont, par la poursuite même, « compromises ». Néanmoins, la damnation atteint son paroxysme dans l'impuissance généralisée de Garneau : impossibilité de la vie (« Ma vie n'est pas possible, moins possible encore que mon désespoir, parce qu'elle est et continue, et ne change rien » (*J*, p. 583)) par faillite ontologique, par immobilité complète en regard du péché qui atteint constamment une nouvelle profondeur; impossibilité de la mort, car « mourir ne finit rien, ne résout rien, mourir laisse tout en suspens : tout reste pareil, tout continue ailleurs de la même façon. C'est impossible » (*J*, p. 629)<sup>129</sup>. Impossibilité, surtout, du désespoir (« Le désespoir n'ajoute rien; ça termine, mais ça ne change rien; ça

<sup>128</sup> Kierkegaard, *op. cit.*, p. 214.

<sup>129</sup> En janvier 1938, Saint-Denys Garneau écrit également : « la mort n'est pas une solution, ça n'est rien, ça n'est pas possible » (*J*, p. 583). Kierkegaard spécifie que le désespéré peut vouloir détruire son moi, et que l'impossibilité même de le faire (en regard de l'éternité) constitue l'essentiel de son désespoir. Lors du chapitre III, nous avons montré Saint-Denys Garneau en pleine tension vers un moi parfait. Il ne parvient pas à rejoindre ce moi parfait, entre autres, par l'impossibilité de se détacher de son moi présent dont fait partie l'inconscient. Il n'est donc pas étonnant que le diariste, en 1938, considère la mort du moi comme une « impossibilité ».

n'existe pas, ça n'est pas possible » (*J*, p. 583)), défini un peu plus loin comme « le signe de l'espérance qu'il faudrait avoir » (*J*, p. 646). Le poète semble vivre ce qu'il identifiait un peu plus tôt chez Baudelaire, il est « au milieu du désespoir, mais insatisfait du désespoir, sans pouvoir trouver le désespoir absolu, le noir, sans pouvoir trouver dans le désespoir [...] une foi suffisante pour ne pas attendre, pour ne pas croire, attendre de croire » (*J*, p. 574). Cette posture d'attente, confinant à l'immobilité, ne résout certes pas les apories du programme de perfection; toutefois, c'est l'ultime « signe de l'espérance », le dernier retranchement, dans l'individu paralysé par son impuissance et son péché vertigineux, au cœur duquel il est encore possible de ne pas *véritablement* pécher contre l'esprit, c'est-à-dire de désespérer de son péché jusqu'à ne plus espérer en l'action efficace de l'Esprit-Saint, en l'intervention salvatrice de Dieu. « Baudelaire contre les chimères, ces formes de l'espoir à notre image. Il est sans espoir. Mais il ne peut pas désespérer. Il attend » (*J*, p. 585). Garneau sait que « l'espoir à notre image », l'espoir en l'humain est une « chimère »; mais l'absence de tout espoir ne rend pas pour autant le désespoir possible, car demeure, au creux de l'attente, l'espérance en la grâce, forme de l'espoir à l'image de Dieu, donc faite de perfection, n'ayant plus rien à concéder aux limites de la condition humaine. Rappelons qu'en mars-avril 1937 (et même au mois d'octobre de cette même année; voir chapitre IV), le poète craint « de ne plus pouvoir répondre à cet appel “de force”, de ne plus pouvoir s'abandonner, même de force » (*J*, p. 494); une des dernières entrées du *Journal*, datée de décembre 1938, témoigne quant à elle de l'espérance renouvelée de Garneau en la grâce de Dieu :

Et ainsi au jour où notre sincérité nous semble le plus en faute, le plus menacée, et où notre vie en ce qu'elle nous appartient est celle de l'hypocrite, notre prière tiède et déjà vaincue, et déjà sans espoir, et déjà fausse parce que nous ne voulons pas véritablement ce que nous demandons mais attendons déjà

la jouissance du péché dont nous prions d'être délivrés, notre sincérité nous est encore par Dieu accordée; ici compromise elle est encore quelque part possible [...], elle est encore réalisable, alors que nous en tenant au plan immédiat le désespoir seul serait possible (or le désespoir est impossible) (*J*, p. 655-656).

Le « plan » que mentionne le diariste nous rappelle le programme de la perfection en ce qu'il condamne au désespoir. Nombre de conséquences de ce programme sont énumérées dans l'extrait : l'inévitable manque de sincérité (« notre sincérité nous semble le plus en faute », « hypocrite », « fausse », etc.), l'impatience (« attendons déjà la jouissance du péché »), l'imperfection des moyens humains (« notre prière tiède et déjà vaincue<sup>130</sup> »). Le programme « compromettait » tout par l'« immédiateté » de ses exigences; dans le dernier extrait, la grâce de Dieu opère une médiation vers le « réalisable ». Elle est le refuge, pour la conscience, où « à Dieu tout est possible<sup>131</sup> ».

---

<sup>130</sup> Le fait que Saint-Denys Garneau emploie le pronom « nous » au lieu du « je » dominant dans le *Journal* participe à l'effet de délivrance qui se dégage de l'extrait : rappelons, comme Bourneuf le signale, que « Garneau est tenté de se considérer comme une exception malheureuse » (Bourneuf, *op. cit.*, p. 192). Écrivant à la première personne du pluriel, le diariste donne l'impression de considérer ses fautes dans l'optique de la condition humaine, ce qui dissout le climat de damnation de certains textes précédents.

<sup>131</sup> Kierkegaard, *op. cit.*, p. 102.

## Conclusion

Dans notre travail, nous avons voulu montrer les conséquences spirituelles découlant du programme de la perfection auquel semble s'accrocher Garneau dans son *Journal*. Ces conséquences sont plutôt d'ordre philosophique que pratique : elles ne prétendent pas participer à l'élaboration d'un discours de vérité sur la spiritualité du poète, mais veulent rendre compte du mouvement discursif d'une œuvre qui témoigne d'une spiritualité. Il ne nous appartient sûrement pas de décréter la réussite ou l'échec du programme de la perfection de Garneau. Si nous nous sommes attardés davantage sur ce qui posait problème dans la recherche spirituelle du poète telle qu'elle apparaît dans le *Journal*, c'est que celui-ci y prêtait flanc : on n'écrit pas pour rien, on écrit parce que la vie résiste au sens, on écrit pour mieux se comprendre. Rien de plus flagrant que l'imbrication des deux programmes, le spirituel et l'intimiste, dans le *Journal*. Ce qui procède de l'un n'atteint pas nécessairement, dans sa structure, l'autre : reporter les conséquences du programme spirituel sur le projet intimiste serait simpliste et naïf. Seulement, ce que produit le premier *concerne* le deuxième : le projet intimiste s'occupe de ce qui résiste au perfectionnement. Nous espérons avoir démontré que le programme de la perfection est affecté par la nature monologique du journal intime – le choix du genre n'étant pas innocent –, et que les risques de dérive qui lui sont caractéristiques s'accroissent du fait d'être associé à un projet d'écriture : le *programma*, « ce qui est écrit à l'avance », se rigidifie d'autant plus qu'il s'incarne dans la lettre.

Nous laisserons Garneau avec son espérance renouvelée en la grâce de Dieu. Dans *Le Dieu pervers*, immédiatement après la description du système de la perfection, Bellet enchaîne avec la description du système de la grâce. Il y affirme que « l'exigence peut prendre à nouveau la forme d'une modèle rigoureux, d'autant plus implacable, socialement et intimement, que tout écart apparaît comme une insulte directe à la grâce toute gratuite de Dieu<sup>132</sup> ». Il y spécifie également qu'« au cœur du système de la grâce, se tient une dépendance absolue envers la bonté gracieuse de Dieu, sur laquelle [on est] sans pouvoir [...] [On] peut donc dériver vers une dépendance terrifiée envers l'amour divin<sup>133</sup> ». Évidemment, car rien ne justifie l'élection gratuite de Dieu ; comment savoir si Dieu nous aime ? Cette incertitude suffit à ramener les exigences propres au système de la perfection. Ainsi la grâce peut-elle enfoncer davantage le croyant dans une foi désespérée. Certes, le système de la grâce ne manque pas de pertinence pour éclaircir bien des passages du *Journal* où il est mention de la grâce de Dieu. Néanmoins, nous estimons avoir exploré suffisamment en profondeur les dérives du programme de la perfection pour ne pas avoir à insister sur les problèmes spécifiques au système de la grâce. Dans le dernier extrait analysé au chapitre précédent, Garneau, par l'intermédiaire du concept de grâce, laisse derrière lui le désespoir lié au perfectionnement. Il serait ridicule de revenir en arrière et de montrer en quoi le système de la grâce, qui n'est finalement qu'un degré ajouté au système de la perfection, influence les discours spirituels du diariste. Après une longue traversée du désert, véritable *nuit obscure* pour reprendre le titre d'un ouvrage de saint Jean de la Croix, le poète semble transcender son état de « mauvais pauvre », trouver dans la grâce une échappatoire menant à l'espérance.

---

<sup>132</sup> Bellet, *op. cit.*, p. 35.

<sup>133</sup> *Ibid.* p. 35.

Espérance vivante impossible à vivre dans le programme de la perfection, espérance qui constitue la véritable foi selon Kierkegaard, et qui « ne s'obtient qu'au-delà du désespoir<sup>134</sup> ». En effet, pour le philosophe danois, « le désespoir est la maladie [...] que le pire des malheurs est de n'avoir pas eue<sup>135</sup> ». L'immobilité à laquelle l'aventure tant intimiste que spirituelle du *Journal* le confine maintient Garneau dans une attente s'avérant, en définitive, le seul gage de salut par la grâce de Dieu. La « vocation du désert » (*J*, p. 590) que l'on accorde habituellement au poète québécois ne réside pas ailleurs qu'en cette attente : paralysé par le programme de la perfection, Garneau s'est dépouillé, a dépouillé le monde de toute possibilité de possession; les distances, autour de lui, semblent infinies de par son propre statisme irrémédiable. D'ailleurs, en chute perpétuelle sur le plan vertical, comment pourrait-il faire un pas en avant ? Mais, répétons-le, cette immobilité n'est plus signe de damnation : c'est la *désertion* définitive de l'idéal de perfection, du programme requérant l'*avancement* spirituel. Désertion du Dieu pervers, dirait Bellet. Ce *repos sans appui*<sup>136</sup> est sans doute aussi, suivant Frédérique Bernier, la posture du poète québécois, « peut-être aussi salvatrice qu'elle est à première vue sans issue, autant ouverte à la possibilité de la grâce qu'elle a l'air de peser de sa dette sans fin<sup>137</sup> » : « Cette poétique tiendrait son caractère inédit du fait d'être traversée par la nécessité de consentir, de plus en plus, [...] à l'éloignement, à la distance infinie du divin<sup>138</sup> ». Cette poétique découlerait-elle, comme une leçon, de l'aventure du *Journal* ? « Dans son *Journal*, Saint-Denys Garneau crée[-t-il] le vide, le

---

<sup>134</sup> Kierkegaard, *op. cit.*, p. 84.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>136</sup> Selon le dernier vers du poème liminaire de *Regards et jeux dans l'espace* : « C'est là sans appui que je me repose » (Saint-Denys Garneau, *Regards et jeux dans l'espace, op. cit.*, p. 13).

<sup>137</sup> Bernier, *loc. cit.*, p. 114.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 110.

vide propice aux vers<sup>139</sup> », comme le suggère Normand Doiron ? Une lecture parallèle des textes de Bernier et de Doiron confirme cette hypothèse. Bernier précise qu'« à rebours de l'attitude conquérante et de l'occupation de l'espace inhérente à l'idée de jeu, cette poétique de re-distanciation et d'éloignement prend ainsi l'exact contrepied du programme contenu dans le titre du recueil publié<sup>140</sup> ». Nous ajoutons évidemment qu'une telle poétique s'oppose aux programmes spirituel et intimiste du *Journal* qui, comme nous l'avons remarqué, procèdent directement de cette « attitude conquérante », et provoquent une faillite de l'être en raison même du désir inassouvi d'« occuper l'espace ». Doiron mentionne d'ailleurs que le « parcours », fixé par le programme, est « mesure de l'espace<sup>141</sup> ». Ce qui constitue, au dire de Bernier, la modernité de la poésie garnélienne, entre autres « ce motif de la distanciation et du renoncement à la conquête spatiale d'un absolu géométrisé<sup>142</sup> », peut-il être étranger à l'expérience, radicalement en contre-projet, témoignée dans le *Journal* ? Personne ne songera à dissocier ainsi les deux expériences d'écriture, poétique et intimiste, de Garneau. Nous avons montré que le *Journal*, en vertu de son programme, mène le poète à une extrémité abyssale dont il finit par transcender le plan même. Le désert se déploie sur tous les plans pour qui désire voir le Parfait. Celui-ci est absent au regard, même au regard intérieur. Il est invisible. Garneau s'est buté à bien des mirages, dans son *Journal*, avant d'atteindre, dans l'attention à Dieu, une véritable posture spirituelle ayant peut-être sonné le glas de sa carrière poétique : la tentation au désert, « tentation qui consiste [...] à tirer Dieu du côté

---

<sup>139</sup> Doiron, *loc. cit.*, p. 62.

<sup>140</sup> Bernier, *loc. cit.*, p. 117.

<sup>141</sup> Doiron, *loc. cit.*, p. 54.

<sup>142</sup> Bernier, *loc. cit.*, p. 118.

de la visibilité<sup>143</sup> », donc à désirer immédiatement la possession de l'image ou du Dieu-objet, a pu, avec son terme, remettre en question l'acte d'écriture. D'ailleurs, le *Journal* s'interrompt peu après le texte que nous avons considéré comme final en ce qui concerne le programme de la perfection. Dans cette perspective, la prose intime et la poésie de Saint-Denys Garneau constituent, sans se limiter à cela bien entendu, les deux invocations d'une dialectique de l'exorcisme; exorcisme d'un Dieu pas si « pervers » finalement, car il nous livre, au terme des *craintes et tremblements*, aux confins de l'impuissance et du désespoir, dans

Le silence strident comme une note unique  
 qui annihile le monde entier  
 La clef de lumière qui manque  
 au coffre de tous les trésors<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>144</sup> Saint-Denys Garneau, *Regards et jeux dans l'espace*, *op. cit.*, p. 119.

## Bibliographie<sup>145</sup>

### I Œuvres de Saint-Denys Garneau

SAINT-DENYS GARNEAU, Hector de, *Journal, Œuvres en proses*, édition critique établie par Giselle Huot, Montréal, Fides, 1995.

SAINT-DENYS GARNEAU, Hector de, *Œuvres publiées par Saint-Denys Garneau 1927-1938, Œuvres en proses*, édition critique établie par Giselle Huot, Montréal, Fides, 1995.

SAINT-DENYS GARNEAU, Hector de, *Regards et jeux dans l'espace*, Montréal, Éditions TYPO, 1999.

SAINT-DENYS GARNEAU, Hector de, *Lettres à ses amis*, Montréal, HMH, coll. « Constantes », n°8, 1967.

### II Ouvrages critiques sur l'œuvre de Saint-Denys Garneau

ARNOLD, Ivor, « Saint-Denys Garneau et la quête de la foi », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. XLIV, n°3 (juillet-septembre 1974).

BERNIER, Frédérique, « Figures d'une absence. Poétique de l'icône chez Saint-Denys Garneau », *Constructions de la modernité au Québec*, Montréal, Lanctôt Éditeur, 2004.

BIRON, Michel, « Les fissures du poème », dans Benoît Melançon et Pierre Popovic (dir.), *Saint-Denys Garneau et La Relève*, Actes du colloque tenu à Montréal le 12 novembre 1993, Montréal, Fides – CÉTUQ, 1995.

BOUCHER, Stéphane, *La dimension religieuse de Regards et jeux dans l'espace de Hector de Saint-Denys Garneau*, Mémoire [Montréal], Université de Montréal, 2003.

BOURNEUF, Roland, *Saint-Denys Garneau et ses lectures européennes*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1969.

CHARRON, François, *L'obsession du mal. De Saint-Denys Garneau et la crise identitaire au Canada français*, Montréal, Les Herbes Rouges, 2001.

---

<sup>145</sup> Puisque nous jugeons que la bibliographie critique sur Saint-Denys Garneau est déjà solidement établie, nous ne recopierons pas ici l'ensemble des études portant sur le poète québécois. Nous nous contenterons de dresser la liste des ouvrages cités dans notre mémoire.

CHARRON, François, « Postface », dans Hector de Saint-Denys Garneau, *Regards et jeux dans l'espace*, Montréal, Éditions TYPO, 1999.

DOIRON, Normand, « Le Temps libre. Journal et vertige », *Études françaises*, vol. 20, n°3 (1984-85).

DUMONT, François, « La prose de Saint-Denys Garneau : une poétique en creux », *Études françaises*, vol. 29, n°3 (1993).

DURAND-LUTZY, Nicole, *Saint-Denys Garneau. La couleur de Dieu*, Montréal, Fides, 1981.

ÉLIE, Robert, « [Vocation à l'amitié plutôt qu'à l'amour] », *Cahiers de Saint-Denys Garneau*, Québec, Éditions du Noroît, 1996.

KUSHNER, Eva, *Saint-Denys-Garneau*, Montréal, Fides, 1967.

LAPOINTE, Gilles, « De Saint-Denys Garneau à Paul-Émile Borduas : le transfert épistolaire de Robert Élie », *Les Facultés des lettres. Recherches récentes sur l'épistolaire français et québécois*, Centre universitaire pour la sociopoétique de l'épistolaire des correspondances, Université de Montréal, 1993.

LAROSE, Karim, *Investir l'histoire : le temps chez Saint-Denys Garneau*, Mémoire [Montréal], Université de Montréal, 1998.

MAJOR, Jean-Louis, « Saint-Denys Garneau ou l'écriture comme projet de soi », *Voix et images*, vol. XX, n°2 (1994).

POPOVIC, Pierre, « Saint-Denys Garneau, celui qui s'excrit », *Études françaises*, vol. 30, n°2 (1994).

### III Ouvrages théoriques

BELLET, Maurice, *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

BLANCHOT, Maurice, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959.

BLANCHOT, Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.

DERRIDA, Jacques, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.

IVANKA, Endre von, *Plato Christianus. La réception du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, P. U.F., 1990.

KIERKEGAARD, Soren, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 1949 [1849].

OLNEY, James, *Métaphors of Self. The Meaning of Autobiography*, Princeton University Press, 1972.

OTTO, Rudolph, *Le Sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Gallimard, 1982.

SUBLON, Roland, *Le temps de la mort*, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1975.

#### **IV Ouvrages de référence**

*Le Petit Robert*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1987.

*La Bible. TOB*, Montréal, Société biblique canadienne, 1999.

*Larousse encyclopédique en couleurs*, Paris, Éditions du Club France Loisirs [Larousse], 1993.

#### **V Divers**

*Imitation de Jésus-Christ*, Montréal, Fides, 1957.

KUNDERA, Milan, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Folio, 1989.

VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, Auguste de, *Contes cruels*, Paris, Booking International, 1995.