

Université de Montréal

Département de littératures et de langues du monde, Faculté des arts et des sciences

*Ce mémoire intitulé*

**La *chair*, entre immanence et transcendance :  
Lecture du corps chez J.-K. Huysmans et Georges Bernanos**

Présenté par

**Virginie Desmeules-Doan**

*A été évalué par un jury composé des personnes suivantes*

**Jacques Cardinal**

Directeur de recherche

**Terry Cochran**

Président-rapporteur

**Livia-Rodica Monnet**

Membre du jury

Mai 2020

© Virginie Desmeules-Doan, 2020

## Résumé

Le présent mémoire explore la problématique du corps où s'articule la phénoménologie de la *chair* de Michel Henry et le concept d'angoisse de Kierkegaard par une analyse d'*En Route* (1895) de J.-K. Huysmans et de *Sous le soleil de Satan* (1926) de Georges Bernanos. D'ailleurs, le choix de l'écriture romanesque pour « rendre sensible » le mystère de Dieu, lui prêter figure et contours, chair et matière dans des personnages fictifs s'inscrit de plein pied dans la pensée chrétienne de l'Incarnation, puisque le christianisme est justement une religion de l'incarnation des réalités éternelles et absolues dans le relatif et le contingent.

D'abord, le cadre théorique d'une philosophie de la chair conceptualisée dans *Incarnation* (2000) de Michel Henry nous servira de cadre théorique principal pour penser le rapport qu'entretient le corps avec l'immanence et la transcendance, c'est-à-dire les régimes d'auto-affection et d'hétéro-affection. Ensuite, dans le deuxième chapitre, nous prendrons la mesure de la récupération du concept d'angoisse de Kierkegaard par Henry dans *Incarnation*. Outre le dialogue entre ces deux philosophes de la subjectivité pathétique, les pensées phénoménologiques respectives de Merleau-Ponty et de Jean-François Lavigne nous permettront de mettre à l'épreuve la thèse principale henryenne d'une immanence absolue. Ce travail s'inscrit au carrefour de la littérature, de la philosophie et de la théologie.

**Mots-clés :** phénoménologie, christianisme, théologie, immanence, transcendance, religion, chair, corps, auto-affection, hétéro-affection.

## **Abstract**

This thesis explores the question of the body, where Michel Henry's phenomenology of the flesh and Kierkegaard's concept of anxiety are articulated by an analysis of J.K. Huysmans' *En Route* (1895) and George Bernanos' *Sous le soleil de Satan* (1926). The choice of fiction to render the mystery of God "perceptible"- to give God shape and form, flesh and substance - through fictional characters is fully in line with the Christian belief in the Incarnation, as Christianity is indeed a religion characterized by the incarnation of eternal and absolute realities in the relative and the contingent.

The theoretical framework of the philosophy of the flesh conceptualized in Michel Henry's *Incarnation* (2000) will serve as our principal theoretical framework for thinking about the relationship that the body maintains with immanence and transcendence; that is to say, the institutions of self-affection and hetero-affection. In the second chapter, we will evaluate Henry's reclaiming of Kierkegaard's concept of anxiety in *Incarnation*. In addition to the dialogue between these two philosophers of pathetic subjectivity, the phenomenological thought of Merleau-Ponty and Jean-François Lavigne will allow us to test Henry's principal thesis of absolute immanence. This research is at the crossroads of literature, philosophy, and theology.

**Keywords:** phenomenology, Christianity, theology, immanence, transcendence, religion, flesh, body, self-affection, hetero-affection.

## Table des matières

<b>Introduction</b> .....	1
La phénoménologie matérielle.....	6
L’archi-intelligibilité johannique : au début était le Verbe.....	9
<b>1. En Route</b>	
<b>1.1 Un artiste et une conversion singulière</b> .....	13
<b>1.1.1</b> Entre rite et art.....	15
<b>1.1.2</b> Critique artistique.....	17
<b>1.2 Fantasma d’immatérialité</b> .....	19
<b>1.2.1</b> Au-delà de la figurabilité et de la <i>dématérialisation</i> du corps.....	19
<b>1.2.2</b> Plain-chant et transcendance.....	21
<b>1.3 La transcendance, le silence et le langage chez les figures d’exception</b> .....	23
<b>1.3.1</b> Michel Henry et Heidegger.....	23
<b>1.3.2</b> La parole <i>suspendue</i> dans l’économie de la pensée de Kierkegaard.....	25
<b>1.3.3</b> Job, figure christique de la douleur.....	28
<b>1.3.4</b> Témoignage de la vérité.....	32
<b>1.4. La parole du corps : la transcendance dans l’immanence</b> .....	34
<b>1.4.1</b> Le sacrement de l’Eucharistie et la transsubstantiation.....	34
<b>1.4.2</b> La chair de Lydwine.....	37
<b>1.4.3</b> Saint Siméon.....	40
<b>1.5 L’expérience mystique</b> .....	42
<b>1.5.1</b> Co-existence de soi et de l’épreuve de soi.....	42
<b>1.5.2</b> Ouverture vers un extérieur bienveillant ; la « chair du monde ».....	44
<b>1.6 Une poétique de la spatialité</b> .....	47
<b>1.7 L’éternel présent ; un non-sens phénoménologique?</b> .....	49
<b>2. Sous le soleil de Satan</b>	
<b>2.1</b> Scrupules de Jacques Maritain.....	51
<b>2.2</b> Le sacrement de pénitence.....	52
<b>2.3</b> Donissan et le problème de la chair.....	53

2.4 La communauté.....	56
2.4.1 La communion des saints et des pécheurs.....	56
2.4.2 Le problème d'autrui dans la pensée de Michel Henry.....	58
2.5 L'angoisse : lecture croisée entre Michel Henry et Kierkegaard.....	61
2.5.1 Le rapport entre l'angoisse, l'oubli et le péché.....	61
2.5.2 Analyse de la deuxième explication de l'angoisse dans <i>Incarnation</i> .....	63
2.5.3 Donissan et Mouchette.....	66
2.5.4 Une apologétique paradoxale.....	70
2.5.5 Un récit exorcisme?.....	72
2.5.6 Devenir subjectif.....	74
2.5.7 Une chair <i>informe</i> .....	78
2.5.8 Michel Henry et Kierkegaard : deux conceptions de la subjectivité.....	81
2.5.9 Critique de la récupération de l'angoisse dans <i>Incarnation</i> .....	82
2.6 Le Tout-Autre.....	84
2.6.1 La souffrance : phénoménalisation autonome?.....	84
2.6.2 L'ascèse du corps et le régime d'hétéro-affection.....	86
2.6.3 Le touchant-touché.....	89
2.6.4 Le « restant.....	90
2.6.5 Protéisme de Satan.....	92
<b>3. Paul Ricoeur et le statut du corps.....</b>	<b>95</b>
3.1 La chair, <i>chemin</i> vers Dieu.....	95
3.2 La métaphore vive de la <i>chair</i> .....	92
<b>4. Conclusion.....</b>	<b>100</b>
4.1 Le présupposé du « Moi-Un ».....	100
4.2 <i>Écrire</i> le mystère de Dieu.....	104
4.3 Le problème de l'imaginaire.....	106
<b>Bibliographie.....</b>	<b>109</b>

## Introduction

S'il n'est rien de plus arbitraire que de réduire à l'unité des œuvres aussi singulières que celles de François Mauriac, de J.-K. Huysmans ou de Georges Bernanos, la complexité littéraire de leurs œuvres respectives leur aura fait démentir toute parenté spirituelle supposée. Pensons notamment aux nombreuses correspondances entre Bernanos et Mauriac qui attestent de leurs différends sur les plans doctrinaux, même si Bernanos aura fini par avouer qu'ils étaient d'accord sur le fond. Dès lors, le refus revendiqué de l'étiquette de « romancier catholique » par la plupart d'entre eux traduit une volonté d'être avant tout considéré comme *catholique qui écrit des romans* en cela que les œuvres sont des fictions, et non des actes de foi comme pourraient l'être la fondation d'un ordre ou la prédication. Cette formule souligne d'ailleurs efficacement l'individualité et de la foi et de la démarche créatrice chez ces écrivains<sup>1</sup>. D'autant plus que la singularité de leur histoire individuelle teinte leur rapport à la foi dans leurs œuvres respectives.

Cette tentation fréquente de regrouper ces auteurs au sein d'une littérature d'inspiration religieuse homogène soulève nécessairement son lot de questions : *quand* la foi devient-elle roman? Quels visages prend une foi susceptible de devenir matière romanesque? Que devient le roman chargé de traduire une telle foi? D'abord, le roman doit nécessairement mettre en scène les situations les plus pathétiques (meurtres, suicides, folies, viols, etc.<sup>2</sup>) sous peine de tenir d'une littérature dite « édifiante » qui démentirait la littérarité des œuvres. Ensuite, comme l'a démontré Monique Gosselin, le roman sera *clos* compte tenu de l'issue sotériologique qui demeure *irrésolu* ; le salut demeure toujours extradiégétique, donc hors d'atteinte pour les personnages<sup>3</sup>. Ce constat vaut tout autant pour *Sous le soleil de Satan* qu'*En Route* dont l'issue spirituelle demeure teintée de cette « inquiétude invincible » inconnue de ces « catholiques par omission » tant dédaignés par Bernanos : « Les catholiques sont vraiment insupportables dans leur sécurité mystique. Le

---

<sup>1</sup> Marie-Françoise Canérot, « Quand la foi devient roman », p. 86.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Monique Gosselin. *L'Écriture du surnaturel dans l'œuvre de Bernanos*, p.79.

propre de la mystique est au contraire une inquiétude invincible<sup>4</sup> », écrit-il, citant Péguy. Cette ambiguïté sotériologique commande l'exercice interprétatif sans en arrêter la signification en un précepte univoque. Et non sans minimiser l'angoisse, le désespoir, ni même le doute, qui sont les conditions mêmes de la foi moderne<sup>5</sup>. Du reste, chaque personnage de ces univers romanesques dépend d'un dessein supérieur spirituel en vertu duquel il acquiert son *sens* profond. Cette subordination justifie la quête formelle qui se veut *instrument* de la quête mystique. La recherche formelle et stylistique prend alors son sens à la lumière des aspects doctrinaux. Ainsi, chez Bernanos, les éléments de doctrine, les thèmes théologiques ne font jamais l'objet d'un exposé théorique, spéculatif ou didactique, mais informent profondément sa poétique et sa stylistique, continue Schmitt<sup>6</sup>. Les héros de Bernanos *incarnent* un message qui a une valeur concrète, et ce, parfois à leur insu.

Nourries des grandes affirmations de la foi chrétienne, les œuvres de J.-K. Huysmans et de Georges Bernanos ont pour centre de gravité l'angoisse et la douleur devant un monde désacralisé dont l'adresse à Dieu demeure parfois sans réponse. Publié en 1895, *En Route* est le premier tome de la trilogie catholique de Huysmans que complètent *La Cathédrale* (1898) puis *L'Oblat* (1901). Quant à *Sous le soleil de Satan*, il s'agit du premier roman de Georges Bernanos qui suscite une vive polémique à sa sortie en avril 1926 en raison de son caractère innovant, voire soi-disant peu conforme à la bien-pensance catholique de l'époque. Contrairement à Bernanos qui fut un catholique fervent depuis ses débuts, l'adhésion tardive de Huysmans au christianisme opère un tournant radical dans la carrière littéraire de l'ex-disciple de l'école naturaliste. Cette différence s'exprime à travers les destinées du curé de Lumbres – être entièrement dévoué à son magistère – et du nouveau converti qu'est Durtal. Alors que le roman de Bernanos est principalement traversé par une lubie de sainteté et une hantise du péché, celui de

---

<sup>4</sup> Lettre à Marcel Lobet (*Correspondance*, 1). Cité par Philippe le Touzé, « Jacques Maritain Georges Bernanos, une amitié difficile ».

<sup>5</sup> Cf. Maud Schmitt, « Bernanos ou la « Parole incarnée ».

<sup>6</sup> *Ibid.*

Huysmans l'est davantage par l'exigence de réconcilier l'esthétisme moderniste aux exigences de la foi en vue de mettre fin à une douloureuse errance<sup>7</sup> en Dieu.

Comme le soutient Jérôme Solal dans *Huysmans avec Dieu* (2015), la poétique de la spatialité marque une rupture majeure avec l'écriture hagiographique augurée par *Sainte Lydwine* publiée en 1901<sup>8</sup>. Plusieurs critiques ont d'ailleurs déjà remis en doute la légitimité de la conversion de Huysmans quant à savoir si le sentiment religieux n'était qu'un objet d'instigation naturaliste comme un autre. En effet, la question de la foi chez Huysmans ne peut se penser indépendamment des *vérités révélées* de l'art chrétien. Léon Bloy y voit une dénaturation de la foi dans ce « dilettantisme » religieux qu'il qualifie de « catholicisme de bibelot<sup>9</sup> ». Par conséquent, la poétique huysmansienne témoigne d'une filiation certaine avec *le génie du christianisme* de Chateaubriand, publié en 1802, du fait d'une entreprise littéraire commune malgré l'aversion avouée de Huysmans envers l'auteur et le courant romantique. Dans le même ordre d'idées, la parenté d'esprit revendiquée avec Baudelaire, particulièrement dans *À Rebours* (1884), élit le poète au nombre des « pères spirituels » de Huysmans.

Dans un premier temps, nous analyserons les modalités d'une certaine pensée de l'incarnation dans *En Route*. Dans un dialogue constant avec la pensée de l'immanence absolue de Michel Henry, il sera question de s'interroger sur le problème de la substitution mystique par une étude du corps supplicié de sainte Lydwine. Ensuite, la pensée de la *chair* de Merleau-Ponty sera d'un grand recours pour penser le lien qui unit l'expérience de conversion de Durtal à une certaine expérience de la *transcendance*. À cet effet, la question de la foi, liée au pardon de Dieu, est centrale au sein de la pensée de Kierkegaard. La vérité de la foi est indépendante de toute certitude objective en ceci qu'elle découle d'un libre engagement subjectif. En ce sens, l'intériorité est toujours supérieure aux raisons et preuves du christianisme. Le savoir objectif ne touche nullement le fond de l'expérience de l'*existant*. Dans le rapport à Dieu, c'est le *comment* qui inclut réellement le *quoi*.

---

<sup>7</sup> Cf. Jérôme Solal, *Huysmans avec Dieu*.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Léon Bloy, *Les dernières colonnes de l'église*, p. 57.



L'engagement de la foi nécessite dès lors l'abandon entier de toute la personne exigeant la liberté de choisir qui a la valeur d'une *vérité de chemin*. C'est donc en rapportant la foi au phénomène de l'existence seule, que Kierkegaard s'oppose au système philosophique de Hegel.

Les obsessions érudites de Durtal semblent trahir une subjectivité « esthète » qui se réfugie dans les abstractions à défaut de faire un *acte de foi* qui commande le sacrifice de la raison au sens que l'entend Kierkegaard. Dans une perspective kierkegaardienne, le héros oscillerait entre les *stades esthétique et éthique* en ceci qu'il ne parvient jamais totalement à s'engager entièrement et demeure au *seuil* d'un rapport authentique à Dieu. Perclus d'angoisse et de doutes, Durtal n'en finit jamais de désoler des difficultés du dépouillement auquel il aspire. En cela, le sens spirituel semble davantage un *objet* de connaissance qu'une expérience *vécue*. C'est dire que les schèmes théologiques relèvent plutôt de savoirs *extérieurs* en raison du caractère circonspect de Durtal, lequel ne parvient jamais à s'abandonner entièrement à la foi en se réfugiant dans des spéculations esthétiques. Autrement dit, l'expérience mystique d'*En Route* est-elle *connue* à la manière d'une représentation ou bien *vécue* dans l'autorévélation pathétique de la vie divorcée de toute extériorité?

Dans un deuxième temps, nous nous attarderons plus spécifiquement à la question de l'intersubjectivité par une analyse de la relation entre Donissan et la pécheresse Mouchette. C'est dire que dogme de la communion des saints sous-tend l'univers bernanosien comme grille de lecture : le drame du salut, sans cesse rejoué, concerne l'humanité entière dont les membres participent au Corps mystique du Christ. En cela, nous interrogerons la possibilité pour le corps mortifère de l'abbé Donissan, être ascétique mû par un idéal d'abnégation qui fera l'épreuve de la *finitude*, d'être une voie de salut ; ce que nous ne permet pas d'élucider avec certitude l'issue spirituelle ambiguë du roman. Responsable devant Dieu des âmes dont il a la charge, c'est bien la conviction d'en être indigne qui pousse Donissan à un désespoir qui recèle autant le possible de perdition que celui de salut. Pour ce faire, Jacob Rogozinski, Jean-François Lavigne et Adolphe Gesché

alimenteront, d'une part, notre réflexion sur le rapport entre l'intégrité d'un Moi-Un et son rapport à l'altérité. Le héros bernanosien atteint donc un point de non-retour que ne franchira jamais Durtal : le curé de Lumbres traque le Mal jusqu'à la démence et au prix de sa vie. Cette volonté manifeste de mortifications chez Donissan s'oppose aux prédispositions naturelles au confort chez Durtal, lequel rechigne à l'abandon tant intellectuel que matériel. L'ambiguïté théologique du Livre de Job admet alors un parallèle avec les difficultés d'interprétation posées par l'épreuve de Donissan. L'empreinte du *diable* gouverne la vie de la province comme vérité révélée dont le curé de Lumbres proclame d'ailleurs la toute-puissance. La souffrance, autant physique que morale, revêt une dignité divine chez Huysmans et Bernanos, puisque toute agonie humaine est le *lieu* de pardon, car elle signifie une protestation contre le Mal : « Mais la souffrance nous reste, qui est notre part commune avec vous, le signe de notre élection, plus active que le feu chaste, incorruptible [...]»<sup>10</sup>.

D'autre part, la reprise de l'angoisse kierkegaardienne par Michel Henry éclaire le fondement du rapport à autrui et la problématique de la Rédemption. Ainsi, parce que la foi est sise *dans une chair toujours infiniment singulière*, elle commande la mise en avant du corps comme phénomène originaire qui repose et *ouvre* sur le paradoxe d'un Dieu incarné comme « condition métaphysique du salut de l'homme<sup>11</sup> ». La thèse principale *d'Incarnation* (2000) est la suivante : la *chair* est à la fois le *lieu* de perdition et celui de salut, puisque le Christ s'est incarné selon l'affirmation centrale du christianisme que l'on retrouve dans le prologue de l'Évangile de Jean : « Et le Verbe s'est fait chair ». C'est pourquoi, avec l'avènement du christianisme, l'écriture dite « chrétienne » s'est donc avérée un lieu d'exploration favorable à la vie intérieure comme en témoignent les méditations d'Augustin, le père du récit introspectif. Il dira : « Les hommes peuvent parler [...]. Mais de qui peut-on pénétrer les pensées, et voir le cœur à découvert (*inspicitur*) ? Ce qu'à l'intérieur il porte, ce qu'à l'intérieur il peut, ce qu'à l'intérieur il fait, ce qu'à

---

<sup>10</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 283.

<sup>11</sup> *Incarnation*, p. 14.

l'intérieur il organise, ce qu'à l'intérieur il veut, ce qu'à l'intérieur il ne veut pas, qui peut l'embrasser?<sup>12</sup>».

### **Phénoménologie matérielle**

Disciple de Husserl, Michel Henry est peut-être l'un des philosophes français les moins connus du vingtième siècle. La réflexion de Henry l'amène à penser à nouveaux frais l'intuition originelle du père de la phénoménologie. Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, Husserl entend définir la phénoménologie par opposition aux autres sciences comme la psychologie, même si toutes deux ont pour objet la conscience. La phénoménologie, telle que définie par le philosophe, est une science dite « eidétique » dont l'objet d'instigation premier demeure les *essences*. Elle nécessite l'abandon des attitudes naturelles par la réduction phénoménologique, laquelle tend à cerner cet invariant qui prescrit ses limites à toute variabilité contingente du donné factuel qu'Husserl exprime en ces termes :

Quand nous disons : chaque fait, "en vertu de sa propre essence", pourrait être autre, nous exprimons déjà que, par son sens, tout ce qui est contingent implique précisément la possession d'une essence, et donc la possession d'un Eidos qu'il importe de saisir dans sa pureté, et qui à son tour se subordonne à des vérités d'essences de différents degrés de généralité. Un objet individuel n'est pas seulement quelque chose d'individuel, un "ceci là", quelque chose d'unique ; du fait qu'il a "en soi-même" telle ou telle constitution, il a sa spécificité, son faisceau permanent de prédicats essentiels qui lui surviennent nécessairement [...] de telle sorte que d'autres déterminations, celles-là secondaires et relatives, puissent lui échoir<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Saint Augustin cité par J-L. Chrétien, *Conscience et roman : La conscience au grand jour*, p. 2.

<sup>13</sup> Edmond Husserl, *Ideen I*, pp. 12-13.

La théorie de l'intuition des essences fondée sur un universel de l'intuition donatrice<sup>14</sup> se trouve d'ailleurs exemplifiée par les lois logicomathématiques. La postérité de l'œuvre inachevée de Husserl influencera principalement Sartre, Merleau-Ponty, et Heidegger, mais c'est Michel Henry qui radicalisera l'originalité de l'approche phénoménologique. La détermination de la notion de phénoménologie requiert d'abord l'éclaircissement du concept de *phénomène*. L'ambiguïté sémantique du *phainomenon* le distingue du domaine des faits et des événements : le phénomène désigne à la fois l'apparence de ce qui apparaît et son apparaître. C'est dire qu'une *chose* se manifeste, se montre ou advient à un observateur. Les phénoménologues se sont employés à repenser la tâche de la philosophie, non seulement désireux de cerner le noyau ontologique des choses, mais aussi d'élucider le mode selon lequel elles se donnent à voir à une subjectivité particulière. Bien qu'il existe plusieurs *phénoménologies*, elles ont toutes pour visée de comprendre *a priori* comment tel ou tel phénomène est possible, d'une possibilité transcendantale : la phénoménalisation du phénomène. C'est donc précisément l'analyse d'une phénoménalité complexe de ce qui arrive, advient ou apparaît à une conscience donnée. En d'autres termes, c'est l'étude de ce qui fait un *phénomène* un *phénomène* qui motive l'intérêt de la démarche phénoménologique. Cette élucidation du sens originaire des choses qui échappe aux diverses sciences empiriques, voire à la philosophie classique, procédera à un renversement total avec la philosophie matérielle de Michel Henry. Le penseur note que les présuppositions de la phénoménologie classique sont demeurées indéterminées, puisqu'elles ont échoué à penser l'intériorité radicale de la vie. Pour Henry, la transcendance trouve son origine dans l'immanence au sens de l'auto-donation : « Ce qui ne se dépasse pas, écrit-il, ce qui ne s'élance pas hors de soi mais demeure en soi-même sans se quitter ni sortir de soi est, dans son essence, immanence. L'immanence est le mode originaire selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même<sup>15</sup> ». Le projet de refonte du philosophe français s'inscrit aussi en faux face à la tradition métaphysique occidentale, laquelle a relégué la question de l'Être à une pure *extériorité*, et propose de penser l'*intériorité radicale* de la vie sur un mode nouveau. L'enjeu principal

---

<sup>14</sup> C'est-à-dire comme objet idéal extérieur à la réalité de la conscience offert au regard de l'intentionnalité et indépendant de la factualité des perceptions empiriques.

<sup>15</sup> Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 279.

de cette philosophie sera de saisir l'*essence* de la phénoménalité des choses à partir d'une *chair*, d'une ipséité première. En d'autres termes, « la vie se sent, s'éprouve elle-même. Non qu'elle soit quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de se sentir soi-même, mais c'est là son essence : la pure épreuve de soi, le fait de se sentir soi-même. L'essence de la vie réside dans l'auto-affection<sup>16</sup> ». Le vécu n'est jamais désincarné, puisqu'il trouve son origine dans une *chair* dont l'homme ne peut s'échapper ; il ne peut à ce titre ignorer ni la souffrance ni la joie :

L'impuissance de toute impression originaire de se défaire de soi, d'échapper à soi de quelque manière que ce soit. L'élément impressionnel pur d'une impression, la souffrance pure d'une douleur, disions-nous, souffre de telle façon qu'elle n'est plus rien d'autre que cette pure souffrance, se souffrant soi-même en sa propre souffrance et par elle dans son identité avec soi. La souffrance pure est sa passion. Sa venue en soi-même c'est sa souffrance<sup>17</sup>.

Cette pensée de l'immanence se voit confrontée à un défi épistémologique de taille puisque les sciences empiriques ont fait de l'objectivation le critère de la rationalité. L'irréductibilité d'un pathos fondamental renverse le paradigme traditionnel de la représentation en ceci que la « connaissance » d'un *pâtir de soi* n'est pas un objet de spéculation désincarné au sens que l'entendent les sciences modernes et la tradition philosophique de l'Occident. Ce centre se définit non pas comme une connaissance réflexive sur soi, mais plutôt comme un principe de connaissance, car la seule réalité en est une *éprouvée* dans une intimité fondamentale du moi avec lui-même. Ainsi l'homme est-il « tout entier sa vie » sans n'être en rien pour cette donation.

---

<sup>16</sup> Michel Henry « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », pp. 133-150.

<sup>17</sup> *Incarnation*, p. 88.

## L'archi-intelligibilité johannique : au début était le Verbe

L'itinéraire philosophique du penseur français s'est d'abord frotté à la question du corps dans *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, ouvrage publié en 1965 bien que la rédaction s'est achevée en 1949. Compte tenu de la grande richesse et complexité conceptuelle de la pensée henryenne, les limites de notre étude nous confinent à une analyse d'une certaine « phénoménologie de l'incarnation » élaborée dans *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Publié en 2000 chez Seuil, *Incarnation* de Michel Henry pose la difficulté du rapport entre les discours philosophiques et théologiques pour élucider la question de l'incarnation chrétienne qui se situe au centre d'une constellation de problèmes discursifs qui trouvent leur origine dans la question de la chair. La philosophie serait incapable de « penser la vie » sous peine de contresens ; elle ne *connaîtrait* qu'un mode d'apparaître mettant sans cesse le sujet à distance. Dans une perspective henryenne, il s'avère impossible de discourir sur le monde, la réalité transcendante, au risque d'occulter l'*Être* en question, qui n'est nul autre que la Vie.

Dès l'introduction de l'essai, Henry présente les difficultés auxquelles nous nous confrontons lorsqu'il s'agit de penser la relation au *corps*. D'emblée, la terminologie henryenne prend soin de distinguer le *corps* de la *chair*, laquelle n'est rien d'autre que « cela qui, s'éprouvant, se souffrant, se subissant et supportant soi-même et ainsi jouissant de soi selon des impressions toujours renaissantes<sup>18</sup> ». Elle s'inscrit dès lors en faux au corps, celui inerte de l'univers matériel, qui n'éprouve ni ne ressent rien, n'ayant conscience ni de lui-même ni des choses l'entourant<sup>19</sup>. La grande originalité du christianisme tient justement de penser la chair comme lieu unique de salut pouvant arracher à la *mort*. C'est donc à un autre horizon d'intelligibilité que le christianisme ouvre la voie et qui n'aura aucun équivalent dans l'histoire occidentale tel que condensé dans le prologue phénoménal de Jean dont Henry fera la pierre de touche de son enquête. Tout d'abord, Jean insiste bien sur cette *venue réelle* en une chair analogue à la nôtre qui ne

---

<sup>18</sup> *Incarnation*, p. 8.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 9.

provient pas du limon de la terre, mais bien du Verbe lui-même. Car c'est de lui-même, en lui-même, par lui-même qu'il s'est fait chair<sup>20</sup>. Il n'est donc plus question d'apparence, mais bien de *réalité*. L'archi-intelligibilité de la Vie absolue ouvre sur un horizon faisant intervenir un mode de révélation différent composé de réalités invisibles qui énonce une définition de l'homme entièrement nouvelle inconnue des Grecs comme des Modernes. La Vie est tout sauf l'univers impersonnel de Schopenhauer, puisque la Vie est avant tout la réalité d'une chair qui *s'éprouve, se souffre et se subit selon des impressions toujours renaissantes*. L'auto-affectivité du sujet par sa vie propre se voit dès lors réfractaire à toute forme de langage désincarné. Puisque le pathos, à chaque fois éminemment singulier, se révèle lui-même avant qu'aucun mot ne soit prononcé : « Faire l'épreuve de soi, ce n'est pas faire l'épreuve d'affects dont on se distinguerait par quelque ruse, c'est être indéfectiblement, sans écart possible, cette épreuve, de telle sorte que l'on devienne soi-même la joie ou le désespoir<sup>21</sup> ». La venue du Verbe en une chair putrescible et vouée à la mort comme annoncée dans le prologue de Jean voit une opposition entre deux séries de propriétés, divines et humaines, s'unir dans le Christ. Comme le rappelle Michel Henry, la possibilité de cette union est la condition même du salut : le devenir-homme de Dieu fonde le devenir-Dieu de l'homme en vue de la déification de l'homme. Car c'est en s'identifiant au corps du Christ que l'homme s'identifie à Dieu et s'ouvre à la possibilité du salut.

Philosophiquement, poser la question de l'existence du Christ en tant que Verbe incarné suppose davantage qu'une simple possibilité, laquelle relève uniquement de la pensée. Pour le dire autrement, comment l'existence de Celui qui est doté d'une double nature, divine et humaine, peut-elle se *montrer* à nous ? Si la révélation de Dieu aux hommes est le fait de la chair même, cela nous amène à une série de questions quant à sa nature qui *est* en elle-même et *par* elle-même le siège de cette auto-révélation. Conséquemment, Henry nous invite à interroger ce pouvoir manifeste qui rend possible l'œuvre du Verbe dans la *chair* « au lieu de se heurter à elle comme à un terme opaque et étranger<sup>22</sup> ». C'est parce que la *chair* porte en elle le Verbe du fait d'une Archi-

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>21</sup> Michel Henry, « La vie phénoménologique », p.48.

<sup>22</sup> *Incarnation*, p. 25.

intelligibilité qui la précède que cette union à un corps mortel enferme la promesse d'immortalité. Véritable phénoménologie avant la lettre, en associant Logos et chair, Jean donne à celle-ci une teneur métaphysique jusque-là insoupçonnée. C'est donc à l'aune de ce Prologue que prend naissance l'invention chrétienne d'un corps. Cette affirmation déroutante défie le sens commun autant pour les Juifs que pour les Grecs, rappelle Henry, en ceci que l'incarnation relève de l'hérésie compte tenu de la dévalorisation du *sensible* au profit de la Raison, du logos intelligible. Totalement inintelligible sous Platon (seules l'âme et l'idée sont des intelligibles), le corps peut pour la première fois être issu dans un discours qui peut en tisser le sens ; celui d'être vecteur du divin, puisque le salut s'est fait sur terre.

Alors que le *cogito ergo sum* croyait avoir assuré les fondements de la vérité par une philosophie du sujet précurseur de la modernité, Michel Henry redéfinit le projet cartésien en donnant la priorité ontologique au pouvoir de sentir sur celui de penser comme unité immédiate de sens. D'ailleurs, interroger la nature de l'*ego* dissimule une erreur fondamentale en ceci que cette objectivation du sujet dément les présupposés phénoménologiques, car l'homme n'a accès qu'à sa propre subjectivité. Dans *La philosophie et la phénoménologie du corps* (1987), le penseur français s'appuie sur les thèses de Maine de Biran, lequel affirmera l'antériorité de la connaissance du corps sur celle de l'esprit: « il n'y a pas de conscience du moi sans le sentiment intérieur ou l'aperception continue du corps propre, sans une coexistence vivante et actuelle de l'âme avec le corps, le corps n'étant pas l'objet ou la donnée extérieure (*res extensa*) subordonnés à une perception ou une intuition de l'esprit, car il appartient à une sphère subjective immanente qui ne se laisse pas représenter en une figuration externe *partes extra partes*<sup>23</sup> ». Cette incapacité pour la problématique cartésienne du *cogito* à *connaître la vie* trouve son expression la plus aboutie dans l'hypothèse du malin génie qui congédie le *voir* et son inhérente possibilité de tromperie face à la *cogitatio* alors qu'il est lui-même pathos.

---

<sup>23</sup> Bruce Begout, *Maine de Biran, la vie intérieure*, p. 175.



En rapport avec ce qui a été dit précédemment, l'on peut formuler à titre d'hypothèse que l'épreuve affective n'est pas réfractaire à toute lumière du monde. Autrement dit, la conscience de soi n'est pas de facto un acte de *déréalisation*. Qui plus est, en accordant à la *vie transcendante comme épreuve auto-affectée de soi* la seule dimension ontologique qui est, la phénoménologie henryenne nierait l'altérité radicale de l'Incarnation et la transcendance absolue de Dieu.

## 1. *En Route*

J.-K. Huysmans

### 1.1 Un artiste et une conversion singulière

L'écllosion d'une génération d'écrivains antimodernes en réaction face à une époque positiviste et anticléricale n'est pas sans poser de difficultés pour le lecteur moderne. Il va sans dire que J.-K. Huysmans se refusait au roman édifiant. Sa grande originalité au sein de la tradition littéraire française ne saurait se démentir malgré la méconnaissance de son œuvre, laquelle a néanmoins profondément marqué le roman moderne. Les chercheurs segmentent habituellement son parcours en périodes successives depuis celle naturaliste jusqu'à la conversion. Si *En Route* marque la « mise au pas impérative » d'une mouvance difficile vers Dieu, c'est bien *À Rebours* qui opère la rupture avec l'école naturaliste. Même si la véracité du document, la précision et la minutie du détail sont autant de caractéristiques propres au naturalisme que l'écrivain n'a jamais renié<sup>24</sup> malgré la doctrine littéraire du « naturalisme spiritualiste » spéculée pour la première fois dans *Là-Bas*. Cette œuvre qui suscita autant l'admiration de Barbey d'Aurevilly que de Léon Bloy fascinera aussi le héros de *Soumission*, avant-dernier roman de Houellebecq publié en 2015, à plus d'un siècle de distance. *Soumission* peut se lire comme une lettre d'adieu envers l'ex-disciple de Zola. Le héros du récit ne dissimule d'ailleurs pas sa préférence pour le Huysmans d'avant la conversion :

Mes difficultés avaient commencé ensuite, parce que le point central de l'évolution de Durtal (et celle de Huysmans lui-même), de *Là-bas*, dans les premières pages duquel il prononçait ses adieux au naturalisme, jusqu'à *L'oblat*, en passant par *En Route* et *La cathédrale*, c'était la conversion au catholicisme. Il n'est évidemment pas facile, pour un athée, de parler d'une suite de livres ayant pour sujet principal une conversion ; [...] En l'absence de véritable adhésion émotionnelle, le

---

<sup>24</sup> Madeleine Y. Ortoleva, *Joris-Karl Huysmans : romancier du salut*, p. 66.

sentiment qui s'imposait peu à peu à l'athée confronté aux aventures spirituelles de Durtal [...], c'était malheureusement l'ennui<sup>25</sup>.

La question controversée de la conversion est tributaire d'une réorientation de la conception du roman dès la publication d'*À Rebours* en 1884. L'écrivain dit dans la préface éditée vingt ans plus tard: « Je cherchais vaguement à m'évader d'un cul-de-sac où je suffoquais, mais je n'avais aucun plan déterminé et *À Rebours*, qui me libéra d'une littérature sans issue, en m'aérant, est un ouvrage parfaitement inconscient, imaginé sans idées préconçues, sans intentions réservées d'avenir, sans rien du tout<sup>26</sup> ». Nous aurions tort cependant de considérer cette transition comme une rupture radicale : « Il existe de par le monde des gens qui [...] voudraient absolument me persuader que je dois retirer, faire disparaître, anéantir la première. Ces gens ne comprennent pas qu'il y a dans la vie et dans l'œuvre d'un artiste, une unité, et que, notamment, cette œuvre forme un tout<sup>27</sup> ». Comme nous l'avons précédemment évoqué, Huysmans cherche à réconcilier l'esthétisme moderniste aux exigences de sa foi si bien que la critique s'est traditionnellement intéressée à la question du sentiment religieux afin de déterminer s'il se réduit à un objet d'instigation naturaliste comme un autre pour le nouveau converti qu'est Huysmans, c'est-à-dire « une voie inexplorée dans l'art<sup>28</sup> ». Refusant jusqu'à sa mort de désavouer ses romans précédant la conversion, Huysmans s'est attiré des ennemis au sein et en dehors du clergé. René Dumesnil dira : « parce qu'il s'est converti, il n'a pas jugé nécessaire de tremper sa plume dans l'eau bénite<sup>29</sup> ».

Bien que la question d'authenticité d'écriture soit la matrice de toute écriture à veine autofictionnelle, elle jette néanmoins une lumière particulière sur la sincérité de cette conversion tant l'auteur semble *faire corps* avec sa création. Récusant les *dogmes* du naturalisme et du positivisme, Huysmans a donc voulu accéder à une « réalité poétique et

---

<sup>25</sup> Michel Houellebecq, *Soumission*, p. 49.

<sup>26</sup> *À Rebours*, pp. 54-55.

<sup>27</sup> Extrait d'un entretien de Huysmans en date de 1904, cité par Marc Smeets dans *Huysmans l'inchangé : histoire d'une conversion*, 2003, p. 7.

<sup>28</sup> Huysmans, *Lettres inédites* à Arij Prins, p. 219.

<sup>29</sup> René Dumesnil, *La Publication d'En route de J.-K. Huysmans*, p. 21.

vivante, la seule dont l'artiste ait raison de se préoccuper<sup>30</sup> ». Jean-Marie Seillan explore dans son article<sup>31</sup> les contradictions de l'écrivain qui a à la fois dénoncé avec véhémence les appels à l'index contre ses romans et pratiqué lui-même une expurgation méthodique de sa propre œuvre dans les *Pages catholiques* (1899) ainsi que celle de Verlaine, dont il publie les Poésies religieuses (1904). En l'espace de six années, Huysmans s'est buté à quatre reprises sur des problèmes d'autocensure religieuse face à laquelle il adopte des attitudes à nos yeux paradoxales, mais sans apparemment les avoir lui-même perçues comme telles<sup>32</sup> : « En un mot, ses démêlés avec la censure, loin d'être une exception, constituent une juste représentation de sa vie et de son œuvre de converti et ouvrent de ce fait une voie d'accès à la compréhension des structures profondes de son imaginaire<sup>33</sup> ».

### 1.1.1 Entre rite et art

Dès l'incipit d'*En Route*, la curiosité mène Durtal dans une Église et c'est son amour pour l'art qui le convint d'y rester et d'y revenir, mais c'est bien l'indigence d'art de l'Église et son mépris pour la mystique qui en est « l'art » et « l'âme » qui pourrait l'en éloigner<sup>34</sup>. Si la beauté de l'art chrétien le convainc des vérités surhumaines du catholicisme, la présente bassesse de ses manifestations artistiques est inadmissible à Durtal qui rechigne à s'en remettre à des *ennemis de l'art* :

Je me vois raconter cela à des prêtres ! Ils me diront que je n'ai pas à m'occuper d'idées mystiques et ils me présenteront en échange une religionnette de femme riche ; ils voudront s'immiscer dans ma vie, me presser sur l'âme, m'insinuer leurs goûts ; ils essaieront de me convaincre que l'art est un danger ; ils me prôneront des lectures imbéciles ; ils me verseront à pleins bols leur bouillon de

---

<sup>30</sup> Aimé Guedj, « Le naturalisme avant Zola. La littérature et la Science sans le Second Empire », p. 576.

<sup>31</sup> Jean-Marie Seillan, « Huysmans et les censeurs », pp. 83-115.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *En Route*, p. 107.

veau pieux ! Et je me connais, au bout de deux entretiens avec eux, je me révolterai, je deviendrai impie<sup>35</sup>.

Durtal doit sans cesse étouffer ses penchants rationnels pour accéder à la pureté de la dévotion. Sa raison l'empêche de se jeter aux pieds d'un ecclésiastique « médiocre » et « tiède » qui lui imposerait un « idéal bourgeois d'un Dieu<sup>36</sup> ». Porté aux tergiversations, le récit insiste sur les difficultés inhérentes à cette conversion qui n'a rien de fulgurant au sens d'une illumination bouleversante et irréversible comme Claudel ou Bloy l'ont vécue. Même en qualité de nouveau converti, Durtal réclame en principe une indépendance totale vis-à-vis de l'art jusqu'à l'insoumission totale. L'alter égo de Huysmans continue de vilipender le « bouillon de veau pieux » du style ecclésiastique, car il avilit l'éloquence de la chaire, l'hagiographie et l'art sacré. Entrant un soir de novembre dans l'église Saint-Sulpice, au moment où se célèbre l'octave des morts, Durtal est saisi par la magnificence du psaume chanté *De profundis ad te clamavi*, dont les « gerbes de voix », les « timbres pointus », les basses « comme souterraines<sup>37</sup> » procèdent d'une radicale confusion entre art et rite. La beauté du rite provoque ou accroît la foi à mesure de l'intensité de l'émotion esthétique plutôt qu'à la méditation du croyant ou à son adhésion au dogme<sup>38</sup>. Le récit de la conversion de Durtal est donc placé sous le signe de cette association troublante, du fait de son excès, vacillant sans cesse entre rite et art, selon Catherine Mayaux<sup>39</sup>. L'abbé Gévresin qui aura grandement influencé son départ pour la Trappe ne manque pas de faire remarquer à son protégé :

L'art a été le principal véhicule dont le Sauveur s'est servi pour vous faire absorber la Foi. Il vous a pris par votre côté faible... ou fort, si vous aimez mieux. Il vous a imprégné de chefs-d'œuvre mystiques ; il vous a persuadé et converti, moins par la voie de la raison que par la voie des sens ; et dame, ce sont là des conditions très spéciales dont il importe de tenir compte<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>38</sup> Cf. Catherine Mayaux, « Séduction du rite et conversion par l'art, de Huysmans à Claudel ».

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *En Route*, p. 149.

### 1.1.2 Critique artistique

Alors que la production romanesque de Huysmans a fait l'objet de recherches universitaires, son activité de critique d'art demeure plutôt inexplorée. Cette méconnaissance s'explique dû au fait que plusieurs des textes qui constituent ce corpus n'ont pas été réédités et se relèvent somme toute difficiles d'accès, consultables essentiellement à la Bibliothèque nationale de France ou à la Bibliothèque royale de Belgique. Lorsqu'elle s'est intéressée aux opinions exprimées par Huysmans au sujet de l'art, la critique a donc mis l'accent sur les recueils comme *L'Art moderne* (1883), *Certains* (1889) et *Trois Primitifs* (1905) et sur les romans qui contiennent des ekphrasis au détriment des articles de presse<sup>41</sup>. Or, l'évolution littéraire de Huysmans se révèle foncièrement solidaire de son activité de critique. Étudier celle-ci soulève non seulement des enjeux esthétiques et idéologiques, mais entretient des relations de complémentarité et d'interférence avec la production romanesque : le regard porté sur l'art, particulièrement la peinture, informe parallèlement sa pratique d'écriture. Aude Jeannerod s'est penchée sur ce pan du corpus huysmansien très polymorphe. Bien que ce « genre » relève *a priori* de la non-fiction, l'universitaire démontre qu'il témoigne d'une « effraction de la fiction » en ceci qu'il oscille sans cesse entre un pôle référentiel et un pôle fictionnel<sup>42</sup>. L'ekphrasis cède le pas à la narration : ces mises en scène d'expériences premières d'un spectateur devant certains tableaux tiennent de ce que Jean Foyard a nommé la « fiction déambulatoire<sup>43</sup> ». Un autre élément essentiel de l'ekphrasis est l'insertion d'éléments extrasensoriels absents empiriquement du tableau comme le mouvement, les sons, les couleurs, voire même les dialogues. Cette dimension sensorielle met en scène les nombreuses ruminations esthétiques et religieuses du critique d'art. La narration supplée donc à la peinture en comblant tout ce que celle-ci ne peut raconter. Ainsi, Huysmans développe les virtualités narratives des toiles – dont celles de Redon – possédant un puissant potentiel narratif susceptible de provoquer des fantasmes au risque de les préférer

---

<sup>41</sup>Cf. Aude Jeannerod, « La critique d'art de Joris-Karl Huysmans. Esthétique, poétique, idéologie ».

<sup>42</sup>Aude Jeannerod, « Le genre de la critique d'art chez J-K. Huysmans : fiction ou non-fiction ? », pp. 341-356.

<sup>43</sup> Jean-Foyard, « Le système de la description de l'œuvre d'art dans *L'Art moderne* », p. 136, note 2.

à la référentialité même du tableau. Huysmans s'improvise dès lors *peintre* par le truchement de l'écriture en recréant à loisir ces toiles selon ce qu'elles éveillent dans son imaginaire allant même jusqu'à revendiquer leur indépendance. Du reste, qu'il se fasse admirateur de l'art médiéval ou pourfendeur du mauvais goût, c'est toujours le choc esthétique qui mène la plume de l'écrivain. Loin d'élaborer une philosophie de l'art ou une métaphysique du Beau, Huysmans nourrit davantage un *sentiment* esthétique qu'une *pensée* esthétique. C'est dire que l'émotion prime sur l'intellection : « Il accomplit en fait ainsi dans son œuvre de critique ce qui devrait être la tâche de l'esthétique, si l'on s'en tient à l'étymologie, et que l'esthétique philosophique a négligé, à savoir réfléchir sur l'*aisthesis*, s'interroger sur la nature des sensations perçues par le spectateur devant l'œuvre d'art<sup>44</sup> ».

Selon Jeannerod, de nombreux critiques se heurtent à la difficulté de décerner une cohérence d'un ensemble de jugements à première vue hétérogènes et contradictoires, d'où la facilité de sombrer dans l'explication biographique réductrice en calquant l'évolution des goûts picturaux de l'auteur sur son parcours spirituel. Cela dit, cette complexité nécessite un dialogue « interesthétique » au risque de livrer une vision tronquée de sa pensée sur l'art. Huysmans n'a de cesse de réaffirmer l'unité fondamentale des médiums artistiques compte tenu de leurs rapports de complémentarité ou de concurrence, parfois problématiques, mais toujours indissolubles, rappelle Jeannerod. Ce culte de l'art trouve donc son expression paroxystique dans la foi catholique, laquelle ne peut se penser indépendamment des vérités révélées de l'art chrétien dont la magnificence est nécessairement d'origine divine :

Ah ! la vraie preuve du Catholicisme, c'était cet art qu'il avait fondé; cet art que nul n'a surpassé encore! c'était, en peinture et en sculpture les Primitifs; les mystiques dans les poésies et dans les proses; en musique, c'était le plain-chant; en architecture, c'était le roman et le gothique. Et tout cela se tenait, flambait en une seule gerbe, sur le même autel; tout cela se conciliait en une touffe de pensées unique: révéler, adorer, servir le Dispensateur, en lui montrant, réverbéré dans l'âme de sa créature, ainsi qu'en un fidèle miroir, le prêtre encore immaculé de ses dons<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Jacqueline Lichtenstein, « Huysmans, critique d'art », pp. 131-132.

<sup>45</sup> *En Route*, pp. 58-58.

D'ailleurs, le retable d'Issenheim qui se trouve au Musée Unterlinden de Colmar, réalisé par Matthias Grünewald vers 1512-1516, a été découvert par Huysmans en 1903. L'iconographie abondante de *Trois primitifs* en fait un document érudit à la gloire d'un peintre de la fin du moyen-âge allemand presque méconnu et oublié au moment où l'écrivain le découvre. Walter Mehring écrira d'ailleurs : « Des générations, de pèlerins atteints de daltonisme, sont passées devant le retable d'Issenheim de Matthias Grünewald —avant que [...] Huysmans n'ait rendu compte de cette euphorie éblouissante des lumières qui composent l'arc-en-ciel<sup>46</sup> ». Alors que Durtal et des Hermies discutent sur le roman idéal, dès le premier chapitre de *Là-Bas*, Durtal expose non pas une œuvre littéraire, mais *La Crucifixion* de Grünewald du musée de Kassel comme « prototype exaspéré de l'art<sup>47</sup> ».

## 1.2 fantasme d'immatérialité

### 1.2.1 Au-delà de la figurabilité et de la *dématérialisation* du corps

Animée par un certain « acharnement lexical » ainsi que par la quête infinie du juste coloris<sup>48</sup>, la picturalité caractéristique de l'écriture de Huysmans tient d'un « style bibelot<sup>49</sup> » comme en témoigne la prédominance de l'hypotypose et de l'ekphrasis. Françoise Court-Perez interroge dans son article la question de la « pesanteur » charriée par l'écriture de Huysmans. Selon l'auteure, la souffrance des personnages huysmansiens tient principalement à cette « pesanteur » dont ils ne parviennent pas à s'extraire ; le poids du corps ou celui de l'esprit érudit *appesanti* par cette poétique du « catalogue » constitue le centre de gravité des œuvres de Huysmans. D'ailleurs, jamais le démantèlement n'aura été plus violent qu'au sein de l'hagiographie *Sainte Lydwine de Schiedam* (1901) conçue

---

<sup>46</sup> Walter Mehring, *Die Verlorene Bibliothek*, Hamburg, Rowohlt, 1952 ; le texte cité en allemand est comme suit : « Generationen pilgerten farbenblind am Isenheimer Altergemälde des [...] Matthias Grünewald vorüber, bevor [...] Huysmans die sonnenstrahlende Euphorie der in allen regenbogenfarben schillendern Verwesungen sprach wahrnahm », p. 90.

<sup>47</sup> *Trois Églises et Trois Primitifs*, p. 169.

<sup>48</sup> Dont on sait, comme le note Daniel Bergez, qu'il « a valeur de signature de l'artiste », qu'il « identifie une œuvre » (*Littérature et peinture*, p. 68).

<sup>49</sup> Albert Thibodet, *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours*, p. 365.



pour célébrer la sainteté, mais qui n'en finit jamais de dire la matérialité et la pesanteur<sup>50</sup>. Cela dit, il est avant tout question d'élagage que de recensions, s'empresse de nuancer Per Buvik : « Il convient de lutter contre les autres et contre soi, sans relâche. Il faut se battre contre la matière, où qu'elle soit. D'où cette figure du corps à réduire par le jeûne (pour des Esseintes) ou par la douleur (pour Lydwine) ; d'où aussi la recherche d'un art réduit à l'essentiel qu'entreprend des Esseintes et que poursuit Durtal<sup>51</sup> ». Qui plus est, le retraitant semble prendre conscience de la facticité de l'ornement à la veille de son départ pour Paris : « tout en rangeant ses affaires, il pensait à l'inutilité des logis qu'on pare. Il avait dépensé tout son argent, à Paris, pour acheter des bibelots et des livres, car il avait jusqu'alors détesté la nudité des murs<sup>52</sup> ». Cette quête d'une « substantifique moelle » procède donc à un renversement de la subversion du culte de l'artifice du duc d'*À Rebours*.

Cette entreprise littéraire d'épuration et d'allègement se bute néanmoins à un échec, puisque Huysmans ne parvient pas à se déprendre du monde matériel. Cette quête de *l'indicible* enfin *délestée* de la présence des choses demeure par conséquent toujours tributaire de la vision. Tout comme la transsubstantiation est encore trop *matérielle* pour le dépouillement idéalisé auquel aspire Durtal. L'impossibilité de Huysmans de se *défaire* de la matérialité (et de son propre corps) le condamne à *rester sur sa faim* : « ... puis il s'attarda sur un souvenir gênant, sur tout le côté trop humain de la déglutition d'un Dieu ; il avait eu l'hostie, collée au palais, et il avait dû la chercher et la rouler, ainsi qu'une crêpe, avec la langue, pour l'avaler. Ah! c'était encore trop matériel! il n'eût fallu qu'un fluide, qu'un feu, qu'un parfum, qu'un souffle!<sup>53</sup> ». Cet *appétit* d'une transmutation radicale entrevue lors des repas avec les Carhaix dans *Là-Bas*, où les aliments exempts de falsification combleraient à la fois le corps et l'âme, n'est finalement jamais rassasié.

Cette recherche d'un idiome idéalisé aboutit par conséquent à une impasse. La tentative d'emprunter la langue hagiographique du XVe siècle, l'unique matériau pouvant

---

<sup>50</sup> Per Buvik, « l'amour et le manger. Autour de sainte Lydwine de Schiedam », p. 9.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *En Route*, p. 512.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 372-373.

dresser le portrait de la sainte flamande échoue, car Huysmans ne peut complètement s'effacer derrière une écriture prétendument neutre ; c'est-à-dire plus apte par sa modestie à cerner le sacré, continue Court-Perez. La langue contemporaine représente à cet effet un plus grand piège. Flaubert a échoué à dresser un chef-d'œuvre avec la légende de saint Julien l'Hospitalier « parce que la foi lui faisait défaut » alors qu'Hello trahissait à l'inverse « une inexplicable indigence d'art<sup>54</sup> ». Par conséquent, ce problème stylistique demeure entier, puisque l'écriture ne peut se déprendre du *poids* du narrateur. Cette langue quintessenciée pressentie par la musique s'avère dès lors ultimement hors d'atteinte, car Durtal ne peut *trouver la voix sans la bouche*.

L'idéal d'une écriture épurée au-delà de la figurabilité ouvre ainsi sur un paradoxe infranchissable qui creuse une *distance* entre le pêcheur qu'est Durtal et l'idéal ascétique qu'*incarne* Lydwine; c'est-à-dire l'*osmazôme* auquel le duc des Esseintes rêvait : « Elle fut, en somme, un fruit de souffrance que Dieu écrasa et pressura jusqu'à ce qu'il en eût exprimé le dernier suc<sup>55</sup> ».

### 1.2.2 Plain-chant et transcendance

Si l'image sollicite la vue et le texte l'imagination, la musique, elle, est sans véritable référent. Rafaël Chamberland s'est penché dans son mémoire sur la question de la manifestation musicale dans les romans de conversion de Huysmans<sup>56</sup>. Chamberland dénote notamment le peu d'études accordées à la problématique de la musique parmi le corpus critique huysmansien. Notons d'ailleurs que l'écrivain n'a écrit qu'un seul article de critique musicale, « L'Ouverture de *Tannhäuser* », publié en 1885, et dans lequel se dessine une équivalence entre l'audition musicale et la vision picturale prenant ainsi au pied de la lettre le terme *tableau* qui désigne chaque moment de l'œuvre de Wagner.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>55</sup> *Sainte Lydwine*, p. 260.

<sup>56</sup> Rafaël Chamberland, « De la musique nue au chant obscur des mots : la manifestation musicale dans les romans de conversion de Huysmans », Mémoire universitaire, Université du Québec à Montréal, 2010.

Durtal ne prend joie au plain-chant que s'il n'est pas « troublé par les manigances des bouches » qu'il se refuse à regarder. Malgré la parfaite condition de leur chant magnifique, les Bénédictines en offrent tout de même un « vanné par des bouches [...] dés sexuées de vierges<sup>57</sup> ». Gérard Peylet conçoit bien l'importance de cette dernière possibilité pour le héros de Huysmans. Quand Durtal évoque le plain-chant comme « la paraphrase aérienne et mouvante de l'immobile structure des cathédrales » ou comme « l'interprétation immatérielle et fluide des toiles des primitifs », il ne se contente pas de réagir en esthète qui célèbre le monde des formes. Il perçoit en la musique une dimension supplémentaire, plus immatérielle qui va l'aider à supprimer la distinction de l'extérieur et de l'intérieur, une dimension qui ouvre un accès sur un sens jamais figé, fragmentaire, un sens infini<sup>58</sup> :

Loin de ce fermage infamant des chairs, le plain-chant demeure parqué dans ses antiphonaires, comme le moine dans son cloître; et quand il en sort, c'est pour faire jaillir devant le Christ la gerbe des douleurs et des peines. Il les condense et les résume en d'admirables plaintes et si, las d'implorer, il adore, alors ses élans glorifient les Évènements éternels, les Rameaux et les Pâques, les Pentecôtes et les Ascensions, les Épiphanies et les Noël; alors, il déborde d'une joie si magnifique, qu'il bondit hors des mondes, exubère, en extase, aux pieds d'un Dieu!<sup>59</sup>.

Dans le sillage de notre problématique sur la *chair*, il nous apparaît impossible de « faire abstraction du fait que la musique plonge ses racines dans la substance vivante de l'émotion purement physiologique<sup>60</sup> ». Semblablement aux toiles de Redon ou du retable d'Issenheim, l'enchantement provoqué par la musique grégorienne participe d'une *transfiguration* de la matière : « L'enchantement que peut nous apporter la musique [...]

---

<sup>57</sup> *En Route*, p. 197.

<sup>58</sup> Gérard Peylet, *J-K Huysmans: la double quête*, p. 98. Voir Huysmans, *En Route*, p. 62 : « Créé par l'Église, élevé par elle, dans les psallettes du Moyen Âge, le plain-chant est la paraphrase aérienne et mouvante de l'immobile structure des cathédrales; il est l'interprétation immatérielle et fluide des toiles des Primitifs; il est la traduction ailée et il est aussi la stricte et la flexible étoile de ces proses latines qu'édifièrent les moines, exhaussés, jadis, hors des temps, dans des cloîtres ».

<sup>59</sup> *En Route*, p. 71.

<sup>60</sup> André Cuvelier, *La musique et l'homme, ou la relativité de la chose musicale*, p. 18.

cette communion où nous sommes avec le sublime et le divin, cette élévation de notre âme vers des régions inconnues, tous ces mouvements magnifiques [se ramènent] tout d'abord à des phénomènes viscéraux, le cerveau n'intervenant que dans une seconde phase comme juge souverain appréciateur<sup>61</sup> ». La musique permettrait ainsi « de séparer rigoureusement le sacré et le profane, et de prévenir cette contamination de la messe et du théâtre, de la messe et du musée, inévitable peut-être pour qui attend d'abord, de la messe, le réconfort d'une émotion -surtout si, dans l'émotion, il espère trouver une preuve- sans être lui-même rien d'autre, dans l'affaire qu'un spectateur<sup>62</sup> ».

Dans *L'imaginaire décadent* (1977), Jean Pierrot s'interroge sur ce goût du mysticisme chez plusieurs artistes décadents, lesquels ne pouvaient se soustraire à l'intransigeance de l'Église. Huysmans sert ici d'exemple pour Pierrot lorsque celui-ci énumère les phases de ce courant mystique qui s'est développé à la fin du XIXe siècle : le « catholicisme esthétique » des années 1880 où il ne s'agit que de recourir aux signes extérieurs du culte, « considérés d'un point de vue uniquement esthétique, même s'il existe déjà en arrière-plan une nostalgie diffuse du surnaturel<sup>63</sup> ». Cette fascination grandiloquente et factice envers le culte religieux pour des Esseintes deviendra une véritable vocation pour Durtal dans *L'Oblat*, le dernier tome de la trilogie catholique publié en 1901.

### **1.3 La transcendance, le silence et le langage chez les figures d'exception**

#### **1.3.1 Michel Henry et Heidegger**

Malgré les limites de notre propre enquête qui nous confinent à une lecture henryenne du corps vivant, soulignons l'apport de la pensée d'Heidegger qui a nourri la philosophie de l'immanence de Michel Henry. Issu du latin scolastique, ce terme même d'immanence, dû à son étymologie, exclut de facto toute distance. L'immanence est non seulement pure réceptivité, mais l'essence même de la réceptivité. C'est-à-dire l'absence

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>62</sup> Jean Borie, *Huysmans le diable, le célibataire et Dieu*, p. 247.

<sup>63</sup> Jean Pierrot, *L'imaginaire décadent (1880-1900)*, p. 106.

de dépassement en vue d'une extériorité transcendantale : la lumière ek-statique du monde. C'est pourquoi, pour le phénoménologue français, stipuler qu'une distance ouvre sur l'horizon du vrai pose problème, « dans la mesure où la distance est elle-même pleine, parce que constituée par la lumière. La lumière est un champ plein, une ouverture fermée, qui recouvre l'invisible sous une visibilité déréalisante<sup>64</sup> ». La transcendance « où tout est placé à proprement parler hors de soi, où toute réalité se trouve a priori vidée et dépossédée d'elle-même<sup>65</sup> » est la conscience du monde, une conscience qui ne siège pas dans la *chair* d'un individu, mais dans l'ouverture elle-même, rappelle l'universitaire. Ainsi, en faisant de la transcendance du temps le mouvement propre de l'être, Heidegger situe le « principe de la phénoménalité [...] dans l'extériorité radicale de l'être<sup>66</sup> ». Pour éclairer cette idée d'immanence qui préoccupe notre travail, rappelons les termes en lesquels Heidegger définit la *transcendance*, c'est-à-dire l'*ouverture* vers la vérité dans *Être et temps* : « L'être est le *transcendens* par excellence [...] dans la mesure où en elle réside la possibilité et la nécessité de la plus radicale individuation. Toute mise à jour de l'être comme *transcendens* est connaissance transcendantale. La vérité phénoménologique (ouverture de l'être) est *veritas transcendantalis*<sup>67</sup> »

Grosso modo, alors même qu'Heidegger élabore une ontologie, son projet philosophique demeure tout entier phénoménologique dans la mesure où il s'enquiert toujours du mode d'apparition des phénomènes, selon l'universitaire. Notons que le philosophe de Fribourg distingue le « phénomène » de l'« apparaitre » et de l'« apparition », vocables dont il dénote par ailleurs l'ambigüité. Retenons le dernier sens d'« apparition » qui équivaut aussi à celui de phénomène ; c'est-à-dire « ce-qui-se-montre-en-lui-même, le manifeste<sup>68</sup> ». Au reste, conformément aux acquis de la problématique, le phénomène de la phénoménologie doit pouvoir s'attester lui-même, se montrer-en-lui-même en son faire voir propre. Et nous avons déjà identifié le corps comme siège de sa

---

<sup>64</sup> Vincent Marzano-Poitras, « De Heidegger à Henry, critique de la transcendance et phénoménologie du corps vivant », *Mémoire universitaire*, p. 38.

<sup>65</sup> *phénoménologie matérielle*, p. 6.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>67</sup> Martin Heidegger, *Être et Temps*, pp. 38-49.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 56.

propre révélation. Par exemple, je sens ma main, identique à moi-même, d'une manière tout aussi évidente qu'inexplicable. Et le mode de cette appartenance, l'essence de cette manifestation, échappe à la vision, à la science et au langage du monde<sup>69</sup>.

Bien que la *pensée phénoménologique* de l'Allemand ignore le phénomène du corps vivant immédiatement révélé, elle nous rapproche de notre objectif de comprendre le corps vivant en sa révélation<sup>70</sup>. Pour la pensée matérielle de Michel Henry, la divinité n'est pas une instance extérieure, ni juge, ni maître, mais bien l'*essence* même de l'homme : « Dieu – ou si l'on préfère la Vie – me soit plus intérieur que moi-même, ce n'est pas une parole mystique, mais phénoménologique<sup>71</sup> ». C'est pourquoi le corps vivant, la *chair*, constitue le siège de la révélation divine. Cette réalité d'une vérité de l'immanence plus *originnaire* que la vérité de la transcendance s'autorévèle donc à même sa manifestation finie dans l'existence. C'est ce que Henry nomme « la Parousie de l'Absolu » en tant que présence à soi irréductible qui ne tient que dans l'étreinte de soi.

### 1.3.2 La parole *suspendue* dans l'économie de la pensée de Kierkegaard

Admettant que le langage s'avère l'instrument par excellence de la pensée qui fait de tout phénomène un objet doté d'un sens articulé à l'aide d'un lexique, n'ouvre-t-il pas *de facto* vers une ouverture au monde ; une projection vers l'*ek-stase* ? En tant que propriété de *l'apparaître*, le langage fait advenir l'objet dans le monde de la signification. Or, dans l'économie de la phénoménologie matérielle, le langage n'a pas le pouvoir de nous donner la réalité en personne, il ne nous fournit que des substituts qui font sens, y compris en l'absence de la réalité visée. Les propriétés du langage ne font que confirmer cette irréalité : les mots sont des universaux (le même mot « chien » vaut pour tous les chiens particuliers) et ils sont intersubjectifs (ils sont des conventions communes partagées par la collectivité

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>71</sup> Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », p. 150.

qui parle cette langue), au détriment d'une expérience qui, elle, est toujours singulière<sup>72</sup>. Si le but du langage est de communiquer, le silence peut aussi occuper cette fonction. Malebranche et Rousseau remarquaient déjà que les préjugés et les passions sont un tumulte, un vacarme intérieur, qui étouffent une parole silencieuse en nous : celle du Verbe divin pour Malebranche ou celle de l'« immortelle et céleste voix » de la conscience pour Rousseau. Il y a donc une valeur du silence, valeur non seulement éthique, mais aussi proprement intellectuelle, dans la mesure où il est la condition préalable d'un dire authentique<sup>73</sup>; d'où la finalité de la Mystique qui est « de rendre visible, sensible, presque palpable, ce Dieu qui reste muet et caché pour tous<sup>74</sup> ».

Retenons ici cette idée de silence qui « prélude à l'ouverture<sup>75</sup> » comme point de convergence entre Henry et Kierkegaard, deux penseurs de la subjectivité pathétique. Tout d'abord, la solitude souvent associée à Kierkegaard qualifie avant tout l'épreuve de l'individu qui ne peut *communiquer directement* sous peine de livrer le secret de son intériorité. Le silence apparaît alors comme l'indice du rien : *rien* n'advient. Pure vacuité, il est la marque de l'absence de toute cause. Si dans l'économie de la pensée kierkegaardienne, le silence est associé à celui de Job qui fonde le secret défiant l'éthique, dans *Crainte et tremblement* (1843), c'est Abraham en tant que *chevalier de la foi* qui, affranchi des stades existentiels, qui se rapporte à l'*Un* –le but ultime de l'existence<sup>76</sup>. En faisant sienne la Parole de la transcendance, la distance entre Dieu et l'existant est dès lors *franchie*. Ce commandement religieux et *absurde* s'inscrit en faux face au langage du monde, celui du « général ». Les quelques martyres qui font l'objet de plusieurs digressions dans *En Route* illustrent l'*exception* au même titre que le sacrifice d'Abraham du fait d'une *parole impossible*. Chez Kierkegaard, en effet, le silence est la marque de l'intériorité, de l'individu dans un rapport absolu à l'Absolu, et s'oppose à l'extériorisation de l'éthique,

---

<sup>72</sup> Cf. sur la question du langage, Michel Henry, « Phénoménologie matérielle et langage », pp. 15-37. Ce texte est repris dans *Phénoménologie de la vie*, T. III : *De l'art et du politique*.

<sup>73</sup> Jean-Luc Solère, « Silence et philosophie », pp. 613-637.

<sup>74</sup> *En Route*, p. 165.

<sup>75</sup> Jacques Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 60.

<sup>76</sup> David Hébert, « La dialectique paradoxale chez Kierkegaard, étude du paradoxe dans les sphères existentielles », *Mémoire universitaire*, p. 48.

qui s'apparente à une espèce de bavardage<sup>77</sup>. Selon Dominic Desroches, « De Silentio veut sans doute faire entendre l'urgence du silence là où il y a trop de mots, de conscience, d'universalisation et de rationalisation de la Révélation<sup>78</sup> ». Si les ratiocinations obsessionnelles de Durtal trahissent une volonté de *traduire* l'ineffable à défaut de s'abandonner entièrement à la vie purgative, elles l'empêchent d'atteindre cet idéal de pacification silencieux qui soit le gage d'une paix intérieure durable : « Ô croire, croire comme ces pauvres convers, ne pas être nanti d'une âme qui vole ainsi à tous les vents; avoir la Foi enfantine, la Foi immobile, l'indéracinable Foi! ah! Père, Père, enfoncez-la, rivez-la en moi!<sup>79</sup> ».

D'autre part, l'intelligence ne peut que parvenir à un « presque vraisemblable », mais jamais à un authentique *acte de foi*, car « l'on ne se prépare pas à devenir attentif au christianisme en lisant des livres ou en se livrant à des vues d'ensemble sur l'histoire, mais bien en s'approfondissant dans l'existence<sup>80</sup> ». Un conseil de l'abbé Gévresin fait d'ailleurs écho à cette remarque de Kierkegaard : « L'eau vous épouvante ; imitez Gribouille, jetez-vous bravement dedans [...] Marchez beaucoup là-bas, parcourez les bois dans tous les sens ; les forêts vous instruiront mieux sur votre âme que les livres<sup>81</sup> ». Puisque le christianisme n'est pas une doctrine dont les dogmes commandent la pleine adhésion du fidèle, c'est qu'il est fondamentalement irréductible à un système. Au contraire, la foi « se rapporte à l'Homme-Dieu qui, signe de contradiction, nie la communication directe et exige la foi<sup>82</sup> ». De fait, la nature paradoxale du « maître » rend caduque l'idée d'une doctrine à prêcher : il ne s'agira jamais de la *comprendre* à partir de l'intelligence humaine, mais toujours de la *croire*. C'est pourquoi s'évertuer à prouver historiquement la divinité du Christ rend caduque la *vérité* du mystère de la Croix qui ne peut être levé par aucun fait historique sous

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>78</sup> Dominic Desroches, « Solitude et souffrance des figures d'exception chez Kierkegaard. Sur la distance, la dissimulation et le silence face à Dieu », p. 25.

<sup>79</sup> *En Route*, p. 371.

<sup>80</sup> Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques*, p. 24

<sup>81</sup> *En Route*, pp. 246-249.

<sup>82</sup> Kierkegaard, *L'école du Christianisme*, p. 174.



peine de rendre la foi elle-même impossible<sup>83</sup>. Le savoir objectif s'inscrit en faux face au *saut de la foi* qui repose essentiellement sur un défaut de certitudes. C'est pourquoi un « chrétien objectif est un païen<sup>84</sup> » qui confond objectivité et subjectivité ou le quantitatif et le qualitatif. La science historique est à cet égard un savoir quantitatif, parce qu'elle procède par séries d'inductions, de déductions et de conclusions.

De ce fait, comment se concilie dans une philosophie henryenne de l'immanence, laquelle se place d'emblée sur le « terrain de la philosophie de la religion<sup>85</sup> », la transcendance, aussi bien du péché, posé dans l'angoisse et par un saut, que celle, parallèle, du salut selon Kierkegaard?<sup>86</sup> Tout d'abord, pareille réappropriation dans le cadre d'une philosophie du christianisme ne laisse pas d'être paradoxale. Pour le philosophe danois, la difficulté (et le refus) d'élaborer un système philosophique repose essentiellement sur le paradoxe du Dieu fait homme. Plus qu'un simple *concept*, le paradoxe est avant tout une *réalité existante*. André Clair en précise la nature paradoxale en ces termes : « La pensée kierkegaardienne est paradoxale à plusieurs points de vue ; elle l'est au sens où elle fait du paradoxe son objet ; elle l'est aussi en tant qu'elle se constitue de manière paradoxale. En effet, la fine pointe de cette œuvre immense, c'est de proclamer l'indicible et d'affirmer que l'absolu ne peut s'approcher que sur le mode de la louange, de l'amour ou du silence<sup>87</sup> ».

### 1.3.3 Job, figure christique de la douleur

Si la figure de Job a grandement nourri l'imaginaire doloriste de Huysmans en informant particulièrement l'hagiographie de *Sainte Lydwine*, la Passion représente un réservoir fantasmatique inépuisable pour l'auteur décadent qui y puise à loisir et parfois sous des angles iconoclastes et sacrilèges. Cette poétique de substitution dont les

---

<sup>83</sup> Cf. Guilhen Antier, « La chute de l'éternel dans le temps chez Kierkegaard : kénose et temporalité ».

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Philippe Capelle, *Phénoménologie et vérité chrétienne, réponse à Michel Henry*, p. 229.

<sup>86</sup> Nicole Hatem, « Michel Henry, lecteur du concept d'angoisse de Kierkegaard », p. 340.

<sup>87</sup> André Clair, *Kierkegaard : penser le singulier*, pp. 97-98.

nombreuses relectures et scénographies du Calvaire informent en fait une « science du corps » fascinée par le morbide et le saugrenu. Au début du roman, Durtal est croyant, mais non réadmis aux sacrements, car sa raison l'empêche de se jeter aux pieds d'un prêtre médiocre qui rejetterait son mysticisme. Le héros s'« éparpille » dans plusieurs lieux de culte parisiens avant de se « colliger » à la Trappe dans la seconde partie du roman. Ce roman aux allures de journal intime peut se lire comme le récit de la négociation entre l'autonomie intellectuelle et la volonté de se plier aux exigences de la foi aveugle : « on ne peut plus se soustraire aux exigences de la vie religieuse, on devient pèlerin, on se met *en route*. C'est l'objet du roman, comment vivre après la conversion (et donc quel roman écrire, et comment l'écrire<sup>88</sup>) ». Entre déconstruction et reconstruction, perte et retrouvailles, ce problème identitaire envahit complètement le récit. Dès le premier paragraphe du roman, Durtal apparaît habité par le désir de se « trier en paix » (p.21). Il aspire à « s'épancher, [à] sortir de [lui]-même » (p.79), et plus tard à « se déliter et [...] se fuir » (p.197) ; mais celui qui reste « si peu coordonné, si facilement épars » (p.218) aimerait aussi « se colliger » (p.220), « se grouper » (pp.217, 233), « se compulser » (p.239), « se comprendre » (p.224), « se ramasser » (p.233), « se collationner » (p.217), « se rallier » (pp.241, 344), « se ressaisir » (p.241), « se concentr[er] » (p.294), « se recouvrer » (p.344), « se récupérer » (p.17), « se réunir » (pp.107, 224, 239) au risque de « se vomir » (p.107). Il éprouve la crainte de se « dispers[er] » (p.212), de « tourner » sur soi-même (p.56), « de se voir ainsi géminé, de ne plus se trouver seul dans ses propres aîtres » (p.153), et fait l'expérience de se sentir « plus dispersé, plus nomade, encore que d'habitude » (p.176) ou de « se descell[er] pour la première fois » (p.22) grâce à la prière, mais aussi de se retrouver « vidé, détrit, fourbu, réduit à l'état de filaments, à l'état de pulpe » (p.212). Finalement, « [d]ans ce travail obsédant et parfois en apparence contradictoire de l'identité (où se redéfinissent les lignes du corps et de l'esprit – unité, vide et altérité), trouver son assise revient à se quitter, et ce vide auquel on tend est en même temps ce par quoi l'on se constitue<sup>89</sup> ».

---

<sup>88</sup> Pierre Citti, « Foi et roman dans la tétralogie de Huysmans », p. 122.

<sup>89</sup> Solal, « Chapitre VII. Huysmans en route, ou Dieu à la Trappe », pp. 103-117.

L'incroyant d'autrefois s'est donc « réveillé un beau matin, et sans que l'on sache ni comment ni pourquoi, c'est fait<sup>90</sup> ». Durtal répertorie en tête du deuxième chapitre trois motifs derrière sa subite conversion : un certain « atavisme d'ancienne famille pieuse<sup>91</sup> », l'amour de l'art, mais aussi, et peut-être avant tout, une lassitude à l'égard de la vie dont la formulation réitérée semble empruntée au début du dixième chapitre de Job (« Mon âme est lasse de la vie ; je donnerais libre cours à ma plainte, je parlerai dans l'amertume de mon cœur » (10:1)) et au fameux *tædium vitae* :

Alors le mépris de cette existence déserte qu'il menait s'accélérait en lui et, une fois de plus, il se demandait l'intérêt que la Providence pouvait bien avoir à torturer ainsi les descendants de ses premiers convicts. Et s'il n'obtenait pas de réponse, il était pourtant bien obligé de se dire qu'au moins l'Église recueillait, dans ces désastres, les épaves, qu'elle abritait les naufragés, les rapatriait, leur assurait enfin un gîte<sup>92</sup>.

Du reste, avant Durtal, c'est des Esseintes, misanthrope frappé par « la dégoûtation de l'existence<sup>93</sup> » qui est assimilé à Job. Un passage d'*À Rebours* tisse d'ailleurs autour de l'idée de dégénérescences et de contagions auxquelles l'humanité est condamnée :

Tout n'est que syphilis, songea des Esseintes, [...] Depuis le commencement du monde, de père en fils, toutes les créatures se transmettaient l'inusable héritage, l'éternelle maladie qui a ravagé les ancêtres de l'homme, qui a creusé jusqu'aux os maintenant exhumée des vieux fossiles! Elle avait couru, sans jamais s'épuiser à travers les siècles ; aujourd'hui encore, elle sévissait, se déroband en de sournoises souffrances [...] Et la voilà qui reparaisait, en sa splendeur première, sur les feuillages colorés des plantes<sup>94</sup>.

---

<sup>90</sup> *En Route*, p. 76.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>94</sup> *À Rebours*, p. 93.

De ce fait, le récit vétérotestamentaire peut servir de clef de compréhension pour mieux saisir une pensée de l'Incarnation chez Huysmans qu'on a souvent associée à un certain dolorisme. La méditation sur le destin du patriarche de Hus jette une lumière particulière sur la vanité de l'homme *abandonné* devant un *Deus absconditus*. En outre, la préface d'À *Rebours* écrite vingt ans après sa publication permet de mieux prendre la mesure de la relation entre l'écrivain et le Livre de Job. Ce regard rétrospectif sur sa propre évolution éclaire la nature du lien entre la littérature sapientiale et Schopenhauer : « Je me croyais loin de la religion pourtant ! Je ne songeais pas que, de Schopenhauer que j'admirais plus que de raison, à l'*Ecclésiaste* et au *Livre de Job*, il n'y avait qu'un pas. Les prémisses sur le Pessimisme sont les mêmes, seulement, lorsqu'il s'agit de conclure, le philosophe se dérobe<sup>95</sup> ». Puisqu'il est un livre dressant le portrait de l'homme des douleurs, ce *vir dolorum* caractérisant tout autant le Christ grünewaldien que la mystique Lydwine de Schiedam, miroite l'expérience du nouveau converti : « Là où l'homme de Hus garde la foi face au mystère, le romancier reste en proie au doute jusqu'à sa conversion, qui est aussi une révélation du sens chrétien de la Douleur<sup>96</sup> ». Ce *contemptum vitae* n'empêche toutefois pas Durtal de réfuter l'argument philosophique de la misère et de l'injustice du monde : « Avant d'accuser le ciel de nos maux [...] Il faudrait maudire les vices de ses ancêtres et ses propres passions qui engendrèrent la plupart des maladies dont on souffre ; il faudrait se dire que si Dieu nous infligea l'excrément, l'homme y a par ses excès ajouté le pus [...]»<sup>97</sup>.

Alors que Durtal reconnaît l'emprise du Malin au cœur même de sa nuit, on sent néanmoins se dessiner un élan de révolte chez le nouveau converti : « Qu'il fût trituré par le Malin, cela était sûr ; la nature même de ces attaques décelait son étampe ; oui, mais comment interpréter cet abandon de Dieu ? car enfin, le Démon ne pouvait empêcher le Sauveur de l'assister ! et il était bien obligé de conclure que s'il était martyrisé par l'un, l'Autre se désintéressait, laissait faire, se retirait complètement de lui<sup>98</sup> ». Face à

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>96</sup> Gaël Prigent, « Huysmans et Job », p. 162.

<sup>97</sup> *En Route*, pp. 83-84.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 427.

l'incrédulité du retraitsant prêt à accuser Dieu de l'envie de blasphème et les scrupules qui l'assaillent, le moine lui répond : « - Non, mais *Il* le permet. Ah! c'est affreux, je le sais [...] Dieu se cache et on a beau l'appeler, il ne vous répond pas. On se croit délaissé et cependant *Il* est près de vous ; et tandis qu'*Il* s'efface, Satan s'avance<sup>99</sup> ».

Gaël Prigent note que le dégoût de l'existence s'institue en véritable litanie, depuis le premier chapitre<sup>100</sup> jusqu'au dernier : « C'était l'ennui, à bref délai, le vide [...] Il ne tenait plus à rien, gisait, démantelé, se disait : j'ai renoncé au peu de bonheur qui pouvait m'échoir et je vais mettre quoi à la place?<sup>101</sup> ». Ce dégoût laisse ensuite place à celui du Créateur envers sa créature : « Tout est fini, pensa-t-il ; je suis condamné à flotter, ici-bas, tel qu'une épave dont personne ne veut ; aucune berge ne m'est désormais accessible, car si le monde me répugne, je dégoûte Dieu<sup>102</sup> ». Le professeur de littérature fait de ce passage de désespoir au beau milieu de la nuit obscure l'expression paroxystique de la souffrance jobienne. Ainsi donc l'homme de Hus apparaît-il comme « la figure par excellence d'une dérélition qui n'est plus seulement ce à quoi l'homme serait condamné par un pessimisme né du constat de la mort de Dieu, mais l'épreuve inévitable du retour à Dieu pour celui qui le cherche après l'avoir perdu<sup>103</sup> ».

### 1.3.4 Témoignage de la vérité

Le narrateur *d'En Route* s'adonne autant à la critique littéraire que les autres héros des romans dits « profanes ». Durtal commente sur plusieurs pages les ouvrages mystiques qui ont peu à peu remplacé les profanes sur les rayons de sa bibliothèque. D'une part, cette attention portée aux saints creuse la distance incommensurable qui sépare Durtal de l'ascétisme idéalisé auquel il aspire. Durtal rejette d'abord Jean de la Croix<sup>104</sup> avant de faire

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>100</sup> « Je suis bien dégoûté de ma vie, bien las de moi [...] », p. 74.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 522.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 425-426.

<sup>103</sup> Prigent, *op.cit.*

<sup>104</sup> « Il est vraiment par trop, celui-là, du pays des grands Christs qui saignent dans les caves ! », p. 299.

lui-même l'expérience de la Nuit Obscure épreuve qui affirme par le fait même l'existence de l'âme : « Très nettement, très clairement, Durtal perçut, pour la première fois, la distinction, la séparation de l'âme et du corps<sup>105</sup> ».

D'autre part, l'*infinie* distance qui sépare Durtal de ces modèles ascétiques ne trahit-elle pas son impuissance et sa finitude devant une altérité incommensurable ? Le paradoxe en apparence insoluble de la dissidence du dévot, l'une des plus grandes contradictions de l'écrivain, demeure par ailleurs irrésolu à la fin du roman : « Paris et Notre-Dame de l'Âtre m'ont rejeté à tour de rôle comme une épave et me voici condamné à vivre dépareillé, car je suis encore trop homme de lettres pour faire un moine et je suis cependant déjà trop moine pour rester parmi les gens de lettre<sup>106</sup> ». Autrement dit, il ne semble pas exister de commune mesure entre l'existence particulière de Durtal et la *vérité* dont Lydwine ou Siméon témoignent ; c'est dire qu'ils portent le témoignage d'un *telos* absolu à partir d'un *telos* relatif. Quand le Christ appelle dans le *Nouveau Testament* les disciples et les apôtres des témoins, il s'agit d'hommes qui sont prêts à subir toutes les souffrances et humiliations pour répandre la Bonne Nouvelle de l'Évangile. Plus qu'un simple mode de transmission à un *égo élu*, le témoignage de la vérité marque l'existence en ceci qu'une *chair particulière* est appelée à devenir *autre*, et non plus sise dans la persistance d'une *présence à soi étanche*. En cela, c'est bien parce que la vérité précède chacune des ipsités singulières et finies que les témoins peuvent accéder à un rapport absolu à l'Absolu. Et cette vérité recueillie n'en cesse donc pas moins d'être *extérieure* à une intériorité élue. Si le Soi n'a jamais de part immédiate aux vécus perceptifs d'autrui, il peut néanmoins les déduire à partir d'une « expérience commune au monde », comme le dirait Merleau-Ponty, à la fois dans la proximité et la distance.

---

<sup>105</sup> *En Route*, p. 430.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 524.

## 1.4 La parole du corps : la transcendance dans l'immanence

### 1.4.1 Le sacrement de l'Eucharistie et la transsubstantiation

... le Calvaire se dressait et tout une fripouille de corps de garde se ruait sur le Sauveur et crachait dessus ; d'effrayants épisodes surgissaient de Jésus, enchaîné à une colonne, se tordant tel qu'un ver, sous les coups de fouets, puis tombant, regardant, de ses yeux défaits, des prostituées qui se tenaient par la main et reculaient, dégoûtées, de son corps meurtri, de sa face couverte, ainsi que d'une résille rouge, par des filets de sang<sup>107</sup>.

Soutenue en juin 1964 à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Paris, la thèse de doctorat de Pierre Grenier publié sous forme d'ouvrage<sup>108</sup> se veut une exploration synthétique d'une certaine « pensée de l'Incarnation » chez Huysmans. Selon Grenier, l'œuvre de l'écrivain, depuis ses débuts, s'inscrit dans une volonté d'*incarner* le spirituel dans la matière. Artiste profondément sensitif, Huysmans demeurera étranger à tout docétisme et à toutes abstractions théologiques en raison de son anthropomorphisme religieux. Cette « esthétique de la Vie », pour reprendre les termes de Grenier, trouve son expression la plus aboutie dans ce que Huysmans aura baptisé le « naturalisme spiritualiste ». Ce projet littéraire qui énonce la nécessité d'assortir la technicité de l'observation naturaliste d'une dimension spirituelle se trouve matérialisé par le « Christ au tétanos » de Grünewald, ce Christ à la hanche inondé « d'un sang pareil au jus foncé des mûres ; [...] aux jambes tordues ; aux pieds [...] qui poussaient en pleine putréfaction, [et qui] verdissaient en des flots de sang<sup>109</sup> ».

L'itinéraire artistique de Huysmans depuis sa ferveur impressionniste, laquelle traduisait déjà une sublimation des réalités corporelles les plus abjectes, jusqu'à l'élaboration du naturalisme spiritualiste envisagé pour la première fois dans *Là-Bas* sous-tend la doctrine de la « substitution mystique » au cœur de la pensée catholique de Huysmans. Plus que tout autre dogme, c'est le mystère de l'Incarnation qui se joue au cœur

---

<sup>107</sup> *En Route*, p. 64.

<sup>108</sup> Pierre Grenier, *Incarnation chez J-K Huysmans*.

<sup>109</sup> *Là-Bas*, pp. 10-11.

même de cette « poétique du corps » qui doit révéler le *surnaturel*. Ainsi, le corps supplicié d'un *Christ à la chair triste et faible* peut s'instituer comme l'intermédiaire du salut spirituel parce que capable de rendre à la fois l'invisible et le tangible. Ce tableau manifeste les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption en vertu desquels l'infini des détresses physiques implique conséquemment l'infini des joies mystiques en octroyant aux supplices de la chair la valeur d'un rachat. Dès lors, cette doctrine de la souffrance rédemptrice s'érigera en contrepoids face à cette « horreur de vivre » ; formule qui trouve son origine dans la philosophie pessimiste de Schopenhauer dont Huysmans s'écartera après son adhésion au christianisme. Cet ultime *hôpital des âmes* coïncide non seulement avec le versant tragique du réel, mais aussi comme remède au mal être de l'écrivain.

Beaucoup d'études ont interrogé l'imaginaire culinaire qui assure un principe d'unité dans l'œuvre de Huysmans. Ce souci de la nourriture sans cesse caractérisé par une désillusion alimentaire s'apparente à un certain traité poétique. Comme l'explique G. Sicotte, « [l]es nombreuses scènes de table remplissent une fonction narrative que l'on peut véritablement qualifier de structurante : dans bien des cas, c'est parce qu'il y a repas (le plus souvent raté) qu'il y a récit<sup>110</sup> ». Par ailleurs, c'est par un lexique culinaire que Huysmans décrit hyperboliquement la déchéance du corps spiritualisé de Lydwine ; au même titre qu'il le fit pour le « Christ au tétanos » de Grünewald. Jean Borie caractérise cette poétique de « sadoculinaire » qui tient de la torture et de la magie ; la chair se voit triturée, brassée, malaxée, mijotée, lardée : « L'heure des sanies était venue ; la plaie fluviale du flanc [...] inondait la hanche d'un sang pareil au jus foncé des mûres ; des sérosités rosâtres, des petits laits, des eaux semblables à des vins de Moselle gris, suintaient de la poitrine, trempaient le ventre au-dessous duquel ondulait le panneau bouillonné d'un linge [...]»<sup>111</sup> ».

La comestibilité du Christ, qui est un principe canonique, est d'ailleurs réalisée ici par la torture et la pourriture. Cependant, cette comestibilité, loin d'être une invitation à

---

<sup>110</sup> Geneviève Sicotte, *Le festin lu*, p. 244.

<sup>111</sup> *Là-Bas*, p. 15.



l'Eucharistie, fait de ce Christ une chair taboue et immangeable<sup>112</sup>. Et le vivant, parce qu'il est périssable, est sans cesse menacé de devenir aliment. Notons en outre que le livre de chevet de des Esseintes est le *Satyricon*<sup>113</sup>. Le chercheur Per Buvik propose une analogie entre les nourritures terrestres et le sacrement de l'Eucharistie qui est un acte d'amour et d'incorporation. La souffrance possède une valeur *surhumaine* en vue d'un « repas unanimement glorifié à savoir l'eucharistie<sup>114</sup> ». La déchéance du corps s'avère dès lors le prix à payer en vue d'une transfiguration mystique. C'est pourquoi l'acte de communion pour saint Augustin commande une dématérialisation de la matière en vue d'une satisfaction ultime et complète dans l'éternité<sup>115</sup>. Buvik met en lumière la beauté de cette histoire d'amour où l'objet aimé et celui aimant fusionnent entièrement sous le signe de la réparation substitutive. Consommer l'hostie dissipe donc les frontières entre l'intérieur et l'extérieur, le « mangé » et le « mangeur ». De plus, la cuisine et la sexualité semblent se confondre en une qualité commune : l'abondance de la graisse et de la *chair*. N'est-ce pas d'ailleurs cette dernière qui donne son nom au pêché de concupiscence ?

Converti ou pas, Huysmans se refuse à loger Dieu dans la matière la plus vulgaire, ne serait-ce qu'en vue de la profanation des hosties ; c'est pourquoi « Dieu, c'est prouvé, ne descend pas dans la féculé<sup>116</sup> ».

---

<sup>112</sup> Borie, *op.cit.*

<sup>113</sup> Parmi les personnages de Pétrone, des Esseintes a remarqué les « gitons de seize ans, dodus et frisés » (*À Rebours*, p. 117). La graisse en vérité transforme la femme en monstre. Elle est plus troublante chez l'adolescent qu'elle dévirilise et féminise.

<sup>114</sup> Alain Vircondelet, *Huysmans, entre grâce et péché*, p. 57.

<sup>115</sup> "... while body hunger is temporal and therefore has no end in time, its spiritual counterpart is defined by the promise of ultimate and complete satisfaction in eternity" (Maggie Kilgour, *From Communion to Cannibalism*, p. 52).

<sup>116</sup> *Là-Bas*, p. 345.

## 1.4.2 La chair de Lydwine

Dans un autre ordre d'idées, lorsque le disciple de Husserl se demande s'il est « possible à l'homme d'entendre dans le langage qui est le sien une parole qui parlerait dans une autre langue, qui serait celle de Dieu, très exactement de son Verbe<sup>117</sup> », il répondra par l'affirmative en faisant de l'écoute intérieure la Vie absolue. Le langage de la vie affective n'est donc pas muet, mais bien celui d'un *pathos* chaque fois éminemment singulier, unique<sup>118</sup> :

Tout se passe comme si, derrière ce tissu de propositions invraisemblables, une autre Raison était à l'œuvre, un autre Logos qui, pour aller à l'encontre de tout ce que les hommes disent ou pensent d'eux-mêmes, les atteint cependant au cœur de leur être. Comme si cette Parole, loin d'être étrangère à notre réalité véritable, ne lui était pas seulement liée selon une convenance qui nous échappe encore, mais consubstantielle. Il existerait alors une clé pour comprendre l'enseignement énigmatique du Christ. Cette clé ne proviendrait pas de quelque savoir ésotérique, de mythologies archaïques ou de cosmogonies absurdes, elle se tiendrait cachée en nous. Elle seule serait capable de nous introduire à l'intelligence de nous-mêmes<sup>119</sup>.

À l'opposé de la conception heideggérienne de transcendance comme *veritas*, nous situons désormais la manifestation du vrai dans un sentir inséparable d'un corps vivant égoïque<sup>120</sup> compte tenu de l'impossibilité de la transcendance à se fonder elle-même<sup>121</sup> et à assurer elle-même sa propre manifestation. Comme le Dieu absent qui fonde le monde sans *y participer*, le mouvement du corps originaire est sacré, puisqu'il situe « un centre absolu [...] le fondement ontologique de toute situation possible<sup>122</sup> ». C'est donc dire que

---

<sup>117</sup> Henry, *Paroles du Christ*, (cf. quatrième de couverture).

<sup>118</sup> Cf. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, p. 148 : « je suis l'unique », « le plus irremplaçable des êtres ».

<sup>119</sup> *Paroles du Christ*, pp. 33-34.

<sup>120</sup> Marzano-Poitras, *op.cit.*, p.69.

<sup>121</sup> *L'essence de la manifestation*, p. 259.

<sup>122</sup> *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 270.

le corps est sacré en ceci qu'il est porteur d'une parole invisible qui est l'accès privilégié à ce qui fonde la pensée et à tout ce qui lui échappe.

L'hagiographie *Sainte Lydwine de Schiedam* peut par ailleurs se lire comme un véritable décalque du livre sapiential<sup>123</sup>. C'est certes parce que la figure du patriarche de Hus est une préfigure du Christ, et la sainte flamande, une martyre de la Passion, que le premier devient le type de la seconde, selon Gaël Prigent. Jésus-Christ, le premier substitué, commande que l'on continue son œuvre et qu'on imite sa Passion. Alors qu'*En Route* portait l'érudit subjugué par la substitution mystique en pleine recherche documentaire sur les vies de saints, c'est Lydwine qui capte son intérêt. Sanctifiée le 14 mars 1890 par le Pape Léon XIII, cette mystique a été le sujet de quelques hagiographies, dont celle du prédicateur franciscain Johannes Brugman parue en 1498 à Schiedam. Plusieurs siècles plus tard, Huysmans lui consacre une biographie hagiographique publiée en 1901 ; deux ans avant *L'Oblat*. Cette sainte exemplifie à même sa chair la spiritualisation des souffrances transfigurées en amour qui caractérise la poétique du fragment de Huysmans dès la trilogie catholique. Aussi la sainte flamande du Moyen Âge est-elle l'enjeu d'une lutte entre Dieu et Satan qui doit être restituée dans le cadre de cette grande « loi d'équilibre [...] entre le Bien et le Mal<sup>124</sup> » baptisée la « loi de réparation et de substitution » par Huysmans : « Chacun aurait un compte de souffrances physiques et morales à épuiser et alors quiconque ne le règle pas, ici-bas, le solde après la mort ; le bonheur ne serait qu'un emprunt qu'il faudrait rendre ; ses simulacres mêmes s'assimileraient à des avances d'hoirie sur une future succession de peine<sup>125</sup> ».

Dans son ouvrage *Sur la décadence*, Pierre Jourde soutient que le « corps huysmansien est un corps en pièces<sup>126</sup> ». Bien que les motifs du morcellement étaient déjà présents dans *Là-Bas*, cette poétique acquiert une densité poétique et herméneutique

---

<sup>123</sup> Prigent, *op.cit.*, p. 174.

<sup>124</sup> *Sainte Lydwine*, p. 45.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>126</sup> Pierre Jourde, *Sur la décadence*, p. 109.

nouvelle dès les œuvres de conversion selon Émilie Sermadiras<sup>127</sup>. Et comme le remarque Adolphe Brisson, Huysmans « éprouve une jouissance singulière à énumérer les plaies de Lydwine, à sonder ses ulcères et à en répandre le pus dans les pages de son livre, satisfaisant ainsi la prédilection un peu malade qui l’a toujours attiré vers l’horrible et le hideux<sup>128</sup> ». Cette sainte cadavérisée à l’infini dont le corps devient le réceptacle du sacré métaphorise une véritable poétique du fragment qui assure l’unité esthétique, formelle et herméneutique de l’œuvre, continue Sermadiras. Si la « visibilité exacerbée » a pour fin l’exploration de l’invisible, « l’écrivain pousse la déformation corporelle au point de basculer dans l’ingifurable et l’indicible<sup>129</sup> ». L’universitaire continue : « À force de nommer symptômes et maladies, l’hagiographie débouche sur une indéfinition du langage, incapable de cerner et de décrire le corps dans son ensemble. Huysmans épuise le langage médical, le pousse à bout pour le forcer à avouer ses limites, à se désagrèger face à ses propres excès<sup>130</sup> ».

D’autant plus que la spiritualité de Lydwine relève à la fois des registres charnels et célestes participant ainsi à une certaine sublimation érotique. Ce heurt s’avère d’ailleurs caractéristique du statut du *corps* chez Huysmans qui ne peut être un corps pacifié, car le corps détruit manifeste nécessairement le divin :

En tenant la gageure de fonder la réflexion métaphysique sur la monstration épouvante des maux physiques, l’auteur entremêle et confronte deux approches contradictoires du fragment. Celui-ci s’inscrit en effet à l’entrecroisement de deux paradigmes : l’un religieux, l’autre scientifique. Lydwine se présente à la fois comme un reliquaire vivant, dont chaque bribe de chair manifeste le pouvoir de la transcendance, et un musée pathologique incarné, une collection disparate de morceaux de corps tout à la fois extraordinaire et monstrueux<sup>131</sup>.

---

<sup>127</sup> Cf. Émilie Sermadiras, « La poétique du fragment dans *Sainte Lydwine de Schiedam* de J.K. Huysmans ou comment donner forme à un “amas répugnant de bribes” », s.p.

<sup>128</sup> Adolphe Brisson, « *Sainte Lydwine de Schiedam, par J.K. Huysmans*, p. 76.

<sup>129</sup> Sermadiras, *op.cit.*

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*

Le divin met en scène une chirurgie inversée, partant du manifeste vers le *caché* ; non pas afin d'ausculter un mal physiologique, mais bien pour révéler la *transcendance* d'une chair suppliciée qui sème la voie vers une rêverie culinaire. Et, comme toujours chez Huysmans, le risque de dévoyer l'exemplarité du corps souffrant à partir de saynètes de l'iconographie chrétienne n'est jamais bien loin. Or, conformément à la tradition catholique qui décompose le corps des saints dont les restes sont précieusement conservés et chargés d'un sens spirituel, les reliques font de chaque parcelle du corps saint un réceptacle du sacré<sup>132</sup>.

#### 1.4.2 Saint Siméon

En tant que notion propre au christianisme, l'*Imitatio Christi* se rattache à l'imitation christique et à ses enseignements évangéliques. À cet égard, l'*exemplarité* du frère Siméon le rapproche du frère franciscain Junipère des *Fioretti* de saint François d'Assise, « dont la surprenante simplicité a franchi les âges<sup>133</sup> ». Enfant des Trappes « à l'âme absolument blanche<sup>134</sup> », Siméon s'inscrit dans un ordre qui n'est pas celui du « général » au sens kierkegaardien ; puisqu'il « ne sait rien de ce que nous connaissons et il sait tout de ce que tout le monde ignore<sup>135</sup> ». De plus, la bienveillance du convers envers ses porcs atteste d'un renouement avec la corporéité, cette *pesanteur du monde* qui hante tant les personnages de Huysmans. D'une certaine façon, Siméon *incarne* une spiritualité continue, du « plein air<sup>136</sup> », voire une « animalité sacrée<sup>137</sup> » fondue en Dieu<sup>138</sup> :

La vue de ce divin porcher jeta Durtal dans de longues rêveries. Il essayait vainement de pénétrer dans le sanctuaire de cette âme cachée comme une invisible chapelle derrière le rempart en fumier

---

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *En Route*, p. 400.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>136</sup> « ...il faudrait s'habiter dans un lieu de passage, dans une âme ouverte à tous les vents », p. 344.

<sup>137</sup> Solal, *op.cit.*, p. 117.

<sup>138</sup> *En Route*, p. 228.

d'un corps, il ne parvenait même pas à se figurer les âtres si adhésifs et si dociles de cet homme qui avait atteint l'état le plus élevé auquel, ici-bas, la créature humaine puisse prétendre<sup>139</sup>.

D'un point de vue de l'anthropologie paulinienne, l'Esprit aurait en quelque sorte *libéré* le convers de sa chair corruptible et prisonnière du péché au profit d'une « chair céleste » habitée par une altérité transcendante :

Ainsi s'impose l'antithèse des deux puissances transcendantes entre lesquelles se définit [...] le devenir possible de l'homme : *la chair*, comme condition de mortel et puissance désirante conduisant à la mort ; et *l'esprit*, en tant qu'esprit de Dieu, qui porte vers la vie et institue en l'homme la condition de vivant [...] Le rapport essentiel de la chair à la vie [...] est affecté [...] d'une ambivalence originaire, où se joue justement le drame essentiel de la condition de l'homme<sup>140</sup>.

C'est dire que la chair de Siméon est *sanctifiée* en tant que « temple du Saint-Esprit » qui préfigure *celle* à venir. Cette *ouverture* dans l'*univers clos* d'une chair tient la promesse d'un corps transfiguré rendu possible par la mort expiatoire du Christ. En outre, la présence du porc, bête traditionnellement avilie, incarne ici une matérialité *assumée* et *divinisée*. Et parce que la chair peut tout autant être suppliciée et glorieuse, elle interroge, outre le bien et le mal, la dualité du sacré sous l'angle du beau et du laid. Aussi, c'est pourquoi l'esthétique de la caricature s'introduit dans l'histoire de l'art en falsifiant le caractère sacré du Crucifié par sacrilège « envers ce qui est tenu pour saint, immuable et tabou, mais aussi par égard pour l'image qui rend possible la profanation<sup>141</sup> ».

La chair porcine n'excite plus les sens en ceci que le récit opère une « transfiguration » de l'aliment : la matière ne se dresse plus contre le mangeur qui doit

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 400.

<sup>140</sup> Jean-François Lavigne, « Chair, Corps, Esprit. Quelques remarques sur l'anthropologie chrétienne », p. 40.

<sup>141</sup> Nella Arambasin, « le corps crucifié », p. 143.

battre en retraite<sup>142</sup>, car elle ne « renvoie plus à l'univers fini du héros<sup>143</sup> ». Contrairement au corps déchiqueté de Lydwine, la chair porcine fonde le sens métaphysique non pas à partir du motif du morcellement, mais depuis une concrétude plénière. Cette réconciliation avec une finitude assumée constitue un point de jonction entre l'*éternel* et le *temporel* tout comme l'incarnation de Dieu dans le Christ opère la rencontre entre l'*éternel* et le *temps*. Autrement dit, Durtal rencontre l'*éternel* dans la *chair particulière* de Sainte Lydwine et de Siméon en vertu de l'*imitatio Christi* où l'« âme s'identifie avec l'Éternelle Sagesse, plus par le non-savoir que par la science<sup>144</sup> ». D'où l'impossibilité pour Durtal qui est trop « homme de lettres » pour pouvoir « pénétrer dans le sanctuaire de cette âme » : « Mon tort envers Dieu c'est de toujours trop raisonner, alors que je devrais tout bonnement l'adorer [...] en voilà une Grâce! [...]»<sup>145</sup>. Qui plus est, la Trappe annihile l'« animalité satanique » (la femme pécheresse<sup>146</sup>) au profit d'une animalité divine par Siméon qui « rejoint à sa manière la théorie des exceptions huysmansiennes, ces figures à la généalogie hors norme, en rupture de ban biologique, bien qu'ici plongé au ras d'une animalité sacrée<sup>147</sup> ». Au reste, le retraitant qui n'a « ni la volonté assez ferme » et « ni le corps assez résistant<sup>148</sup> » a le pressentiment de l'Absolu par un troisième tiers qui, plus que simple « Fils généré dans la vie », s'érige en modèle d'éthique paradoxale au sens que l'entend Kierkegaard.

## 1.5 L'expérience mystique

### 1.5.1 Co-existence de la conscience de soi et de l'épreuve de soi

À l'opposé des romans précédents, le rapport au christianisme dans *En Route* n'est plus placé sous l'égide d'une foi *uniquement* esthétisante. La « foi objectivée » de Durtal n'en cesse pas moins d'être *vécue* malgré les scrupules qui assaillent constamment sa conscience : « Ce sont des postulations littéraires, des vibrations de nerfs, des

---

<sup>142</sup> Sicotte, *op.cit.*, p. 245.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>144</sup> *En Route*, p. 164.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>146</sup> Cette destruction relève du processus de « féminicide » à l'œuvre chez Huysmans romancier.

<sup>147</sup> Solal, *op.cit.*

<sup>148</sup> *En Route*, p. 524.

échauffourées de pensées, des bagarres d'esprit, c'est tout ce que l'on voudra, sauf la Foi<sup>149</sup> ». En cela, contrairement à Michel Henry, nous objectons que la prise de conscience des affects ne nous empêche pas d'en faire l'épreuve. Par ce fait, nous ne prétendons donc pas non plus que toute tentative de prise de conscience de soi est par principe une déréalisation, voire un « meurtre<sup>150</sup> ». Car le vécu doit avant tout s'exposer au regard, par la perception immanente, avant de prétendre à toute phénoménalité concevable. Dans le cas d'*En Route*, ce long monologue intérieur ne déréalise jamais l'épreuve difficile de la conversion en un ensemble de *significations mortes réfractaires à toute lumière*. Comme pour la douleur, l'expérience mystique devient l'objet d'une prise de conscience tout de même logée dans l'étreinte indéfectible d'avec soi-même. Elle n'est donc pas réfractaire à toute représentation. Comme le démontrent les analyses de Jean-Michel Longneaux, une conscience de cette expérience originaire qui ne porte pas atteinte au fait de sentir est possible<sup>151</sup>. En d'autres termes, les nombreuses prises de conscience de Durtal n'empêchent pas celles-ci de s'éprouver, qu'elles soient de nature sensorielle ou intellectuelle. Au contraire, en spatialisant ou en thématissant son épreuve, Durtal en modifie, certes, la forme, mais pas la matière :

La force de Huysmans, c'est qu'il ne rend jamais compte des sensations d'une manière a priori, abstraite, théorique. [...] c'est l'œuvre elle-même, l'œuvre qu'il a sous les yeux qui le guide. Au lieu de faire ce que fait l'esthétique philosophique depuis Kant, c'est-à-dire de penser la sensibilité en la déconnectant entièrement de la sensation, Huysmans travaille vraiment sur la question de l'esthétique au sens propre du terme<sup>152</sup>.

Par conséquent, n'est-on pas en droit de se demander si ce récit de conversion ne se situerait-il pas dans un *entre-deux* entre l'immanence pure et une certaine ouverture à la transcendance qui serait le plus à même de saisir le vécu intérieur? En fait, l'enceinte trappiste où a lieu l'en-route vers Dieu sous le signe de l'évidement et du lien fait advenir

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>150</sup> *C'est moi la vérité*, p. 79.

<sup>151</sup> Jean-Michel Longneaux, « Michel Henry et la conscience de la vie affective », p. 65.

<sup>152</sup> Lichtenstein, *op.cit.*



vers la fin du récit une union entre l'intérieur et l'extérieur se réfléchissant ainsi qu'en un *fidèle miroir*. À cet égard, la pensée du corps merleau-pontienne qui théorise l'expérience d'un « sentir ensemble » depuis une « chair du monde », laquelle apparaît dès les premières pages dans *Le Visible et l'Invisible* (1988), permet de penser une intersubjectivité où se nouent le corps originaire et l'altérité.

### 1.5.2 Ouverture vers un extérieur bienveillant ; la « chair du monde »

Le rapport de Merleau-Ponty au christianisme est d'une complexité certaine. Tant la Révélation chrétienne que la philosophie merleau-pontienne disposent en leur centre de la notion d'« incarnation » sans que la pensée du philosophe se confonde toutefois avec la théologie. La préoccupation obsessionnelle de dépasser le dualisme cartésien entre le corps et l'âme émet la possibilité de *voir* le monde sans en sortir, et, simultanément, sans sortir de nous-mêmes. Mais si le corps est la chair du monde, où se trouve la limite de ce monde? Peut-il être le monde *dans* mon corps? Ou bien est-il le corps *dans* le monde visible? Le philosophe se sert de la notion d'« entrelacs » basée sur le postulat de la perceptibilité en général. En introduisant la dimension nécessaire de l'extériorité dans la constitution du sujet, cette pensée de la chair s'est évidemment attiré les critiques de Michel Henry. À l'opposé d'un *fondement unique de l'apparaître de la chair du monde dans l'auto-affectivité*, la chair merleau-pontienne viserait, à l'inverse, l'étoffe commune entre le monde intérieur et celui qui est sensible. Cette ontologie de la *chair* pense ce *lien* indéfectible depuis une correspondance entre l'intérieur et le dehors, et non pas à partir d'un simple rapport sujet-objet. En d'autres termes, la thèse de Merleau-Ponty soutient l'idée que la sensibilité de la perception demeure tout entière déterminée par celle du monde visible, extérieur. L'expérience du « touchant-touché » reprise par Merleau-Ponty à Husserl et tirée du *Visible et l'Invisible* éclaire cette strate-prémondaine : « Quand une de mes mains touche l'autre, le monde de chacune ouvre sur celui de l'autre parce que l'opération est à volonté réversible, qu'elles appartiennent toutes deux, comme on dit, à un

seul espace de conscience, qu'un seul homme touche une seule chose à travers toutes deux<sup>153</sup> ».

De cette *fusion* de ces deux mondes, avec mon corps au beau milieu, il faut bien que la frontière entre transcendance et immanence ne soit pas étanche, que la transcendance de mon corps et celle du monde s'annoncent à même l'immanence de ma chair<sup>154</sup>. À cet effet, les reflets du ciel dans l'étang métaphorisent bien l'idée d'interpénétration merleau-pontienne où l'unité du monde est à la fois ce qui unit et ce en quoi les choses différent<sup>155</sup> dans ce pacifiant refuge : « Et, au-dessus de tout cela, s'il levait les yeux, c'était la mer silencieuse et renversée du ciel, une mer bleue, crêtée de nuages blancs qui s'escaladaient comme des vagues ; et ce firmament courait en même temps dans l'eau où il moutonnait sous une vitre glauque<sup>156</sup> ». Paul Valéry écrit d'ailleurs que « dans l'individu ainsi disposé, par l'opération du temps et de la pensée, à sentir sa faible et claire importance, tout s'agrandit<sup>157</sup> ». Durtal se trouve « enfin chez lui » comme si « ces obscurs liens<sup>158</sup> » témoignaient d'une vie antérieure remémorée. Après les affres d'une première communion ratée, cet « espace plénier » qui frappe de plein fouet Durtal est comme le gage de réconciliation de Dieu envers sa créature :

Une allégresse contenue, une douceur recueillie émanaient de ce site [...] Les arbres bruissaient, tremblants, dans un souffle de prières, s'inclinaient devant le Christ qui ne tordait plus ses bras douloureux dans le miroir de l'étang, mais qui étreignait ces eaux, les éployait contre lui, en les bénissant. Durtal regardait, transporté. Il avait envie de crier à ce paysage son enthousiasme et sa foi ; il éprouvait enfin une aise à vivre<sup>159</sup>.

---

<sup>153</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, p. 185 sq.

<sup>154</sup> Cf. Jacob Rogozinski, « Le chiasme et le restant (la "phénoménologie française" au contact de l'intouchable) ».

<sup>155</sup> Renaud Barbaras, *la vie lacunaire*, p. 98.

<sup>156</sup> *En Route*, p. 378.

<sup>157</sup> Paul Valéry, « Durtal », p. 753.

<sup>158</sup> *En Route*, p. 510.

<sup>159</sup> *Ibid.*, pp. 441-442.

Cet épisode ne voit-il pas poindre un « horizon », une « lumière », qui éclaire cette nature pacifiée permettant au retraitant d'aller à la *rencontre* d'une *conscience* ne logeant plus exclusivement dans une subjectivité, mais dans *l'ouverture* elle-même ? En cela, cet épisode épiphanique semble contredire l'étendue de la subjectivité à toutes les formes de sensibilité, voire la prééminence d'un « Logos radicalement intérieur<sup>160</sup> ». C'est pourquoi l'« Ek-sistance » d'un dehors *autonome* qui n'est pas *redevable* à une *auto-affectivité* se prête, nous pensons, à une lecture depuis ce que Merleau-Ponty nomme la « chair du monde ». Dans le même ordre d'idées, cette nature détiendrait le pouvoir de *libérer* Durtal d'une tonalité affective mélancolique, car le converti éprouve enfin l'aisance de vivre. Henry démentirait cette supposition en ceci que le siège de l'autorévélation réside essentiellement dans le pathos qui conditionne le Dehors. Il nous apparaît toutefois que cette épreuve est *ineinander* en ceci que Durtal trouve enfin pleinement sa place au sein d'un Extérieur qui n'est plus diabolisé, mais enfin *réconcilié*, car, dans l'univers de Huysmans, la nature est rarement bienveillante. Bien qu'elle soit un adjuvant spirituel dans *En Route*, le converti continue toutefois de la percevoir par le biais de l'art qui la *transfigure*<sup>161</sup>.

De plus, il s'agit de la première « communion » au sens que l'expérience de la conversion trouve pleinement son sens au sein d'une « co-existence avec le monde ». Par exemple, la loutre « qui vivait à l'état de légende<sup>162</sup> » aperçue pour la première fois par Durtal manifeste bien ce rapport harmonieux entre les *créatures*. Jérôme Solal dénote aussi une certaine « douleur contractuelle » à l'œuvre ; la morsure du père Étienne atteste bien d'une harmonie naturelle contrastant avec la forêt *démoniaque* de Tiffauges ou l'immensité accablante de la Salette dans *La Cathédrale*. Dieu s'accorde à une logique vitaliste qui, par la morsure et la prédation, confère de la valeur aux forces instinctuelles<sup>163</sup>. La créature prend donc pleinement sa place au sein de la Création. Et Dieu n'est plus *caché* ; cette

---

<sup>160</sup> Gabrielle Dufour-Kowalski, *Michel Henry. Passion magnificence de la vie*, p. 58.

<sup>161</sup> Le Christ se « tordant » sur la croix du petit étang fait écho à celui de Grünewald qui hante l'imaginaire de l'écrivain.

<sup>162</sup> *En Route*, p. 479.

<sup>163</sup> Solal, *op.cit*, p. 106.

irruption de la Grâce fait intervenir une *présence* qui rend possible un « entrelacement » entre le « sujet » et l'« objet » en vertu d'une « chair du monde ». En devenant « chair du monde », une chair *particulière* peut opérer l'unité du percevant et du perçu et devenir un corps sensible dans la mesure où il acquiert le pouvoir de se toucher et de se percevoir lui-même. Pascal Dupond écrit : « Quand je touche une pierre pour en éprouver le lisse ou le rugueux, mes doigts explorateurs se laissent docilement conduire par la mélodie tactile du grain de la pierre. La sensation est cette *déhiscence* qui fait naître l'un à l'autre le sensible sentant et le sensible senti<sup>164</sup> ».

Par conséquent, cette épiphanie qui brouille la distinction du sujet et de l'objet a tout à voir avec une *région d'être* indépendante de la pure immanence ou d'une intentionnalité particulière. Il n'y aurait donc d'intériorité qu'exposée à l'extériorité compte tenu d'une liaison à partir de laquelle toute réalité prend naissance, le chiasme charnel.

## 1.6 Une poétique de la spatialité

Spécialiste de Huysmans, Jérôme Solal s'est penché sur une certaine poétique de la spatialité qui agit les récits de Huysmans depuis les débuts de sa carrière. Le décalogue proposé par Jérôme Solal, et constitué des dix récits publiés de 1876 à 1891, trahit une quête frénétique d'une cellule solipsiste par le voyage ou par la retraite protégeant de l'exposition sacrilège du dehors. À cet effet, le « divin » ne relève pas nécessairement d'une transformation de *substance*, mais plutôt d'une destination qui délivrerait de l'ancien monde et de l'ancien soi. D'ailleurs, l'économie de la pensée kierkegaardienne n'a de cesse d'en affirmer la nature paradoxale qui problématise tout idéal de « clôture » auquel aspire Huysmans-Durtal. Les protagonistes huysmaniens sont constamment à la recherche d'un lieu de souveraineté qui permettrait la divinisation de l'espace en vue d'un logis idéal. Solal note que la logique de la spatialité prend un autre sens à l'aune des projets hagiographiques.

---

<sup>164</sup> Pascal Dupond, « le vocabulaire de Merleau-Ponty », p. 55.

Pour le dire autrement, la misanthropie des protagonistes cède le pas à la charité ; l'*avec-Dieu* mû par l'esseulement du nouveau converti devient un *pour-autrui* excédant la réclusion obstinée de des Esseintes ou de Durtal. D'où l'*Esquisse biographique sur Don Bosco* qui formule à nouveaux frais la question d'un lieu souverain à partir du terrain de l'immanence. La sainteté s'incarne à travers une empirie ancrée dans un idéal d'insertion sociale à veine humanitaire qui contraste avec l'hagiographie « ascensionnelle » de Sainte Lydwine dont le corps sera le théâtre d'une surenchère de souffrances et d'extase mystiques. La dédiablement de l'extériorité s'avère dès lors la condition d'existence même de l'avènement de cet « espace ouvert et souverain ».

Au reste, c'est bien par la loi de la *réversibilité des mérites* opérée par les saints qui assure et délocalise le lieu de souveraineté en relation avec le « grand Extérieur » qui implique autrui, continue Solal. Cette *plénitude retrouvée* participe d'un fantasme d'idéalisation d'un espace douillet et *plein* hors du temps et hors du siècle qui traverse par ailleurs tous les récits de l'écrivain indépendamment de la facture spirituelle de l'œuvre. Ainsi, plutôt qu'une salvation à proprement parler, le *salut* n'est parfois qu'un appel à Dieu sans réponse. Dans *En Route*, cette situation singulière prend néanmoins la valeur d'une élection, car se sachant pécheur, Durtal s'émerveille d'avoir pu attirer l'attention de Dieu et d'avoir pu *nouer* un lien avec lui :

Le Dieu chrétien, parce qu'il se découvre tout autre, nimbé de l'inépuisable mystère de sa transcendance, exige un acte de foi : sa vérité -c'est-à-dire sa différence de nature- ne peut être appréhendée que par des hommes capables de rompre avec l'ordre des apparences et de se délier, dans une large mesure, de toute apparence mondaine pour s'ouvrir à la grâce, tout en assumant pleinement leur liberté spirituelle<sup>165</sup>.

C'est ce Dieu-là que découvre Durtal : « On a beau croire qu'il existe [...] Essayez de vous l'imaginer et aussitôt le bon sens chavire, car il est au-dessus, au-dehors, au-dedans

---

<sup>165</sup> Pierre Glaudes, « La conversion de Durtal », p. 95.

de chacun de nous. Il est trois et il est un, il est chaque et il est tout ; il est sans commencement et il sera sans fin ; il est surtout et à jamais incompréhensible<sup>166</sup> ».

Finalement, Solal en vient à la conclusion que cet *ici* tant recherché par les héros demeure un *non-lieu*, voire une utopie. Le héros huysmansien s'avère toujours autant hanté par un *lieu* pacifié qui se dérobe, car la fusion fantasmée est faite de privations, d'hésitations, et de ravissements différés<sup>167</sup>. C'est pourquoi la conversion ne marque donc pas une césure définitive entre un *avant* et un *après* Dieu. L'itinéraire spirituel de Durtal serait alors davantage marqué par un « déséquilibre » qu'une « rupture » à proprement parler. Dans un autre ordre d'idées, bien que la réversibilité fondamentale du chiasme donne à comprendre que le corps phénoménal n'est *ouvert* à lui-même qu'au moment où il s'ouvre aux autres corps du monde, un *spectre* subsiste...

### 1.7 L'Éternel présent ; un non-sens phénoménologique?

Si une transcendance coupée de son fondement immanent semble un non-sens dans l'économie henryenne, une autre de nos objections repose sur la nature de la temporalité d'un « éternel présent ». En fait, l'avènement qui affecte une *chair* est plutôt caractérisé par la discontinuité de flux temporels continuellement autres que par un maintien indéfiniment reconduit dans le futur. C'est dire que l'*égo*, même affecté par l'épiphanie vécue au contact du grand étang et caractérisée par une harmonie totale entre *Dieu* et sa *création*, demeure soumis aux lois de la temporalité qui accentue à proportion un avenir incertain. De ce fait, ce récit de conversion atteste non d'un noyau égotique toujours en pleine adéquation avec soi-même, mais bien d'un espace de non-coïncidence sans cesse tiraillé par des tensions et des inclinations contradictoires : « Mais ce bouleversement d'idées qu'il avait subi était trop récent pour que son âme encore déséquilibrée se tînt. Par instants, elle semblait vouloir se retourner et il se débattait alors pour l'apaiser. Il s'usait

---

<sup>166</sup> *En Route*, pp. 153.

<sup>167</sup> Seillan, « Huysmans : fin de parcours », s.p.

en disputes, en arrivait à douter de la sincérité de sa conversion, se disait : en fin de compte [...] je ne cherche pas le Seigneur, mais mon plaisir<sup>168</sup> ».

Somme toute, l'identité du « moi » vivant, s'il ne peut vivre que de cette vie-là, reste donc toujours, pour des raisons ontologiques et structurelles, sous la menace permanente de son évanouissement<sup>169</sup>. De plus, la souffrance provoquée par la perspective d'un retour à Paris dément l'affirmation selon laquelle le temps n'existe plus pour celui qui souffre, puisque la souffrance constitue la « scansion pathétique » du temps. D'autant plus que Durtal a péniblement conscience du caractère interminable de sa Nuit obscure et s'étonne « de n'être pas devenu fou » après ce « calvaire de plus de neuf heures<sup>170</sup> ». D'autre part, puisqu'elle a la structure de l'agression, la souffrance implique en fait un *conflit* et un *effort imminent* tout entier dirigé vers le maintien affectif d'un certain équilibre. Jean- François Lavigne ajoute :

C'est pour cette raison que le souffrir présuppose toujours, et de fait ne manque jamais de comporter, un espace immanent de *non-coïncidence* entre l'affectant (la douleur) et l'affecté (l'*égo*) : espace de négativité, qui est en même temps la possibilité transcendantale du *jugement*, et du *choix* libre. C'est à cet écart phénoménologique et ontologique, qui préserve les conditions d'une *liberté* intérieure, minimale et d'autant plus essentielle, que l'homme doit de pouvoir *assumer* la souffrance ; c'est-à-dire adopter une *attitude*, à l'égard de ce qui ainsi, pourtant, se donne à vivre comme *imposé* dans le conflit. Cette attitude oscille entre les deux pôles du consentement et du refus. Et la possibilité, aussi, de l'*offrande* de sa propre souffrance est une possibilité transcendentale fondée sur cette structure caractéristique<sup>171</sup>.

---

<sup>168</sup> *En Route*, p. 97.

<sup>169</sup> Lavigne, « Souffrance et ipséité selon Michel Henry », p. 78.

<sup>170</sup> *En Route*, p. 430.

<sup>171</sup> Lavigne, *op.cit.*, p. 80.

## 2. *Sous le soleil de Satan*

Georges Bernanos

### 2.1 Scrupules de Jacques Maritain

Paul Souday (le critique littéraire le plus connu de l'époque), Frédéric Lefèvre et Léon Daudet contribuèrent grandement à l'engouement entourant la parution du premier roman de Georges Bernanos. Son impressionnante résonance s'explique en raison du « surnaturel » ; sujet plus ou moins banni pour le roman contemporain. Si le thème de la sainteté fut l'objet de « pieuses hagiographies », *Sous le soleil de Satan* détonna dans le paysage littéraire en raison du drame qu'il racontait. Les tourments de l'Abbé Donissan ne manquèrent pas de soulever des critiques accusant Bernanos de « terrorisme spiritualiste<sup>172</sup> » en décalage avec un certain idéal chrétien. Or, les prédispositions psychologiques et spirituelles prennent tout leur sens au sein de l'économie narrative du roman et d'une certaine conception du salut proprement bernanosienne. Par conséquent, le « roman correspondait à l'horizon d'attente de l'époque ou dépassait cette attente par son caractère innovant<sup>173</sup> ». William Bush dresse dans son ouvrage la genèse du roman qui parut pour la première fois dans le *Roseau d'or* dirigé par Jacques Maritain en 1926. Selon Bush, l'autocensure mutilera l'authenticité de la pensée religieuse du roman<sup>174</sup>. Tout au long de l'ouvrage, le chercheur relève et commente les différents passages biffés et enlevés des liasses afin de mieux comprendre la nature des scrupules de Maritain à travers la correspondance des deux hommes datant de février 1926, ainsi que par les lettres envoyées à Massis et à Fumet à la même époque. Le chercheur nous apprend que Bernanos aurait d'ailleurs réécrit de nouvelles pages à la toute dernière minute afin d'apaiser les objections spirituelles du philosophe. La première réaction de Bernanos fut d'apporter quelques modifications ici et là en acceptant de bon gré les commentaires de Maritain qui se réserva

---

<sup>172</sup> Joseph Jurt, « *Sous le soleil de Satan* : la réception critique », pp. 45-56.

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> Cf. William Bush, *Genèse et structure de *Sous le soleil de Satan* d'après le manuscrit Bodmer : scrupules de Maritain et autocensure de Bernanos.*



le droit de censure absolu afin de protéger les « consciences catholiques » tout en démentant ses prétentions à la liberté d'expression des collaborateurs du *Roseau* d'or.

Cette non-orthodoxie revendiquée alliée au goût du scandale témoigne d'une certaine affinité<sup>175</sup> qui unit Bernanos à Huysmans malgré leur rapport infiniment singulier au christianisme<sup>176</sup>. Outre cette marginalité partagée, Michel Estève explique que l'on trouve aussi chez Bernanos quelques motifs baudelairiens : « Bernanos devait nécessairement découvrir chez Baudelaire un autre thème dominant dans son œuvre romanesque [...] Dans cette perspective, *Sous le soleil de Satan* illustre *Mon cœur mis à nu* (1887), car “il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulations simultanées, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan<sup>177</sup>” ». D'ailleurs, Bernanos affirme lui-même qu'il n'aurait jamais écrit son premier roman, n'eût été l'horreur de La Première Guerre mondiale à laquelle il participa<sup>178</sup>. Comme l'a démontré Philippe Le Touzé, le « réel » chez Bernanos renvoie au surnaturel : le seul « réel » possible<sup>179</sup>. En fait, l'entreprise romanesque de l'écrivain s'ancre dans une volonté de traduire le monde tel qu'il est sans renier le Mal qui en est partie intégrante. La fiction romanesque est donc nécessaire pour rendre compte de ce réel surnaturel habité par le Mal que plusieurs nient.

## 2.2 Le sacrement de pénitence

Selon Hans Us von Balthasar, ce romancier du surnaturel met rarement en scène des sacrements. Le sacrement de pénitence est le seul qui figure expressément dans l'œuvre de Bernanos, car c'est le seul où le chrétien coopère existentiellement (ses « actes » sont considérés par les théologiens comme la « matière » du sacrement), le seul, par conséquent,

---

<sup>175</sup> Soulignons également l'image de la *route* comme métaphore génératrice du sens dans les romans de Huysmans et de Bernanos.

<sup>176</sup> Tout comme Bloy, Bernanos raille le christianisme de Huysmans qu'il juge idéaliste et esthétisant.

<sup>177</sup> Michel Estève, « Le Christ, les symboles christiques et l'Incarnation dans l'œuvre de Bernanos », p. 90.

<sup>178</sup> Yves Baudelle, *Bernanos, le rayonnement de l'invisible*, pp. 11-17.

<sup>179</sup> Cf. Philippe Le Touzé, *Le Mystère du réel dans les romans de Bernanos : le style d'une vision*.

où les états psychologiques et les conduites accessibles au romancier assument, en tant que tels, une signification immédiatement sacramentelle autant que transpsychologique, et cela aussi bien chez confesseur que chez le pénitent<sup>180</sup>. Dans le roman, il fait l'objet de quelques évocations rapides : « j'avais passé ma vie au confessionnal, et j'étais tout à coup accablé du sentiment de mon impuissance ; je sentais moins de pitié que de dégoût [...] je ne trouvais rien à dire [...] Je ne pouvais plus qu'absoudre et pleurer<sup>181</sup> ».

Bernanos accorde en fait une place prépondérante aux péchés contre l'Esprit, car c'est dans le désespoir que viennent s'absorber tous les autres qui entrent rarement en nous par force, mais par ruse. Le péché « s'insinue comme l'air. Il n'a ni forme, ni couleur, ni saveur qui lui soit propre, mais il les prend toutes<sup>182</sup> ». La luxure n'est donc pas la figure archétypale du mal comme elle peut l'être chez François Mauriac, par exemple<sup>183</sup>. En outre, ce premier roman de Bernanos a ceci d'original qu'il invoque davantage la tentation du désespoir que la simple séduction sensuelle (« la séduction du désespoir » est le titre qu'on lit, biffé, sur le manuscrit<sup>184</sup>, en tête de la deuxième partie) autour de la figure protéique de Satan.

### 2.3 Donissan et le problème de la chair

Divisé entre deux aspirations contradictoires, le christianisme en est venu à prôner une « anthropologie angélique<sup>185</sup> » de la pureté et de la sainteté, et celle de l'incarnation dans sa réalité naturelle et sexuée. À cet effet, le saint bernanosien est une figure spirituellement ambiguë qui est peut-être plus que tout autre soumise à la tentation du péché et du désespoir. D'autant plus qu'il « vit et meurt le plus souvent ignoré<sup>186</sup> » ; d'où ces

---

<sup>180</sup> Hans Urs von Balthasar, *Le chrétien Bernanos*, p. 290.

<sup>181</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 279.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>183</sup> Cf. Alexandra Roux, « Présence, formes et enjeux du démoniaque dans le roman catholique de l'entre-deux-guerres (François Mauriac, Georges Bernanos, Julien Green) », Thèse universitaire.

<sup>184</sup> René Guise et Pierre Gille, *Sous le soleil de Satan : sur un manuscrit de Georges Bernanos*, p. 10.

<sup>185</sup> Cette expression volontairement contradictoire est de R. Bultot dans *La doctrine du mépris du monde*.

<sup>186</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 248.

paroles de Bernanos rapportées à l'occasion de la Toussaint : « Les saints ne sont pas des héros, à la manière des héros de Plutarque. Un héros nous donne l'illusion de dépasser l'humanité, le saint ne la dépasse pas, il l'assume, il s'efforce de la réaliser le mieux possible [...]»<sup>187</sup> ». Et c'est là tout le drame du curé de Lumbres qui croyait paradoxalement mieux payer le rachat des damnés par son refus de sa « récompense dans le Christ en croix » en pleurant « d'impuissance devant le mystère de la souffrance humaine [...]»<sup>188</sup> ! ». En cela, le récit met en scène un drame de la chair intimement lié au sacrifice de l'espérance, voire d'une sainteté *impossible* qui achoppe paradoxalement sur la tentation de l'orgueil, puisque le jeune vicaire refuse de s'aimer humblement. Le corps mortifère de Donissan, « au premier rang d'une lutte à mort<sup>189</sup> », en vient alors, par synecdoque, à signifier la déréliction de la paroisse de Lumbres dans la fraternité d'une lutte spirituelle dont l'issue demeure résolument extradiégétique.

Aussi, contrairement à Huysmans qui insiste sur la noblesse du silence de Siméon qui incarne une plénitude pacifiée, le narrateur de *SSS* fait remarquer les troubles langagiers du vicaire qui s'accordent avec ses maladresses et son physique rustre. Cette parole « faite pour les chevaux et les bœufs<sup>190</sup> » en est une *lourde et souffrante*. Donissan remarque d'ailleurs le « juste mépris<sup>191</sup> » qu'il inspire à autrui. Ce « grand pataud tour en noir<sup>192</sup> » se présente à ses supérieurs couvert de terre et de sueur et la manche retroussée sur son « poignet noueux comme un cep<sup>193</sup> ». Seul le visage, néanmoins « grossier », éclaire son « expression de tristesse, d'humilité<sup>194</sup> ». Le narrateur rappelle constamment la lourdeur de Donissan par l'image de ses « talons ferrés<sup>195</sup> » ou le bruit de ses « pieds de plomb<sup>196</sup> » qui marque chacune de ses apparitions<sup>197</sup>. Malgré le physique ingrat du vicaire qui *dérange*

---

<sup>187</sup> Extrait de *Nos amis les saints*, 1947.

<sup>188</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 223.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>197</sup> Le saint bernanosien est caractérisé par son incapacité à diriger la paroisse et à asseoir son autorité contrairement aux figures plus traditionnelles de prêtres.

dans la campagne du Nord, Donissan est doté d'une vision d'une nature exceptionnelle qui transcende l'enveloppe charnelle pour « lire dans les âmes<sup>198</sup> » dont celle de Mouchette : « Il voyait de ses yeux de chair ce qui reste caché au plus pénétrant – à l'intuition la plus subtile – à la plus ferme déduction : une conscience humaine<sup>199</sup> ».

Cela dit, Jean-François Lavigne, spécialiste de phénoménologie, met à l'épreuve la thèse fondamentale d'*Incarnation*. Le corps subjectif et transcendantal, lieu de l'auto-affectation originaire de la vie et condition d'apparition du monde, autorise-t-il *ipso facto* une identification d'essence avec celui du Verbe? L'une des objections majeures de Lavigne repose sur l'idée que les lettres de Paul révèlent un donné textuel plus riche que les énoncés johanniques. L'acceptation paulinienne de la « chair » n'est pas nécessairement tributaire d'une phénoménalité subjective et immanente. Car, c'est bien le « cœur », « kardìa », qui est le siège immanent de l'*égo*. En tant qu'instance subjective *consciente*, le « cœur » est le réceptacle authentique de la foi selon Paul. Il sépare le *cœur* de la *chair*, laquelle demeure foncièrement caractérisée par une inclination au mal : « ... chose impossible à la loi, que la chair rendait impuissante, Dieu, en envoyant son propre Fils avec *une chair semblable à celle du péché*, et en vue du péché, a condamné le péché *dans la chair* » (Rm 8:3). Cette radicalité ontologique qui prédispose la *chair* à la *mort* alors que l'Esprit ouvre à la *vie* semble autoriser Lavigne à spéculer que c'est cette chair même de l'homme, mortelle, qui est *mise à mort* par le sacrifice du Rédempteur :

Cette qualification résolument *négative* du concept de chair dans l'optique éthique et sotériologique de Paul entraîne une difficulté capitale : si la chair est, comme telle et *par elle-même*, condition et organe transcendantal du péché, si elle tend d'elle-même vers la mort, en opposition à la puissance de *vie* qu'est Dieu, comment comprendre alors que « le Verbe [*sc.* : de Dieu] s'est fait chair » ? L'affirmation de Jean supposerait-elle que le Christ ne soit pas de la même « chair » que l'homme pécheur?<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 227.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>200</sup> Lavigne, « L'incarnation du Verbe johannique dans l'interprétation henrienne du christianisme », p. 124.

En fait, la « vie véritable » procéderait essentiellement d'une *transcendance* radicalement non phénoménale antérieure à la *possibilité même* de chair, soutient Lavigne. À la lumière de l'interprète de saint Paul, nous pourrions conclure à titre provisoire que l'ascèse violente de Donissan ne révèle pas Dieu, mais plutôt son exact inverse. Si nous adoptons cette lecture, cette chair qui s'arme contre elle-même participe non pas d'une souffrance rédemptrice qui *complète ce qui manque à celles du Christ* (Col 1:24), mais bien d'un mépris du corps alors que le christianisme est justement une religion de l'incarnation des réalités éternelles et absolues dans le relatif et le contingent ; comme Dieu descendu parmi les hommes, éternel *et* mortel, incarné et absolu<sup>201</sup>. C'est dire que le péché est lié à la chair non pas du seul fait de sa « corporéité », mais bien au sens de « l'homme tout entier » en vertu du péché originel, puisque « chacun de nous est soi-même et le genre humain<sup>202</sup> ». Alors que notre lecture *d'En Route* nous a permis de mesurer l'ouverture d'une *transcendance ek-statique* qui ne « renvoie plus à l'univers fini du héros<sup>203</sup> » par notamment la sanctification de la chair, nous nous interrogerons sur l'espace d'hétéro-affectation que permettent de dégager la relation intersubjective entre Donissan et Mouchette, l'ascèse du vicaire, et la présence protéiforme de Satan.

## 2.4. La communauté

### 2.4.1 La communion des saints et des pécheurs

Dans un autre ordre d'idées, Jean-Pierre Jossua note que toutes les œuvres de Bernanos ont pour centre de gravité un crime ; plus particulièrement la mort ou le suicide de l'innocent. Jossua analyse la prégnance de ce schéma sacrificiel ambigu au sein de plusieurs romans de Bernanos au sein desquels la mort revêt un sens propre, bien que toujours en rapport avec le mal et, bien souvent, le salut. La diversité des nuances religieuses des morts suspectes ou criminelles témoigne essentiellement d'un rapport à la charité qui commande la poétique de Bernanos dont l'horizon eschatologique demeure toujours l'espérance opérée par un sacrifice *salutaire*. Or, on peut craindre aussi que la

---

<sup>201</sup> Schmitt, *op.cit.*

<sup>202</sup> *Le Concept de l'angoisse*, p. 266.

<sup>203</sup> Sicotte, *op.cit.*, p. 248

généralité de cette interprétation ne relègue au second plan des particularités sotériologiques propres à chaque œuvre lorsqu'il s'agit de réfléchir le schème du sacrifice expiatoire<sup>204</sup>.

De ce fait, quelques critiques comme Willy Burkhardt et Johannes Pieter Van Santen<sup>205</sup> ont même dénoté une « ontologie du mal » dans laquelle le mensonge et le mimétisme sont consubstantiels dans l'œuvre bernanosienne. D'autant plus que la présence du diable assemble les trois parties du roman, soit l'« Histoire de Mouchette », « La Tentation du désespoir », et le « Saint de Lumbres ». Notons toutefois que Bernanos ne cède jamais au pélagianisme malgré l'omniprésence de la réalité surnaturelle du mal et de Satan (le « prince de ce monde<sup>206</sup> »), parce que la poétique du romancier demeure, comme nous l'avons dit, essentiellement informée par le dogme de la communion des saints accomplie dans le corps du Christ : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car vous êtes tous un en un Jésus-Christ » (Ga 3:28). Pour Bernanos, l'existence n'a de sens que rapporté au mystère de la communion dans le Christ. Et à la participation des saints au destin des pécheurs :

On dirait que ce grand dogme de la Communion des Saints, dont la majesté nous étonne, ne vous apporte qu'une prérogative de plus, parmi tant d'autres [...] La solidarité qui vous lie aux autres hommes est d'une espèce bien supérieure. Il me semble que ce don de la foi qui vous est départi, loin de vous émanciper, vous lie à eux par des liens plus étroits que ceux du sang et de la race [...] <sup>207</sup>.

C'est pourquoi le terme de l'aventure spirituelle n'est jamais celle subjective d'un « Unique devant Dieu » comme le dirait Kierkegaard, mais bien celle d'une communauté menée par ses pasteurs qui s'offre en sacrifice avec le Christ : « Le "sang mystique" dont

---

<sup>204</sup> *Ibid.*

<sup>205</sup> Respectivement : *La Genèse de l'idée du mal dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos et L'essence du mal dans l'œuvre de Bernanos.*

<sup>206</sup> L'expression « prince de ce monde » provient du Nouveau-Testament.

<sup>207</sup> *Les grands cimetières sous la lune*, p. 257.

déborde le cœur de l'Église et qui ruisselle sur ceux qui ont été blessés du glaive est un sang expiatoire qui coule en communion avec le sang même de celui qui fut sur la Croix le plus solitaire de tous. C'est le sang que l'Église offre en sacrifice dans le calice sacré<sup>208</sup> ».

Si Hans Urs von Balthasar propose une étude synthétique des sacrements et des dogmes qui motivent la poétique de Bernanos, celui de la communion se prête particulièrement à la question de l'altérité, parce que l'intelligibilité de la vérité de Dieu se comprend depuis le relationnel comme en témoignent les gestes du Christ dans les Évangiles, et la métaphore des membres de l'Église comme « membres du Christ » : « Vous êtes le corps de Christ, et vous êtes ses membres, chacun pour sa part » (Co 12:27). Bernanos met donc en scène une communion des pécheurs ayant partie liée avec les saints dont la solidarité se présente comme l'envers d'une même médaille vécue dans l'obscurité de la Grâce, puisque « [c]hacun de nous [...] est tour à tour, de quelque manière, un criminel et un saint [...] »<sup>209</sup> ».

Aux observations qui précèdent, nous pouvons maintenant joindre celles qu'appelle la manière dont l'épreuve de l'autre se conçoit au sein d'une pensée de la subjectivité absolue chez Michel Henry qui tend à concilier une pensée de l'immanence avec une rédemption par le Christ.

---

<sup>208</sup> Balthasar, *op.cit.*, p. 244.

<sup>209</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 260.

## 2.4.2 le problème d'autrui dans la pensée de Michel Henry

« Le soi et l'autre sont originellement l'un dans l'autre, dans une sorte d'intériorité phénoménologique réciproque dont le lieu est cet « Avant » qui les précède l'un et l'autre et qui demeure pourtant en eux aussi longtemps qu'ils sont des Soi vivants<sup>210</sup> »

Selon Henry, le problème de l'expérience d'autrui n'a jamais été résolu, car toujours mal posé<sup>211</sup>. On distingue deux temps dans le traitement de la question d'autrui chez ce penseur de la subjectivité absolue. Dans un premier, la déduction de l'autre découle de l'irréductibilité d'une présence à soi hétérogène à toute phénoménalité. Dans le second, c'est le Christ en tant qu'Archi-Fils qui permet de fonder une nouvelle intersubjectivité. Selon Yorihiro Yamagata, si l'on peut parler d'altérité, celle-ci n'a plus rien à voir avec celle d'une phénoménalité ek-statique dénoncée dès *L'essence de la manifestation* : « Si l'on se place dans une philosophie de la vie, il y a aussi une altérité : c'est celle que signifie la vie pour tout vivant. Seulement ce rapport ne peut plus être compris comme un rapport ek-statique, mais comme un rapport pathétique<sup>212</sup> ». La passivité de ce « pâtir de soi » indépendant d'un contact avec toute altérité, et hétérogène au monde tout en soutenant sa manifestation, est inséparable d'une thèse : la corporéité (rapport au corps) est antérieure à l'intentionnalité (rapport au monde). Par conséquent, l'appréhension d'autrui sur le plan de l'intentionnalité ne peut qu'échouer en ceci qu'elle achoppe sur une extériorité mondaine qui dénie la présence à soi dans l'immédiateté d'une saisie apodictique. L'égo intentionnel est impuissant à saisir le sens même des affects intersubjectifs qui fondent le rapport au prochain : « En effet, si l'on a pour pierre de touche l'intentionnalité, le rapport intersubjectif devient purement et simplement réversible (autrui entre dans mon champ perceptif et vice versa) et de ce fait, le regard de ma conscience vers autrui peut être perçu

---

<sup>210</sup> Henry, « Eux en moi : une phénoménologie », p. 205.

<sup>211</sup> Cf. Yohann Chaplain, « Souffrir avec autrui : l'invisible communauté dans l'œuvre de Michel Henry », Mémoire universitaire.

<sup>212</sup> Cf. Y. Yamagata, « Une autre lecture de *L'essence de la manifestation* : Immanence, présent vivant et altérité », plus particulièrement sur ce point les pp. 173-174.



comme susceptible d'être inversé d'autrui vers moi [...] <sup>213</sup> ». Au reste, la question est de savoir de quelle manière l'ipséité auto-affective peut s'articuler avec celle d'autrui. Autrement dit, nous est-il possible d'*éprouver* son corps comme il l'*éprouve* lui-même? Bien qu'il se *montre* à nous dans le monde, ce corps n'est pas seulement un « objet extérieur », car il est pourvu de multiples qualités sensibles. Michel Henry enchaîne :

Dans la phénoménologie du XXe siècle, ces pouvoirs sont compris comme autant d'intentionnalités, en sorte que le corps transcendantal qui constitue l'univers est un corps intentionnel. C'est en ce second sens que notre corps est un corps du monde, en ce sens qu'il nous ouvre à ce monde lui-même. L'apparaître sur lequel repose cette ouverture au monde est le même que celui en lequel se montre à nous le corps-objet de la tradition philosophique : c'est, dans les deux cas, le « hors de soi » en tant que tel <sup>214</sup>.

Or, la démonstration du phénoménologue aboutit *de facto* à une impasse : l'abîme qui sépare chaque Ipséité singulière est infranchissable en cela que l'intériorité d'autrui demeure une éternelle énigme, puisqu'elle n'est jamais vraiment *atteinte*. L'expérience de l'altérité est alors par conséquent tout autant l'épreuve de la différence et de l'étrangeté, puisque nous sommes toujours seuls à subir notre propre chair malgré notre réalité commune qui est à la fois principe d'individuation et d'intersubjectivité: « Cette réalité unique et essentielle de la communauté et de ses membres, donnons-lui tout de suite un nom : elle s'appelle la vie <sup>215</sup> ». Dès lors, Henry, en déduisant de l'universalité de l'auto-affection la communicabilité irrévocable entre les membres de la communauté, n'en élucide jamais véritablement la nature, puisqu'il la réduit à une translation de son propre rapport à soi. C'est pourquoi toute la difficulté de la pensée henryenne est de penser l'altérité et l'ipséité sans que l'un des termes prime sur l'autre lorsqu'il s'agit de penser la

---

<sup>213</sup> Farhad Khosrokhavar, « La scansion de l'intersubjectivité : Michel Henry et la problématique d'autrui », pp. 63-75.

<sup>214</sup> Henry, *Auto-donation : entretiens et conférences*, p. 41.

<sup>215</sup> *Phénoménologie matérielle*, p. 161.

communauté de cet « ensemble potentiel de vivants<sup>216</sup> » dans l'immanence radicale de la vie.

Ainsi dans une référence constante à Kierkegaard le contexte de l'interprétation henryenne de la relation érotique dans *Incarnation* est-il celui de la tentation et du péché, puisque « [d]evant le corps magique de l'autre, le désir angoissé de rejoindre la vie en lui éveille l'angoissante possibilité de pouvoir le faire<sup>217</sup> ». Le rapport entre le « corps érotique » et l'intersubjectivité demeure par ailleurs l'un des traits marquants de l'exégèse de Michel Henry même si dans le projet même de la relation érotique s'atteste son échec.

## **2.5 L'angoisse : lecture croisée entre Michel Henry et Kierkegaard**

### **2.5.1 Le rapport entre l'angoisse, l'oubli et le péché**

Rejetant l'hypothèse de Rousseau selon laquelle l'homme naît bon, Bernanos a une vision de celui-ci comme capable autant du bien comme du mal, car il a été créé à l'image de Dieu, mais demeure incité au mal par le plus glorieux des anges déchus. Dans sa lettre à Frédéric Lefèvre, Bernanos écrit : « L'épreuve sensible de la guerre avait éveillé dans beaucoup d'âmes, ce que j'appellerai le sens tragique de la vie, le besoin de rapporter aux grandes lois de l'univers spirituel, de faire rentrer dans l'ordre spirituel la vaste infortune humaine<sup>218</sup> ». L'action de Dieu dans le monde telle que le romancier la conçoit semble s'opposer à l'humanisme chrétien et son idéal de mesure et d'équilibre. En cela, la posture spirituelle de l'écrivain admet un parallèle avec la conception kierkegaardienne de l'homme comme *animal déchu* dont le salut dépendrait d'une intervention divine. De plus, en ce qui concerne les figures ecclésiales dans l'univers bernanosien, elles répondent à un schème « qui s'articulent en quatre composantes : l'appel de l'infini, diversement modulé, la transgression, la rencontre de l'adversaire, la mort [...] Le moment crucial est donc la mise à mort de la victime, meurtre et suicide étant les deux visages possibles du même crime<sup>219</sup> ». Et puisque l'humanité elle-même n'est qu'une immense paroisse, cette dernière

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>217</sup> *Incarnation*, p. 291.

<sup>218</sup> Lettre à Frédéric Lefèvre, *Le Roseau d'or*, 1926.

<sup>219</sup> Jossua, *op.cit.*, p. 522.

est souvent le centre de la lutte entre le Bien et le Mal. Son unité que l'on sent irréductible ne fait que souligner la solitude de son curé, qui le plus souvent est seul, seul contre la paroisse à mesure qu'il se rapproche de l'idéal bernanosien de la sainteté<sup>220</sup>.

En outre, bien que Kierkegaard se refuse, aussi bien dans *Le Concept de l'angoisse* que dans *Les Miettes philosophiques*, à conférer un contenu précis au péché, en insistant surtout sur ses conséquences (l'entrée du péché dans le monde, l'apparition de la sensibilité comme peccabilité, la perte sans retour de vérité<sup>221</sup>), Michel Henry assigne à « l'oubli par l'homme de sa condition de Fils<sup>222</sup> » le lieu fondamental du péché. Cet oubli a lieu lorsque l'égo est la proie de l'« illusion transcendantale<sup>223</sup> », c'est-à-dire lorsque l'homme se prend pour la source de la Vie absolue. Par conséquent, en établissant une coïncidence tautologique entre l'homme et Dieu, le salut henryen ne quitte jamais véritablement l'immanence. De ce fait, il s'éloigne de plus en plus de son prédécesseur lorsque celui-ci fait reposer la rédemption sur le risque d'un *saut*, et non sur la simple reconnaissance de nature affective<sup>224</sup> d'un état originaire déjà posé : « C'est seulement parce que je suis le Fils généré à chaque instant dans l'autogénération de la Vie, autorévéle dans son autorévélation qui est sa Parole, que celle-ci, la Parole de la Vie, peut me dire [...] que je suis ce Fils, et, de cette façon, que ce que disent les Écritures, à savoir que je suis le Fils, est vrai<sup>225</sup> ».

Kierkegaard emploie d'ailleurs le vocabulaire du « général » et du « particulier » afin de penser le rapport dialectique entre les déterminations générales et les circonstances particulières au cœur de l'ipséité : « Pendant que se déroule l'histoire de l'humanité, l'individu commence toujours *da capo*, parce qu'il est lui-même et le genre humain, et par là encore l'histoire du genre humain<sup>226</sup> ». Cette contradiction, ce paradoxe, est étroitement

---

<sup>220</sup> Arthur James Nelson, « Ambiance spirituelle de Georges Bernanos d'après les thèmes de ses romans », *Mémoire universitaire*, p. 10.

<sup>221</sup> Lavigne, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, p. 207.

<sup>222</sup> *C'est moi la vérité*, p. 168.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>226</sup> *Le Concept de l'angoisse*, p. 187.

reliée à l'apparition du péché originel comme rapport à toute l'espèce humaine, et donc au récit de la Genèse. Le traitement du cas d'Adam qui marque le début du raisonnement sur l'angoisse dans *Le Concept* est corolaire à celui d'*instant* ; il en devient même en quelque sorte sa concrétisation. Vigilius Haufniensis avance même que : « L'angoisse [est] l'instant dans la vie de l'individu<sup>227</sup> ».

### 2.5.2 Analyse de la deuxième explication de l'angoisse dans *Incarnation*.

Dans *Incarnation*, Michel Henry se livre à une analyse de l'angoisse<sup>228</sup> comme *tonalité affective fondamentale*, c'est-à-dire comme « expression paroxystique de l'essence du Soi<sup>229</sup> ». Il affirme : « Tout le génie de Kierkegaard est d'avoir lié d'entrée de jeu le concept d'angoisse à celui de possibilité ou de pouvoir<sup>230</sup> ». En fait, « c'est ce rapport entre angoisse et possibilité qu'il convient d'éclaircir<sup>231</sup> ». Si toute chair est innocente, l'interprète du penseur danois fait de l'innocence submergée « par une liberté vertigineuse<sup>232</sup> », le pathos propre de l'angoisse. Pour en mesurer les implications, Henry s'interroge sur les deux explications de l'angoisse auxquelles invitent les analyses de Kierkegaard<sup>233</sup>. À chacune des analyses correspondrait, dans son exégèse, un des deux sens d'« abîme » : le premier (sur lequel Sartre a beaucoup insisté) recouvre l'idée de l'infinité du possible ; le second (plus kierkegaardien) en fait l'équivalent de la distance, du paradoxe<sup>234</sup>. Concentrons-nous sur la deuxième que le penseur rattache à l'extériorité, à

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>228</sup> Dans l'œuvre de Michel Henry, nombreuses sont les références au *concept d'angoisse*. Nous mentionnons les principales : *L'essence de la manifestation*, p. 519 ; *Philosophie et phénoménologie du corps*, pp. 3-5 ; *Marx, une philosophie de la réalité*, pp. 148, 209 ; *La barbarie*, p. 121. Il est à relever, en revanche, que, dans *Généalogie de la psychanalyse*, alors que l'interprétation freudienne de l'angoisse est longuement examinée (p. 370 s.), celle de Kierkegaard est complètement passée sous silence. Enfin, une scène du dernier roman de Michel Henry, *Le cadavre indiscret* (p. 73), illustre les analyses kierkegaardiennes de l'angoisse.

<sup>229</sup> *Incarnation*, p. 277.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>233</sup> Henry note que « l'analyse kierkegaardienne quitte la sphère de l'immanence quand elle prend en considération ce que nous avons appelé la seconde source de l'angoisse : la synthèse dans l'esprit de l'âme avec le corps [...] » (*Incarnation*, p. 305).

<sup>234</sup> Hatem, *op.cit.*

l'*ek-stase*. D'après Henry, leur recouvrement provoque non seulement le redoublement de l'angoisse « comme deux torrents mêlent leurs eaux dans un seul flot qui va tout submerger<sup>235</sup> », mais aussi le désir qui n'est possible qu'en lui. Henry fait donc intervenir dans la dialectique entre l'angoisse et le péché un troisième terme, la sexualité. La sensualité de l'autre – la présence en lui d'une chair originaire – sert dès lors de fil conducteur à son élucidation. Le penseur exemplifie d'ailleurs l'échec de l'érotisme par ce qu'il appelle la *nuit des amants* sise dans l'immanence radicale de la vie invisible : « C'est ainsi que le désir qui s'imaginait atteindre dans le sexe la vie de l'autre là où elle s'atteint elle-même, son plaisir là où il s'éprouve lui-même, ne rencontre qu'un corps chosique hétérogène à l'esprit, dont la configuration objective [...] de toute façon, lui échappe<sup>236</sup> ».

D'une part, selon l'herméneutique henryenne, le cœur du problème n'est jamais le *sexuel* en soi, mais bien la contradiction qu'exprime la synthèse kierkegaardienne. Les ramifications phénoménologiques de cette synthèse amènent donc Henry à soulever que ce n'est jamais le corps objectif en soi que Kierkegaard considère, mais dans « sa relation synthétique à l'âme, dans l'esprit<sup>237</sup> ». C'est pourquoi il insiste sur la nature irréductible du « paradoxe » à laquelle nous conduit la « synthèse de l'âme et du corps » unie dans l'esprit, et au regard duquel le corps apparaît soudainement absurde. Cette absurdité tient à l'irréconciliabilité entre l'âme (chair vivante) et le corps objectif avec ses fonctions et sa détermination sexuelle qui ne peut que provoquer un abîme *angoissant*. Pour paraphraser Nicole Hatem, l'abîme sert ici d'image pour illustrer la distance infranchissable entre deux éléments d'une « hétérogénéité » si « radicale » que leur mise en rapport est qualifiée d'« inimaginable », d'« absurde ». Cette contradiction entre deux modes d'apparaître antagonistes dans l'esprit équivaut conséquemment à l'accroissement de l'angoisse. De là surgit donc son intensification devant le corps magique de l'autre, c'est-à-dire la « découverte du corps propre comme corps objectif marqué par la différence sexuelle<sup>238</sup> ». Si la différence objective du corps sexué du prochain est ce qui éveille l'angoisse, elle

---

<sup>235</sup> *Incarnation*, p. 289.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 283.

détermine alors de fond en comble la relation érotique : « L'angoisse issue de la contradiction énorme de l'esprit posé comme corps avec sa spécificité sexuelle s'accroît démesurément de l'angoisse de pouvoir toucher le premier dans le second<sup>239</sup> ». C'est en outre « dans l'immanence de notre chair que la différence sexuelle se révèle originairement sous la forme d'impressions pures distinctes, les unes propres à la sensibilité féminine, inconnues de la sensibilité masculine<sup>240</sup> ». Et la sensibilité du corps objectif, constitutivement double, devient par conséquent sa *sensualité*.

D'autre part, selon le philosophe, la synthèse kierkegaardienne relèverait encore d'un dualisme dont la teneur phénoménologique est celle de la duplicité de l'apparaître : comment le corps objectif et mondain pourrait-il soutenir en lui la Vie dont le siège de révélation est dans sa propre auto-donation pathétique? De plus, la relation érotique, soit dans son accomplissement immanent, soit dans son apparition mondaine, renvoie non seulement à l'échec du désir à saisir la vie de l'autre en sa propre immanence, mais, plus important encore, à un renversement total d'une présupposition générale du savoir moderne tenant l'objectivité pour l'unique lieu de la réalité, et son savoir, « comme seul mode de savoir véritable<sup>241</sup> ». Or, la question à savoir s'il est possible de pouvoir atteindre l'autre en lui-même se heurte toujours au même échec que le mouvement pulsionnel qui bute sur le corps chosique de l'autre selon les lois de l'univers matériel, car la vie, la subjectivité, est fondamentale invisible dans le pathos de sa nuit, absorbée dans son immédiation. Hatem continue : « Appréhender donc le Christ, ainsi que le fait Climacus dans les *Miettes*, comme paradoxe, c'est se situer encore dans le voir et rendre l'abîme qu'ouvre ce paradoxe infranchissable<sup>242</sup>, comme nous l'avions déjà relevé pour le paradoxe de l'âme et du corps<sup>243</sup> ». Henry poursuit :

---

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>242</sup> Ce que Kierkegaard admet tout à fait, puisqu'il affirme, dans *L'École du christianisme* : « La possibilité du scandale est donnée à chaque instant, confirmant sans cesse l'abîme vertigineux qui sépare l'Individu de l'Homme-Dieu, et au-dessus duquel s'étend la foi » (*Œuvres complètes*, p. 128).

<sup>243</sup> Hatem, *op.cit.*, p. 323.

L'analyse kierkegaardienne ne distinguant pas les deux sources de l'angoisse [...] glissait hors de la réduction dans la mesure où la synthèse paradoxale de l'âme et du corps dans l'esprit, traitant subrepticement ce corps et notamment la différence sexuelle comme des déterminations objectives, renvoyait inévitablement à l'apparaître ek-statique du monde. C'est placée dans cette extériorité que la différence sexuelle paraissait soudain absurde, angoissante pour un esprit qui ne se reconnaissait pas en elle<sup>244</sup>.

### 2.5.3 Donissan et Mouchette

Comme l'exemplifient ces développements sur l'angoisse par la relation érotique, le fondement du rapport à autrui est forcément d'ordre éthique, et non sensuel, puisqu'il n'est de communauté que *pathétiquement fondée*. L'accès à autrui ne se situe donc jamais du côté de la sensibilité, car personne n'a jamais vu un homme ni son corps réel<sup>245</sup>. D'ailleurs, la lucidité surnaturelle du curé de Lumbres lui fait d'ailleurs voir qu'« à la frontière du monde invisible, l'angoisse est un sixième sens, et douleur et perception ne font qu'un<sup>246</sup> ». Le désir angoissé de toucher « un corps de chair, habité par une vie réelle<sup>247</sup> » s'exprime à même l'interdépendance qui lie le prêtre à Mouchette comme la recherche d'une « coïncidence » entre deux Soi transcendants. En d'autres termes, Michel Henry cherche à fonder un nouvel érotisme où l'expérience métaphysique d'autrui ne prend pas appui sur la possibilité d'*éprouver* sa vie comme lui-même le fait, mais plutôt sur l'appartenance à une subjectivité transcendantale commune. À ce sujet, Grégori Jean écrit : « La question n'est pas celle de la saisie de *ce qu'éprouve ou conçoit* l'alter ego, mais de celle de *l'alter ego concevant et éprouvant, et quel que soit ce qu'il éprouve ou conçoit*<sup>248</sup> ». L'intérêt du disciple d'Husserl porterait en fait davantage sur la nature formelle de l'expérience d'autrui plutôt que sur le contenu affectif de celle-ci. Ce que l'autre vit m'est par conséquent à jamais secret comme l'atteste l'exemple de la relation érotique.

---

<sup>244</sup> *Incarnation*, p. 300.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>246</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 236.

<sup>247</sup> *Incarnation*, p. 288.

<sup>248</sup> Grégori Jean, « De l'expérience métaphysique d'autrui à l'intersubjectivité en première personne », p. 36.

Dans un premier temps, nous voudrions orienter notre lecture de la *mystérieuse collaboration* entre Donissan et Mouchette à l'aune de l'idée de l'*évidement* comme les prémisses d'une venue à l'existence, d'une *(re)naissance*<sup>249</sup> à l'aide de l'anthropologie théologique d'Adolphe Gesché selon laquelle l'Autre est celui qui m'appelle, me convoque, me fait sortir de mon enfermement. Dans un deuxième temps, nous nous appuyerons sur le second sens de l'abîme que recouvre la deuxième explication de l'angoisse de Kierkegaard selon Henry, laquelle éclaire une apologétique paradoxale.

D'abord, le sens du récit bernanosien ne prend sa pleine signification qu'en se rapportant à l'assumption du désespoir qui lie le prêtre aux membres de sa paroisse, et plus particulièrement à la jeune Malorthy. Marquant le point culminant du récit où se révèle le don du curé de lire dans les âmes, cette rencontre s'apparente dès lors à une scène de confession non rituelle qui converge sur le confessionnal par sa « valeur sacramentelle<sup>250</sup> ». D'entrée de jeu, la jeune pêcheuse ressent la pitié qu'elle inspire au vicaire. Or, loin d'entendre ses *trompeuses* récriminations, l'abbé lit dans son cœur « la douleur sans espérance, dont elle était consumée<sup>251</sup> ». Forçant la *confession* de la jeune femme, la parole surhumaine du vicaire précède le suicide de Mouchette, lequel revêt aussi paradoxalement le caractère d'une *renaissance* que le narrateur se garde néanmoins de sanctifier. Notons aussi que Donissan atteint pour la première fois du récit une éloquence qui a une valeur événementielle et singulative. Voyant en Mouchette « l'ennemi, vautré dans sa proie<sup>252</sup> », les paroles surnaturelles de Donissan révèlent à Mouchette et qu'elle n'est pas soi-même sa propre *fin*, parce qu'*unie* dans le cancer par les mêmes fibres que ses ancêtres. Son existence ne prend sens qu'au prix d'une interdépendance mystique avec la communauté de pêcheurs, puisque « Dieu seul sait la part du péché dans l'œuvre du salut<sup>253</sup> ». Ou comme l'exprimerait Michel Henry, à la lumière du fait qu'il n'y a qu'une Vie unique dont

---

<sup>249</sup> Jean-François Gosselin, « La réponse d'Adolphe Gesché aux défis contemporains à la crédibilité de l'idée de Dieu », p. 143

<sup>250</sup> Philippe Le Touzé, « La figure du prêtre dans *Sous le soleil de Satan* », pp. 63-72.

<sup>251</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 206.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>253</sup> *Essais et écrits de combats II*, p. 813.



dépendent une multitude de vivants singuliers dans leur condition de Fils<sup>254</sup>. Et cette vérité ne va pas sans une confrontation, une lutte, un véritable combat<sup>255</sup> pour ces deux personnages *liés* par un désespoir commun.

Le temps du récit est par conséquent davantage mystificateur que révélateur. En insistant sur la *fatalité* de leur destin croisé (« Elle le suivait. Elle devait le suivre<sup>256</sup> »), la voix narrative éclaire un rapport énigmatique à la providence qui se lit comme un véritable programme poétique comme le formule sœur Constance dans *Dialogues des carmélites* en vertu de la réversibilité des mérites: « On ne meurt pas chacun pour soi, mais les uns pour les autres. Ou même, les uns à la place des autres<sup>257</sup> ». La rétrospection surnaturelle opère un véritable évidence, et, le « récit achevé, Mouchette n'est plus rien que ce cri qui ne peut aboutir et dont on ne sait s'il tente un ultime appel au Maître des Ténèbres<sup>258</sup> ». Notons par ailleurs le parallélisme entre le cri muet de Mouchette et celui que forme la « bouche noire » du curé à la toute fin et qui « ressemble à une plaie ouverte par l'explosion d'un dernier cri [...]»<sup>259</sup> ». C'est pourquoi le sens de l'aventure spirituelle de l'abbé Donissan est foncièrement lié à celui de la jeune femme, car « le cri du désespoir sauvage de Mouchette l'appelait, le rendait indispensable<sup>260</sup> ». De plus, dans l'économie de cette pensée, l'Autre est celui qui me sauve de la solitude et me fait *ek-sister*. À l'instar de la Samaritaine et des disciples d'Emmaüs, c'est l'Autre qui me met sur la route de mon identité et me fait naître à moi-même et à l'existence. Voilà le fondement même de ce que Gesché appelle une « anthropologie de l'identité<sup>261</sup> ». Cette pensée nous conduit alors à une *altérité d'attestation* selon laquelle l'homme ne peut que trouver sa vérité sur le chemin de l'*altérité* et de la *transcendance*, c'est-à-dire sur le chemin qui mène à une rencontre de soi devant

---

<sup>254</sup> *Incarnation*, p. 317.

<sup>255</sup> Alors que l'article original portait le titre « L'identité de l'homme devant Dieu », le texte remanié inclus dans (VII, ch. 2) s'intitule « L'identité comme confrontation avec Dieu ». Cf. Adolphe Gesché, « L'identité de l'homme devant Dieu », pp. 3-28.

<sup>256</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 232.

<sup>257</sup> *Dialogues des Carmélites*, 3<sup>ème</sup> tableau, scène 1.

<sup>258</sup> Bachir Garbouj, « "la première proie" de Donissan », p. 243.

<sup>259</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 387.

<sup>260</sup> « Satan et nous », *Essais et écrits de combat*, p. 1100.

<sup>261</sup> Gesché, VII, pp. 52-59.

Dieu. D'ailleurs, dans une fraternité d'esprit avec Kierkegaard, l'une des thèses fondamentales de *Dieu pour penser* réside dans la conviction que l'homme prend tout son sens à l'aune d'un *telos* absolu. Alors que l'idolâtrie cherche un Dieu du *besoin*, plein de satisfaction immédiate, le Dieu de la Bible nous renvoie dans un registre autre, celui du *désir* qui prend forme dans un manque originaire, mais tourné positivement vers ses possibilités<sup>262</sup>. Toujours selon le théologien belge, la transcendance et la résistance de l'Autre me révèlent à la fois sa consistance et une *béance* qui ouvre malgré tout sur l'infini : « Dans cet écart qui bée en l'autre, je suis appelée à reconnaître l'Infini qui l'attire et l'appelle ailleurs que vers lui-même<sup>263</sup> ». Contrairement à Sartre pour qui l'Autre est un *intrus*, l'*alter* n'est pas *alienus*, mais celui qui « me nomme, m'identifie, m'annonce ». En cela, Gesché parle de l'altérité en termes de « bénédiction<sup>264</sup> », puisqu'un tiers nous invite à *(re)naitre* « par le haut ». Autrement dit, cette invitation à se *mesurer* à la transcendance participe d'une altérité qui rend possible la visitation<sup>265</sup>, c'est-à-dire l'expérience d'être visité par une révélation.

Cette rencontre providentiellement ordonnée (« Je ne vous ai pas cherchée [...] Pour vous rencontrer j'ai fait un long détour, un très long détour, un détour bien singulier<sup>266</sup> ») éclaire ce mystérieux objet d'échange entre la *confessée* et le *confesseur* qui est de l'ordre d'un *don*. Par ailleurs, le sens même de « destin » s'inscrit dans une dynamique de dépassement en vue d'un *infini des possibles* : « L'idée de destinée évoque, d'une façon ou d'une autre, réprimée ou non, l'idée d'un au-delà (quel qu'il soit) vers lequel peut tendre ma finitude pour y trouver une note ultime. Je veux dire celle d'un sens, d'un aboutissement de mes actes, dépassant la simple immanence. Telle est la phénoménologie du désir<sup>267</sup> ». Notons que pour Gesché, le salut déborde largement la sphère du péché, car il comporte

---

<sup>262</sup> Françoise Mies, « Présence et absence de Dieu dans la relation interpersonnelle. Parcours biblique et interrogation philosophique », p. 48.

<sup>263</sup> Gesché, VII, p. 56.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>266</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 223.

<sup>267</sup> Gesché, VII, p. 85.

l'idée fondamentale que l'homme est un être *inachevé*, en *devenir*, qui désire « d'un plus et d'un mieux<sup>268</sup> ».

#### 2.5.4 Une apologétique paradoxale

Porteuse d'espérance, le renversement spirituel du souhait de Mouchette d'expirer au pied de l'autel traduirait une prière implicite et mettrait en lumière une esthétique du paradoxe surnaturel, car, d'une certaine manière, Donissan et Mouchette se rejoignent dans cette façon de faire violence au royaume de Dieu<sup>269</sup>. À cet égard, la question que pose Pierre Gille quant à l'ambivalence de Mouchette exprime bien l'ambiguïté caractéristique de cette esthétique : « Comment expliquer, en définitive, qu'à cet être sans religion soit donnée, non sans paradoxe, une telle frénésie, toute religieuse de péché?<sup>270</sup> ».

En mettant en rapport les concepts de paradoxe absolu et de péché, nous retrouvons de ce fait la problématique des *Miettes philosophiques*. Dès l'introduction du *Concept de l'angoisse*, Vigilius Haufniensis distingue entre une « philosophie première » qui trouve son fondement dans l'« immanence » – c'est la philosophie grecque (de la réminiscence) – et « la philosophie seconde » dont l'essence est la « transcendance ou la répétition<sup>271</sup> ». Dès lors, Michel Henry s'éloigne de plus en plus de Kierkegaard, puisque celui-ci fait reposer l'éthique paradoxale (inhumaine dans son exigence et l'effort qu'elle requiert) sur le paradoxe absolu du Christ et ce paradoxe sur l'abîme creusé par le péché<sup>272</sup>. La philosophie de Kierkegaard serait donc encore solidaire des catégories grecques de pensée selon son interprète. À ce sujet, une précision est de mise : bien que les deux penseurs soient des philosophes de la subjectivité pathétique, la raison constitue tout de même un terme de la dialectique pathétique qui peut se résoudre par le saut de la foi pour le

---

<sup>268</sup> Gesché, V, p. 30.

<sup>269</sup> Cf. Monique Gosselin-Noat, « La supplication dans l'œuvre fictionnelle de Bernanos », *La supplication : Discours et représentation*.

<sup>270</sup> Pierre Gille, *Bernanos et l'angoisse*, p. 35.

<sup>271</sup> *Le Concept de l'angoisse*, p. 123.

<sup>272</sup> Hatem, *op.cit.*, p. 344.

philosophe danois : « La raison ne cesse pas d'être crucifiée qui lui-même ne cesse pas, au sein de la foi, d'être paradoxe<sup>273</sup> ».

Si le drame du curé de Lumbres est précisément de ne plus *aimer* et de *désespérer* face à un Dieu vaincu *ou* caché, le face à face avec la « sainte Brigitte du néant<sup>274</sup> » le fait opérer une « invraisemblable » conversion in articulo mortis scandaleuse qui défie l'*éthique*, c'est-à-dire la bienséance de l'Église. D'autant plus que c'est bien le désespoir de la *damnée* qui motive le désir de salut de la part du saint. Mais, peut-être plus important encore, ce rachat *in extremis* révèle l'amour comme devoir absolu. Ce même devoir qui ordonna à Abraham de sacrifier son fils permet par le fait même de comprendre que si la naissance se fait au prix de la mort, la mort repose sur l'Espérance d'une résurrection. Ainsi, la relation entre l'adolescente et le prêtre met en jeu non seulement la solidarité dans la souffrance et l'angoisse comme fondement du rapport pathétique à l'Autre de sorte que « les deux voix ne faisaient plus qu'une plainte unique, comme un seul jet de sang vermeil<sup>275</sup> », mais dans aussi la pitié et la charité comme participation à la miséricorde de Dieu<sup>276</sup>, car Dieu est avant tout l'Amour absolu. Toute agonie humaine serait par conséquent *lieu* de pardon, car elle traduit essentiellement une protestation contre le Mal dans l'économie spirituelle des romans bernanosiens : « Mais la souffrance nous reste, qui est notre part commune avec vous, le signe de notre élection, plus active que le feu chaste, incorruptible [...]»<sup>277</sup>. Cette part commune qui marque la solidarité entre les hommes après la Chute donne en outre la tonalité pathétique au roman de Bernanos dont l'issue spirituelle est teintée par une « inquiétude invincible » inconnue de ces « catholiques par omission » et leur tendance à farder les vérités de la foi tant dédaignée par Bernanos.

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>274</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 249.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>276</sup> « L'amour de Dieu est le premier et à vrai dire l'unique Commandement de l'éthique », et « le Commandement n'est un Commandement d'amour que parce que la Vie est amour » (*C'est moi la vérité*, p. 234).

<sup>277</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 283.

### 2.5.5 Un récit exorcisme?

Par ailleurs, Bachir Garbouj dénote une « insidieuse permutation » au cours de la rencontre sur la route de Desvres qui produit un effet d'incertitude<sup>278</sup> dans lequel Todorov voit la marque de l'irruption du fantastique<sup>279</sup>. Ce récit aux allures d'un récit-exorcisme fait intervenir un « nous » absent du dialogue entre les deux interlocuteurs. Cette voix inconnue (« Nous avons parlé, reprit la voix. Et même nous avons parlé longtemps<sup>280</sup> ») est-elle attribuable à l'« Autre » jamais véritablement absent qui aurait fini par intervertir les voix dans le jeu même de l'exorcisme?<sup>281</sup> Nous pensons que l'apologétique paradoxale du roman se prête très bien à cette hypothèse étant donné que le récit est sans cesse traversé par cette instabilité narrative.

Si les huit romans se terminent tous sans exception sur le mort d'un, ou de plusieurs personnages, soit par le meurtre, le suicide ou l'agonie, le protagoniste bernanosien en est un forcément tragique dont le sort relève d'une « injustifiable et secrète responsabilité devant Dieu<sup>282</sup> ». Dans le sillage de ces considérations, Ph. Richard donne force de démonstration aux intuitions de Monique Gosselin :

Le narrateur bernanosien se garde bien de sanctifier le suicide et de la faire tomber en dieu –et l'on peut mesurer là combien les romans de Bernanos sont éloignés de toute apologétique. Mais il la fait pénétrer dans les profondeurs de l'être, où Dieu ne saurait être nommé et où le lecteur averti ne peut manquer d'entendre une présence mystérieuse de la grâce à travers l'avènement de l'amour. Le texte s'aventure dans le paradoxe de la nuit, dans le mystère de l'innocence vouée au malheur, comme si une pareille absence de Dieu ne pouvait en appeler qu'à sa Présence. C'est en cela que

---

<sup>278</sup> D'ailleurs, on lit à la fin du même paragraphe : « ... il ne savait si ce qui l'avait comme transpercé de part en part était plaisir ou douleur », p. 220.

<sup>279</sup> Garbouj, *op.cit.*, p. 244.

<sup>280</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 231.

<sup>281</sup> *Ibid.*

<sup>282</sup> Jacques Derrida, « Donner la mort », p. 62

nous pouvons parler d'écriture mystique : rien n'y est "baptisé", mais le récit se fait mythe tandis que l'écriture par sa signifiante suggère le mystère<sup>283</sup>.

Chez Bernanos, ce « vide qu'il faut combler<sup>284</sup> » se traduit par une esthétique du morcellement énigmatique par l'usage fréquent de l'ellipse implicite. L'ellipse et l'énigme sont indissociablement liées, comme le souligne Claude-Edmonde Magny à propos de *Monsieur Ouine* : « Si [ce] roman de Bernanos est ainsi morcelé en scènes, s'il offre l'aspect d'un puzzle dont les morceaux ne peuvent être raccordés, c'est que son sujet profond est un mystère qui [...] ne peut apparaître que sous les espèces de l'absolue ambiguïté [...]»<sup>285</sup> ». Tous les romans obéissent donc à cette mystification maintenue par une focalisation interne ambiguë à la troisième personne : « d'une succession d'évènements bizarres, incohérents<sup>286</sup> » elle parvient à « faire une véritable histoire<sup>287</sup> » de l'« histoire vue du dedans<sup>288</sup> », selon les termes mêmes de l'instance narrative. Le lecteur des romans de Bernanos se trouve donc toujours appelé à décrypter le mystère des évènements qui débouchent sur de multiples questions sans réponses. D'autant plus que le *rachat* opéré par le curé de Lumbres, dans un mouvement foncièrement *absurde* et *angoissant* est sans aucune garantie de rédemption devant l'avenir qui est un « trou noir ». En refusant toute interprétation équivoque du réel, la fiction bernanosienne s'inscrit de plain-pied dans la modernité romanesque : elle exige la pleine participation du lecteur dans le dévoilement d'un sens qui ne se *dévoile* jamais entièrement. À ce sujet, dans *Pour un nouveau roman* (1963), Robbe-Grillet soulignera cette nécessité de la participation active du lecteur : « Ce qu'il lui demande, ce n'est plus de recevoir tout fait un monde achevé, plein, clos sur lui-même, c'est au contraire de participer à une création, d'inventer à son tour l'œuvre –et le monde [...]»<sup>289</sup> ».

---

<sup>283</sup> Gosselin, *op.cit.*, p. 650.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 633, se référant à Maurice Blanchot, « Le langage de la fiction », *La Part du feu*, pp. 79-89.

<sup>285</sup> Claude-Edmonde Magny, *Études bernanosiennes* 5, p. 15.

<sup>286</sup> *L'imposture*, p. 183.

<sup>287</sup> *Nouvelle Histoire de Mouchette*, p. 87.

<sup>288</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 183.

<sup>289</sup> Alain Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, p. 134.

Si les contenus particuliers de l'expérience du soi égoïque se manifestent toujours dans l'écart d'une distance phénoménologique pour autrui, cela est d'autant plus vrai dans les récits de Bernanos. Considérant l'intervention directe comme une faiblesse esthétique, l'écrivain n'a jamais l'air de manipuler ses héros ou d'empiéter sur leur autonomie psychologique. S'ils servent parfois de repoussoirs à des réflexions personnelles, ils ne sont jamais pour autant de simples porte-paroles. Pour paraphraser Michel Estève, les phrases d'analyse sont très souvent en forme de question ou de négation, et apparaissent comme une recherche, un effort de l'écrivain pour mieux saisir et mieux communiquer l'état d'être qu'il a pressenti chez sa créature<sup>290</sup>. Au reste, cette ambivalence psychologique témoigne d'une relation *secrète* et *paradoxe* à la transcendance pour tous ceux solidaires dans le pathos de la Nuit de « la Sainte Agonie ».

### 2.5.6 Devenir subjectif

Le recours à l'anthropologie théologale d'Adolphe Gesché qui aura orienté notre interprétation de la relation entre Mouchette et Donissan trouve un prolongement dans la figure d'Abraham, laquelle ouvre à l'*excessivement possible*. Car, seul l'*excès* comme langage propre à la foi rend compte véritablement de l'*être désirant* que nous sommes. Publié en 1843, *Crainte et tremblement* sonde la possibilité d'une transgression inexplicable des exigences communes par la figure d'Abraham. Ce dernier se réclame d'un tel rapport lorsqu'il se soumet au commandement de Dieu, entendu comme le « Tout-Autre<sup>291</sup> ». Si l'infini commande une renonciation à l'éthique en vue d'une foi en un horizon supérieur, le sacrifice d'Abraham témoigne de cette suspension de la raison au nom de la foi. Aux yeux de la morale, il est coupable, mais devant Dieu, il devient un chevalier de la foi. C'est cette foi exceptionnelle qui lui permet de ne jamais se désoler de la promesse divine d'une descendance. Le philosophe résume la nature de ce paradoxe tragique en ces termes : « Au point de vue moral, la conduite d'Abraham s'exprime en disant qu'il voulut

---

<sup>290</sup> Cf. Michel Estève, « De Nouvelle Histoire de Mouchette à Mouchette : ou le passage du réalisme surnaturel au réalisme poétique ».

<sup>291</sup> Cf. Philippe Chevalier, « Abraham et le commandement de l'amour chez Kierkegaard ».

tuer Isaac, et au point de vue religieux, qu'il voulut le sacrifier. C'est en cette contradiction que réside l'angoisse capable de livrer à l'insomnie<sup>292</sup> ». Ce saut qualitatif dans une sphère inconnue de l'éthique et de la raison humaine permet de « voir quel paradoxe inouï est la foi, paradoxe capable de faire d'un crime un acte saint et agréable à Dieu [...] paradoxe que ne peut réduire aucun raisonnement, parce que la foi commence précisément là où finit la raison<sup>293</sup> ».

Précisons que Kierkegaard ne s'est jamais identifié à la figure d'Abraham<sup>294</sup>. Le patriarche demeure en fait une énigme radicale du fait de sa subjectivité absolue qui le situe hors de l'ordinaire de l'existence. Derrida abonde dans le même sens que le père de l'existentialisme chrétien : « De même que personne ne peut mourir à ma place, personne ne peut prendre une décision, ce qui s'appelle une décision, à ma place<sup>295</sup> ». Au reste, dans son projet d'élaboration d'un corps subjectif comme instance de l'égo transcendantal, Michel Henry vise à dresser une nouvelle monadologie où se constitue la possibilité du phénomène compris comme une épreuve d'individuation : « L'épreuve de l'individuation c'est ce qui fait que ce corps est mon corps, cette sensation ma sensation, cette pensée ma pensée, cette vie ma vie [...] L'individuation, entendue comme advenir d'un égo personnel concret et vivant, a partie liée avec l'épreuve affective de soi-même et, seulement dans un second temps, du monde<sup>296</sup> ». Cette sphère primordiale d'individuation irréductible à tout horizon ek-statique s'oppose par le fait même à l'idée du péché comme secret de l'intériorité, la « vérité subjective » qui n'a de sens qu'en se rapportant au paradoxe du Dieu-Homme, seul garant d'une rédemption.

Bien qu'il soit impossible de dégager une signification univoque du suicide de Mouchette, il demande à être compris à l'aune d'une réalité *supérieure* au monde fini<sup>297</sup>. Au paroxysme du désespoir, le dernier spasme de l'agonisante suscite une pitié qui est à

---

<sup>292</sup> *Crainte et tremblement*, p. 124.

<sup>293</sup> *Crainte et tremblement*, p. 145.

<sup>294</sup> Jean-Daniel Causse, *L'instant d'un geste : le sujet, l'éthique et le don*, p. 96.

<sup>295</sup> Derrida, *op.cit.*, p. 130

<sup>296</sup> Olivier Tinland, « Auto-affection et individuation selon Michel Henry », p. 101

<sup>297</sup> L'attitude de Mouchette s'apparenterait à la « résignation infinie » décrite dans *Crainte et tremblement*.



tout le moins à la mesure de son *abandon*. Portée aux pieds de l'autel pour expirer, le sort de ce « pauvre petit animal obscur<sup>298</sup> » demeure non seulement entre les mains de Dieu, mais ouvre une brèche dans son univers d'immanence<sup>299</sup>.

Ainsi l'angoisse est-elle non seulement l'intermédiaire permettant la transition d'un état vers un autre, mais aussi une mesure de la grandeur humaine, puisque l'exigence suprême de la destinée de l'homme est d'être un esprit<sup>300</sup>. D'après Nicole Hatem, si l'objet de l'angoisse était quelque chose, il ne s'agirait plus d'un saut, mais d'une transition quantitative<sup>301</sup>. En posant la nécessité pour l'homme de se positionner devant ce « vertige des possibles » qui anticipe l'infinité<sup>302</sup>, l'angoisse se présente ainsi comme lieu d'immanence où règne le non-savoir tout en supposant *indirectement* un savoir entier et absolu, infini et non relatif, c'est-à-dire *extérieur*. À cet effet, le suicide de Mouchette ne se réduit pas à un geste de négation radical, il est aussi l'affirmation d'une liberté et d'une singularité drastique. Et représente ce saut dans l'absurde difficilement médiatisable dans le langage comme *ouverture* sur une transcendance davantage *pressentie* que réfléchie. À ce propos, Kierkegaard soutiendra que c'est alors paradoxalement lorsqu'il n'y a plus aucun espoir que le croyant peut *espérer*. Et l'espérance, la conviction intime que le miracle est possible contre toute évidence, est précisément la foi :

L'acte exige le duo de la liberté et de la foi, il exige responsabilité et folie, il exige le sacrifice et attend une re-naissance, c'est-à-dire qu'il impose d'aller au bout de la faille, de la discontinuité, d'y sauter en ne sachant pas *où* ni même *si* on va atterrir ; il se produit dans l'immanence, mais suppose une transcendance, et la suppose même, comme chez Kirillov, dans la croyance en son absence<sup>303</sup>.

---

<sup>298</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 246.

<sup>299</sup> Gesché, « Du dogme comme exégèse », p. 170.

<sup>300</sup> *Traité du désespoir*, p. 363.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 42

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>303</sup> Cf. Sara-Danièle Bélanger, « Entre foi et folie : la reprise », Université de Montréal, s.p.

Fidèle à la temporalité discontinue des romans de Bernanos, la narration tait les évènements ayant suivi le suicide de Mouchette. Cette béance narrative est d'autant plus choquante qu'elle porte le cœur du drame en son sein : Mouchette est-elle *sauvée*? Qu'a fait Donissan après le décès de Mouchette? Élisabeth Lagadec-Sadoulet s'interroge sur l'horizon d'attente passif qu'induit la technique romanesque résolument moderne de Bernanos dont la temporalité fragmentaire constitue le creuset : « ... plus que sur la continuité des évènements, c'est sur leur nouveauté qu'ils vont insister à tout moment. Sur le plan technique, le privilège accordé à l'instant unique entraîne la disparition du récit sommaire [...] au profit du seul singulier : l'évènement « l'évènement est par définition “unique”, “extraordinaire”, “capital”, “fatal”, “décisif”<sup>304</sup> ».

De ce fait, l'intersection du temps et de l'éternité est ce que le penseur danois nomme *l'instant* comme point de rupture où l'individu peut *transcender* le temps, et accéder à la découverte de la vérité dans une atmosphère de *crainte et de tremblement*. L'individu, étant « une synthèse d'âme et de corps, est en même temps *une synthèse de temporel et d'éternel*<sup>305</sup> ». Selon Kierkegaard, il s'agit à la fois de la plus haute tâche assignée à chaque existant et de la plus grande béatitude pour celui qui devient *sujet* de transcender cette « fusion intime des chairs » en se rapportant entièrement à un « telos absolu » : « Le paradoxe de la foi consiste donc en ceci que l'Individu est supérieur au général [...] On peut encore formuler le paradoxe en disant qu'il y a un devoir absolu envers Dieu ; car, dans ce devoir, l'Individu se rapporte comme tel absolument à l'absolu<sup>306</sup> ». Et le rapport au telos s'approfondit à mesure que l'existant développe la conscience de sa propre existence toujours orientée vers une félicité éternelle<sup>307</sup>. Comme l'affirme Climacus, plus la faute s'impose dans la conscience de l'individu, plus « l'existant est vraiment en détresse : en pleine existence<sup>308</sup> ».

---

<sup>304</sup> Élisabeth Lagadec-Sadoulet, « Modernité et tradition dans la technique romanesque de Georges Bernanos », p. 96.

<sup>305</sup> *Le Concept de l'angoisse*, p. 391.

<sup>306</sup> *Le Concept de l'angoisse*, p. 159.

<sup>307</sup> *Post-scriptum...*, p.186.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 212.

Ce paradoxe même d'une existence vouée à la foi est consubstantiel à une suspension des certitudes. En cela même, l'être humain est invité dans une logique du don à entrer dans un espace, non pas contraint par le *Savoir-Prouver-Assurer* en quête de certitudes, mais ouvert sur le *Croire-Risquer-Espérer* en quête de ses *ultimes possibilités* : une humanité pleine et entière<sup>309</sup>. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de la foi, « il faut savoir que son langage, qu'on le veuille ou non, n'est pas celui de la preuve déjà donnée, mais d'une annonce qui ne s'accompagne de rien d'autre que d'elle-même<sup>310</sup> ».

### 2.5.7 Une chair *informe*

Dans un autre ordre d'idées, en affirmant que nous « emportons (Satan) avec nous, attaché à nos flancs<sup>311</sup> », Donissan induirait que Satan vampirise la plénitude charnelle des hommes, puisqu'il ne peut que s'incarner parodiquement. L'ambivalence de cette impossibilité de *prendre corps* et devenir sujet relèverait d'une poétique d'une *incarnation* ambiguë. La méditation nocturne du curé d'Ambricourt sur la nature non substantielle du Mal<sup>312</sup> fait d'ailleurs écho à ce constat : « Le monde du Mal [...] ne sera toujours qu'une ébauche, l'ébauche d'une création hideuse avortée, à l'extrême limite de l'être<sup>313</sup> ». Le narrateur de *Sous le soleil de Satan* s'exclamera dans le même sens : « Que le péché qui nous dévore laisse à la vie peu de substance!<sup>314</sup> ». Et quand l'écrivain évoque le cri de la misère universelle de l'homme, c'est le désir de vivre même qui déserte la conscience « aspirée par le vide » au profit d'une fascination pour le néant.

Sous forme de litanie lugubre, l'anaphore « mornes secrets, mornes mensonges, mornes radotages du vice, mornes aventures<sup>315</sup> » dit bien la « monotone ignominie » du péché perpétué de génération qui marque la chair de Mouchette. À cet instant, la chair de

---

<sup>309</sup> Jean-François Gosselin, *op.cit.*, p. 149.

<sup>310</sup> *Ibid.*

<sup>311</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 311.

<sup>312</sup> Notons que l'idée augustinienne de la non-substantialité du mal est présente dans l'œuvre de l'écrivain.

<sup>313</sup> *Journal d'un curé de campagne*, p. 33.

<sup>314</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 230.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 236.

ce « petit animal obscur » est un tenant-lieu de toutes ces fautes ancestrales qui « se réformait en Mouchette à mesure<sup>316</sup> ». Meurtrie dans son orgueil, la jeune fille demeure habitée par ces « fantômes innombrables » dont les visages se superposent entre eux pour ne faire qu'un, celui même du vice. Cette communion dans une même *chair pêcheresse* participe d'une indifférenciation qui récuse l'agentivité même de la jeune Mouchette qui se trouve « dépouillée de tout, même de son crime [...]»<sup>317</sup> ». En outre, si les nombreuses références aux rêves et à la folie sont toutes l'expression d'une défaillance de la parole à avoir de l'emprise sur le *réel*<sup>318</sup>, l'angoisse qui fonde le désespoir de Mouchette est justement le refus d'être « spectatrice » de sa propre folie, puisque le meurtre excepté, « rien ne marquera ses pas sur la terre<sup>319</sup> », ce que ne manque pas lui révéler le prêtre sous la forme d'un long réquisitoire au style indirect : « Ta vie répète d'autres vies, toutes pareilles, vécues à plat, juste au niveau des mangeoires où votre bétail mange son grain. Oui! chacun de tes actes est le signe d'un de ceux-là dont tu sors, lâches, avares, luxurieux et menteurs. Je les vois. Dieu m'accorde de les voir. C'est vrai que je t'ai vue en eux, et en eux en toi<sup>320</sup> ».

D'ailleurs, la jeune bourgeoise, dont l'intelligence à elle seule « n'eût saisi que peu de choses d'un tel récit<sup>321</sup> », rappelle ici la seconde Mouchette. Dans le roman comme dans la nouvelle, Bernanos ne livre jamais le secret de leur intériorité. Certains commentateurs comme Michel Estève attribuent une dimension surnaturelle à la seconde œuvre malgré l'absence explicite de figures ecclésiastiques. Or, d'autres critiques dont Jean-Pierre Jossua refuse cette lecture, car c'est attribuer un sens que n'a pas la nouvelle de Bernanos<sup>322</sup>. Nous voudrions plutôt attirer brièvement l'attention sur le lexique animalier qui fait la belle part aux instincts pour désigner les personnages et leur l'intériorité. D'appartenance sous-prolétaire, l'héroïne de la nouvelle est souvent associée à une bête dépourvue d'une capacité à raisonner. Les deux héroïnes *saisissent* une vérité difficilement verbalisable ;

---

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>318</sup> Le Touzé, *op.cit.*

<sup>319</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 249.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>322</sup> Jossua, *op.cit.*, p. 533.

cette révélation d'une profondeur inaccessible à la conscience, mais révélée au plus secret de leur chair tient davantage de la violence de l'affect que d'une prise de conscience à proprement parler. Les réactions instinctives des jeunes filles demeurent donc en deçà de la conscience comme si elles n'avaient pas une perception nette de ce qui leur arrive. À ce moment-ci du récit, la chair de Mouchette devient le lieu de cette révélation immanente qu'elle *reçoit* avec un gémissement de honte.

Cette *révélation* vécue à même l'intimité de la chair traduit bien de prime abord cette *immédiateté passive de l'épreuve de soi* dont parle Michel Henry. Cette immanence en ma chair de tous ses pouvoirs fait de celle-ci le lieu d'une mémoire originelle. Cependant, contrairement à ce que soutient le penseur, la chair *immanente* n'est jamais close sur elle-même et n'est pas uniquement affectée par une auto-affection, mais aussi par ce qui lui est *étranger*, c'est-à-dire l'ensemble des *corps* autour d'elle. Le régime de phénoménalité de la chair fait donc de l'hétéro-affection la *ratio cognoscendi* de l'auto-affection. Et, celle-ci, à son tour, rend possible l'appréhension d'autrui qui est aussi *habité par une chair* : « Si donc mon propre corps que j'observe dans la glace, ou le propre corps objectif d'autrui, que je vois tout aussi bien, sont constitués de significations telles que regarder, souffrir, se mouvoir, c'est uniquement parce que de telles significations sont empruntées à une chair vivante<sup>323</sup> ». En fait, « ma chair s'incorpore parce qu'elle est, en elle-même, affectée par une autre chair. Son auto-affection est immédiatement une hétéro-affection<sup>324</sup> ».

D'autant plus que la grâce impartie à Donissan de lire dans les cœurs ne peut que relever d'une phénoménalité de l'ek-stase : ce don octroyé marque *de facto* une alliance spirituelle entre le donateur et le donataire et n'a de sens qu'en se rapportant à la providence de Dieu. Selon Hans Urs von Balthasar, « ... il faut que luise le "soleil de Satan" pour que le prêtre puisse user du don qui lui fut impartie et plonger son regard dans l'abîme satanique

---

<sup>323</sup> *Incarnation*, p. 220.

<sup>324</sup> Didier Franck, *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, p. 192.

[...] ; et cette vision du mal est requise pour qu'il puisse porter, dans la lumière de Dieu, un jugement sacramentel sur le péché. Ainsi lumière abyssale et lumière divine se mêlent-elles nécessairement<sup>325</sup> ».

### 2.5.8 Michel Henry et Kierkegaard : deux conceptions de la subjectivité

Même si la foi n'est jamais désincarnée, puisqu'elle est sise dans la concrétude d'une ipséité *s'auto-éprouvant* sans cesse chez ces deux penseurs de la subjectivité pathétique, nous touchons là un point central de la différence entre Michel Henry et le philosophe danois concernant la rédemption. La définition de la subjectivité qui « demeure pour Michel Henry fondamentalement la vérité, et le dédoublement constant des concepts auquel il procède, entre ego et moi, chair et corps (les premiers termes de chaque couple affecté du vecteur de vérité, les seconds, de celui d'illusion), traduit cette impossibilité à penser la subjectivité comme non-vérité et donc comme réalité exigeant fondamentalement d'être sauvée<sup>326</sup> ». Il dira : « j'ai compris en profondeur que la souffrance est la condition du bonheur – ou ce qui revient au même que le bonheur absolu est inclus dans la souffrance [...] parce que c'est Dieu qui souffre, c'est un moi-Dieu qui souffre. Dieu, c'est bien le fond de la subjectivité, c'est bien ce qui fait la subjectivité du sujet<sup>327</sup> ».

Tandis que pour Kierkegaard, l'homme, *animal déchu*, serait incapable de se sauver par lui-même, ce dont rend compte Pierre Mesnard : « Dès que l'homme se rend compte qu'il est essentiellement la non-vérité et qu'il se sent prisonnier de la totalité de la faute, il semble bien que cet approfondissement de la conscience soit déjà dû à une touche divine, dont l'homme est en droit d'attendre une intervention autrement efficace, celle qui lui apportera les conditions de sa libération<sup>328</sup> ». Pour ces raisons, l'exigence du saut dans la

---

<sup>325</sup> Balthasar, *op.cit.*, pp. 377-378.

<sup>326</sup> Pierre Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, p. 340

<sup>327</sup> Cité par Jean-Leclercq, « Biographie de Michel Henry », *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*, p. 24.

<sup>328</sup> *Ibid.*

foi passionnée<sup>329</sup> en vertu du « paradoxe absolu qui est l'essence même du christianisme » trouve tout son sens ; tout comme la venue d'un « Homme-Dieu » (comme Abraham, Lydwine de Schiedam ou Siméon) qui s'incarnera en modèle à suivre, car porteur d'une *parole révélée* à même sa *chair* comme le soutiendrait Michel Henry. En frayant la voie à une « communauté antérieure à l'égoïté<sup>330</sup> », le philosophe repense alors le sujet de l'intersubjectivité à partir d'une immanence interpathétique au sein de laquelle le rapport à autrui trouve son fondement dans l'ipséité originaire du Christ. C'est pourquoi compte tenu de sa subjectivité authentique, l'individu particulier s'avère le point de référence puisant sa vérité dans le Christ d'un point de vue kierkegaardien.

### **2.5.9 Critique de la récupération de l'angoisse par Michel Henry dans *Incarnation***

Au terme de son analyse, bien que Nicole Hatem admette la richesse et l'originalité exceptionnelles des commentaires de Michel Henry, l'auteure dénote leur caractère aporétique d'un point de vue kierkegaardien. D'une part, si l'analyse de *l'angoisse* chez Henry ne peut se penser indépendamment du « rappel pathétique de la vie », le *saut* henryen demeure profondément ancré dans l'immanence comme nous l'avons déjà soulevé à quelques reprises. D'autre part, leur différente conception de la foi témoigne de leur dissemblance philosophique majeure : alors qu'elle demeure essentiellement marquée par l'incertitude pour Kierkegaard, la foi tient lieu de certitude absolue pour Henry, parce que le cœur du croyant est empli d'une présence, celle du Verbe fait chair. C'est pourquoi l'*épreuve* de l'homme n'est rien d'autre que celle de la réception du don du Fils premier né ; c'est-à-dire l'Origine absolue dont l'auto-engendrement assure la présence divine en chacun. La philosophie va dès lors à la rencontre du Christ en qualité de philosophe afin de percer sa « réalité phénoménologique ». Le christianisme s'en trouve livré, pour la première fois dans l'histoire, à la phénoménologie au sens radical, à une analyse des conditions originaires de son contenu<sup>331</sup>. Médiateur ultime entre la Vie et les vivants,

---

<sup>329</sup> Hebert, *op.cit.*, p. 45.

<sup>330</sup> Emmanuel Housset, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, p. 106.

<sup>331</sup> Dufour-Kowalska, *op.cit.*, p. 154.

l'existence transcendantale du Christ fonde ce pouvoir de génération qui opère la donation originelle dans chacun de ses Fils. Selon Dufour-Kowalska, le philosophe d'*Incararnation* « développe une philosophie chrétienne qui [...] aurait rompu tout lien avec la tradition husserlienne et sa perspective intentionnaliste. La phénoménologie matérielle du christ et la religion chrétienne se rejoignent en [...] la connaissance du Logos incarné mérite par excellence le titre de « christologie » –une christo-phénoménologie<sup>332</sup> ». Le salut entendu au sens de l'auteur d'*Incararnation* ne consiste par conséquent en rien d'autre que dans l'union éternelle d'une *naissance* sans commencement ni fin au sein du Logos et de sa Parousie, continue l'universitaire. Ces commentaires nous aident à mieux prendre le contrepoids des objections de Jean-François Lavigne selon lesquelles l'interprétation phénoménologique de l'Incarnation déployée chez Henry *congédierait* toute altérité divine au profit d'une immanence radicale reposant entièrement sur l'idée d'Archi-chair originaire : l'« Un absolu » faisant de l'ensemble des subjectivités différenciées liées en son sein des « Fils de Dieu ».

En effet, l'affinité du Logos phénoménologique et du Verbe chrétien met en jeu une certaine conception controversée de l'Être divin. La christologie henryenne, en substituant à l'idée de Création celle d'auto-génération rendant caduque l'idée d'un Père séparé par nature de sa créature, n'est pas sans poser de difficultés pour le lecteur chrétien conditionné par un habitus moral, spirituel et théologique séculaire donné. Ainsi, en omettant la nécessité du pardon comme terme qui résume la foi, comme la rédemption résume l'œuvre de l'« Archi-Fils », l'auto-affectivité henryenne n'est jamais coextensive à la divine charité révélée dans le Christ. Et si une pensée de la kénose en est une de la finitude, elle doit, par conséquent, absolument s'articuler à l'infini et ouvrir sur la possibilité de le rencontrer. La chute de l'éternel dans le temps traduirait donc une temporalisation du sujet comme synthèse de fini et d'infini qui doit être référé à un « Autre », à ce qui n'est pas lui, tout en maintenant son hétérogénéité. Kierkegaard sait, comme Lévinas, que pour s'affirmer comme vraie subjectivité, celle-ci doit se dépasser elle-même et se rapporter à autre chose.

---

<sup>332</sup> *Ibid*, p. 235.



Tourmenté par son péché, l'*existant* ne devient sujet qu'au regard d'une obligation absolue envers Dieu, le « Tout-Autre ».

## 2.6. Le Tout-Autre

### 2.6.1 La souffrance : phénoménalisation autonome?

Par essence secret et non externalisable, l'affect henryen, nous l'avons vu, interdit toute *mise à distance* par une *conscience intentionnelle*. Selon ce point de vue, l'expérience de la foi dans le roman de Bernanos serait moins le fait d'une structure intentionnelle<sup>333</sup> que d'une chair profondément habitée par une angoisse vécue dans une *immédiateté* brutale. Au reste, comme nous l'avons démontré dans le chapitre sur *En Route*, si la prise de conscience des affects dans le cas d'une conversion – ou de toute autre épreuve – ne signifie pas l'impossibilité de l'éprouver dans une *étreinte indéfectible avec soi-même*, la conscience de la douleur n'est du moins jamais celle d'un simple mot. Au contraire, la douleur gagnerait même en intensité selon le degré d'attention qu'on lui porte. L'expérience de la souffrance n'est donc pas une expérience comme les autres. Elle n'est pas une simple « parenthèse », mais se pose parfois comme terme en pouvant faire de la mort quelque chose d'*enviable*<sup>334</sup>. Henry se livre à une l'élucidation du souffrir comme phénoménalisation autonome dans *Incarnation*. Il écrit :

La douleur pure est une souffrance pure, elle est l'immanence à soi de cette souffrance – une souffrance sans horizon, sans espoir, tout entière occupée de soi parce qu'elle occupe toute la place, en sorte qu'il n'y a pour elle aucune place autre que celle qu'elle occupe. Impossible pour elle de sortir de soi, d'échapper à soi. [...] La souffrance n'est pas affectée par autre chose, mais par elle-même, elle est une *auto-affection* en ce sens radical que c'est elle qui est affectée, mais c'est par elle aussi qu'elle l'est. Elle est à la fois l'affectant et l'affecté, ce qui fait souffrir et ce qui souffre

---

<sup>333</sup> Même si nous avons démontré que l'intentionnalité ne signifie pas la déréalisation de l'épreuve en nous appuyant sur la critique de la philosophie de Michel Henry par Jean-François Lavigne. Autrement dit, l'intellection de Durtal ne fait pas de sa foi une épreuve uniquement « représentée », c'est-à-dire « déréalisée ».

<sup>334</sup> Longneaux, « La souffrance comme exemple d'une phénoménologie de la subjectivité », p. 63.

indistinctement. C'est la souffrance qui souffre [...] La souffrance ne sent rien d'autre qu'elle-même<sup>335</sup>.

Si elle nous met à nu comme être de pur affect qui n'est rien d'autre que sa souffrance, le Logos de l'affectivité n'est pas néanmoins imperméable à toute réflexivité comme nous l'avons avancé à quelques reprises. En fait, lorsque la conscience intentionnelle s'empare des impressions originaires, celles-ci gagnent une clarté qui les nuance tout en les intensifiant ; d'où, nous pensons, un renforcement de *l'épreuve de soi*. D'ailleurs, le *voir intentionnel* du pénitent qui prend conscience de sa chair meurtrie lors du lendemain de sa nuit de mortifications lui renvoie une « image de cauchemar<sup>336</sup> » qui est *plus* que celle d'un simple mot, puisque la chair *sent, voit, goûte, entend, et touche* : « C'était la première fois que le saint de Lumbres entendait, voyait, touchait celui-là qui fut le très ignominieux associé de sa vie douloureuse<sup>337</sup> ». La souffrance, loin de se dissoudre dans des considérations abstraites, n'en est alors que plus *éprouvée* dans toute une série de nuances sensorielles ou psychiques.

Alors que la chair suppliciée de Lydwine tenait la gageüre métaphysique du seul fait d'une souffrance rédemptrice en se déployant dans un apparaitre ek-statique par le regard de Durtal, celle du futur saint de Lumbres est moins de l'ordre de la représentation que d'une immédiation pathétique. Par ailleurs, la violence des pénitences et la radicalité du souhait d'offrir son salut (« Et il défiait ainsi l'abîme, il l'appelait d'un vœu solennel, avec un cœur pur<sup>338</sup> [...] ») font de lui une sorte « d'athlète du surnaturel » comme l'a noté Paul Claudel dans sa lettre<sup>339</sup>. Et cette exigence mystique faite d'étrangeté ne peut que situer le futur saint de Lumbres en décalage avec le monde. Par ailleurs, à l'égard de sa prédestination, le prêtre dira : « Dieu m'a inspiré cette pensée qu'il me marquait ainsi ma vocation, que je devrais poursuivre Satan dans les âmes, et que j'y compromettrais

---

<sup>335</sup> *Incarnation*, pp. 84-85.

<sup>336</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 161.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>339</sup> Bernanos, *Œuvres romanesques*, p. 1788.

infailliblement mon repos, mon bonheur sacerdotal, et mon salut même<sup>340</sup> ». Comme le fait remarquer Menou-Segrais, le vicaire appartient à un autre ordre en vertu duquel les lois d'ici-bas n'ont plus cours : « Le Seigneur vous appelle à la perfection, non pas au repos. Vous serez de tous le moins assuré dans votre voie, clairvoyant seulement pour autrui, passant de la lumière aux ténèbres, instable<sup>341</sup> ». C'est pourquoi l'Ennemi s'acharne contre lui, car la défaite du vicaire entraînerait celles des âmes dont il est responsable.

## 2.6.2 L'ascèse du corps et le régime d'hétéro-affection

Dans le chapitre précédent sur *En Route*, nous avons démontré que la temporalité d'un « éternel présent » est un non-sens phénoménologique à partir de la Nuit obscure de Durtal en nous appuyant sur les analyses de Jean-François Lavigne qui démentent une *coïncidence* absolue entre l'affectant (la douleur) et l'affecté (l'égo). L'épreuve spirituelle du roman – tout comme celle d'*En Route* – récuse dès lors l'idée selon laquelle la souffrance se vit sur le mode d'une passivité originaire, car lorsque Dieu se retire, le « hurlement qui s'élève de la chair déçue doit étonner l'enfer!<sup>342</sup> ». Nous voudrions maintenant insister ici sur la nature ambivalente de ce « [q]uelque chose de plus intime que la vie même<sup>343</sup> » qui assiège l'intimité de la chair de l'abbé. L'angoisse de ne pouvoir *nommer* ni circonscrire cette présence *comme venue du dehors* contredit la thèse d'une transparence à soi sans écart possible. D'autre part, cette « présence à soi » affectée par cet *Autre* révélerait un fond plus originaire encore que l'auto-affection. En ce sens, et dans la mesure où le sentiment de l'immanence se distingue de la transcendance en ce qu'il n'appelle spontanément à aucun dépassement, la réduction du Christ au concept phénoménologique principal de Vie s'en trouverait insuffisante à penser les supplices de l'ascèse qui n'ont de sens qu'en se référant à un Autre, puisque l'expérience interne transcendantale renvoie toujours à une *transcendance*. Ce dont rend compte la nature du corps violenté de Donissan qui marque une brèche dans *l'univers clos d'une chair* en vue d'une purification spirituelle en vue

---

<sup>340</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 264.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>342</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 248.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 145.

d'une *imitation Christi*. Pour paraphraser Renaud Barbaras, spécialiste de Merleau-Ponty et de Patočka, l'expérience du corps ne se limite jamais à un pur vécu immanent, car l'intentionnalité de la pénitence n'a de sens qu'en tant qu'effort *vers, pour*, ou tout au moins *contre* quelque chose et doit, dans cette mesure, excéder la pure immanence<sup>344</sup>. Barbaras continue : « Si Merleau-Ponty et Michel Henry s'accordent sur le fait que l'intimité corporelle est d'un autre ordre que celui de la réflexion ou de la représentation, l'un la comprend comme transparence absolue, plus intime que la réflexion, alors que l'autre ressaisit cette intimité comme présence tacite à soi-même, être-avec-soi plutôt qu'auto-affection<sup>345</sup> ». En réponse à Michel Henry, nous pourrions alors en appeler à une « hétéro-affection » qui caractérise l'expérience humaine comme *élan* et *désir*, car l'homme est essentiellement un *ad te* selon Saint Augustin<sup>346</sup>.

Alors que la mortification tend à protéger une *chair* de l'influence du monde extérieur (l'idée qui la gouverne est que le renoncement soit le gage d'une paix intérieure), celles de Donissan sont blasphématoires aux yeux de Menou-Segrais : « Ai-je bien compris que vous blasphémiez en vous la divine miséricorde? Ce ne sont pas là mes leçons! Entendez-moi, malheureux! Vous êtes [...] le ridicule instrument de celui que vous redoutez le plus<sup>347</sup> ». Dans cette perspective, à l'opposé de Siméon qui *incarnait* une chair sanctifiée et réconciliée avec sa finitude, Donissan serait la proie d'une haine du corps qui rappelle les commentaires de Jean-François Lavigne sur l'anthropologie paulinienne de la chair. Selon l'interprète de saint Paul, son originalité fait d'elle le « temple du Saint-Esprit » et l'objet d'un respect total (ce que Paul nommera « sanctification ») sans toutefois être tributaire d'une phénoménalité subjective et immanente. La *chair* n'a donc aucune puissance propre et ne peut assurer à elle seule le principe de la présence-à-soi du sujet, car elle demeure fondamentalement « extérieure » à la vie intérieure<sup>348</sup>. En outre, si le siège de l'égo n'est pas la *chair*, mais le *cœur* (*kardia*), celui-ci occupe l'une des fonctions caractéristiques de

---

<sup>344</sup> Renaud Barbaras, « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », p. 220.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>346</sup> Saint Augustin cité par J-L. Chrétien dans *Conscience et roman : La conscience au grand jour*, T.1.

<sup>347</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 265.

<sup>348</sup> Lavigne, *op.cit.*, p. 62.

l'affectivité henryenne. Toujours d'après Lavigne, la *chair* comporterait une dimension téléologique qui prédispose l'homme sur le mode de l'inclination préférentielle à des désirs conduisant à la *mort* contrairement à la pureté du cœur ; d'où la critique de Lavigne qui met en doute la thèse de Michel Henry qui fait reposer sur la seule incarnation du Verbe tout l'avènement du salut. En fait, c'est bien plutôt la puissance antithétique de la chair, le souffle de l'« esprit », au sens du « *pneûma* » comme principe transcendant de vie, qui sauve l'homme en l'affranchissant de la tyrannie d'une sensibilité dévoyée, et de la mort organico-psychique<sup>349</sup>.

Ainsi la grande ambivalence spirituelle du roman repose-t-elle sur l'expérience d'une « tentation [qui] se greffe sur ce que nous sommes déjà au plus profond de nous<sup>350</sup> » qui brouille les frontières entre ce qui relève de l'action de Dieu ou de Satan. En fait, la difficulté de départager ce qui relève du bien et du mal est tout entière mise en scène par l'ascèse brutale du héros. L'impérieux appel de la pénitence engendré par le spectacle du « misérable état des pêcheurs<sup>351</sup> » témoigne non seulement de l'omniprésence du mal qui assiège ce « corps de mort dont l'apôtre souhaitait aussi d'être délivré<sup>352</sup> », mais aussi de la vanité d'une telle violence de soi impuissante à rassasier : « Mais il n'avait dans la main qu'une arme inoffensive, dont il se déchirait en vain<sup>353</sup> ». Si cette « arme inoffensive » trahit bien la ruse du diable qui « sait tirer profit d'une oraison trop longue ou d'une mortification trop dure<sup>354</sup> », c'est qu'une présence *autre* a déjà profondément assiégé l'intimité de sa chair qui *consomme notre souffrance, comme notre plaisir, avec une même avidité sans mesure*. Cette présence satanique *indifférenciée*, notamment sous-entendue par le pronom démonstratif « cela<sup>355</sup> » et la grisaille qui imprègne l'air et monte aux vitres, trouble les frontières entre le bien et le mal tout comme elle brouille la distinction entre le maquignon et celle du Christ : « Que de fois encore, tu me dorloteras, croyant presser

---

<sup>349</sup> *Ibid.*

<sup>350</sup> Éric Benoit, « La rencontre avec Satan », p. 105.

<sup>351</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 266.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>353</sup> *Ibid.*

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 248.

*l'autre* sur ton cœur!<sup>356</sup> ». Cet *autre* désigne ici Jésus. Étant donné que Satan ne peut prononcer ce nom, il le remplace justement par ce mot, « *l'autre* », qui, deux fois dans la même page, avait désigné Satan lui-même<sup>357</sup>.

### 2.6.3 Le Touchant-touché

Dans le chapitre précédent, l'ontologie de la chair de Merleau-Ponty nous a permis d'articuler dans *En Route* une lecture de l'expérience du corps qui obscurcit les frontières entre l'immanence pure et la transcendance. Dans la problématique merleau-pontienne, rappelons-nous, le corps est le « véhicule de l'être-au-monde » en ceci que ma chair est indistinctement mienne et celle du monde. En tant qu'instance reliant le sujet et le monde, le corps merleau-pontien pose le problème de leur connaturalité, puisque « [l'] épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j'ai d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair<sup>358</sup> ». Est-ce à dire que ce corps comme *frontière ouverte sur le monde* participe d'une indifférenciation ontologique entre le sujet le monde? En fait, cette pensée de la *chair* entend à ne pas faire primer l'un des termes sur l'autre, car le sujet s'inscrit dans le monde, non pas depuis le prisme de l'intériorité, mais bien à partir de leur entrelacs.

Par conséquent, la chair n'est pas une auto-affection pure compte tenu d'une « co-donation » originaire du soi et du monde. Par l'exemple du « touchant touché » repris par Husserl, « Merleau-Ponty désignait l'expérience fondamentale décrite par Husserl où chacune de mes mains, touchant mon autre main, s'apprehende à la fois comme touchante et touchée ; où, en venant s'insérer dans la dimension du sensible, dans l'espace objectif des choses, ma chair devient corps sans cesser d'être chair<sup>359</sup> ». Pour le « dernier » Merleau-Ponty, dès l'instant où le corps est touché, « il devient chair » et la distinction du

---

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>357</sup> Benoit, *op.cit.*

<sup>358</sup> Merleau-Ponty, *op.cit.*, p.176

<sup>359</sup> *Ibid.*, pp. 172, 204.

sujet et de l'objet est brouillée dans mon corps<sup>360</sup>. Ainsi, en signifiant son appartenance au monde, la chair *incarnée* pose la question de l'*objet* du toucher. Selon le philosophe, sentir le monde implique *de facto* sentir le sentant ; ou bien toucher le monde, c'est toujours aussi toucher le touchant, car il n'y a de monde pour un sujet incarné que dans la mesure où celui-ci en fait partie.

Quant à Michel Henry, il rejette le primat du toucher qui, comme tous les autres sens, trahit une sensibilité ek-statique ou mondaine : « ce que nous touchons alors dans ce contact, ce qui est contre nous, tout contre, c'est l'extérieur lui-même<sup>361</sup> » et mon propre corps, lorsque je le touche, « devient pour moi quelque chose d'extérieur<sup>362</sup> ». Le philosophe récuse ainsi l'idée que la main touchée se donne d'abord comme une chose *extérieure* en cela qu'elle présupposerait un « écart » au sein de ma chair *unifiée*. Certes, « dans l'expérience très singulière de se toucher touchant, la main touchée se présente d'abord comme une surface corporelle, comme une chose transcendante séparée par une distance infranchissable de la main de la chair qui la touche<sup>363</sup> ». L'on comprend pourquoi l'*époque* radicale de l'auto-impressionnalité de la chair ne peut admettre un hiatus résorbé dans l'entrelacs d'un chiasme.

#### 2.6.4 Le « restant »

Jacob Rogozinski démontre que les philosophies de l'égo partagent toutes le présupposé de l'*unité* de l'égo. La difficulté majeure de ces pensées qui ont pour point de départ l'immanence de la révélation du soi à soi est qu'elles ne peuvent rendre compte de la transcendance. Au contraire, l'unité indivise d'une présence à soi irréductible méconnaîtrait la fêlure inhérente à toute chair, c'est-à-dire ce qui s'interpose entre ma chair et ma chair : ce que Rogozinski nomme le « restant » dans *Le Moi et la Chair* (2006). Dans

---

<sup>360</sup> *Signes*, p. 211.

<sup>361</sup> *Incarnation*, p. 160.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>363</sup> Rogozinski, *op.cit.*, pp. 125-144.

cet ouvrage où s'élabore une refondation de l'égo, le restant est ce « phénomène-limite toujours fuyant<sup>364</sup> » qui ne peut être saisi qu'indirectement remet en cause l'intégrité du moi-chair. Cet élément hétérogène qui fait jour au sein de l'auto-affection est une *architranscendance* qui conditionne la possibilité de la synthèse du moi. De ce fait, le restant est une transcendance qui surgit dans l'immanence de la synthèse charnelle, qui, à ce titre, demeure étrangère au monde et à l'Être et qui produit un clivage au sein du moi, un effet d'inconscient, de hantise<sup>365</sup>. En introduisant une part d'opacité au cœur du *moi*, la non-participation au monde et à l'Être du restant fraye la voie vers une altérité irréductible qui éclaire la multiplicité interne de l'égo : « [T]oute unité se forme à partir d'une multiplicité primitive, toute identité (y compris celle du moi ou de l' "individu") s'est constituée à travers des synthèses d'identification ; et ce qui se présente comme une chose immuable s'est d'abord donné dans un flux, comme une série d'esquisses fluentes qui se succèdent et s'enchaînent<sup>366</sup> ».

Cette multiplicité constitutive rend bien compte de cette *inquiétante étrangeté* où l'on est *soi-même* son propre ennemi : « Et le vicair de campagne vit soudain devant lui son double, une ressemblance si parfaite, si subtile, que cela se fût comparé [...] à l'unique et profonde pensée que chacun nourrit de soi-même<sup>367</sup> ». Toujours d'après Rogozinski, de tous les affects, « la haine est sans doute le plus fraternel – car rien n'est plus haïssable que mon jumeau ou mon double, cet étranger que *presque rien* ne distingue de moi. En fait, c'est toujours sa propre abjection que le tenant de la haine traque inlassablement dans l'Autre [...]»<sup>368</sup>. Cette proximité presque indiscernable avec l'objet de la haine ne fait qu'attiser une passion *impuissante* et incapable d'anéantir l'Ennemi qui l'obsède puisqu'elle ne fait qu'un avec lui<sup>369</sup>. Il continue : « Or, ce geste d'abjection ne suffit pas pour le décoller de ma chair puisqu'*il en est*, qu'il est ma propre chair lorsqu'elle s'éprouve comme étrangère à la chair. Aussi lui faut-il se répéter sans cesse, en une réjection toujours

---

<sup>364</sup> *Le Moi et la Chair*, p. 197.

<sup>365</sup> Barbaras, « Études critiques », pp. 125-131.

<sup>366</sup> Rogozinski, *op.cit.*, p. 162.

<sup>367</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 200.

<sup>368</sup> Rogozinski, *op.cit.*, p. 141.

<sup>369</sup> *Ibid.*



plus violente et qui échoue toujours : plus on s'acharne à expulser l'abject au-dehors, et plus il revient s'incruster au cœur de la chair<sup>370</sup> ». Cette présence *étrangère* à la chair, mais pourtant inséparable d'elle fait de Satan un étranger intime, qui, s'il ne peut s'incarner entièrement, *hante* le récit jusqu'à la toute fin. Pour paraphraser Rogozinski, la chair est le lieu d'un *Urstreit* dont parlait Heidegger, un conflit entre la vérité et la non-vérité. Cette part qui résiste à l'incorporation et qui continue à hanter le corps comme le fantôme d'un « bourreau familial, présent à chacune de nos pensées, nous couvant de sa haine<sup>371</sup> ». De ce fait, notre expérience se caractériserait davantage par son inachèvement et par son ambigüité que par un Élément unique au sein duquel tout se résorberait au nom d'un chiasme ; la transcendance du monde.

### 2.6.5 Protéisme de *Satan*

Le récit, très ambigu, maintient donc savamment l'ambigüité et l'indécision jusqu'à la toute fin. Sous le signe du fantastique, l'instance narrative ne parvient pas à déterminer si Donissan est sous l'emprise du Satan ou inspiré par la grâce. Ce combat contre le Mal est en fait si violent qu'il rappelle celui de Jacob avec l'ange. Le corps devient dès lors le théâtre de séismes intérieurs métaphorisés par l'image du navire en pleine mer qui tente d'en donner une impression approximative : « Celui qui, noué des deux mains à la pointe extrême du mât, perdant tout à coup l'équilibre gravitationnel, verrait se creuser et s'enfler sous lui [...] tout l'abîme sidéral [...] au travers du vide que rien ne mesure et que va traverser sa chute éternelle, ne sentirait pas au creux de sa poitrine un vertige plus absolu<sup>372</sup> ». L'instabilité narrative de cette grande nuit du Néant<sup>373</sup> pervertit jusqu'à l'espace-temps (« Une fois de plus il s'engage dans le chemin, descend la pente [...] Chaque minute de

---

<sup>370</sup> *Ibid.*

<sup>371</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 190.

<sup>372</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 190.

retard est donc une minute inexplicable<sup>374</sup> ») en alternant sans cesse les temps verbaux<sup>375</sup> et les effets d'hypotypose.

Michel Viegnes analyse les soubassements d'une métaphysique du mal dans l'œuvre de Bernanos<sup>376</sup>. Selon le critique, « [i]l ne fait nul doute que l'idée augustinienne de la non-substantialité du mal est présente chez Bernanos<sup>377</sup> ». D'ailleurs, Michel Viegnes use d'une métaphore astronomique pour l'illustrer comme *trou noir* que seule la Grâce peut arracher à son magnétisme. Dans le même ordre d'idées, tous les critiques de son œuvre s'accordent à accorder au mensonge le statut par excellence de cette *aspiration au vide*, puisque « [d]ans ce pseudo-verbe qu'est le mensonge, le langage perd ce que les linguistes nomment sa fonction référentielle : il n'y a plus de référent. Le divorce entre l'être et le discours est consommé<sup>378</sup> ». S'il nous est difficile de départager ce qui relève de la diégèse factuelle ou d'une pure *illusion* parmi les événements du récit, la permutation des voix précédemment relevées à partir des analyses de Bachir Garbouj participe de cette « ontologie mimétique » faisant de Satan le « singe de Dieu » qui ne peut se singer la Création et s'incarner parodiquement<sup>379</sup> en travestissant les rapports humains. À cet effet, la première parole du Serpent à Ève se place d'ailleurs sous le sceau du mimétisme : « Vous serez *comme* des Dieux » (Gn 3:5).

Quant à la rencontre de Donissan avec Satan ayant lieu dans le troisième chapitre (le plus long du roman), il s'agit de la scène la plus importante du roman dont l'hypotexte évangélique est évidemment celui du Christ avec Satan (Matthieu 4, 1-11 ; Luc 4, 1-13<sup>380</sup>). Éric Benoit dénote toute l'ambiguïté du passage qui « baigne dans une atmosphère d'irréalité qui met en question le statut de la diégèse romanesque : sommes-nous en présence d'une scène qui relève de la temporalité diégétique (au même titre que par

---

<sup>374</sup> *Ibid.*, pp. 180-181.

<sup>375</sup> Éric Benoit, « Quand l'instant sort du temps : pour une théologie de l'instant (dans le récit bernanosien) », pp. 109-137.

<sup>376</sup> Michel Viegnes, « Révolte contre la réalité : la métaphysique du mal chez Bernanos », p. 165.

<sup>377</sup> *Ibid.*

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p.170.

<sup>380</sup> Benoit, *op.cit.*, pp. 105-128

exemple les dialogues de Donissan avec Menou-Segrais), ce qui donnerait à l'être de Satan une substantialité ontologique?<sup>381</sup> ». D'ailleurs, la fugacité du « petit homme, fort vif [...], mais dont il distingue mal la silhouette [...]»<sup>382</sup> » exprime bien l'évanescence du diable bernanosien qui ne peut que s'incarner parodiquement, parce qu'incapable de *prendre forme* ; d'où la mise en garde du narrateur envers le lecteur contre le protéisme de Satan : « Il n'est pas dans vos livres radoteurs, et non plus dans vos blasphèmes ni vos ridicules malédictions. Il n'est pas dans vos regards avides, dans vos mains perfides, dans vos oreilles pleines de vent<sup>383</sup> ». Au contraire, Satan est dans « l'oraison du Solitaire, dans son jeûne et sa pénitence, aux creux de la plus profonde extase, et dans le silence du cœur<sup>384</sup> ». À la fois *partout* et *nulle part*, le Diable bernanosien en est un rusé qui excelle au mimétisme en s'insinuant en toutes choses ou en se *dissimulant* entre les lignes du texte : « Il est dans le regard qui le brave, il est dans la bouche qui le nie. Il est dans l'angoisse mystique, il est dans l'assurance et la sérénité du sot [...]»<sup>385</sup> ». Aussi, l'omniprésence indifférenciée d'un ennemi *revêtu de sa propre chair* qui s'y immisce pour nous faire tirer *plaisir* de notre peine consiste à tenir pour diabolique la chair, puisque toute joie vient de Satan. Et de faire croire aux hommes qu'ils sont déjà trop enlisés dans le péché pour mériter le pardon de Dieu.

En rapport avec ce qui a été dit précédemment, le statut de la *chair* dans le roman ne prend plus essentiellement sens à la lumière de la spiritualité doloriste en vertu de la substitution mystique, parce qu'elle n'est pas *ipso facto* le réceptacle du sacré du seul fait de sa parousie absolue. Du reste, nous comprenons mieux les objections de Jean-François Lavigne selon lesquelles le corps ne garantit nullement à l'égo son union à Dieu, ni son salut, car c'est « dans la pauvre chair humaine que l'ineffable meurtre est consommé<sup>386</sup> ».

---

<sup>381</sup> *Ibid.*

<sup>382</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 182.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>384</sup> *Ibid.*

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 311.

Cela dit, le corps, lieu privilégié de la présence christique même dans l'épreuve de sa souffrance, demeure essentiellement marqué par ses limites propres. Mais la finitude n'est pas automatiquement synonyme de péché même si l'homme est fondamentalement « être-*dans-la-chair*<sup>387</sup> ». Le salut s'étant fait sur terre, c'est aussi *par* la chair que l'homme fini peut ultimement se réconcilier avec Dieu comme l'exprime la parole de la comestibilité du Christ rapportée par saint Jean : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour » (Jn 6:54).

### 3. Paul Ricœur et le statut du corps

#### 3.1 La chair, chemin vers Dieu

Si l'on admet l'hypothèse henryenne de la chair transcendantale comme médiatrice du salut, ce corps capable de Dieu devient alors prière envers un Dieu qui est d'abord venu à nous dans *notre* chair. Finalement, cette chair qui n'est rien d'autre que celle *pathétique* et *vivante* enracine l'homme dans sa *vérité* éthique. Par conséquent, en réponse à Jean-François Lavigne selon lequel la chair ne peut rien en elle-même, la dimension novatrice du message évangélique se trouve, au contraire, tout exprimée par cette « hominisation » du Verbe de Dieu. C'est depuis la synecdoque du corps, non celle de l'âme ou de l'esprit, que l'homme peut rendre gloire à Dieu : « Le corps est pour le Seigneur et le Seigneur est pour le corps » (1 Co 6:13). Le déterminant majeur du christianisme est le corps, ni l'être (Aristote et l'analogia entis), ni l'âme (Descartes et l'immortalité de l'âme), et ni l'Esprit (si on l'entend à la manière de Hegel<sup>388</sup>). La religion chrétienne est pratiquement une théologie du corps et ce caractère concret lui a permis de se structurer en vérité de l'homme, de Dieu et de son Christ. C'est pourquoi, par l'invention chrétienne, le corps se voit doté d'une intelligibilité qui le délivre de toute opacité. Le corps devient croyable ; c'est-à-dire un objet de foi. Encore selon Adolphe Gresché, la méprise foncière faisant du corps un lieu méprisable découle d'une transfiguration des condamnations pauliennes de la chair et du

---

<sup>387</sup> Ainsi s'exprime dans le discours de Paul la signification ontologique de la chair, qui fait d'elle l'exact opposé de la détermination *existentielle* du *Dasein* comme « être-dans-le-monde ». Sur ce point l'interprétation henryenne du christianisme se confirme pleinement, même si ce n'est qu'indirectement.

<sup>388</sup> Gresché, « L'invention chrétienne du corps », p. 192.

corps. Dans ces textes, en effet, saint Paul condamne le corps, mais il s'agit toujours d'un corps qui se livre à la débauche. Mais jamais il ne le considère en lui-même et par lui-même lieu de dépravation<sup>389</sup> : « Ne nous livrons pas à la débauche », demande-t-il aux Corinthiens (1 Co 10:8). Aux Éphésiens, il demande de ne pas vivre comme ceux qui « se sont livrés à la débauche » (Ep 4:19). Il semonce dans sa lettre aux Romains ceux qui ont livré leurs membres « en esclavage, au service de l'impureté et des désordres » (Rm 6 :19). Tout ce vocabulaire d'esclavage dit bien que le corps est livré à quelque chose qui lui est extérieur et étranger. Bref, ce que nous appelons le péché de la chair consiste en fait à s'adonner à ce qui ne lui appartient pas en propre, qui ne lui est pas lié de nature. Ainsi, bien que Paul parle souvent de « corps de péché », il faut bien entendre par là qu'il s'agit d'un corps s'étant laissé corrompre par des passions mauvaises qui démentent sa destinée et sa grandeur véritables. Par conséquent, cette *trahison* de la chair fait d'elle un « chemin qui mène nulle part<sup>390</sup> ».

Ce renversement de l'anthropologie aristotélicienne (en vertu de laquelle l'âme est le déterminant du corps<sup>391</sup>) demeure néanmoins tributaire d'une certaine *inaccessibilité* de Dieu qui nous en interdit toute connaissance intempestive. Essentiellement *mystérieux*, le divin ne peut se dire directement en ceci qu'il échappe au langage ; d'où cette indécidabilité même de la voix narrative dans le récit de Bernanos. Aussi un tel roman est-il toujours poétique. Il l'est, au sens large du terme, car il relève d'une construction signifiante, et au sens plus étroit, parce qu'il recourt à une écriture symbolique<sup>392</sup> en soumettant le « langage à l'évocation de l'indicible en explorant l'univers du surnaturel<sup>393</sup> ». S'ensuit alors pour Georges Bernanos la nécessité de croire au surnaturel ; le seul *réel* possible sans équivalent dans le réel commun. Étant donné que le « sentir » n'est jamais abstrait, la figuration demeure par conséquent une question centrale autant pour le philosophe, le théologien ou l'écrivain. En outre, notons la nature polysémique du mot « corps » qui confère à la réalité

---

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>392</sup> Canérot, *op.cit.*, p. 102.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 108.

une corporéité vive<sup>394</sup> à la manière dont Paul Ricœur parle de métaphore vive. À cet effet, le discours littéraire aurait dès lors –intrinsèque à lui-même– une éclipse volontaire d’une référence trop immédiate à Dieu. Paul Ricœur se risque même à parler de « référence métaphorique » pour signifier en quoi l’énoncé métaphorique redécrit le réel en l’atteignant analogiquement<sup>395</sup>. Cette référence médiata à la réalité par le langage poétique et symbolique serait d’ailleurs l’objet même de l’herméneutique selon le penseur.

### 3.2 La métaphore vive de la *chair*

À l’opposé de la « métaphore morte<sup>396</sup> » de Derrida, Ricœur oppose la « métaphore vive » qu’il définit ainsi : « La métaphore n’est pas vive seulement en ce qu’elle vivifie un langage constitué. La métaphore est vive en ce qu’elle inscrit l’élan de l’imagination dans un “ penser plus ” au niveau du concept<sup>397</sup> ». Comme Ricœur l’affirme, le rapport au référent n’est pas aboli, mais simplement « ajourné », et cela, pour mieux faire apparaître et se déployer le référent<sup>398</sup>. Cette suspension de la référence directe dans l’imaginaire opère sur le réel ce que Ricœur nomme d’ailleurs « des variations imaginatives ». Aussi, la dimension poétique du langage est à la fois « une production de sens (c’est-à-dire une extension interne au langage lui-même) et un accroissement de puissance de découverte eu égard à des traits proprement inédits de la réalité, à des aspects inouïs du monde<sup>399</sup> ». Cet alliage d’innovation sémantique et de fonction heuristique possible dans l’imagination *dévoilerait* alors de l’inédit à partir de termes *a priori* hétérogènes. Contrairement à la « thèse radicale de Michel Henry<sup>400</sup>, pour lequel le langage biblique, notamment dans son expression johannique, n’a rien de métaphorique, Ricœur cherche à rendre fécondes ses thèses relatives au statut des énoncés métaphoriques, pour une meilleure compréhension

---

<sup>394</sup> Gesché, *op.cit.*, p. 194.

<sup>395</sup> Cf. Alain Thomasset, « L’imagination dans la pensée de Paul Ricœur, fonction poétique du langage et transformation du sujet ».

<sup>396</sup> Cf. Derrida, *La Mythologie blanche*.

<sup>397</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 384.

<sup>398</sup> Ricœur, *Temps et récit*, T.I, pp. 119-120.

<sup>399</sup> Thomasset, *op.cit.*, p. 529.

<sup>400</sup> « Dans le christianisme, il n’y a pas de métaphore, rien qui soit de l’ordre du “comme si ” », (Michel Henry, *C’est moi la vérité*, p. 148).

de la cohérence des expressions métaphoriques ou pré-métaphoriques qui émaillent le texte biblique<sup>401</sup> ».

Pour comprendre la portée critique de la métaphore, celle-ci serait « métaphore d'invention », qui, elle, s'avère un phénomène de discours. Ainsi la métaphore d'invention qui motivera *La métaphore vive* concerne-t-elle à plus forte raison l'incarnation. En parfaite cohérence avec ce qu'avance le Prologue de Jean (« Et le Verbe s'est fait chair » (Jean 1:14)), la *chair* serait alors la métaphore vive d'un Dieu qui jamais ne peut être atteint *directement*. En lui conférant un corps, ce Dieu capable de la chair n'est plus abstrait, parce que nous l'avons découvert (*inventus*) quand Il s'est manifesté (*habitu*) comme homme (*ut homo*, Ph 2:7). Pour ces raisons, la question de la corporalité pourrait suffire à constituer l'intelligibilité du message chrétien, parce que « l'analogant (*analogans*) de l'homme, c'est-à-dire ce à partir de quoi tout le reste trouve son analogie et se comprend, est le corps<sup>402</sup> ». Le caractère concret de l'épaisseur du corps fait donc de celui-ci un corps inventant : « De métaphores en métaphores, le corps devient comme l'antenne de l'homme [...] Antenne, *cantus firmus*, donnant à l'homme d'avoir un corps, non pas brut et opaque, mais hautement signifiant<sup>403</sup> ». Dans le même ordre d'idées, la pertinence de la métaphore et de son rapport à la vérité dans le contexte du tournant herméneutique de la phénoménologie aiderait à mieux saisir l'idée même de Révélation : L'expérience esthétique qui, sur plusieurs aspects, préfigure l'expérience religieuse nous met aussi sur la piste d'une meilleure compréhension du terme révélation :

[si] la métaphore n'ajoute rien à la description du monde, du moins elle ajoute à nos manières de sentir; c'est la fonction poétique de la métaphore. Celle-ci repose encore sur la ressemblance, mais au niveau des sentiments: en symbolisant une situation par le moyen d'une autre, la métaphore "infuse" au cœur de la situation symbolisée les sentiments attachés à la situation qui symbolise. Dans ce "transfert de sentiments", la ressemblance entre sentiments est induite par la ressemblance

---

<sup>401</sup> Jean Greisch, *Paul Ricoeur : l'itinérance du sens*, p. 423.

<sup>402</sup> Gesché, *op.cit.*, p. 178.

<sup>403</sup> Gesché, *op.cit.*, p. 194.

entre situations. Dans la fonction poétique, donc, la métaphore étend le pouvoir du double sens du cognitif à l'affectif<sup>404</sup>.

De ce fait, voilà pourquoi Gesché n'hésite pas à qualifier la littérature de véritable lieu théologique, lieu où l'être humain peut apprendre à se connaître sous la plume d'auteurs qui, dans certains cas, peuvent être qualifiés de véritables prophètes : « Il y a dans la découverte romanesque une analogie avec ce que le théologien appelle Révélation: une visitation, la rencontre de quelque chose d'inattendu, de soudain, de Révélé, hors du réel quotidien et cependant inscrit en lui<sup>405</sup> ». Et ce que l'on dit de la littérature peut aussi être dit des Écritures<sup>406</sup>. Du reste, la potentialité créative de la métaphore fait d'elle un moyen d'exploration de ce qui demeure *insaisissable* ou *latent*. Plus que simple suppléance dénomminative, l'énoncé métaphorique repose sur une *redescription* du réel. La littérature, en tant que moyen de figurer ce qui ne peut être abordé directement, doit conférer un équivalent sensible à ce qui excède toute expérience et donc, toute connaissance rationnelle et toute définition qu'exemplifie notamment la parabole. Le roman remplirait alors une fonction heuristique ; il demeure un moyen d'exploration de ce qui demeure *caché*. C'est-à-dire la traduction sensible et imagée de l'*indicible*, puisque le Christ sait « la difficulté pour les hommes d'entendre sa Parole ». Il utilise la parabole, dont le projet est « d'établir une analogie entre deux univers, celui du visible et celui de l'invisible, celui du fini et celui de l'infini, de telle façon qu'une série d'évènements se produisant dans le premier nous incite à concevoir le second, le règne de Dieu<sup>407</sup> ».

---

<sup>404</sup> *La métaphore vive*, p. 241.

<sup>405</sup> Gesché, VII, p. 154.

<sup>406</sup> *Ibid.*

<sup>407</sup> *Paroles du Christ*, p. 116.



## 4. Conclusion

### 4.1 Le présupposé du « Moi-Un »

Concluons. Si le travail herméneutique est nécessaire au *dévoilement* d'une chose, d'une œuvre ou d'une pensée, le corps *est* nécessaire à la manifestation du Christ. La *chair* nous dit quelque chose de Dieu et sur sa capacité de nous entendre et de nous écouter, puisqu'il *s'est fait chair*. En fait, le paradoxe inouï de l'Incarnation relève d'une vérité dont les termes sont inséparables : l'adéquation de la vie, de l'être et du corps. Ainsi, poser la question de l'existence du Christ comme Verbe incarné suppose davantage qu'une simple *potentialité*, car « seul le Dieu éternel peut renoncer aux privilèges de l'éternité pour consentir à s'inscrire dans les limites du temps historique<sup>408</sup> ». Aussi, c'est pourquoi Michel Henry rappelle que « celui qui voudrait interroger l'Évangile sur le salut de son âme ne devrait pas seulement, selon la remarque ironique de Kierkegaard, attendre la parution du dernier livre sur la question. Il lui faudrait encore [...] se lancer dans des études [...] avant qu'il ait pu obtenir d'elles [...] le premier mot d'une réponse à la seule question qui importe<sup>409</sup> ». Alors que la phénoménologie de Michel Henry nous permet de comprendre la réalité de Dieu comme *immanence absolue*, l'immédiateté de l'auto-révélation vivante n'a dès lors plus rien à voir avec un « Dieu-Chose ». De ce fait, Dieu ne peut plus relever du domaine conceptuel au sens ontologique ou au sens causal d'une métaphysique classique qui subordonnerait la vie à l'Être. L'homme peut aller à *Lui* par le chemin dont *Il a Lui-même* ouvert la voie, parce que le corps a une valeur de *chemin* qui mène à un « Dieu de chair ». Impossible alors de penser Dieu sans la médiation du corps, puisque depuis le Verbe de saint Jean jusqu'au rituel de l'Eucharistie, le christianisme tourne autour de l'idée du *corps*. Et se donne à comprendre comme un traité et une pratique du corps, *sub ductu corporis*<sup>410</sup>. La connaissance de ce Dieu *capax hominis* en passe donc nécessairement par la rencontre avec le corps du prochain, puisque « nous sommes appelés à la paix du Christ pour former un seul corps » (Col 3:15). Cette extension du corps du Christ à celui du prochain s'étend aussi à l'Église en tant que « membres du Christ ». La vie du Christ

---

<sup>408</sup> Antier, *op.cit.*, p. 64.

<sup>409</sup> *C'est moi la vérité*, pp. 9-10.

<sup>410</sup> Gesché, *op.cit.*, p. 192.

se perpétue dans l'Église, son corps mystique. Par conséquent, le cœur de la révélation chrétienne réside alors dans la possibilité de la rencontre de Dieu par la faiblesse du corps ; ce qui était impensable pour la pensée grecque en raison de la valeur accordée à l'orgueil de l'intellection : « Ce n'est pas [...] un hasard si la réalité de la chair est établie à partir de celle de la souffrance. Parce que celle-ci [...] n'est pas [...] une sorte de facticité affectant [...] la condition humaine. Parce qu'elle appartient à l'édification intérieure de toute réalité [...]»<sup>411</sup> ».

La spiritualité monastique fait de la souffrance la grande question existentielle, si bien que la « loi de la réversibilité des mérites » permet de donner un sens à l'absurde en transformant la souffrance en offrande salut et en s'associant à la douleur du Christ comme Sainte Lydwine : « Pendant trente-cinq ans, elle vécut dans une cave [...] et le Christ l'écoutait, venait la voir avec ses anges, la communiait de sa main, la ravissait en de célestes extases, faisait s'exhaler, de la pourriture de ses plaies, de savants parfums<sup>412</sup> ».

Si la lecture des deux romans nous a permis d'articuler un espace de non-coïncidence dans la chair, il faut bien, d'une part, que la démarcation entre l'immanence et la transcendance ne soit pas si étanche et hétérogène qu'Henry le soutienne. Et cette brèche dans l'*univers clos* d'une chair peut se jouer au cœur des événements les plus contingents : la confrontation *prédéterminée* avec un Autre, par exemple, comme point de discontinuité dans la trame brisée de l'existence vécu dans l'épouvante et l'angoisse pour celui qui cherche à atteindre l'Absolu. D'autre part, les épreuves de Durtal et de Donissan remettent non seulement en question le présupposé du Moi-Un, mais sont à comprendre depuis le radicalement Autre. Tandis que le corps « en pièces » chez Huysmans manifeste le pouvoir de la transcendance par une sublimation et une transfiguration des réalités corporelles via la figure médiatrice sainte de Lydwine ou de Siméon, la *Nuit de la chair* dans le roman de

---

<sup>411</sup> *Incarnation*, p. 187.

<sup>412</sup> *En Route*, p. 74.

Bernanos ouvre à un autre horizon d'intelligibilité pour son héros dont « chaque détour de sa route sera marqué d'un flot de sang<sup>413</sup> ».

Si un fantasme d'immatérialité idéale hante constamment *En Route*, le poids du corps n'a plus la même densité poétique ni herméneutique dans le roman de Bernanos. En fait, la continuité sans faille d'une Vie absolue d'une philosophie matérielle ferait fi d'une part d'*étrangeté* inhérente à toute chair comme l'exemplifie notre interprétation de l'épreuve spirituelle de Donissan qui traque le Mal à même son propre corps à l'aide des analyses de Jacob Rogozinski. En termes kierkegaardien, cette *part maudite* de la chair rappelle que l'*existant* est sans cesse déchiré par la promesse d'une béatitude éternelle rendue possible par ce suprême Amour qu'est la rédemption. En cela, l'angoisse d'une *via dolorosa* consacrée tout entière au salut d'autrui *condamne* le prêtre à une « inquiétude invincible<sup>414</sup> » sans jamais être le gage d'une paix assurée auprès de Dieu. L'écrivain serait dès lors le témoin par excellence de l'homme en octroyant une *liberté* totale aux personnages. Les propos rapportés de Bernanos lors de certaines interviews accordées à André Rousseaux éclairent d'ailleurs une tendresse et une compassion totale qui opèrent en fait une fonction sacerdotale envers ses *créatures*<sup>415</sup>. C'est pourquoi, dans l'ordre du surnaturel, Bernanos « est trop conscient de l'infirmité des mots et de la transcendance pour ne rien livrer de préfabriqué : son travail de romancier nous rend témoins d'une véritable ascèse au service d'une vérité qui demeure problématique, énigmatique, et c'est ce qui donne à ses romans leur tonalité neuve, puissante<sup>416</sup> ». Et s'il y a victoire des saints bernanosiens, « ils la remportent de la seule façon où elle puisse conserver un sens –dans l'obscurité de la foi et à travers le scandale, le scandale de la Croix<sup>417</sup> ». Au reste, cette grande souffrance morale confère au roman une qualité tragique que n'a pas le récit de Huysmans. Engagé dans une véritable Passion, à l'instar de celle du Christ, le héros du

---

<sup>413</sup> *Sous le soleil de Satan*, p. 153.

<sup>414</sup> La citation est de Péguy et fut reprise par Bernanos dans une lettre à Marcel Lobet (Cf. Bernanos, *Correspondance I...*, p. 307).

<sup>415</sup> Michel Estève donne de larges extraits de cet entretien avec André Rousseaux dans son *Bernanos* (paru chez Gallimard, coll. Bibliothèque idéale, 1965), pp. 243-246.

<sup>416</sup> Moricheau-Airaud, Bérengère, et Monique Gosselin-Noat, *Sous le soleil de Satan*, p. 13.

<sup>417</sup> Nelson, *op.cit.*, p. 106

roman en est un de la démesure contrairement à Durtal qui rechigne à s'*abandonner* entièrement à la foi, « Huysmans-Durtal a certes stabilisé son existence, consolidé sa foi, mais n'est pas parvenu à se fixer lui-même comme il le souhaitait<sup>418</sup> ».

Admettant que la foi renvoie à un changement de plan radical, sa vérité se situe hors du champ de savoir de l'historien : elle tient d'une décision intérieure qui prend appui sur l'*incognito*. Elle est une réponse existentielle à un « ad-venir » incertain ; une manière de se positionner subjectivement face à un évènement<sup>419</sup>. Le sujet de la décision n'est pas celui qui décide dans la transparence du *cogito*, mais l'individu acceptant de suspendre sa raison en vue de franchir le paradoxe, lequel s'ancre dans le devenir individuel de chaque *existant*. En ce sens, bien que le *saut* de Durtal demeure approximatif et inachevé, il demeure objectivement incertain, mais subjectivement exemplaire dans son caractère décisif. Étant donné que le saut kierkegaardien a davantage à voir avec le « mouvement » qu'avec le résultat, la conversion ambiguë d'*En Route* doit donc être placée sous le signe d'un désir de renoncement à *ses acquis dans le jeu de la société* et de *l'inscription dans le général*. L'*existant* est sans cesse déchiré entre la promesse d'une béatitude éternelle et une souffrance sise dans sa *chair pathétique toujours singulière* sans toutefois être le gage d'une paix assurée auprès de *Dieu*. Au contraire, l'itinéraire spirituel du converti trahit en fait une remise en cause perpétuelle vécue dans le *paradoxe de la foi*. Autrement dit, Durtal s'est *trouvé* intérieurement, mais jamais complètement. La « destination » est sans cesse *différée* comme en témoignent les dernières paroles du récit qui disent bien l'incapacité à faire perdurer la Présence divine hors du cloître, dans un milieu séculier. Tout comme le prophétisait des Esseintes à la fin d'*À Rebours*, le *refuge sera englouti* par un extérieur hostile.

---

<sup>418</sup> Peyleyt, *op.cit.*, p. 49.

<sup>419</sup> Antier, *op.cit.*, p.32.

## 4.2 *Écrire le mystère de Dieu*

Somme toute, ces deux romans s'achèvent dans un suspens du sens, qui demeure, en deçà du récit, dans le secret de Dieu, irrésolu pour le narrateur, pour les personnages, et pour le lecteur. *En Route* et *Sous le soleil de Saran* ne se terminent pas sur un message apologétique univoque, mais plutôt dans le suspens de la lutte, de l'affrontement dont la Rédemption est l'enjeu.<sup>420</sup> La figuration romanesque étant l'un des véhicules privilégiés pour cerner les réalités métaphysiques, l'écriture catholique en est essentiellement une qui *incarne* le surnaturel plutôt qu'elle ne le *dit*. Le sens littéral y coexiste toujours avec celui symbolique. Dieu est dès lors rendu sensible par l'écriture, laquelle met en place un dispositif herméneutique appelant à la pleine participation du lecteur dans le déchiffrement d'un sens spirituel qui se montre sans jamais se *dévoiler*. L'écriture profondément chrétienne est celle qui est informée, structurée par le drame divin, qui est à la fois déjà joué et perpétuellement en train de se jouer<sup>421</sup>. Maud Schmitt rappelle à juste titre que l'écriture fictive répond d'abord à une *nécessité* tenant à son objet même<sup>422</sup> : Dieu, ou, pour reprendre l'expression de Bernanos, le « tragique mystère du salut<sup>423</sup> ». Pour ces raisons, le roman qui met en scène la foi supplée aux discours des théologiens comme le soutiendra Bernanos, pour qui l'écrivain doit avant tout *émouvoir*, « de telle sorte que l'on devienne soi-même la joie ou le désespoir<sup>424</sup> », à défaut de convaincre par la raison : « Le casuiste peut céder à la tentation de raisonner dans le vide. L'homme qui a reçu le don d'imaginer, de créer, qui a ce que j'appelle la vision intérieure du réel apporte au théologien une force personnelle de pénétration, d'intuition, d'un énorme intérêt<sup>425</sup> ». La foi se *prouve* en s'éprouvant, car « Au fond de sa Nuit, notre chair est Dieu<sup>426</sup> ».

---

<sup>420</sup> Benoit, *op.cit.*, p. 55.

<sup>421</sup> Schmitt, *op.cit.*

<sup>422</sup> *Ibid.*

<sup>423</sup> *Essais et écrits de combat*, p. 1047

<sup>424</sup> « La vie phénoménologique », p. 48.

<sup>425</sup> Interview de 1926 par Frédéric Lefèvre, *Essais et écrits de combat*, p. 1046.

<sup>426</sup> *Incarnation*, p. 373.

Dans le même ordre d'idées, Éric Benoit s'appuie d'ailleurs sur l'interprétation de Monique Gosselin dans *L'Écriture du surnaturel dans l'œuvre de Bernanos* (1989) selon laquelle la fiction bernanosienne fait davantage appel aux affects et percepts du lecteur qu'à son intellect. Monique Gosselin écrit que, « selon Maurice Blanchot, toute fiction doit présenter un réel dont elle est par définition dépourvue, et pour cela est contrainte de donner aux mots une plus grande matérialité corrélative au vide qu'il faut combler. Or la fiction qui cherche à présenter une aventure mystique est, plus qu'une autre, contrainte de demander à la poésie une sursignification, un mode de présence qui ne soit pas de l'ordre du signifié et du concept<sup>427</sup> ». C'est pourquoi le terme de l'aventure mystique s'inscrit toujours dans un horizon indicible et insaisissable ; un « vide qu'il faut combler » comme le dira Blanchot. Selon le sens étymologique, l'« aventure » (mystique) est justement ce qui « ad-vient » sans être présent. Toujours selon Benoit, le roman bernanosien *représente l'absence* de Dieu, liée à sa nature, mais aussi au moment historique dans lequel écrit Bernanos. Puisque Dieu échappe à toute saisie des sens et de l'intellect, les figures rhétoriques de l'absence et de l'indécidabilité (points de suspension, ellipses, etc.) sont toutes l'expression d'une défaillance de la parole conceptuelle à définir son objet. Par ailleurs, d'un point de vue de la réception, la fiction rend caduque la différence entre un lectorat croyant ou athée. L'étude d'Éric Benoit, *Bernanos, littérature et théologie* (2013), cerne non seulement les soubassements théologiques qui sous-tendent l'œuvre de Bernanos, mais rappelle à juste titre que la littéarité textuelle est indépendante des effets de croyance : « pour le lecteur croyant comme pour celui athée, l'univers bernanosien est bien fiction d'une aventure mystique. Le salut ne fait pas partie de l'univers diégétique, de l'histoire racontée. Les aventures événementielles, factuelles, constituent ce qui est raconté ; mais l'aventure spirituelle (mystique) est au-delà du récit, un au-delà indicible. Le récit est ouvert sur son au-delà qui reste hors langage<sup>428</sup> ».

---

<sup>427</sup> Gosselin, *op.cit.*, pp. 79-89.

<sup>428</sup> Benoit, *Bernanos, littérature et théologie*, p. 47.

### 4.3 Le problème de l'imaginaire

Les questions d'esthétique forment aujourd'hui un pan de réflexion distinct au sein de la tradition phénoménologique. Si Michel Henry a su combiner les attributs du philosophe et ceux de l'écrivain sans jamais les confondre, « il subsiste une part d'ombre gigantesque ayant trait au rapport exact qu'il a entretenu avec la littérature<sup>429</sup> ». D'ailleurs, les dernières pages de son étude sur Kandinsky présentent la création et la réception esthétiques comme l'expression d'un « salut » pour l'humanité<sup>430</sup>. C'est dans le cadre de cette question que Délia Popa interroge la nature sensible de la « matérialité de l'imagination<sup>431</sup> » dans le cadre d'une pensée de l'immanence absolue. Quel est le caractère spécifique du matériau sensible des images qui habitent notre imaginaire? Et « [p]eut-on renvoyer toute médiation visible par le langage à un espace d'immédiateté pathétique où aucun signe ne se livre à la connaissance et où, cependant, les mots sont cette résonance de la vie en moi, cette reconduction par eux à mon pouvoir et à mon désir de m'éprouver moi-même comme cette subjectivité qui parle et qui raconte<sup>432</sup> »?

Les analyses de Michel Henry ne considèrent l'art qu'en rapport avec une sensibilité qu'elle éveille. À l'opposé d'une représentation objective dépourvue de toute consistance pathétique, l'œuvre d'art ne serait rien d'autre que cette auto-venue à soi dans son *immanence*, car l'autonomie de toute œuvre « s'alimente à une source secrète<sup>433</sup> » divorcée de toute irréalité objective. Là où Husserl défendait la thèse d'une corrélation *a priori* entre la conscience et ce qu'elle vise intentionnellement, le principe directeur d'une phénoménologie matérielle peut-être rendre compte des vécus imageants? Selon Délia Popa, si la création imaginaire est antérieure à l'horizon du monde où s'ek-stasient les

---

<sup>429</sup> Simon Brunfaut, « La place de l'écrivain dans l'œuvre de Michel Henry : Kafka et la "parole de la vie" », p. 239.

<sup>430</sup> Voir *l'invisible*, p. 244, la phrase finale : « L'art est la résurrection de la vie éternelle ».

<sup>431</sup> Cf. Délia Popa, « La matérialité de l'imagination ».

<sup>432</sup> Cesare Del Mastro, « L'intériorité *pathétique* des mots : langage, littérature et auto-affection chez Michel Henry », p. 165.

<sup>433</sup> *Phénoménologie de la vie*, T.3, p. 195.

phénomènes, l'enjeu reposerait sur la distinction entre l'imagination et l'affectivité originale.

D'une part, comme nous l'avons soutenu tout le long de ce travail, l'*interdépendance* de l'auto-affectivité avec le monde est tout aussi vraie pour la création artistique du fait d'une source originale qui n'est nulle autre que la Vie. L'œuvre d'art est donc à la fois « dans le monde, dans la mesure où elle manie des sons que nous pouvons entendre et des couleurs que nous pouvons voir ; et hors de lui en tant qu'ayant pour corrélat un imaginaire qui reste invisible, impossible à thématiser<sup>434</sup> ». Comme l'affirme Pierre Rodrigo, en référence à Merleau-Ponty, l'expérience phénoménologique dépasse la dichotomie sujet-objet, car elle « constitue plutôt un *englobant* dont la subjectivité et l'objectivité ne peuvent que provenir toutes deux conjointement<sup>435</sup> ». C'est précisément en ce sens qu'on peut reconnaître à l'imaginaire le statut d'un espace esthétique où *la lumière du visible et la nuit de l'invisible* se rencontrent. Par conséquent, l'expérience esthétique dépasse à la fois le subjectivisme et les objectivismes absolus.

L'œuvre d'art en appelle à l'intériorité particulière d'un sujet incarné tout en se *dépassant* vers une pluralité sémantique, puisqu'il n'y a pas de mystère dans un monde homogène<sup>436</sup>. La création artistique est essentiellement un acte interlocutif, à plus forte raison lorsqu'il s'agit de penser la « charnalité » du kérygme dans un texte. Après avoir restitué la primauté à la subjectivité et à l'intimité corporelle dans l'étude de ces deux récits qui mettent en scène le mystère de la Croix, le désir de Dieu, lié à son *absence* même, ne peut qu'en appeler à sa présence : « La représentation d'un objet *in absentia* provoque la conscience de son manque, qui déclenche à son tour une réaction de désir : la conscience désirante investit ainsi le contenu de la représentation de valeur et en attend dorénavant la réalisation concrète afin de rendre possible la satisfaction liée à son appropriation<sup>437</sup> ».

---

<sup>434</sup> Popa, *op.cit.*

<sup>435</sup> Pierre Rodrigo, *L'étoffe de l'art*, p. 102.

<sup>436</sup> Cf. Victor Segalen, « Essai sur le Mystérieux ».

<sup>437</sup> Jean-Jacques Wunenberg, *Philosophie des images*, p. 260.



La « vérité » du texte littéraire se situerait donc moins dans le mouvement immanent de son auto-donation pathétique que dans un *élan* ou un *désir*; un « penser plus » comme nous y invite le paradoxe suprême de la Résurrection de la chair. Comme l'affirme le poète Gottfried Benn dans *Les Éblouissements*, « [n]ous sommes peu de choses et tellement immenses à la fois. Car, même ici, autour de ces organes, il y a tout de même un brin de transcendance qui rôde, non?<sup>438</sup> ».

---

<sup>438</sup> Pierre Mertens, *Les Éblouissements*, p. 71.

## Bibliographie

### Œuvres de fiction

Bernanos Georges, *Journal d'un curé de campagne*, Paris, Le Livre de Poche, 2016.

Bernanos Georges, *Les grands cimetières sous la lune*, Paris, Seuil, 1997.

Bernanos Georges, *L'imposture*, Paris, Le Livre de Poche, 1967.

Bernanos Georges, *Nouvelle Histoire de Mouchette*, Paris, Plon, 1988.

Bernanos Georges, *Sous le soleil de Satan*, Paris, Gallimard, 2015

Henry Michel, *Le cadavre indiscret*, Albin Michel, 1996.

Houellebecq Michel, *Soumission*, Flammarion, 2015.

Huysmans J.-K., *À Rebours*, Paris, Gallimard, 1977.

Huysmans J.-K., *En Route*, Paris, Gallimard, 1996.

Huysmans J.-K., *Là-Bas*, Paris, Gallimard, 1985.

Huysmans J.-K., *Sainte Lydwine de Schiedam*, Jérôme Millon, 2015.

Mertens Pierre, *Les Éblouissements*, Paris, Seuil, 1987.

### Ouvrages de référence

Balthasar Hans Urs von, *Le chrétien Bernanos*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Parole et Silence, 2004.

Barbaras Renaud, *La vie lacunaire*, J. Vrin, 2011.

Baudelle Yves, *Bernanos, le rayonnement de l'invisible* (Sous le soleil de Satan), Presses Universitaires de France-CNED, 2008.

Begout Bruce, *Maine de Biran, la vie intérieure*, Paris, Payot & Rivages, 1995.

Benoit Éric, *Bernanos, littérature et théologie*, Cerf, 2013.

Bergez Daniel, *Littérature et peinture*, Paris, Armand Collin, 2006.

Bernanos Georges, *Correspondance*, lettres recueillies par Albert Béguin, T.1, Plon, 1971.

Bernanos Georges, *Essais et écrits de combats II*, Gallimard, 1996.

Bernanos Georges, Lettre à Frédéric Lefèvre, *Le Roseau d'or*, 1926.

- Bernanos Georges, *Nos amis les saints*, Tunis, conférence de 1947.
- Bernanos Georges, *Œuvres romanesques*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961.
- Blanchot Maurice, *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.
- Bloy Léon, *Les dernières colonnes de l'église*, édition de Michèle Fontana, 2001.
- Borie Jean, *Huysmans le diable, le célibataire et Dieu*, Grasset, 2014.
- Brisson Adolphe, « *Sainte Lydwine de Schiedam* », par J.K. Huysmans, 1901.
- Bultot Robert, *La doctrine du mépris du monde*, Paris, Nauwelaerts, 1963-1964.
- Burkhardt Willy, *La Genèse de l'idée du mal dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, Zurich, Juris Druck Verlag, 1967.
- Bush William, *Genèse et structure de Sous le soleil de Satan d'après le manuscrit Bodmer : scrupules de Maritain et autocensure de Bernanos*, Lettres modernes, 1988.
- Capelle Philippe, *Phénoménologie et vérité chrétienne, réponse à Michel Henry*, Paris, Cerf, 2003.
- Causse Jean-Daniel, *L'instant d'un geste : le sujet, l'éthique et le don*, Labor et Fides, 2004.
- Clair André, *Kierkegaard : penser le singulier*, Paris, Cerf, 1997.
- Cuvelier André, *La musique et l'homme, ou la relativité de la chose musicale*, Paris, PUF, 1949.
- Colette Jacques, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, 1994.
- Derrida Jacques, *La Mythologie blanche*, Paris, Seuil, 1971.
- Dufour-Kowalski Gabrielle, *Michel Henry. Passion magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 2003.
- Dumesnil René, *La Publication d'En route de J.-K. Huysmans*, Paris, Société française d'éditions littéraires et techniques, 1931.
- Dupond Pascal, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses, 2001.
- Estève Michel, *Bernanos*, Gallimard, coll. Bibliothèque idéale, 1965.
- Franck Didier, *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, Éditions de Minuit, 1981.
- Gesché Adolphe, *Dieu pour penser*, vol. II, Paris, Cerf, 1993.

- Gesché Adolphe, *Dieu pour penser*, vol. III, Paris, Cerf, 1994.
- Gesché Adolphe, *Dieu pour penser*, vol. V, Paris, Cerf, 1995.
- Gesché Adolphe, *Dieu pour penser*, vol. VII, Paris, Cerf, 2003.
- Gille Pierre, *Bernanos et l'angoisse*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1984.
- Gosselin Monique, *L'Écriture du surnaturel dans l'œuvre de Bernanos*, Aux amateurs de livres, 1989.
- Greisch Jean, *Paul Ricoeur : l'itinérance du sens*, Jérôme Millon, 2001.
- Grenier Pierre, *Incarnation chez J-K Huysmans*, Grenier, 2007.
- Heidegger Martin, *Être et Temps*, traduction d'Emmanuel Martineau, Richelieu, Édition numérique Hors Commerce, 2005.
- Henry Michel, *Auto-donation : entretiens et conférences*, Éditions Beauchesne, 2004.
- Henry Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.
- Henry Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985.
- Henry Michel, *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987.
- Henry Michel, *L'essence de la manifestation*, T.1, Paris, PUF, 2011.
- Henry Michel, *Marx, une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, vol. I, 1976.
- Henry Michel, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.
- Henry Michel, *Phénoménologie de la vie*, T. III : *De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2003.
- Henry Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.
- Henry Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1963, rééd. 1987.
- Henry Michel, *Voir l'invisible : sur Kandinsky*, Paris, PUF, 2014.
- Housset Emmanuel, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris, Cerf, 2003.
- Husserl Edmond, *Ideen I*, trad. française par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1985.
- Huysmans J.-K., *Lettres inédites à Arij Prins, 1885-1907*, publiées et annotées par L.Gillet, Genève, Droz, 1977.
- Huysmans J.-K., *Sainte Lydwine de Schiedam*, Jérôme Million, 2015.

- Huysmans J.-K., *Trois Églises et Trois Primitifs*, Paris, Plon, 1908
- Jourde Pierre, *Sur la décadence*, Paris Honoré Champion, 1994.
- Kierkegaard Søren, *Crainte et tremblement*, trad. française par Charles Le Blanc, Rivages, 2015.
- Kierkegaard Søren, *L'école du Christianisme*, Œuvres complètes, vol. 17, trad. française par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet Paris, Orante, 1982.
- Kierkegaard Søren, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques* (deuxième partie) dans Œuvres complètes, vol. 2, trad. française par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet Paris, Orante, 1977.
- Kierkegaard Søren, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques* (deuxième partie) dans Œuvres complètes, vol. 11, trad. française par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet Paris, Orante, 1977.
- Kierkegaard Søren, *Miettes philosophiques – Le concept de l'angoisse – Traité du désespoir*, trad. française par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, 1990.
- Kilgour Maggie, *From Communion to Cannibalism*, Princeton University Press, 1990.
- Lavigne Jean-François, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, Colloque international de Montpellier, Éditions Beauchesne, 2006.
- Le Touzé Philippe, *Le Mystère du réel dans les romans de Bernanos : le style d'une vision*, Paris, librairie Nizet, 1979.
- Magny Claude-Edmonde, *Études bernanosiennes 5*, Revue des lettres Modernes, Minard, 1964.
- Mehring Walter, *Die Verlorene Bibliothek*, Hamburg, Rowohlt, 1952.
- Merleau-Ponty Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1963.
- Merleau-Ponty Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 2001.
- Mesnard Pierre, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948.
- Moricheaud-Airaud Bérengère et Gosselin-Noat Monique, *Sous le soleil de Satan*, Atlande, 2008.
- Peylet Gérard, *J-K Huysmans: la double quête. Vers une vision synthétique de l'œuvre*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Pierrot Jean, *L'imaginaire décadent (1880-1900)*, Publications de l'Université de Rouen, Paris, 1977.

- Ricœur Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- Ricœur Paul, *Temps et récit*, T.I, Paris, Seuil, 1983.
- Robbe-Grillet Alain, *Pour un nouveau roman*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963.
- Rodrigo Pierre, *L'étoffe de l'art*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- Rogozinski Jacob, *Le Moi et la Chair*, Paris, Cerf, 2006.
- Saint Augustin cité par J-L. Chrétien, *Conscience et roman : La conscience au grand jour*, Tome I, Paris, Éditions de Minuit, 2009.
- Sicotte Geneviève, *Le festin lu*, Montréal, Liber, 1999.
- Smeets Marc, *Huysmans l'inchangé : histoire d'une conversion*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2003.
- Solal Jérôme, *Huysmans avec Dieu*, Classiques Garnier, 2015.
- Thibodet Albert, *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours*, Paris, Stock, 1936.
- Van Santen Johannes Pieter, *L'essence du mal dans l'œuvre de Bernanos*, Presses de l'université de Leiden, 1975.
- Vircondelet Alain, *Huysmans, entre grâce et péché*, Beauchesne, Université catholique de Paris, 1995.
- Wunenberg Jean-Jacques, *Philosophie des images*, Paris, PUF, 1997.
- Y. Ortoleva Madeleine, *Joris-Karl Huysmans : romancier du salut*, Éditions Naaman, 1981.

### **Articles et ouvrages collectifs**

- Barbaras Renaud, « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », dans Jean-Christophe Goddard (dir.), *Le corps*, Paris, Vrin, 2005.
- Barbaras Renaud, « Études critiques », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 57, n°1, 2008.
- Benoit Éric, « Quand l'instant sort du temps : pour une théologie de l'instant (dans le récit bernanosien) », dans *Modernités*, Bordeaux, n°11, 1998.
- Bernanos Georges, « Satan et nous », dans *Essais et écrits de combats I*, Paris, Gallimard, 1971.

Buvik Per, « l'amour et le manger. Autour de sainte Lydwine de Schiedam », dans Alain Vircondelet (dir.), *Huysmans, entre grâce et péché*, Beauchesne, Université Catholique de Paris, 1995.

Chevalier Philippe, « Abraham et le commandement de l'amour chez Kierkegaard », dans *Archives de philosophie*, vol. 67, n°2, 2004.

Citti Pierre, « Foi et roman dans la tétralogie de Huysmans », dans Samuel Lair (dir.), *Huysmans, littérature et religion*, Presses universitaires de Rennes, 2009.

Derrida Jacques, « Donner la mort », dans *L'éthique du don*, Paris, Transition, 1992.

Estève Michel, « De Nouvelle Histoire de Mouchette à Mouchette : ou le passage du réalisme surnaturel au réalisme poétique », dans *L'Esprit Créateur*, vol. 8, n°4, 1968.

Foyard Jean, « Le système de la description de l'œuvre d'art dans *L'Art moderne* », dans A. Guyaux, C. Heck & R. Kopp (dir.), *Huysmans, une esthétique de la décadence*, Paris, Champion, 1987.

Garbouj Bachir, « “la première proie” de Donissan », dans Max Milner (dir.), *Exil, errance et marginalité dans l'œuvre de Georges Bernanos*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2004.

Gesché Adolphe, « Du dogme comme exégèse », dans *Revue théologique de Louvain*, 1990.

Gesché Adolphe, « L'identité de l'homme devant Dieu », dans *Revue théologique de Louvain*, 1998.

Glaudes Pierre, « La conversion de Durtal », dans Marc Smeets (dir.), *Joris-Karl Huysmans*, Amsterdam, CRIN n°42, 2003.

Gosselin-Noat Monique, « La supplication dans l'œuvre fictionnelle de Bernanos », dans *La supplication : Discours et représentation*, Presses universitaires de Rennes, 2015.

Guedj Aimé, « Le naturalisme avant Zola. La littérature et la Science sans le Second Empire », dans *Revue des Sciences Humaines*, Livre III, n°160, 1975.

Henry Michel, « Eux en moi : une phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie. De la phénoménologie 1*, Paris, PUF, 2003.

Henry Michel, « La vie phénoménologique », dans *Auto-donation. Entretiens et conférences*, 2005.

Henry Michel, « Parole et religion : la Parole de Dieu », dans *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérim, 1992.

Henry Michel, « Phénoménologie matérielle et langage », dans A. David et J. Greisch (dir.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001.

Henry Michel, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? » dans *Philosophiques*, vol. 5, n°1, 1978.

Jean Gégori, « De l'expérience métaphysique d'autrui à l'intersubjectivité en première personne », dans Jean Leclercq (dir.), *Revue internationale Michel Henry 2*, Presses universitaires de Louvain, 2011.

Jurt Joseph, « Sous le soleil de Satan : la réception critique », dans *Roman 20-50*, n°4, 2008.

Lagadec-Sadoulet Élisabeth, « Modernité et tradition dans la technique romanesque de Georges Bernanos », dans Max Milner (dir.), *Bernanos et le monde moderne*, Presses universitaires de Lille, 1989.

Lavigne Jean-François, « L'incarnation du Verbe johannique dans l'interprétation henrienne du christianisme », dans Julie Casteigt (dir.), *Verbe et chair : les modalités de l'incarnation dans la réception philosophique de l'Évangile de Jean*, vol.1, 2018.

Leclercq Jean, « Biographie de Michel Henry », dans *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*, Clichy, Éditions de Corlevour, 2010.

Le Touzé Philippe, « Jacques Maritain et Georges Bernanos : une amitié difficile », dans *Notes et documents*, n°28, 1982.

Lichtenstein Jacqueline, « Huysmans, critique d'art », dans Karim Haouadeg (dir.), *Europe*, n°916-917, 2005.

Michel Viegnes, « Révolte contre la réalité : la métaphysique du mal chez Bernanos », dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°45, 1993.

Mies Françoise, « Présence et absence de Dieu dans la relation interpersonnelle. Parcours biblique et interrogation philosophique », dans *Revue théologique de Louvain*, 30-1, 1999.

Prigent Gaël, « Huysmans et Job », dans Jérôme Solal (dir.), *Huysmans, écrivain catholique*, n°2, 2012.

Segalen Victor, « Essai sur le Mystérieux », dans *Imaginaires*, Limoges, Rougerie, 1972.

Solal Jérôme, « Chapitre VII. Huysmans en route, ou Dieu à la Trappe », dans Samuel Lair (dir.), *J.-K. Huysmans : Littérature et religion*, Presses universitaires de Rennes, 2009.

Solère Jean-Luc, « Silence et philosophie », dans *Revue philosophique de Louvain*, T.103, n°4, 2005.

Tinland Olivier, « Auto-affection et individuation selon Michel Henry », dans *L'individu*, Paris, Vrin, 2008.

Valéry Paul, « Durtal », dans *Œuvres*, T. I, Gallimard, 1980.



Yamagata Yoshiki, « Une autre lecture de *L'essence de la manifestation* : Immanence, présent vivant et altérité », dans *Les Études philosophiques*, PUF, 1991.

## Webographie

Antier Guilhen, « La chute de l'éternel dans le temps chez Kierkegaard : kénose et temporalité », *Laval théologique et philosophique*, vol.67, 2011, <https://www.erudit.org/en/journals/ltp/2011-v67-n3-ltp5008623/1008622ar.pdf>, (page consultée le 5 décembre 2019).

Arambasin Nella, « Le corps crucifié », *Communications*, n°60, 1995, [https://www.persee.fr/doc/comm\\_0588-8018\\_1995\\_num\\_60\\_1\\_1915](https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1995_num_60_1_1915), (page consultée le 11 novembre 2019).

Bélangier Sara-Danièle, « Entre foi et folie : la reprise », *Post-Scriptum*, Université de Montréal, 2006, <https://post-scriptum.org/06-01-entre-foi-et-folie-la-reprise/>, (page consultée le 15 février 2020).

Benoit Éric, « La rencontre avec Satan », *Roman 20-50*, vol. 4, n°3, 2008, <https://www.cairn.info/revue-roman2050-2008-3-page-105.htm>, (page consultée le 9 février 2020).

Brunfaut Simon, « La place de l'écrivain dans l'œuvre de Michel Henry : Kafka et la "parole de la vie" », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2013, <https://journals.openedition.org/cps/1938?lang=de>, (page consultée le 7 mars 2020).

Canérot Marie-Françoise, « Quand la foi devient roman », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°45, 1993, [https://www.persee.fr/doc/caief\\_0571-5865\\_1993\\_num\\_45\\_1\\_1809](https://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_1993_num_45_1_1809), (page consultée le 10 octobre 2019).

Del Mastro Cesare, « L'intériorité *pathétique* des mots : langage, littérature et auto-affection chez Michel Henry », *Analecta Hermeneutica*, vol.8, 2016, <https://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/analecta/article/view/1716>, (page consultée le 7 mars 2020).

Desroches Dominique, « Solitude et souffrance des figures d'exception chez Kierkegaard. Sur la distance, la dissimulation et le silence face à Dieu », *PhaenEx*, vol. 6, n°2, Windsor, Canada University of Windsor, 2001, <https://phaenex.uwindsor.ca/index.php/phaenex/article/view/3477>, (page consultée le 5 septembre 2019).

Gesché Adolphe, « L'invention chrétienne du corps », *Revue Théologique de Louvain*, 2004, [https://www.persee.fr/doc/thlou\\_0080-2654\\_2004\\_num\\_35\\_2\\_3364](https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2004_num_35_2_3364), (page consultée le 11 septembre 2019).

Guisse René et Gille Pierre, *Sous le soleil de Satan : sur un manuscrit de Georges Bernanos*, Nancy, Annales de l'Est publiées par l'Université de Nancy II, mémoire n°45, 1973, [https://www.persee.fr/doc/rbph\\_0035-0818\\_1980\\_num\\_58\\_1\\_3275\\_t1\\_0067\\_0000\\_2](https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1980_num_58_1_3275_t1_0067_0000_2), (page consultée le 9 février 2020).

Hatem Nicole, « Michel Henry, lecteur du concept d'angoisse de Kierkegaard », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, T.126, 2001, <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2001-3-page-339.htm>, (page consultée le 22 décembre 2019).

Jeannerod Aude, « La critique d'art de Joris-Karl Huysmans. Esthétique, poétique, idéologie », *Textimage, Varia* n°4, 2014 [https://www.revue-textimage.com/09\\_varia\\_4/jeannerod1.html](https://www.revue-textimage.com/09_varia_4/jeannerod1.html), (page consultée le 3 décembre 2019).

Jeannerod Aude, « Le genre de la critique d'art chez J-K. Huysmans : fiction ou non-fiction ? », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2011, <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-litteraire-de-la-france-2011-2-page-341.htm>, (page consultée le 3 décembre 2019).

Khosrokhavar Farhad, « La scansion de l'intersubjectivité : Michel Henry et la problématique d'autrui » *Rue Descartes*, vol. 35, n°1, 2002, <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2002-1-page-63.htm>, (page consultée le 10 février 2020).

Lavigne Jean-François, « Chair, Corps, Esprit. Quelques remarques sur l'anthropologie chrétienne », *Noesis*, 2007, <https://journals.openedition.org/noesis/1293>, (page consultée le 10 janvier 2020).

Lavigne Jean-François, « Souffrance et ipséité selon Michel Henry », *Cahiers philosophiques*, n°126, 2011, <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2011-3-page-66.htm>, (page consultée le 10 janvier 2020).

Le Touzé Philippe, « La figure du prêtre dans *Sous le soleil de Satan* », *Roman* 20-50, vol.4, n°3, 2008, <https://www.cairn.info/revue-roman2050-2008-3-page-63.htm>, (page consultée le 2 février 2020).

Longneaux Jean-Michel, « La souffrance comme exemple d'une phénoménologie de la subjectivité », *Collection du Cirp*, vol 2, 2007, <http://www.cirp.uqam.ca/documents%20pdf/Collection%20vol.%202/6%20Longneaux.pdf>, (page consultée le 14 février 2020).

Longneaux Jean-Michel, « Michel Henry et la conscience de la vie affective », *Cahiers philosophiques*, 2011, <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2011-3-page-49.htm>, (page consultée le 10 janvier 2020).

Mayaux Catherine, « Séduction du rite et conversion par l'art, de Huysmans à Claudel », *Revue de l'histoire des religions*, 2010, <https://journals.openedition.org/rhr/7565>, (page consultée le 3 décembre 2019).

Popa Délia, « La matérialité de l'imagination », *Bulletin d'Analyse phénoménologique*, vol. 5, 2009, <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=344>, (page consultée le 7 mars 2020).

Rogozinski Jacob, « Le chiasme et le restant (la "phénoménologie française" au contact de l'intouchable) », *Rue Descartes*, n°35, 2002, <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2002-1-page-125.htm>, (page consultée le 20 février 2020).

Schmitt Maud, « Bernanos ou la « Parole incarnée » », *Acta Fabula*, vol. 15, n°1, Essais critiques, 2014, <https://www.fabula.org/revue/document8335.php>, (page consultée le 6 septembre 2019).

Seillan Jean-Marie, « Huysmans et les censeurs », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, vol. 106, 2006, <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-litteraire-de-la-france-2006-1-page-83.htm>, (page consultée le 4 septembre 2019).

Seillan Jean-Marie, « Huysmans : fin de parcours », *Acta Fabula*, vol. 7, n°5, 2016, <https://www.fabula.org/revue/document9922.php>, (page consultée le 10 octobre 2019).

Sermadiras Émilie, « La poétique du fragment dans *Sainte Lydwine de Schiedam* de J.K. Huysmans ou comment donner forme à un “amas répugnant de bribes” », *La chair aperçue. Imaginaire du corps par fragments (1800-1918)*, n°8, Université du Québec à Montréal, 2018, <http://oic.uqam.ca/fr/remix/la-poetique-du-fragment-dans-sainte-lydwine-de-schiedam-de-j-k-huysmans-ou-comment-donner>, (page consultée le 9 octobre 2019).

Thomasset Alain, « L’imagination dans la pensée de Paul Ricœur, fonction poétique du langage et transformation du sujet », *Études théologiques et religieuses*, T.80, 2005, <https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2005-4-page-525.htm>, (page consultée le 5 mars 2020).

### **Mémoire et thèse en ligne**

Chamberland Rafael, « De la musique nue au chant obscur des mots : la manifestation musicale dans les romans de conversion de Huysmans », Mémoire universitaire, Université du Québec à Montréal, 2010, <https://archipel.uqam.ca/3576/1/M11596.pdf>, (page consultée le 5 septembre 2019).

Chaplain Yohann, « Souffrir avec autrui : l’invisible communauté dans l’œuvre de Michel Henry », Mémoire universitaire, Université Caen Basse-Normandie, 2015, [https://www.academia.edu/33868701/Souffrir\\_avec\\_autrui\\_l\\_invisible\\_communaut%C3%A9\\_dans\\_l\\_%C5%93uvre\\_de\\_Michel\\_Henry](https://www.academia.edu/33868701/Souffrir_avec_autrui_l_invisible_communaut%C3%A9_dans_l_%C5%93uvre_de_Michel_Henry), (page consultée le 14 janvier 2020).

Estève Michel, « Le Christ, les symboles christiques et l’Incarnation dans l’œuvre de Bernanos », Thèse universitaire, Université de Lille 3, 1982, <https://nantilus.univ-nantes.fr/vufind/Record/PPN003715280/Description#details>, (page consultée le 2 septembre 2019).

Gosselin Jean-François, *La réponse d’Adolphe Gesché aux défis contemporains à la crédibilité de l’idée de Dieu*, Thèse universitaire, Université d’Ottawa, 2011, [https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/22770/3/Gosselin\\_Jean-Francois\\_2011\\_these.pdf](https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/22770/3/Gosselin_Jean-Francois_2011_these.pdf), (page consultée le 2 février 2020).

Hébert David, « La dialectique paradoxale chez Kierkegaard, étude du paradoxe dans les sphères existentielles », Mémoire universitaire, Université de Montréal, 2012, [https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/9204/Hebert\\_David\\_2012\\_memoire.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/9204/Hebert_David_2012_memoire.pdf?sequence=2&isAllowed=y), (page consultée le 10 octobre 2019).

James Nelson Arthur, « Ambiance spirituelle de Georges Bernanos d'après les thèmes de ses romans », Mémoire universitaire, Université McGill, 1951, [https://digitool.library.mcgill.ca/index.html?func=dbin-jump-full&current\\_base=GEN01&object\\_id=119173](https://digitool.library.mcgill.ca/index.html?func=dbin-jump-full&current_base=GEN01&object_id=119173), (page consultée le 10 octobre 2019).

Marzano-Poitras Vincent, « De Heidegger à Henry, critique de la transcendance et phénoménologie du corps vivant », Mémoire universitaire, The University of Western Ontario, 2015, <https://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=4201&context=etd>, (page consultée le 2 février 2020),

Roux Alexandra, « Présence, formes et enjeux du démoniaque dans le roman catholique de l'entre-deux-guerres (François Mauriac, Georges Bernanos, Julien Green) », Thèse universitaire, Université Paris-Est, 2014, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01168240/document>, (page consultée le 9 septembre 2019).

### **Document audiovisuel**

Francis Poulenc (réal.), (2018), « Dialogue des Carmélites », [Vidéo en ligne], Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=IXBE1qUy9ng&t=296s>, (page consultée le 6 février 2020).