

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Gabriel ISPERIAN

Quelques repères de Diderot à Claudel

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1987, tome 83, p. 108-137

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

Quelques repères de Diderot à Claudel

I.

Pour commencer, j'aimerais définir notre sujet par la négative, en choisissant un auteur qui semble totalement étranger à toute notion de culpabilité et de péché. Et cela, de façon très sincère et très convaincue, qu'il nous faut donc prendre au sérieux.

Diderot est un homme à la pensée passionnée — et passionnante —, extrêmement riche, inventive, complexe, antithétique, toujours en mouvement, toujours alerte et allègre sinon joyeusement inquiète. Il est donc malaisé de la saisir, elle nous échappe sans cesse ; tendue entre des exigences opposées, sa logique refuse tout système et son système refuse la logique. Diderot aime dialoguer, dialoguer avec lui-même d'abord, avec les aspects contradictoires de sa pensée. Très proche de Montaigne, il a le sens de la complexité universelle des choses, d'autant que, pour l'un et pour l'autre, le monde est entraîné dans un flux perpétuel, dans « une branloire perenne ». C'est la raison pour laquelle Diderot oscille entre le pessimisme et l'optimisme, entre sa raison et son cœur, entre l'athéisme et la nostalgie de la religion. N'affirmant qu'en interrogeant, il est convaincu que « quand on ne sait pas tout, on ne sait rien de bien » (Pléiade 1969 : 416-417). Néanmoins, nous rencontrons chez lui certaines constantes, car « notre véritable sentiment n'est pas celui dans lequel nous n'avons jamais vacillé, mais celui auquel nous sommes le plus habituellement revenus » (885). Les problèmes que pose Diderot, sa façon de les aborder, l'élan de sa pensée exercent une profonde influence sur notre vingtième siècle. Sa vision du monde recouvre à bien des égards la vision contemporaine.

Quel est son univers ?

Pour répondre à cette question, voyons d'abord quelle fut son évolution. Il commence par s'intéresser aux mathématiques, puis, par besoin de réalités concrètes, il s'occupe de physique expérimentale pour passer à la chimie et déboucher dans la biologie, qui s'épanouit en une sorte de vitalisme généralisé. Il se passionne de conduire sa pensée et son imagination là où la matière et la vie se rejoignent, là où les différentes sciences s'appellent l'une l'autre, là où la matière inerte, la sensibilité inerte deviennent matière et sensibilité vivantes : à ses yeux, la sensibilité est la qualité essentielle de la matière (cf. 873).

Ainsi considérée, la science lui apparaît comme le fondement de la philosophie. Précisons deux postulats fondamentaux de sa physique. D'une part, Diderot affirme l'unité absolue de la nature, la solidarité universelle et donc la corrélation intime entre tous les phénomènes.

D'autre part, pour étudier cette biologie « panique », il favorise non seulement la pensée géométrique, mais encore et surtout l'imagination, l'intuition imaginative qui seule est capable de découvrir et d'établir des relations, des analogies entre les phénomènes, exactement comme elle le fait dans l'activité poétique.

La science de Diderot se situe au confluent du rationalisme scientifique et de l'illuminisme des alchimistes, de Swedenborg, de Boehme et de Saint-Martin.

Par ailleurs, il n'identifie pas la matière à l'étendue, comme le faisait Descartes, mais au mouvement, c'est-à-dire à la vie et à l'action. Son dieu est en devenir, il se confond avec la transformation, l'épanouissement de la nature. C'est à l'intérieur de cet immense et universel courant que l'homme se trouve pris, en sorte qu'« il n'y a guère de maximes de morale dont on ne fit un aphorisme de médecine et réciproquement, peu d'aphorismes de médecine dont on ne fit une maxime de morale » (690).

Peut-on alors parler d'ordre dans l'univers ? Prétendument immuable, répond Diderot, l'ordre n'est qu'apparent. Pour nous en assurer, il n'est que de remonter à la naissance des choses (cf. 892 et ss) : nous découvrons alors un monde fantastique, une immensité en gestation, « la dépuration générale

de l'univers ». Monde qui va de chaos en chaos, dont l'ordre n'est qu'un hasard éphémère. Aussi Diderot affirme-t-il : « Changez le tout, vous me changez nécessairement ; mais le tout change sans cesse... L'homme n'est qu'un effet commun, le monstre qu'un effet rare ; tous les deux également naturels, également nécessaires, également dans l'ordre universel et général (...) Tous les êtres circulent dans les autres et par conséquent toutes les espèces... tout est en un flux perpétuel... Tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou moins animal. Il n'y a rien de précis en nature (...) donc rien n'est de l'essence d'un être particulier (...) Ne convenez-vous pas que tout tient en nature et qu'il est impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne ? Que voulez-vous donc dire avec vos individus ? Il n'y en a point, non, il n'y en a point... » (899). Comme tant d'autres, cette dernière affirmation sera contredite, ailleurs, par Diderot lui-même.

Le hasard et la nécessité

Voilà une formule qu'il aurait acceptée, tout en la dépassant. Est-il pour ou contre le fatalisme, le déterminisme, le hasard ? Tout cela, il l'affirme ; mais il finit par nous laisser dans l'incertitude sur sa pensée profonde. Car il ne veut pas conclure, mais aller de l'avant. Sa philosophie reste ouverte, sa morale également. Il ne reconnaît qu'un mal : le dogmatisme, à quoi il oppose l'expérience tonifiante, exaltante et gaie de l'absurde, le goût de l'anormal. Il aime rejoindre les hommes dans ce qui apparaît inhumain en eux. Sa morale est une morale de l'aventure, qui épouse les caprices irrépressibles de la nature, et manifeste le caractère insaisissable de l'homme. Univers composé d'un nombre infini de fatalités individuelles qui ne font pas le bien et le mal, mais du bien et du mal.

« Comment se fait-il qu'avec un tact aussi fin, une si grande sensibilité pour les beautés de l'art musical, vous soyez aussi aveugle sur les belles choses en morale, aussi insensible aux charmes de la vertu ? — C'est apparemment qu'il y a pour les unes un sens que je n'ai pas, une fibre qui ne m'a point été donnée, une fibre lâche qu'on a beau pincer et qui ne vibre pas ; ou peut-être c'est que j'ai toujours vécu avec de bons musiciens, et de méchantes gens ; d'où il est arrivé que mon oreille est devenue très fine et que mon cœur est devenu sourd. Et puis c'est qu'il y avait quelque chose de race. Le sang de

mon père et le sang de mon oncle est le même sang ; mon sang est le même que celui de mon père, la molécule paternelle était dure et obtuse ; et cette maudite molécule première s'est assimilé tout le reste » (459).

Le neveu de Rameau souligne ici un triple déterminisme : 1) naturel : il lui manque un sens, une fibre ; 2) social : les milieux fréquentés ; 3) historique : influence de ses ancêtres.

Comment alors parler de volonté et de liberté ? « La volonté naît toujours de quelque motif intérieur ou extérieur, de quelque impression présente, de quelque réminiscence du passé, de quelque passion, de quelque projet dans l'avenir. Après cela, je ne vous dirai de la liberté qu'un mot, c'est que la dernière de nos actions est l'effet nécessaire d'une cause une : nous, très compliquée, mais une » (929), car demandera Jacques : « Puis-je n'être pas moi ? Et étant moi, puis-je faire autrement que moi ? Puis-je être moi et un autre ? » (479 ; cf. 621)

Peut-on parler de vice et de vertu ? Disons plutôt, propose Diderot, que l'on est heureusement ou malheureusement né (cf. 620), que la vertu, c'est la bienfaisance et le vice, la malfaisance (cf. 929). De plus, ce sont des réalités qui apparaissent et passent de mode (cf. 529). « Au reste, souvenez-vous que dans un sujet aussi variable que les mœurs, il n'y a rien d'absolument, d'essentiellement, de généralement vrai ou faux (...) il pourrait arriver que vous appelliez vice ce que j'appelle vertu, et vertu ce que j'appelle vice » (438). Et souvent, dans la vie, le bien amène le mal et le mal amène le bien, aux yeux de Jacques (cf. 541) ; finalement, tout se passe en quiproquos. Quiproquos d'amour, d'amitié, de politique, de finance, d'église, de magistrature, de commerce, de femmes, de maris... (cf. 518). Cette référence d'un fait de vie à un fait de langue en annonce un autre, dont use le neveu de Rameau : « Mais, Monsieur le philosophe, il y a une conscience générale, comme il y a une grammaire générale, et puis des exceptions, dans chaque langue, que vous appelez, je crois, vous autres savants des... aidez-moi donc... des... — Idiotismes » (419). Chaque homme aura ses idiotismes puisqu'il est une expression des mouvements et des caprices de la nature, un original sans principes.

Tout se tient dans l'univers de Diderot, tout évolue, se transforme : la nature, le monde, la vie, la langue, la conduite humaine. Nulle place pour un face-à-face personnel avec un Dieu personnel, dont nous pourrions accueillir ou mépriser les prévenances.

Il existe donc une manière d'envisager l'existence, à l'intérieur de laquelle un sentiment de culpabilité profond, le sentiment du péché s'avère radicalement impossible.

Le cas de Baudelaire ne peut être abordé qu'avec crainte et tremblement, tellement il est à la fois riche et complexe, intelligent et ambivalent. Essayons, toutefois, de préciser comment se présente chez lui la réalité du péché.

Sources de sa vision du monde

On ne peut passer sous silence deux séries de faits, qui exercèrent une influence essentielle et malheureuse sur sa vie, sur sa psychologie et sur sa pensée. D'une part, il semble que son père fût un ancien prêtre janséniste, assermenté au cours de la Révolution, après quoi, il renonça à son sacerdoce. De plus, Baudelaire fut fortement marqué par la pensée de Joseph de Maistre. Ainsi, jansénisme et pensée chrétienne fort peu orthodoxe, sont largement responsables de son étrange vision religieuse de Dieu et de l'homme.

D'autre part, sa mère constitue le point névralgique de toute son évolution. Il lui écrit en 1854 : « En somme, je crois que ma vie a été damnée dès le commencement et qu'elle l'est pour toujours. » Ce n'est pas un mouvement d'humeur, c'est une conviction profonde à valeur personnelle et cosmique. Il pense donc sa vie comme un enfer : la peine du dam est celle de la privation éternelle, mais le monde entier participe du même sort tragique. Il note, en effet, dans *Mon cœur mis à nu* : « Qu'est-ce que la chute ? Si ce n'est l'unité devenue dualité. C'est Dieu qui a chuté. En d'autres termes, la création ne serait-elle pas la chute de Dieu ? » Bien que la forme soit interrogative, il n'en reste pas moins que nous tenons là une conviction permanente de notre poète.

L'unité devenue dualité : voilà ce dont il souffre. Et peut-être pour le bien comprendre, faut-il remonter à l'expérience obscure de la naissance. L'enfant se sent expulsé du bonheur fusionnel de l'unité, cessant d'être, en quelque sorte, ce qu'il fut. Puis, Baudelaire connut une autre expérience du même ordre : celle de se croire refusé, rejeté, quand sa mère, devenue veuve, se

remaria. Enfin, la même douleur se renouvelle alors qu'il est âgé de 23 ans : prodiguant sans mesure la richesse héritée de son père, il se voit soumis à un conseil judiciaire, et donc coupé une fois de plus de sa mère, et coupé de l'héritage paternel, qui n'est plus directement accessible. Il en vient à éprouver sa vie, l'existence tout entière, comme une chute lente, un glissement progressif, qui l'entraîne hors de l'unité et de la communion, pour le faire descendre « lamentable victime » dans un gouffre épouvantable, un abîme sans fond. Dans *Journaux intimes*, il confie : « Au moral comme au physique, j'ai toujours eu la sensation du gouffre (...) j'ai cultivé mon hystérie avec jouissance et terreur... » (23 janvier 1862).

Telle est l'origine, semble-t-il, de ses malheurs, mais telle est aussi la source de sa vision du monde. Partout, règne le sentiment d'une irrémédiable fatalité, qui ronge et emporte l'homme et l'univers, au fil du temps où ne cesse d'opérer la mort ; en sorte que « vivre est un mal » (*Semper eadem*) ; un mal d'autant mieux perçu que le poète se sent hanté d'un « Infini que j'aime et n'ai jamais connu » (*Hymne à la Beauté*).

Monde d'immanence sacrée

Seulement, le drame de Baudelaire c'est que l'univers, tel qu'il le conçoit et l'éprouve, est une sorte d'immanence sacrée ; cet infini dont il parle s'avère aussi bien positif que négatif ; il est aussi bien Dieu que Satan. Voilà pourquoi il écrit dans *Mon cœur mis à nu* : « Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulats simultanés, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan » : l'une est désir de monter ; l'autre : joie de descendre ; l'une est spiritualité ; l'autre animalité. Mais ces deux mouvements sont simultanés : ils n'en constituent donc, en fait, qu'un seul qui comprend une face lumineuse et une face ténébreuse. Aussi, la femme, incarnation de la nature, mémorial de la chute, sera-t-elle ange et démon ; elle entraîne l'homme de chute en chute dans la matière, elle fait naître en lui l'extase de la vie, laquelle se transmue bientôt en horreur de la vie (cf. *Mon cœur mis à nu*) : car la femme « fangeuse grandeur, sublime ignominie » (cf. *Tu mettrais l'univers...*) fait grandir en l'homme cette conscience douloureuse dans le mal, qu'elle-même ignore.

Oui, pour Baudelaire, « vivre est un mal » ; partout, sans même l'avoir cherché, il découvre « le spectacle ennuyeux de l'immortel péché » (*Le Voyage*). Le terme est chrétien ; la pensée l'est-elle ? Voilà qui n'est pas du tout certain. Car, à ses yeux, c'est la nature, c'est l'existence même qui est un

mal, qui est péché. Le poète se sait, il se sent condamné à vivre dans une prison labyrinthique, « un tombeau, confident de [son] rêve infini » (cf. *Remords posthume* ; voir *Sur le Tasse en prison*). Il subit douloureusement le mal qui est d'exister et de vivre, **victime** de la nature, de la femme, de Dieu. Mais en même temps, puisqu'il ne peut sortir du Réel qui l'étouffe entre ses quatre murs, il se fera aussi **bourreau**, un peu comme le *Caligula* de Camus, il accomplira le mal, le sachant, persuadé que « le plus irréparable des vices est de faire le mal par bêtise » (*La fausse monnaie*). Car, il n'y a pas d'autre issue que d'approfondir volontairement la déchirure, de satisfaire le pôle satanique pour ressentir le pôle céleste. Sartre écrira : « il maintient le Bien pour accomplir le Mal, et s'il fait le Mal c'est pour rendre hommage au Bien ». L'unité originelle s'avérant inaccessible, il se jette furieusement dans la matière, avec la vive conscience du mal.

La conscience dans le mal

Cette vigilance dans le mal apparaît comme la seule marque de grandeur possible pour l'homme, qui est maudit : car à l'instant où il s'efforce de se dépasser lui-même, il éprouve son impuissance à le faire. Ce qu'il appelle le **spleen** naît de la prise de conscience d'une perfection irréalisable et d'une imperfection trop évidemment réalisée, d'où son désir d'idéal : celui-ci est tout autant élan vers le ciel, fleurs platoniques ou foi en Dieu que blasphème, révolte, débauche, foi en Satan. L'idéal est tout ce qui arrache l'homme à l'ennui, tout ce qui l'aide à briser le carcan de l'ennui, tout ce qui entretient le « goût de l'infini », même si ce goût est perverti ou s'il mène à de coupables transgressions. Voilà pourquoi il admire Edgar Poë s'enivrant pour « retrouver les visions merveilleuses ou effrayantes, les conceptions subtiles qu'il avait rencontrées dans une tempête précédente (...) ». Et Baudelaire conclut : « Une partie de ce qui fait aujourd'hui notre jouissance est ce qui l'a tué » (*E. Poë, sa vie et ses œuvres*).

Jouir et triompher du mal

Ce sentiment aigu de culpabilité native, cette présence originelle et universelle du péché constituent donc un état dont il souffre et désire sortir, dont il se fait également complice, dans un geste de transgression, non point

morale, mais bien sacrée, attestant par là sa volonté de salut. Cette aspiration vaine, vécue en vase clos, cette aspiration sans issue se traduira aussi par le jeu poétique — « soumettre à sa volonté le démon fugitif des minutes heureuses » (*Notes nouvelles sur E. Poë*)— de l'imagination ; celle-ci tentera de faire coïncider nature et monde rêvé, l'être que l'on est dans toute sa repoussante laideur et l'être que l'on rêve de devenir (cf. *Paradis artificiels*, Le poème du haschisch I). Le poète tire de l'enfer un paradis ; une fleur de beauté, du mal où il est contraint de vivre.

D'où son amour des antithèses, de ces oppositions de mots, de phrases, d'idées qui traduisent le sentiment tragique de la vie et du combat qui s'y poursuit. L'antithèse unit deux éléments opposés dans la saisie du réel : voyez « spleen et idéal », « horreur et extase de la vie ». C'est, dit-il, que « tout cerveau bien conformé porte en lui deux infinis, le ciel et l'enfer, et dans toute image de l'un de ces infinis, il reconnaît subitement la moitié de lui-même » (*Art romantique*, Richard Wagner et Tannhäuser, III).

En plus de l'antithèse, Baudelaire aime l'oxymoron, cette figure de style qui réalise l'union des contraires, dépassant l'opposition des inconciliables. Comme chez Diderot, la nuit devient alors source de lumière ; la lumière, source de nuit ; le bien et le mal, le beau et le laid se confondent : voyez, par exemple, ces deux titres de poèmes : « madrigal triste », « horreur sympathique ».

Ainsi, l'imagination poétique tente de refaire ici-bas, par l'artifice de l'art, une unité qui n'est que reflet de l'unité à jamais perdue. Il conviendrait ici de parler du jeu des correspondances et des analogies, de la « sorcellerie évocatoire » où s'affirme la volonté baudelairienne de reconquérir, de réaliser lui-même le salut, par ses propres ressources et avec les éléments dont il dispose.

Un autre moyen de dominer la condition tragique d'un être lié au mal inévitable, c'est — effet de la conscience portée à son comble — ce que Baudelaire appelle le remords. Celui-ci, implacablement attache l'homme à sa propre existence, nourrit en lui le souvenir indestructible du mal, inhérent à la création. Il est constat narcissique et permanent de l'irréparable, en même temps qu'il constitue un ingrédient du plaisir. Le remords donne à la faute un caractère absolu. C'est un face-à-face sacré avec le mal, non point avec Dieu, ou avec le Christ Sauveur, qui transformerait le remords en contrition. Pareille ouverture semble impossible à Baudelaire, qui ne peut que se

retrouver en Satan, le parfait dandy. En effet, il écrit : « être un grand homme et un saint **pour soi-même**, voilà l'unique chose importante », or, précisément, il dit ailleurs : « le dandy doit aspirer à être sublime sans interruption, il doit vivre et dormir devant un miroir » (*Mon cœur mis à nu*). En vérité, Baudelaire vit dans un univers de miroirs, qui ne font que démultiplier — et le nombre s'oppose à l'unité — répercuter et amplifier le sentiment intolérable de se voir en prison, condamné à être coupable et malheureux. « Homme libre (...) la mer est ton miroir (...) ton esprit n'est pas un gouffre moins amer » (*L'homme et la mer*) ; « Je te hais, Océan, tes bonds et tes tumultes Mon esprit les retrouve en lui ; ce rire amer De l'homme vaincu plein de sanglots et d'insultes Je les entends dans le rire énorme de la mer » (*Obsession*). Voilà pour la nature. Il en va de même pour cette nature refaite par l'œuvre de l'homme qu'est la ville, « décor semblable à l'âme de l'acteur » (*Les sept vieillards*), qui, se promenant dans le labyrinthe de la cité, parcourt son propre cœur.

Le remords, ce mal mystérieux qui ronge le moi du dedans ne fait que refléter le mal où l'homme se voit pris, « le palimpseste de sa mémoire étant indestructible » car « dans le spirituel comme dans le matériel rien ne se perd » (*Paradis artificiels*, *Visions d'Oxford*). Tout ce qui existe donc, et tout ce qu'accomplit l'homme s'avère irrévocable, irréparable. Sans pardon possible.

Dans cet univers d'absolue fatalité, le péché ne semble pas être, pour Baudelaire, une réalité d'abord personnelle, mais bien plutôt quelque chose qui s'impose, qui l'envahit. Il veut en faire le moyen du salut, approfondissant le mal avec une sorte de perfection, ravivant, développant ainsi la souffrance, qu'il veut assumer et vivre sans mesure, avec la secrète conviction, peut-être, qu'elle aura une valeur de rédemption. Mais on pourrait se demander ce qu'il entend exactement par là. On a l'impression, par moment, qu'il aspire à sortir de cet univers sacré, magique, pour pénétrer dans un monde authentiquement religieux, où enfin Dieu ne serait plus celui auquel il pense. Mais cela reste son secret, car, finalement, quel est ce « nouveau » qu'il aimerait trouver « au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe? au fond de l'Inconnu » (*Le voyage*) ?

Ce sentiment de fatalité l'obsède parfois à tel point qu'il en projette l'angoisse dans l'au-delà.

Voyons, à ce sujet, le poème intitulé : *Le squelette laboureur*.

LE SQUELETTE LABOUREUR

I.

Dans les planches d'anatomie
Qui traînent sur ces quais poudreux
Où maint livre cadavéreux
Dort comme une antique momie,

Dessins auxquels la gravité
Et le savoir d'un vieil artiste,
Bien que le sujet en soit triste,
Ont communiqué la Beauté,

On voit, ce qui rend plus complètes
Ces mystérieuses horreurs,
Bêchant comme des laboureurs,
Des Ecorchés et des Squelettes.

II.

De ce terrain que vous fouillez,
Manants résignés et funèbres,
De tout l'effort de vos vertèbres,
Ou de vos muscles dépouillés,

Dites, quelle moisson étrange,
Forçats arrachés au charnier,
Tirez-vous, et de quel fermier
Avez-vous à remplir la grange ?

Voulez-vous (d'un destin trop dur
Epouvantable et clair emblème !)
Montrer que dans la fosse même
Le sommeil promis n'est pas sûr ;

Qu'envers nous le Néant est traître ;
Que tout, même la Mort, nous ment,
Et que sempiternellement,
Hélas ! il nous faudra peut-être

Dans quelque pays inconnu
Ecorcher la terre revêche
Et pousser une lourde bêche
Sous notre pied sanglant et nu ?

Baudelaire voit des planches d'anatomie, où pour qu'apparaissent le mieux possible tous les éléments anatomiques on a représenté des squelettes ou des écorchés en train de bêcher. Baudelaire médite, il parle à haute voix, pose des questions à ces squelettes qu'il transforme en interlocuteurs.

Il évoque la vie dans un au-delà où l'homme serait soumis au même esclavage, au même asservissement qu'ici-bas. La vie posthume serait donc le prolongement, l'indéfinie répétition de l'existence terrestre. De part et d'autre la même douleur, le même état insupportable.

Dans *Le rêve d'un curieux*, Baudelaire transcrit la confidence d'un homme âprement heureux de mourir. Il meurt et voilà la froide vérité qui se révèle à lui : « J'étais mort sans surprise, et la terrible aurore M'enveloppait. — Eh quoi ! n'est-ce donc que cela ? La toile était levée et j'attendais encore. »

Davantage. C'est en termes de travaux forcés que Baudelaire parle de la vie future. Puisque les deux vies n'en font qu'une, pour lui la condition humaine est une véritable aliénation — ontologique — un pur esclavage, qui loin d'aboutir au néant, se prolonge indéfiniment.

Non vraiment, il ne plaisantait pas en avouant à sa mère que sa vie a été et sera toujours damnée. Obsédé par la faute originelle, profondément marqué par un sentiment de culpabilité, tout pour lui n'est qu'enfer. Il semble qu'il ne soit pas parvenu à reconnaître la réalité pure et simple de la grâce, ni avant ni après la chute. Pour Baudelaire, comme l'écrivit Georges Poulet, « à l'origine, il y a le péché originel ».

Bien de son temps, Gide aspire à une littérature du Bonheur, qui naîtrait d'une immersion dans la vie, la vie la plus immédiate, la plus sensoriellement perçue. Prenons pour exemple le récit, intitulé *L'Immoraliste*, publié en 1902.

Michel, le héros, est un intellectuel précoce, savant chartiste, qui se découvre bientôt victime de tout son passé : de « cette première morale d'enfant » (22)¹, de son existence studieuse où il n'avait presque rien regardé que des ruines et des livres, ne connaissant en conséquence rien de la vie (cf. 23).

¹ Gide, *L'Immoraliste*, 1917 (Mercure de France). Toutes les références renvoient à cette édition.

Son voyage de noces le conduit, malade, en Afrique du Nord, où il fait « de la vie une palpitante découverte » (39-40). Le soleil, la beauté de la végétation, de la lumière et des jeunes corps d'enfants débordants de santé le transforment peu à peu : « et soudain me prit un désir, une envie, quelque chose de plus furieux, de plus impérieux que tout ce que j'avais ressenti jusqu'alors : vivre ! je veux vivre (...) je me concentrerai tout entier éperdument, désolément, dans cet effort vers l'existence » (46).

Alors, d'une manière ou d'une autre, il se met à tout rejeter ce qui avait composé son existence antérieure, qui lui paraît n'être que mort et source de mort : les études, la philosophie, la littérature, les richesses, la vie mondaine, la morale, la pensée, la culture, son lien matrimonial : «... il fallait juger bon, nommer **Bien** tout ce qui était salubre... » (48), et il ajoute plus loin : « mon salut dépendait de moi seul » (50). Il s'agit, ici, concrètement, de la guérison d'une maladie qui semble bien être saisie comme le fruit inévitable de son passé.

Ce qui, désormais, va compter pour lui, c'est la vie, c'est-à-dire le moi, ouvert au monde, en contact immédiat, en symbiose avec le monde par les sens ; c'est la subite saveur de l'instant isolé de l'avant et de l'après ; c'est l'immersion dans la nature, une nature sauvage, primitive ; c'est la disponibilité totale, ouverte à tout changement, c'est l'abolition de toute attache, c'est l'amour même du risque, de la précarité et du hasard.

Michel s'efforce de vivre « sans examen, sans loi, [s]'appliquant simplement à vivre comme l'animal ou l'enfant » (79-80).

Au centre de cette exaltation de la nature, qui renie la culture (elle-même accusée de tuer la vie, bien qu'étant née de la vie (cf. 47), se dresse le refus d'une Transcendance, parce que perçue exclusivement comme source de lois, lois reconnues et vécues comme des contraintes extérieures, plus ou moins arbitraires, sources d'insincérité et de mort. Et ce refus de Transcendance conduit aussitôt à l'abolition des liens humains avec les autres, ceux d'hier comme ceux d'aujourd'hui.

C'est la mise en évidence du moi seul, auquel il se « livre voluptueusement » (84), après avoir écarté « toutes les connaissances acquises » et redécouvert « la chair même, l'authentique être, qui se cachait. Ce fut dès lors **celui** que je prétendis découvrir : l'être authentique, le " vieil homme ", celui dont ne voulait plus l'Évangile, celui que tout, autour de moi, livres, maîtres, parents, et que moi-même avions tâché d'abord de supprimer (...) Je méprisai dès lors

cet être secondaire, appris, que l'instruction avait dessiné par-dessus. Il fallait secouer ces surcharges. Et je me comparais aux palimpsestes (...) Quel était-il ce texte occulté ? Pour le lire, ne fallait-il pas tout d'abord effacer les textes récents ? Aussi bien n'étais-je plus l'être malingre et studieux à qui une morale précédente, toute rigide et restrictive, convenait... » (83-84)

Ce moi vit en état de fusion avec un univers bien proche de celui de *Noces* de Camus² ; il se construit une éthique qui « devenait une science de la parfaite utilisation de soi... » (114), loin de tous principes, accusés de contraindre à agir en dépit de toute sincérité ou à nourrir une mauvaise conscience (cf. 165). Peu à peu, naît donc en lui le sentiment de « richesses intactes que couvraient, cachaient, étouffaient les cultures, les décences, les morales » (223).

Apparaît alors un « nouvel être » — et c'est l'ancien — qui chemine dans une nature où l'« on ne sait plus d'où l'on vient ni où l'on va » (65) ; créature nouvelle qui se sent de plus en plus étrangère : vivante au sein d'un monde mort et formaliste. « L'histoire du passé prenait maintenant à mes yeux cette immobilité, cette fixité terrifiante des ombres nocturnes (...) l'immobilité de la mort. Avant, je me plaisais à cette fixité même qui permettait la précision de mon esprit ; tous les faits de l'histoire m'apparaissaient comme les pièces d'un musée, ou mieux les plantes d'un herbier, dont la sécheresse définitive m'aidait à oublier qu'un jour, riches de sève, elles avaient vécu sous le soleil. » (80-81)

Dans un pareil univers narcissique, où ne subsiste que le seul visage du moi, comment pourrait-il y avoir place pour un sentiment authentique du péché ? Ne domine qu'une préoccupation moraliste, rapidement dévoyée. C'est le moi uniquement qui sera maître de nommer ce qui est bien ou mal pour lui : la loi ne se tirera que de ce que Michel appelle la vie. La nature se donne, pourrait-on dire, à elle-même l'existence et l'homme, à la limite, serait la nature cherchant à jouir d'elle-même.

A diverses reprises, nous avons noté au passage que Gide utilise des expressions bibliques ou évangéliques pour leur faire dire exactement le contraire. Il veut élaborer une sorte de contre-Evangile, où la « créature nouvelle » n'est en fait que le « vieil homme » — étrange renversement ! —

² Michel prend des bains de soleil, d'eau et d'herbes parfumées, annonçant plusieurs scènes analogues chez Camus, dans *L'Etranger* ou dans *La Peste*, entre autres exemples.

Veil homme ressuscité, qui semble crier avec le psaume deuxième : « Faisons sauter nos chaînes, rejetons ces entraves. » « Je n'aurais pas su dire ce que j'entendais par **vivre**, ni si le goût que j'avais pris d'une vie plus spacieuse et aérée, moins contrainte et moins soucieuse d'autrui, n'était pas le secret très simple de ma gêne ; ce secret me semblait bien plus mystérieux : un secret de ressuscité, pensais-je, car je restais un étranger parmi les autres, comme quelqu'un qui revient de chez les morts (...) C'était pour la première fois la conscience de ma valeur propre. » (145-146)

Néanmoins, tout cela ne va pas sans une certaine hésitation, sans une manière de tremblement intérieur, perceptible jusque dans le style de la phrase. Gide fait dire à Marceline, l'épouse de Michel : « Vous aimez l'inhumain » (247). Par ailleurs, Michel commence son récit en disant : « savoir se libérer n'est rien ; l'ardu c'est savoir être libre » (20) et il conclura «... donnez-moi des raisons d'être. Je me suis délivré, c'est possible : mais qu'importe ? je souffre de cette liberté sans emploi. Ce n'est pas, croyez-moi, que je sois fatigué de mon crime³, s'il vous plaît de l'appeler ainsi, — mais je dois me prouver à moi-même que je n'ai pas outrepassé mon droit » (256). « Mon droit » : toujours ce même langage juridique, que l'on trouve encore dans ce dialogue caractéristique avec Marceline effrayée de le voir si malade : — « Il ne faut pas prier pour moi, Marceline. — Pourquoi ? dit-elle un peu troublée. — Je n'aime pas les protections. — Tu repousses l'aide de Dieu ? — Après, il aurait droit à ma reconnaissance. Cela crée des obligations : je n'en veux pas... » (51).

Le narrateur avoue ne pas savoir bien définir ce qu'il entend par vivre (cf. 145) ou par sincérité (cf. 239) ; nous l'avons vu inquiet d'apprendre à « savoir être libre », puis à quoi user de cette liberté. Par ailleurs, s'il exalte une sorte de naturisme païen, esthète et sensualiste, Gide, par ses références obliques à l'Évangile, laisse parfois entendre une insatisfaction, sur laquelle des hommes comme Charles du Bos et Paul Claudel ont espéré — vainement — pouvoir faire fond dans leur dialogue avec l'auteur des *Nourritures terrestres*.

³ Marceline, moribonde, meurt seule, abandonnée de Michel, la nuit même de son décès. Il se promène, dans la nuit, rencontre un ami, qui le conduit dans un café maure où dansent des femmes arabes. Il finira par « se laisser aller » à l'une d'elles « comme on se laisse aller au sommeil » (250-251).

II.

Une page de Charles du Bos nous aidera à faire la transition entre Gide et quelques textes retenus pour illustrer notre thème.

Sans doute, je ne vais pas jusqu'à dire que lorsque je manque envers Dieu, je le nie : elle m'est bien connue au contraire cette sensation, dans les moments de dépossession et d'apathie, d'un Dieu d'autant plus certain que plus inaccessible. A ces moments-là, si je me retenais de dire je crois en Dieu, ce serait plutôt en vertu d'avoir perdu à mes yeux le droit de croire en Lui — tant il est vrai qu'au centre de moi-même c'est la préoccupation morale qui régit tout, qui régit au point de tyranniser. Et là aussi il y a chez moi une anomalie : car s'il est quelque chose en quoi j'ai toujours cru — c'est peut-être là le domaine où je suis le plus capable de foi, — c'est dans la réalité de la notion de péché, mais tandis que chez le chrétien le péché est sans doute la preuve la plus frappante, la plus lumineuse de Dieu, chez moi je ne dis pas qu'elle ne le soit aussi, mais en même temps le poids du péché tend non point à faire disparaître Dieu mais à le situer tout hors d'atteinte : ici encore c'est le concept moral qui fausse les choses : le sentiment de l'indignité personnelle ayant chez moi le résultat, au lieu de me rendre Dieu plus sensible, de me rendre plus sensible la déchéance qui me retire le droit de croire en lui. Tout ceci revient à dire que la solidité de la vie religieuse qui me demeure possible est fonction de la solidité de mon être moral à chaque moment donné : d'où la difficulté qui m'est propre : tandis que chez le vrai chrétien c'est la religion qui aide à bien vivre, chez moi c'est le fait même de bien vivre qui me donne accès à mes possibilités religieuses. Il y a là un renversement des termes — et que je ne crois pas avoir jamais bien aperçu avant aujourd'hui. Ce journal marque un appréciable progrès en clarté. Et toute mon expérience antérieure corrobore ce que je viens d'avancer : Dans tous les moments où j'ai été content de moi, l'émotion religieuse affluait tout naturellement : dans tous les autres c'est exactement le contraire, et la sécheresse dont je souffre alors n'est pas due seulement au mauvais été moral, mais à l'inhibition de la faculté religieuse qu'il détermine.

(Journal, Tome III, le 1^{er} août 1926)

... Dieu d'autant plus certain que plus inaccessible

Il n'y a pas d'infidélité possible, en dehors d'une relation. Vécue, reconnue, l'infidélité se perçoit comme telle, affirmant du même coup la présence, les prévenances de Celui auquel l'homme « manque » : il se découvre incapable de se tenir sur le même plan que l'autre, dont la fidélité indéfectible le fait sensiblement percevoir comme inaccessible.

« ...avoir le droit de croire en lui »

Et du Bos évoque ce qu'il appelle « anomalie » : sa préoccupation morale. Encore convient-il de bien préciser ce qu'il entend par là, car il se situe à un pôle diamétralement opposé à celui de Gide.

Pourquoi voit-il dans sa « déchéance » quelque chose qui lui retirerait le « droit de croire » en Dieu ? C'est qu'il pressent une vérité belle et profonde. En août 1926, il se trouve au terme d'une lente évolution spirituelle et religieuse qui le conduit l'année suivante à l'adhésion au catholicisme, à partir du théisme. Remarquons ici qu'il ne mentionne pas encore le mystère du Christ. Néanmoins, il envisage la foi comme une donation totale et pleine de tout lui-même à Dieu, en vertu de quoi il est bien persuadé que tout son être, toute sa vie doivent épouser les pensées et les gestes divins. Nous avons ainsi, se dessinant à l'horizon, le mystère même de l'incarnation. Or, que voyons-nous s'accomplir en ce mystère ? La plénitude divine épousant une plénitude humaine : la chair de Jésus est tirée de la femme bénie entre toutes les femmes, l'Immaculée. En conséquence, du Bos devine qu'il lui faut être intensément, pleinement homme pour parvenir à recevoir et à vivre la foi. D'où cette confiance datée du 10 janvier 1927 : « désir et même volonté de revenir à Dieu par le *haut* seul, d'opérer le travail du *bas* avant de revenir à lui » (*Journal*, III, 140-141). Et il a bien conscience que cette plénitude d'humanité est en lui déjà un don. Il écrit en effet le 2 août 1928 : « O Seigneur, Vous savez qu'en ceci il n'y a point orgueil, mais simple intolérance de moi-même, que tout ce que je veux, c'est valoir ce que vaut ce que Vous avez mis en moi (dans l'acception humaine du terme) puisque c'est Vous qui l'avez mis en moi pour pouvoir en moi résider » (*Journal*, IV, 158).

Il devine une telle alliance entre Dieu et l'homme qu'il en vient à cette conclusion : « il est un sens dans lequel Dieu dépend de notre conduite, ou du moins est plus ou moins vivant, selon la nature, la qualité même de cette conduite » (*Journal*, III, 94). Le péché c'est l'humanité qui se refuse à cette plénitude humaine, ouverte, accueillante à la plénitude divine qui se propose et s'offre. Se refuser à cette plénitude humaine, c'est se mutiler et donc porter atteinte à Dieu lui-même.

Tout cela rejoint admirablement une pensée de saint Thomas d'Aquin : « non enim Deus a nobis offenditur, nisi ex eo quod contra nostrum proprium bonum agimus » (*Contra Gentiles* III, 122; I-II, 47 art 10 ad 1).

Ainsi le monde de l'homme et le monde de Dieu se rejoignent en l'homme-Dieu Jésus-Christ aux yeux de la Foi qui est une vie, un agir, une existence proprement divins en l'homme. Dieu s'incarne dans mon ici et maintenant, qu'il assume et subsume pour rayonner à travers lui. Cela, et du Bos le laisse entendre de façon explicite, dilate à l'infini l'existence humaine, existence dont la dimension tragique fut soulignée par les œuvres d'un certain nombre d'écrivains chrétiens du vingtième siècle. A une littérature du bonheur ils opposent une littérature du salut. Certes, l'homme désire le bonheur, mais Dieu seul connaît ce qui peut le lui donner. Il lui propose donc son alliance où il communique le véritable bonheur, dans la mesure où l'homme lui fait entièrement crédit pour tout ce qui concerne sa béatitude. Toute alliance repose sur l'échange de deux volontés, de deux libertés : là est le drame, le drame du péché toujours possible, mais n'oublions pas que Dieu a créé l'homme libre — donc capable de pécher — et sauvé de toute éternité (cf. Ephésiens I).

Péguy distingue deux façons de regarder le monde. Il y a le regard de l'habitude, de l'intellectuel : regard banal, superficiel, linéaire, de perspective qui, loin de rendre justice au réel, le morcelle en éléments morts, en classifications abstraites. C'est un regard qui « désachève ». Il ne donne de la réalité qu'une aperception fragmentaire, fragmentée (cf. II, 28-30)¹. Essentiellement incomplet, parce que superficiel, il ne nous plonge que dans un univers caduc, qui devient aussitôt « quelques cendres discontinues, disrompues, des fragments de cendres même, des brisures de cendres dans le creux de la main » (II, 32).

Mais la réalité comprend infiniment plus de richesses, elle est « ce qu'elle est, non, nullement ce qu'elle rend à l'enregistrement, ce qu'elle laisse aux mains des méthodes résiduelles... » (II, 35). Nous retrouvons ici une aspiration proche de celle de Gide, préoccupé de retrouver la vie, non un musée, ni un herbier. Toutefois, Péguy aurait pu reprocher à Gide de n'en rester lui-même qu'à une histoire temporelle, qui longe la vie, sans la pénétrer en profondeur.

¹ Toutes les références renvoient à l'édition de la Pléiade. Tome I : Œuvres en prose, 1898-1908 ; Tome II : Œuvres en prose, 1908-1914 ; Tome III : Œuvres poétiques.

C'est pourquoi il réclame l'exercice d'un autre regard qui « achève », un regard toujours frais et neuf et nouveau, un regard qui innove toujours (II, 110), qui sait percevoir et respecter les différences et se refuse à les gommer, si infimes soient-elles.

Ainsi est-il conduit à distinguer deux types opposés de « recommencements » : il y a celui de l'habitude, de l'automatisme, de la servitude et du tout fait, qui ne peut conduire qu'à la mort. Et il y a le recommencement qui est toujours renouvellement, jaillissement de vie : il greffe le nouveau sur l'ancien, de manière organique, intérieure. L'un pourrait être de l'ordre de l'histoire qui est « parallèle à l'événement », l'autre, de l'ordre de la mémoire vivante, qui, par rapport à l'événement, est « centrale et axiale » (II, 270).

Le péché et la grâce

Et précisément, parlant de lui-même à la troisième personne, Péguy écrit : « il se plaçait résolument en ce point central, doublement axial, par où tout passe. Il se plaçait instantanément dans l'axe du spirituel et dans l'axe du temporel et dans l'axe de l'éternel. Il se donnait ensemble le maximum d'homme et pour ainsi dire le maximum de Dieu. Et *Verbum caro factum est*, c'est-à-dire qu'il se plaçait au cœur même de l'Incarnation » (III, 1521-1522).

Le christianisme lui apparaît comme le lieu de justesse, le point où se compénètrent intrinsèquement comme réalités qui s'exigent et se conditionnent du dedans l'une l'autre, le ciel et la terre, le temporel et l'éternel, la chair et l'esprit, la contemplation et l'action, la grâce et l'activité humaine. Et seul un engagement de vie décidé peut permettre d'atteindre ce point central, cette capitale, où se mêlent inextricablement le temps et l'éternité ; celle-ci demeurant au cœur du temps ; celui-ci étant ouvert sur l'éternité. Ainsi, le péché et la grâce sont unis au même titre que le temps et l'éternité.

Morale raide et morale souple

Mais, « dans le péché aussi il y a des races. Et des races sans doute non moins irréductibles entre elles » (II, 1019), car « pour le péché tout le monde n'est pas bon. Il y a un choix, une élection du péché même. Les natures qui sont *bons pour le péché* sont de la même nature, du même règne que ceux

qui sont bons pour la grâce. Et la grâce et le péché sont deux opérations du même royaume. Beaucoup sont appelés, peu sont élus » (II, 1265).

C'est que, pour Péguy, beaucoup d'hommes sentent par sentiments tout faits, pensent par idées toutes faites, veulent par volontés toutes faites. On pourrait ajouter que beaucoup pèchent par péchés tout faits, c'est-à-dire superficiellement : on répète des attitudes vides et banales. On se trouve hors du royaume de la vie, victime d'une âme habituée, ce qui est le pire (cf. II, 1330).

A ce type de péché, correspond la morale raide, toute faite, celle qui n'épouse pas le réel, mais élabore des systèmes, met de l'ordre, sécurise par son discours rationnel et masque la vraie misère. C'est contre une telle morale que Gide se battait, dont il dénonçait l'hypocrisie. En effet « dans un compartiment raide il peut y avoir impunément des manques, des creux, des faux plis. La raideur est essentiellement infidèle et c'est la souplesse non seulement qui ne triche pas, non seulement qui ne ment pas, mais qui ne laisse pas tricher et qui ne laisse pas mentir. La raideur au contraire permet tout, elle ne signale rien. Dans une malle moderne, vous pouvez empiler tous les voiles de la supplication antique. Si ces voiles font de faux plis à l'intérieur de la malle, rien n'en paraît sur le couvercle (...) Ce sont les morales souples et non pas les morales raides qui exercent les contraintes les plus implacablement dures. Les seules qui ne s'absentent jamais » (II, 1289-1291).

A l'opposé de la morale raide et du péché tout fait où la liberté profonde ne s'engage pas, il y a donc le vrai péché et la morale souple. Car « tout l'immense appareil de l'incarnation et de la rédemption n'a-t-il pas été dressé pour désentraver l'homme, pour l'empêcher de **rester tombé** dans l'esclavage, et j'ai presque envie de dire dans l'habitude du péché originel. Car le péché était surtout devenu une immense habitude » (II, 1267).

Péché et sainteté

Le vrai péché est donc le fruit d'une liberté désentravée par le Sauveur, d'une liberté vivante, unique, irremplaçable, au même titre que l'acte de sainteté. Il exprime le moi le plus profond, sa différence essentielle, sa transcendance dans la durée irréversible. « L'idée profonde du christianisme, c'est qu'il y a des entrées qui ne laissent, qui ne comportent, qui n'admettent aucune(s) sortie(s) (...) qu'il y a des entrées d'où l'on ne sort pas ; généralement même

qu'il n'y a aucune entrée d'où on sorte, dont on sorte ; qu'il y a des prises (de voile) que l'on ne reprend pas, que l'on ne reprend jamais, éternellement jamais (...) que rien ne se refait, que rien ne (se) recommence, que rien ne (se) reprend, que rien ne (se) rejoue » (II, 434). Malgré les apparences, nous sommes aux antipodes de l'irréversibilité dénoncée par Baudelaire, car pour Péguy il y a une chose essentielle, c'est l'incarnation de l'éternel dans le temporel, en vertu de laquelle la vraie répétition permet d'accéder toujours mieux, toujours davantage à la différence. C'est en célébrant chaque année les mêmes mystères liturgiques que l'homme devient toujours davantage enfant de Dieu. C'est ainsi qu'un vrai pécheur a des trésors de grâce. Car «...dans le mécanisme spirituel, les pires détresses, bassesses, crimes, turpitudes, le péché même sont précisément les points d'articulation des leviers de la grâce. Par là, elle travaille. Par là, elle trouve le point qu'il y a dans tout pécheur. Par là, elle appuie sur le point douloureux. On a vu sauver les plus grands criminels. Par leur crime même. Par le mécanisme, par l'articulation de leur crime. On n'a pas vu sauver, les plus grands habitués par l'articulation de l'habitude, parce que précisément l'habitude est celle qui n'a pas d'articulation » (II, 1330). C'est que chez les uns joue ce qu'il appelle « la physique de la mouillature », et pas chez les autres. « On a toujours un poids. On n'est pas toujours mouillable (...) on est toujours pesable, on n'est pas toujours pénétrable » (II, 1333).

Le vrai péché constitue un défaut dans l'armure, il est une affreuse blessure, il présente essentiellement une entrée à la grâce (cf. II, 1333-1334). Car, ne l'oublions pas, le péché n'est pas d'abord un acte moral, il est un acte religieux. Or « la morale enduit l'homme contre la grâce (...) La morale nous fait propriétaires de nos pauvres vertus. La grâce nous fait une famille et une race. La grâce nous fait fils de Dieu et frères de Jésus Christ » (II, 1335).

Ainsi, aux yeux de Péguy « le pécheur, littéralement, rigoureusement parlant, n'est pas moins chrétiens que le saint (...) Le point fixe du christianisme est qu'il y a un certain étage. *Ni si haut, ni si bas, simple enfant de la terre*, un étage propre, un étage particulier, une résidence où demeure également le pécheur et le saint (...) concitoyens de la même cité (...) éternellement temporellement fondée » (II, 402). Et nous voici conduits au cœur de notre sujet. En effet, s'il est vrai que le péché est un acte spirituel, un acte religieux, si pour exister il suppose le face-à-face de deux personnes vivantes, l'une étant Dieu présent à l'homme, l'autre étant l'homme se détournant de Dieu, on peut bien affirmer avec Péguy que, du moment que le christianisme dépend de l'incarnation du Verbe, « sans le christianisme il n'y aurait pas de péché, puisqu'il n'y aurait pas le péché. Il y aurait tout le reste, toutes les

autres sortes, l'innombrable variété des crimes humains (...) Comme aussi, de l'autre côté, il y aurait sans aucun doute, l'armée innombrable des bontés et des vertus, des vertus et des héroïsmes (...) Mais d'un côté, il n'y aurait pas, il manquerait la sainteté. Et de l'autre côté, il n'y aurait pas, il manquerait le péché. Car l'un et l'autre sont également chrétiens... » (II, 402 ; cf. 426).

Ainsi, « le pécheur tend la main au saint, donne la main au saint, puisque le saint donne la main au pécheur. Et tous ensemble, l'un et l'autre, l'un tirant l'autre, ils remontent jusqu'à Jésus, ils font une chaîne qui remonte jusqu'à Jésus, une chaîne aux doigts indéliables (...) Le chrétien ne se définit point par l'étiage, mais par la communion. On n'est point chrétien parce qu'on est à un certain niveau, moral, intellectuel, spirituel même. On est chrétien parce qu'on est d'une certaine race remontante, d'une certaine race mystique, d'une certaine race spirituelle et charnelle, temporelle et éternelle, d'un certain *sang*» (II, 1022).

Du moment que le « surnaturel est lui-même charnel » que « l'éternité même est dans le temporel » (III, 1041), alors « le dernier des pécheurs, le plus infime des péchés fait à Jésus une blessure, et une blessure éternelle » (II, 391). Le christianisme a tout éternisé, il a tout « infinisé », en sorte que « le moindre de vos péchés, et ainsi le moindre de vos crimes, atteint, il n'atteint pas seulement Dieu ; personnellement il n'atteint pas seulement Jésus dans sa gloire ; personnellement il se fait, vous en faites un complice de la lance romaine, personnellement (et c'est infiniment pire, infiniment plus grave), personnellement il atteint le corps même de Jésus, le corps infiniment douloureux, le corps mortel, personnellement il atteint, il blesse au flanc, il perce le flanc de Jésus, il perce le flanc douloureux, il atteint Jésus dans sa passion même et dans son supplice » (II, 491).

Que nous sommes éloignés de Diderot et de son dieu-nature sans visage, de Gide et de son obsession moraliste, et du fatalisme baudelairien. Inversement, comme l'« anomalie » que dénonçait en lui-même du Bos se comprend et s'éclaire. Péguy et du Bos rejoignent saint Augustin pour qui « le péché consiste à vouloir ce que Jésus a méprisé, et à fuir ce qu'il a voulu » (de vera religione, XVI, 31).

A la question posée par l'Histoire au chrétien : « on se demande comment vous pouvez vivre » (II, 492), Péguy répond par l'Espérance : « Elle est la source de la vie, car elle est celle qui constamment déshabitue. Elle est le germe. De toute naissance spirituelle. Elle est la source et le jaillissement de grâce, car elle est celle qui constamment dévêt de ce revêtement mortel de l'habitude (...) la Foi sans elle aurait pris l'habitude du monde et sans elle la

Charité aurait pris l'habitude du pauvre. Et ainsi la Foi sans elle et sans elle la Charité auraient pris chacune de son côté l'habitude de Dieu » (II, 1350).

Tout instant de notre existence terrestre et pécheresse devient un instant possible de vie céleste et de grâce. Nous sommes résolument passés d'un monde que domine la préoccupation objective du bien et du mal à une vie, à travers laquelle l'homme éprouve les effets de l'action divine, pour y commuer ou s'en distancer librement.

Dans sa dimension charnelle, l'homme, pour Bernanos, est un être éminemment spirituel : dès lors, nous ne comprenons rien de lui si nous le réduisons aux schémas des moralistes et des psychologues, ou encore si nous le considérons uniquement comme l'homo faber. « ... un être doit se dépasser ou se renier (...) un homme réellement supérieur est naturellement sacrificiel (...) il tend naturellement à s'immoler pour quelque objet qui le dépasse (...) il risque de devenir ce que nous appelons un héros ou un saint. Ça réussit une fois sur mille (...) Reste le vice » (*Œuvres romanesques*, Pléiade, 909-910). Pas d'homme digne de ce nom s'il refuse de courir ce risque absolu. Ainsi donc, vivre c'est choisir, se choisir, et « les vieilles gens craignent moins l'erreur que le risque » (116), car « ils refusent la liberté comme un fardeau » (235).

Entre Dieu et Satan

Bernanos insiste, l'homme n'est pas créé à l'image des moralistes, mais bien à l'image de Dieu. Il est sollicité par une force intérieure, un appel mystérieux : s'il ne dépend pas de lui d'être appelé, il dépend de lui de ne pas répondre à l'appel (cf. *Aux Anglais*, 13).

Pourquoi ne répond-il pas à l'appel ? c'est qu'il se trouve également sollicité par l'Imposteur, le père du mensonge. « Chacun de nous (...) est tour à tour, de quelque manière, un criminel ou un saint, tantôt porté vers le bien, non pas une judicieuse approximation de ses avantages, mais clairement et singulièrement par un élan de tout l'être, une effusion d'amour qui fait de la souffrance et du renoncement l'objet même du désir ; tantôt tourmenté du goût mystérieux de l'avalissement, de la délectation au goût de cendre, le vertige de l'animalité, son incompréhensible nostalgie (...) Le mal, comme le bien, est aimé pour lui-même, et servi » (221).

Si l'homme échoue souvent dans son effort vers l'ordre et le bonheur, c'est qu'il n'a aucune idée de la nature du désordre dans lequel il vit, ni du malheur qui est le sien, car « l'essence de notre malheur est surnaturelle » (cf. *Les grands cimetières...* 71-72).

Ce qui est premier en l'homme, ce ne sont pas les ténèbres, mais la lumière de Dieu ; impossible de comprendre l'homme à partir du péché puisqu'il se détermine seulement comme négation, négation de la liberté et de l'amour. « L'expérience m'a prouvé trop tard qu'on ne saurait expliquer les êtres par leurs vices, mais au contraire par ce qu'ils ont gardé d'intact, de pur, par ce qui reste en eux de l'enfance, si profond qu'il faille le chercher » (*Aux Anglais*, 74). Créé réellement à l'image de Dieu, l'homme ne pourra se réaliser — librement — qu'en Dieu (cf. *La liberté, pour quoi faire?* 154). Animé d'une âme spirituelle, il découvre que celle-ci repose dans « son élément natal, infiniment plus pur que l'eau la plus pure, cette lumière incréée qui baigne la création tout entière » (*La liberté...* 287).

Mais le drame est qu'« on ne comprend rien à l'homme si on l'imagine naturellement fier de ce qui le distingue ou paraît le distinguer des animaux. L'homme moyen n'est nullement orgueilleux de son âme, il ne demande qu'à la nier, il la nie avec un soulagement immense, comme on s'éveille d'un terrible rêve. Il croit découvrir qu'elle n'existe pas, avec une espèce d'incompréhensible fierté » (*La liberté...* 232). Amputé de cette part divine de lui-même, il devient, selon les cas, bête féroce, bête domestique, ou ne songe qu'à fuir le choix de la vie, dans le mensonge, la folie ou les paradis artificiels. La haine l'habite, haine des autres mais aussi haine de soi-même, « haine qui reflète une autre haine, mille fois plus profonde et plus lucide — celle de l'Esprit indicible qui fut le plus rayonnant des astres de l'abîme, et qui ne nous pardonnera jamais sa chute immense » (*La liberté...* 252).

Entre l'Espérance et l'illusion

Au cœur de tout péché véritable, — non pas tel que peuvent le décrire les moralistes — il y a, aux yeux de Bernanos, une tentative d'auto-destruction. Le péché est mensonge essentiel, et il tend à figer, à durcir, à minéraliser l'homme (cf. *Les enfants humiliés*, 201), l'ayant attiré sur une route sans issue.

Si le don de soi à Dieu est conversion, le péché apparaît toujours comme une per-version, une inversion, le renversement illusoire des perspectives,

abandon à la fascination de l'Imposteur, qui peut donner, un instant, le sentiment de la libération ; mais bien vite, l'homme se sent en proie aux secrets du mépris, de la honte, de la nausée et du dégoût ; il éprouve angoisse et désespoir qui le mènent au suicide (cf. 328-329).

A l'acte héroïque de l'Espérance, le pécheur substitue l'illusion qui est un poison « au même titre et pour les mêmes raisons que l'héroïne et la morphine. Elle affaiblit le jugement, elle dégrade les volontés » (*Le chemin de la Croix-des-âmes*, 494).

« Que savons-nous du péché ? » se demande le Curé de campagne. Nous n'en percevons le plus souvent que « le dernier remous imperceptible à la surface de nos pauvres vies » (*Le crépuscule des vieux*, 54).

Mais il s'enracine dans notre monde intérieur où s'affrontent le diable et Dieu. Si le péché vise à détruire l'homme, il est encore plus profondément déicide ; non seulement transgression d'une loi, il est « un crime contre l'Amour », à quoi l'Amour répond « à sa manière et selon son essence : par un don total, infini. Où se fera donc l'union du créateur et de la créature, de la victime et du bourreau ? Dans la douleur qui leur est commune à tous deux » (*Le crépuscule...* 16-17). Mais, l'homme reste encore capable de « souiller jusqu'à la substance même du cœur divin : la douleur » (352-353). C'est alors, pourrait-on dire, le « mauvais usage des maladies » !

Toutefois, jamais l'homme ne sera à l'abri des entreprises de l'âme : jusqu'au dernier souffle, elle tentera de se faire sentir, prenant n'importe quel chemin, car finalement, derrière cette pellicule ou cette carapace que forme le péché, demeure un « gouffre d'azur » (1090).

Le monde du mal « ne sera toujours qu'une ébauche, l'ébauche d'une création hideuse, avortée, à l'extrême limite de l'être » (1143), et le monde du péché fait face à celui de la grâce « ainsi que l'image reflétée d'un paysage au bord d'une eau noire et profonde » (1139). Satan ne sera jamais que le singe de Dieu ; son œuvre une opération de dé-crétation.

Qu'importe finalement, si « le divin regard s'est posé sur nous, si ferme et si tendre : alors, dans sa gaine d'instincts, d'habitudes acquises ou héréditaires, dans la chair et le sang, quelque chose s'est éveillée, a remué une fois, irrémédiablement. C'est fini. Nous ne pouvons maintenant nous tromper nous-mêmes. Il faut nous rendre libres ou mourir » (*Bernanos*, dans *Cahiers du Rhône*, 37). Mourir, c'est se laisser mourir ou se laisser vivre dans le désespoir ; c'est renier sans recours le sens de la grandeur humaine et l'enjeu infini de l'existence. C'est être prêt à toute compromission et à l'oubli de l'honneur, qui « est un absolu » (*Les grands cimetières...* 98)

Croyez-moi : le pauvre diable n'est qu'un obsédé sexuel banal, et la forme insolite de l'obsession n'a d'intérêt que pour les psychiatres.

— *N'importe ! dit le prêtre. Vous aurez un jour la preuve qu'on ne fait pas au surnaturel sa part. Oui, reprit-il après un silence, de cette voix qui contrastait chaque fois si étrangement avec son ton habituel qu'elle semblait appartenir à un autre, lorsque vous aurez tari chez les êtres non seulement le langage mais jusqu'au sentiment de la pureté, jusque dans la faculté de discernement du pur et de l'impur, il restera l'instinct. L'instinct sera plus fort que vos lois, vos mœurs. Et si l'instinct même est détruit, la souffrance subsistera encore, une souffrance à laquelle personne ne saura plus donner de nom, une épine empoisonnée au cœur des hommes. Supposons qu'un jour soit consommée l'espèce de révolution qu'appellent de leurs vœux les ingénieurs et les biologistes, que soit abolie toute hiérarchie des besoins, que la luxure apparaisse ainsi qu'un appétit des entrailles analogue aux autres et dont une stricte hygiène règle seule l'assouvissement, vous verrez ! — oui, vous verrez ! — surgir de toutes parts des maires de Fenouille qui tourneront contre eux, contre leur propre chair, une haine désormais aveugle, car les causes en resteront enfouies au plus obscur, au plus profond de la mémoire héréditaire. Alors que vous vous flattez d'avoir résolu cette contradiction fondamentale, assuré la paix intérieure de vos misérables esclaves, réconcilié notre espèce avec ce qui fait aujourd'hui son tourment et sa honte, je vous annonce une rage de suicides contre laquelle vous ne pourrez rien. Plus que l'obsession de l'impur, craignez donc la nostalgie de la pureté. Il vous plaît de reconnaître dans la sourde révolte contre le désir, la crainte entretenue depuis tant de siècles par les religions, servantes surnoisées du législateur et du juge. Mais l'amour de la pureté, voilà le mystère ! L'amour chez les plus nobles, et chez les autres la tristesse, le regret, l'indéfinissable et poignante amertume plus chère au débauché que la souillure elle-même. Passe pour les lâches traqués par l'angoisse de la souffrance ou de la mort qui viennent implorer du médecin leur grâce, mais j'ai vu — oui, j'ai vu — se lever vers moi d'autres regards ! Et d'ailleurs, il n'est plus temps de convaincre, le proche avenir se chargera de nous départager. Au train où va le monde, nous saurons bientôt si l'homme peut se réconcilier avec lui-même, au point d'oublier sans retour ce que nous appelons de son vrai nom l'antique Paradis sur la terre, la Joie perdue, le Royaume perdu de la Joie. Si la Piété n'est qu'une illusion, fût-elle des milliers de fois séculaire...*

(Monsieur Ouine, 1525-1526)

Qu'entendre par le « surnaturel » ?

Il s'agit éminemment, nous l'avons vu, de Dieu et de Satan, présents et agissant au tréfonds de l'être humain.

Avec Dieu il y a la liberté, l'amour vrai, l'honneur, l'héroïsme et la sainteté.

Avec Satan, il y a le mensonge et l'illusion, la haine de soi et des autres, la médiocrité et la fuite, une sorte d'inversion généralisée de tout l'être.

L'homme est fondamentalement sollicité par ces deux univers.

Un ton inhabituel

Le prêtre évoquant les profondeurs spirituelles de l'homme, laisse parler, en quelque sorte, l'enfant qui est en lui, c'est-à-dire celui qui porte une exigence incoercible de vie surnaturelle. Ou mieux encore, il voit et il parle avec les yeux et la voix du Christ.

Le pur et l'impur

Discerner le pur et l'impur. N'allons pas entendre ces termes, à la manière du moraliste. Ils évoquent des réalités profondément spirituelles.

L'impur, au sens des moralistes, n'est qu'un être frivole, jouet des démons, mais non sa véritable proie. Il n'engage pas réellement son âme, marmot souillé mais non corrompu.

L'impur véritable, ce n'est pas un maniaque inoffensif. C'est un fou dangereux, selon le Curé de campagne (cf. 1128) pour qui luxure et folie s'identifient. La luxure est, en effet, l'amour pervers, l'amour qui ment, qui donne l'illusion d'être l'amour. Pure aliénation, elle étouffe l'intelligence. « Incapable de créer, elle ne peut que souiller dès le germe la frêle promesse d'humanité » (1128-1129). Humanité qui ne s'accomplirait qu'en Dieu. Voilà pourquoi, le Curé de campagne écrit, quelques pages plus haut, « Je n'ai pas perdu la foi parce que Dieu a daigné me garder de l'impureté (...) la luxure est une plaie mystérieuse à la source même de la vie. Confondre la luxure propre à l'homme et le désir qui rapproche les sexes, autant donner le même nom à la tumeur et à l'organe qu'elle dévore... » (1126)

Si luxure et folie ne font qu'un ; foi et pureté s'identifient également. Car, la pureté, au sens bernanosien, est « une des conditions mystérieuses, mais évidentes — l'expérience l'atteste — de cette connaissance surnaturelle de soi-même, de soi-même en Dieu, qui s'appelle la foi. L'impureté ne détruit pas cette connaissance, elle en anéantit le besoin. On ne croit plus, parce qu'on ne désire plus croire. Vous ne désirez plus vous connaître. Cette vérité profonde, la vôtre, ne vous intéresse plus (...) Vous ne pouviez vous aimer qu'en Dieu, vous ne vous aimez plus... » (1129)

Le monde est donc en train de tarir cette connaissance de l'infinie dignité de l'homme, et, par voie de conséquence, le langage qui exprime cette claire conscience de la vocation à la grandeur.

Non seulement, il en anéantit la conscience claire, mais il en abolit l'intuition obscure, ce que Bernanos appelle « le sentiment de la pureté ».

Le mal va jusqu'à atteindre ce qui est encore plus sourd, plus enfoui que le sentiment : l'instinct, « la nostalgie de la pureté ».

Ce qui reste alors, c'est la souffrance éprouvée devant ce à quoi l'homme aspire sans plus savoir de quoi il s'agit. L'instinct de Dieu — devenu impossible dans un monde qui a scellé le nom de Dieu dans le cœur des pauvres —, cherchera une issue « hors du domaine qui lui est propre » (1508). « Oui, monsieur, l'heure vient, (peut-être est-elle déjà venue ?) où le désir qu'on croit avoir muré au fond de la conscience et qui y a perdu jusqu'à son nom va faire éclater son sépulcre. Et, si toute autre issue lui est fermée, il en trouvera une dans la chair et le sang — oui, monsieur — vous le verrez paraître sous des formes inattendues et, j'ose le dire, hideuses, horribles » (1509).

Comment ne pas songer aux violences de notre temps, au terrorisme, à la multiplication d'actes désespérés. Non, vraiment, « il n'est pas bon, ni sûr de se croire tout à fait à l'abri, dans son sac de peau, des entreprises de l'âme » (328).

Pourquoi ?

*Pourquoi cette femme ? pourquoi la femme tout d'un coup sur ce bateau ?
Qu'est-ce qu'elle vient faire avec nous ? est-ce que nous avons besoin
d'elle ? Vous seul !*

Vous seul en moi tout d'un coup à la naissance de la Vie.

*Vous avez été en moi la victoire et la Visitation et le nombre et l'étonnement
et la puissance et la merveille et le son !*

*Et cette autre, est-ce que nous croyions en elle ? et que le bonheur est
entre ses bras ?*

Et un jour j'avais inventé d'être à Vous et de me donner,

Et cela était pauvre. Mais ce que je pouvais,

Je l'ai fait, je me suis donné,

Et vous ne m'avez point accepté, et c'est l'autre qui nous a pris.

Et dans un petit moment je vais Vous voir et j'en ai effroi

Et peur dans l'Os de mes os !

Et Vous m'interrogez. Et moi aussi je Vous interrogerai !

*Est-ce que je ne suis pas un homme ? Pourquoi est-ce que Vous faites le
Dieu avec moi ?*

*Non, non, mon Dieu ! Allez, je ne Vous demande rien !
Vous êtes là et c'est assez. Taisez-Vous seulement,
Mon Dieu, afin que votre créature entende ! Qui a goûté à votre silence,
Il n'a pas besoin d'explication.*

*Parce que je Vous ai aimé
Comme on aime l'or beau à voir ou un fruit, mais alors il faut se jeter
dessus !*

*La gloire refuse les curieux, l'amour refuse les holocaustes mouillés. Mon
Dieu, j'ai exécution de mon orgueil !*

*Sans doute je ne Vous aimais pas comme il faut, mais pour l'augmentation
de ma science et de mon plaisir.*

*Et je me suis trouvé devant Vous comme quelqu'un qui s'aperçoit qu'il est
seul.*

*Eh bien ! j'ai refait connaissance avec mon néant, j'ai regoûté à la matière
dont je suis fait.*

J'ai péché fortement.

Et maintenant, sauvez-moi, mon Dieu, parce que c'est assez !

*C'est Vous de nouveau, c'est moi ! Et Vous êtes mon Dieu et je sais que
Vous savez tout.*

*Et je baise votre main paternelle, et me voici entre vos mains comme une
pauvre chose sanglante et broyée !*

Comme la canne sous le cylindre, comme le marc sous le madrier.

Et parce que j'étais un égoïste, c'est ainsi que vous me punissez

Par l'amour épouvantable d'un autre !

Ah ! je sais maintenant

*Ce que c'est que l'amour ! et je sais ce que Vous avez enduré sur votre
croix, dans ton Cœur,*

Si vous avez aimé chacun de nous

*Terriblement comme j'ai aimé cette femme, et le râle, et l'asphyxie, et
l'étau !*

*Mais je l'aimais, ô mon Dieu, et elle m'a fait cela ! Je l'aimais et je n'ai point
peur de Vous,*

Et au-dessus de l'amour

*Il n'y a rien, et pas Vous-même ! et Vous avez vu de quelle soif, ô Dieu, et
grincement des dents,*

Et sécheresse, et horreur et extraction,

Je m'étais saisi d'elle ! Et elle m'a fait cela !

Ah ! Vous Vous y connaissez, Vous savez, Vous,

Ce que c'est que l'amour trahi ! Ah, je n'ai point peur de Vous !

*Mon crime est grand et mon amour est plus grand, et votre mort seule, ô
mon Père,*

*La mort que Vous m'accordez, la mort seule est à la mesure de tous deux !
Mourons donc et sortons de ce corps misérable !*

Sortons, mon âme, et d'un seul coup éclatons cette détestable carcasse !

*La voici déjà à demi rompue, habillée comme une viande au croc, par terre
ainsi qu'un fruit entamé.*

*Est-ce que c'est moi ? Cela de cassé,
C'est l'œuvre de la femme, qu'elle le garde pour elle, et pour moi je m'en
vais ailleurs.
Déjà elle m'avait détruit le monde et rien pour moi
N'existait qui ne fût pas elle et maintenant elle me détruit moi-même.
Et voici qu'elle me fait le chemin plus court.
Soyez témoin que je ne me plais pas à moi-même !
Vous voyez bien que ce n'est plus possible !
Et que je ne puis me passer d'amour, et à l'instant, et non pas demain, mais
toujours, et qu'il me faut la vie même, et la source même,
Et la différence même, et que je ne puis plus,
Je ne puis plus supporter d'être sourd et mort !
Vous voyez bien qu'ici je ne suis bon à rien et que j'ennuie tout le monde
Et que pour tous je suis un scandale et une interrogation.
C'est pourquoi reprenez-moi et cachez-moi, ô Père, en votre giron !*

(Partage de midi)

Mésa est revenu vers la femme qu'il avait aimée, Ysé (épouse de Ciz) ; celle-ci, l'ayant abandonné, vivait avec un autre homme, Amalric.

Les deux hommes se battent. Amalric blesse Méssa qui tombe, jambe cassée et épaule démise. Méssa reste seul, dans une maison qui va exploser.

Il sait sa mort imminente. Il fait alors une sorte d'examen spirituel, une sorte de confession. Avec une magnifique liberté et un non moins magnifique sens religieux, il expose sa situation à Dieu ; il fait le point, ses idées et ses sentiments se bousculant et s'interpénétrant.

On pourrait intituler cet extrait par les mots de saint Augustin, repris par Claudel dans son *Soulier de satin* : Etiam peccata. Sans doute, le péché de Méssa est aussi cet amour pour une femme mariée qu'il a prise aux siens.

Mais il est d'abord et surtout son orgueil et son égoïsme, sa « ladrerie » envers Dieu.

Malheureux, plus ou moins désespéré dans le monde (cf. I acte), il « invente » de se donner à Dieu. Mais, il le fait en se recherchant lui-même : il désire augmenter, en curieux, sa science et son plaisir, par ce qu'il appelle un « holocauste mouillé ». Pas de véritable amour donc dans cette démarche, mais un semblant.

La réponse divine est le refus et le silence. Méssa se sent devant Dieu, terriblement seul, comme s'il n'y avait personne. Il est renvoyé à lui-même, à son moi, à son néant.

Il rencontre, sur le bateau du retour, Ysé : il s'éprend d'elle et croit trouver en elle le bonheur.

Il l'aime follement : l'amour qu'elle lui inspire l'arrache à tout, au monde et à lui-même. Il apprend ainsi ce que signifie aimer vraiment. Il apprend à sortir totalement de lui-même.

Mais Ysé le trahit ; il s'ouvre alors à ce qu'est l'amour dans ce qu'il a d'absolu et de déchirant. Aimer, alors que l'on est trahi, c'est aimer sans possibilité de retour sur soi, sans aucune complaisance en soi-même, que pourrait toujours faire naître un amour partagé.

Son péché le conduit ainsi à communier vraiment à l'Absolu de Dieu qui se manifeste en Jésus crucifié, trahi, abandonné, rejeté, en qui le don est pardon. La blessure du péché et celle de l'Amour s'identifient. A l'instant où il prend conscience, dans les grandes profondeurs, de son péché, il se découvre infiniment aimé. « La croix est l'hameçon et Satan maintenant lui-même sert d'amorce » écrit Claudel dans *Un poète regarde la croix* (113, 116-117).

Le sens chrétien du péché est essentiellement inséparable de la certitude du pardon. C'est l'amour, qui sauve, en qui je découvre mon péché.

Ainsi donc, pardonné dès l'origine, le péché devient source de communion suprême avec Dieu, il nous conduit à la source de la Vie, devant laquelle la vie terrestre n'est que mort, et à la plénitude du Silence divin, devant lequel toutes paroles humaines sont ce qu'entend un sourd.

Le péché révèle ainsi l'insondable mystère de Dieu. Davantage. L'amère expérience qu'il constitue peut, moyennant le jeu de la grâce, conduire à connaître du dedans l'infinie blessure de l'amour. C'est pourquoi, nous pourrions reprendre la strophe 35 du *Cantique spirituel* de Jean de la Croix, en substituant au mot beauté, qu'il utilise, celui d'amour, et dire avec lui :

«... que je paraisse semblable à toi en ton amour, et que je me voie en ton amour. Cela aura lieu quand tu m'auras transformée en ton amour. Alors je te verrai toi-même en ton amour. Tu te verras en moi dans ton amour ; et je me verrai en toi dans ton amour. Et ainsi je paraîtrai Toi, dans ton amour. Et tu paraîtras moi, dans ton amour. Le mien sera le tien, et le tien sera le mien. En lui, je serai Toi, et en lui tu seras moi, parce que ton amour même sera mien. »

Gabriel Ispérian