

L'impuissante joie. **Prolégomènes à une poétique bernanosienne du dépouillement**

Mots-clefs : joie, douleur, bonheur, désir scandale, impuissance, dépouillement, extase.

Résumé : De la conception bernanosienne de la joie, on peut dire deux choses. D'une part, que la joie n'est pas le bonheur, qu'elle lui est incommensurable et même que le bonheur est proprement son scandale. D'autre part, que la joie n'est rien d'un moment extatique ou extraordinaire et qui viendrait rompre l'ordinarité quotidienne de la vie, mais qu'elle est cette vie même dans sa nudité la plus simple en tant qu'impuissance fondamentale à l'égard de soi. Une telle conception, cependant, ne se déploie pas uniformément d'un bout à l'autre du corpus bernanosien : elle est révélée à notre auteur à la faveur de ce qu'il faut bien appeler une « conversion », que le présent article se propose de situer entre *La Joie* (1929) et le *Journal d'un curé de campagne* (1936).

Retrouver la juste mesure de la joie

Dans *Les Grands Cimetières sous la lune*, paru en 1938, Bernanos affirme la chose suivante : « J'écris dans les salles de cafés ainsi que j'écrivais jadis dans les wagons de chemin de fer, pour ne pas être dupe de créatures imaginaires, pour retrouver d'un regard jeté sur l'inconnu qui passe, la juste mesure de la joie et de la douleur »¹. Retrouver la juste mesure de la joie et de la douleur : voici énoncée la loi qui préside au déploiement de la parole bernanosienne. Il convient de porter cette loi à l'état de problème.

Bernanos définit la joie, de prime abord, comme *mesure*. La mesure d'un phénomène, c'est l'ensemble des conditions qui régissent l'apparition de ce phénomène ; ou, pour le dire autrement, c'est l'unité ontologique du milieu où cette apparition est possible et s'accomplit ; ou, pour le dire d'un seul trait : la mesure d'un phénomène est l'apparaître de ce phénomène. Par exemple, en musique, la *mesure* est la condition de l'apparition, de la répétition et de la variation d'un *thème*, c'est-à-dire d'une mélodie ou d'un motif. Cette distinction fonctionne de la même façon en littérature. Le concept de thème est en effet un concept bien connu des études littéraires. Afin de mener à terme le balisage critique de l'œuvre de Bernanos, il faudrait en étudier les thèmes : le thème de la mort, ou le thème de l'angoisse, ou encore le thème de la joie². Or, prendre la joie pour un thème, c'est la saisir dans une représentation objectivante comme le produit d'un processus affectif, alors qu'il faut bien plutôt la comprendre comme l'affectivité productrice elle-même. En somme, faire de la joie un thème, c'est chercher à la comprendre hors de la mesure qui lui est propre – ne pas comprendre que *c'est la joie elle-même qui donne la mesure*. Dans *La Joie*, paru en 1929, le psychanalyste La Pérouse commet cette erreur et cherche à analyser empiriquement la joie mystérieuse de Chantal, le personnage principal du roman. Celle-ci ne manque pas de lui faire remarquer :

Aujourd'hui, vous en êtes encore à tâcher de surprendre un fait caractéristique, n'importe quoi qui vous permette de me classer. Je vous vois tendre de ces pauvres petits pièges innocents, avec la candeur du bonhomme entomologiste qui mettra vingt fois de suite sur le dos un malheureux scarabée³.

La joie de Chantal se dérobe à l'intellect qui tente de la faire venir dans la condition de l'objet. De la même manière, la joie n'est pas un thème de l'œuvre de Bernanos : elle est ce qui structure de fond en comble sa parole, c'est-à-dire : *ce qui lui donne sa mesure*.

1 Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, in *Essais et écrits de combat*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1972, p. 354. Nous soulignons.

2 On peut lire, par exemple, sur la quatrième de couverture de la réédition de *La Joie* parue au Castor Astral en 2011 et préfacée par Philippe Le Touzé, que « la joie est un thème si fondamental chez Bernanos qu'il est même devenu le titre d'un de ses plus grands romans ».

3 Georges Bernanos, *La Joie* in *Œuvres romanesques complètes*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, p. 736.

Or, ce que Bernanos cherche à déterminer précisément, c'est la *juste* mesure de la joie. Dans son œuvre, deux personnages font exemplairement l'épreuve⁴ de la joie. Le premier, nous l'avons évoqué, est Chantal, à propos de laquelle le narrateur affirme : « Car à présent, l'idée, la certitude de son *impuissance* était devenue le centre éblouissant de sa joie, le noyau de l'astre en flammes »⁵. Le second est le curé d'Ambricourt, auquel le curé de Tory dit la chose suivante : « [...] c'est du sentiment de son *impuissance* que l'enfant tire humblement le principe même de sa joie »⁶. Aussi peut-on déjà émettre l'hypothèse que l'*impuissance* est la juste mesure de la joie.

Mais alors pourquoi Bernanos dit-il qu'avec la juste mesure de la joie nous retrouvons aussi et inévitablement celle de la *douleur* ? Au dernier paragraphe de son ouvrage *L'Essence de la manifestation*, le philosophe Michel Henry, commentant le *Traité du désespoir* de Kierkegaard, écrit :

L'impuissance du souffrir, la souffrance, est l'être-donné-à-lui-même du sentiment, son être-rivé-à-soi dans l'adhérence parfaite à soi, l'obtention de soi, le devenir et le surgissement du sentiment en lui-même dans la jouissance de ce qu'il est, est la jouissance, est la joie⁷.

On peut ici noter que les mesures de la joie et de la douleur – de la souffrance – semblent s'accomplir dans l'unité d'une même structure. Cette structure, Henry la nomme, au onzième chapitre de *C'est moi la vérité*, « la structure antinomique de la vie »⁸. Elle repose sur « l'unité absolument primitive et originelle du Souffrir et du Jouir »⁹. Cette unité s'accomplit dans la passivité radicale qui détermine toute vie. C'est parce que la juste mesure de la joie est l'impuissance qu'en la retrouvant on retrouve avec elle la douleur, c'est-à-dire le Souffrir, c'est-à-dire encore le *pathos*, qui lui est consubstantiel. Bernanos a l'intuition de l'unité pathétique de la joie et de la douleur – avant d'en avoir la révélation – dans *La Joie* : « Le péché, nous sommes tous dedans, les uns pour en *jouir*, d'autres pour en *souffrir*, mais à la fin du compte c'est le même pain que nous rompons au bord de la fontaine [...] »¹⁰.

Dès lors, *retrouver la juste mesure de la joie et de la douleur*, c'est retrouver la structure originelle de la vie elle-même. Nous l'avons dit, la joie appartient à la structure de la vie. La mesure de la joie, c'est la vie¹¹. La vie est la dimension propre de la joie, son sol et son fonde-

4 On déterminera plus avant si la joie est une épreuve, ou si elle est, bien plutôt, la condition même de tout éprouver, c'est-à-dire la passivité originelle, ou encore : le *pathos*.

5 *Ibid.*, p. 752. Nous soulignons.

6 *Id.*, *Journal d'un curé de campagne*, in *Œuvres romanesques complètes*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, p. 203. Nous soulignons.

7 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 831.

8 *Id.*, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 244 et suivantes.

9 *Ibid.*, p. 252.

10 Georges Bernanos, *La Joie*, *op. cit.*, p. 742. Nous soulignons.

11 Au cours de ce travail nous référerons constamment à la distinction qu'établit Michel Henry entre la vie et le monde – laquelle distinction se retrouve chez Bernanos, qui discerne le surnaturel et du naturel. Pour Georges Bernanos comme pour Michel Henry, il n'y a qu'une seule et unique réalité, mais deux façons pour

ment : « [la] Joie n'est pas de ce monde »¹², affirme Bernanos. Or, la parole non plus ne tient pas sa possibilité du monde. La parole s'origine dans notre intériorité la plus radicale, car nous la tirons « du plus profond de nous-même, de notre substance, de notre vie »¹³. La juste mesure de la joie et de la douleur, c'est donc dans la parole qu'on la retrouve, *mais seulement lorsque celle-ci a été révélée à elle-même comme étant générée dans la vie*. Cette révélation a lieu, dans l'œuvre de Bernanos, comme une rupture. Notre hypothèse est que cette rupture advient en chaque point de l'œuvre de Bernanos et qu'elle lui est consubstantielle. Cependant, par commodité démonstrative, on situera cette rupture chronologiquement, entre la rédaction de *La Joie* et celle du *Journal d'un curé de campagne*¹⁴. Chantal et le curé d'Ambricourt incarnent à la fois deux modes de sainteté et deux états différents du concept bernanosien de joie, c'est-à-dire deux façons pour une seule et même joie – *l'unique et seule joie qui existe* – d'apparaître. Aussi, une fois la rupture accomplie, Bernanos ne *retrouve* pas à proprement parler la juste mesure de la joie – bien plutôt, révélation lui est faite qu'il ne l'a jamais quittée, ou plus précisément encore, qu'il est strictement impossible de la quitter, en tant précisément qu'elle constitue la structure pathétique de notre vie même dans son ordinarité la plus radicale. Pour le dire autrement, la joie n'est pas une manifestation extraordinaire et inouïe de la vie, elle est *la texture de la vie elle-même*. Seulement, avant la révélation, Bernanos écrit de telle sorte que cette parole – la sienne propre – lui demeure inaccessible en tant qu'elle s'énonce *encore* sur le mode de l'extraordinaire. Pour y accéder, il lui faut donc se *dépouiller* des richesses de son langage, c'est-à-dire, comme il le dit lui-même, accomplir un véritable « effort de dépouillement »¹⁵. Le geste de retrouver la joie en tant que nous ne l'avons jamais quittée, c'est celui du *dépouillement*.

Le bonheur ou le scandale de la joie

cette réalité d'apparaître. Autrement dit, distinguer la vie (le surnaturel) du monde (du naturel) ne consiste pas à affirmer la duplicité de l'apparaissant, mais celle de l'apparaître : « La duplicité de l'apparaître fait que dans le christianisme tout est double. Double d'abord l'apparaître lui-même, c'est-à-dire la façon d'apparaître. D'une part, la façon d'apparaître de la Vie qui s'éteint elle-même immédiatement dans son propre pathos sans jamais se mettre à distance. D'autre part, la façon d'apparaître du monde, comme l'"au-dehors", l'horizon d'extériorité sur le fond duquel devient visible tout ce qui se montre à nous dans la lumière de ce "monde" : choses et idées. D'un côté donc, la Vérité pathétique et inextatique de la Vie. De l'autre, la vérité extatique du monde, l'apparition de ce milieu d'extériorité où tout se montre à nous comme extérieur. *C'est parce que la façon d'apparaître est double que ce qui apparaît, fût-il le même, apparaît cependant de deux façons différentes, sous un double aspect* » (Michel Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 244).

12 *Id.*, *Les Grands cimetières sous la lune*, op. cit., p. 399.

13 *Id.*, *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)* in *Essais et écrits de combat*, t. I, op. cit., p. 1185. Nous soulignons.

14 Cet article n'étant pas le lieu pour traiter de cette rupture dans toute son ampleur, contentons-nous de préciser que Bernanos lui-même parle à ce propos d'une « seconde transformation » (Georges Bernanos, *Correspondance II. Combat pour la liberté (1934-1948)*, Paris, Plon, 1971, p. 30) ; Max Milner, quant à lui, évoque une « authentique conversion » (Max Milner, *Georges Bernanos*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 199) ; Hans-Urs Von Balthasar, enfin, ne cesse d'affirmer que l'œuvre de Bernanos est brisée en deux, de part et d'autre d'un « [renoncement] [...] à une certaine forme de son premier idéal » (Hans-Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, Paris, Parole et Silence, 2004, p. 424). En d'autres termes, cette intuition d'une bipartition de l'œuvre bernanosienne, d'autres l'ont eu avant nous – simplement, nous voudrions lui donner un tout autre contenu.

15 *Id.*, *Correspondance II*, op. cit., p. 101.

Avant d'en venir à ce qui différencie fondamentalement la joie de Chantal – celle d'avant la révélation – de celle du curé d'Ambricourt – celle d'après la révélation –, commençons par examiner ce qui les rassemble. De prime abord, la joie se donne négativement, comme ce qu'elle n'est pas, à savoir : la satisfaction d'un désir. En discutant avec Fernande, la cuisinière, Chantal s'exclame : « Nous avons tant de désirs, et des joies de rien du tout ! »¹⁶. Faut-il entendre par là que nos désirs sont nombreux, et que leur satisfaction est rare – « des joies de rien du tout » –, en mettant sur le même plan d'existence le désir et la joie ? Évidemment non. Ce qu'affirme ici Chantal, c'est l'hétérogénéité radicale entre la joie et le désir. La joie à laquelle aboutit la satisfaction du désir est une joie « de rien du tout », c'est-à-dire une joie qui n'est *rien*, une joie qui n'est en rien la joie, laquelle, au contraire, est tout, étant plénitude et débordement d'elle-même, immanence sans partage et sans reste. Ce qu'affirme ici Chantal, c'est l'opposition irréconciliable entre la métaphysique du désir et l'ontologie de la joie.

Qu'entendons-nous exactement par « métaphysique du désir » ? Le désir, en tant que concept fondamental de la métaphysique, est ce qui définit l'être humain comme une créature du manque, inscrivant le néant au cœur de son être. L'homme de la métaphysique – celui qui, sur fond de contingence, croit être livré à lui-même, croit être autonome, être lui-même l'origine de sa propre puissance¹⁷ – s'observant, s'estime fondamentalement troué : quelque chose lui manque *absolument*. C'est pourquoi Monsieur Ouine, l'anti-saint bernanosien, éprouve son âme « ainsi qu'un vide, qu'une attente, qu'une aspiration intérieure »¹⁸. Cette aspiration jamais satisfaite, cette attente jamais comblée, ce vide jamais rempli, Bernanos l'appelle *l'ennui*. L'ennui, c'est l'affect originaire de la métaphysique du désir, c'est-à-dire, comme l'écrit le curé d'Ambricourt, « la véritable condition de l'homme »¹⁹. Au curé de Fenouil, Monsieur Ouine explique la même chose :

D'autant qu'il n'y a pas de malheur des hommes, monsieur l'abbé, il y a l'ennui. Personne n'a jamais partagé l'ennui de l'homme et néanmoins gardé son âme. L'ennui de l'homme vient à

16 Georges Bernanos, *La Joie*, *op. cit.*, p. 617.

17 L'homme de la métaphysique, c'est pour Michel Henry l'homme qui est victime de l'illusion transcendantale de l'ego : « Ainsi naît l'illusion transcendantale de l'ego, illusion par laquelle cet ego se prend pour le fondement de son être. Être lui-même, être ce Soi qu'il est, voilà ce qu'il considère désormais comme son propre fait, comme ce qui provient de lui et, en fin de compte, ne renvoie qu'à lui. Pouvoir, pouvoir pouvoir, vouloir, vouloir librement ce qu'il veut, c'est-à-dire ce qu'il peut, c'est maintenant ce que l'ego attribue à son propre pouvoir, à son propre vouloir. Semblable illusion en laquelle, exerçant son pouvoir et se prenant pour la source de celui-ci, pour le fondement de son être, l'ego croit apercevoir sa condition véritable, consiste justement dans l'oubli de celle-ci et dans sa falsification » (Michel Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 177). L'homme de la métaphysique, c'est pour Søren Kierkegaard le désespéré : « Le désespoir, où l'on veut être soi-même, exige la conscience d'un moi infini, qui n'est au fond que la plus abstraite des formes du moi, le plus abstrait de ses possibles. C'est là le moi que le désespéré veut être en le détachant de tout rapport à un pouvoir qui l'a posé, en l'arrachant à l'idée de l'existence d'un tel pouvoir. À l'aide de cette forme infinie le moi veut désespérément disposer de lui-même, ou, créateur de lui-même, faire de son moi le moi qu'il veut devenir, choisir ce qu'il admettra ou non dans son moi concret » (Søren Kierkegaard, *Miettes philosophiques - Le Concept de l'angoisse - Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990, p. 416).

18 Georges Bernanos, *Monsieur Ouine*, in *Œuvres romanesques complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 759.

19 *Id.*, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 190.

bout de tout, monsieur l'abbé, il amollira la terre²⁰.

« Venir à bout », « amollir », et bien entendu, comme il est dit dès l'incipit du *Journal d'un curé de campagne*, « dévorer » (« le monde est dévoré par l'ennui »²¹) : autant d'opérations destructrices pour définir l'apparaître du monde, lequel est fondamentalement déréalisant, en cela qu'il fait advenir la réalité en dehors d'elle-même, dans l'*ek-stase*²². En effet, qui s'ennuie, c'est-à-dire qui ressent un manque, désire sortir de soi pour le combler, et se transcende vers le dehors, vers l'extérieur. De la métaphysique du désir découle une méthode de la transcendance – et on verra que l'ontologie de la joie implique, au contraire, une méthode de l'immanence absolue²³, méthode qui exclue catégoriquement la définition traditionnelle de la joie comme extase²⁴.

La méthode de la transcendance, en vertu de laquelle le sujet métaphysique autonome se transcende pour combler le manque absolu qui le conditionne, c'est ce qu'on appelle dans le langage courant *la quête* ou *la conquête du bonheur*. Dans *Les Grands Cimetières sous la lune*, on peut lire la chose suivante : « Et voilà que l'Espérance, détournée de ses fins surnaturelles, jette l'homme à la conquête du Bonheur, enfle notre espèce d'une espèce d'orgueil collectif qui rendra son cœur plus dur que l'acier de ses mécaniques »²⁵. Selon Bernanos, le bonheur est précisément l'état que l'on conquiert en se jetant hors de soi pour combler ce manque que l'on croit constitutif de son être, hors de soi dans l'*ek-stase* ou « l'être-jeté »²⁶ qui caractérise l'homme en proie à l'orgueil, c'est-à-dire à l'illusion transcendantale de l'ego²⁷. En effet, l'homme jeté à la conquête du bonheur croit être en mesure de se saisir thématiquement et *par ses propres moyens* de la plénitude qu'il veut être, alors que c'est précisément la plénitude qu'il ne peut pas ne pas être – l'unité primitive du jouir et du souffrir – qui lui donne sa mesure.

Donnant à l'homme sa mesure, la plénitude est toute intérieure – alors que l'homme de la métaphysique, se jetant au-dehors, cherche à réaliser cette plénitude dans le monde. Voilà qui

20 *Id.*, *Monsieur Ouine*, *op. cit.*, p. 667.

21 *Id.*, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 190.

22 C'est ce que Michel Henry appelle le pouvoir de déréalisation du « monde », c'est-à-dire de l'apparaître du monde : « [L'apparaître du monde] déréalise dans le principe toute réalité se montrant en lui. C'est parce que celle-ci se trouve jetée hors de soi dans le procès même par lequel elle devient visible que, mise hors de soi de cette façon, elle se trouve proprement vidée de sa substance, réduite à une pellicule sans épaisseur, sans profondeur, sans consistance – à ces apparitions fantomatiques sur lesquelles le regard ne peut que glisser, allant de l'une à l'autre, sans jamais pénétrer à l'intérieur d'aucun contenu » (Michel Henry, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 65).

23 Cette distinction entre la méthode de la transcendance et la méthode de l'immanence, nous l'empruntons à Rocco Ronchi (*La Ligne mineure. Pour une philosophie de la nature*, Paris, Éditions Mimésis, 2020).

24 Il faudra traquer cette tentation – la tentation de définir la joie comme extase – chez Bernanos lui-même, dont la parole se transforme radicalement – nous l'avons dit, nous l'expliquerons – de part et d'autre de la rupture qui fracture son œuvre en deux parties infrangibles.

25 Georges Bernanos, *Les Grands cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 478. Nous soulignons.

26 « L'être-jeté » est un concept heideggerien définissant l'homme de la métaphysique, l'homme de la transcendance, l'homme autonome, comme *Dasein* : « La disposition révèle le *Dasein* à lui-même en lui révélant qu'il est, sans assistance possible, en charge de soi et son propre fardeau. Heidegger nomme *Geworfenheit*, être-jeté, ce "qu'il est". L'être-jeté du *Dasein* signifie la facticité existentielle d'un étant qui est son "là" comme être-au-monde » (Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 70).

27 Pour une définition de l'illusion transcendantale de l'ego, voir la note 17.

distingue le bonheur de la joie. Rouvrons *Les Grands Cimetières sous la lune* :

Certes, l'expérience de l'Histoire n'est pas sans profit pour les légistes et les politiques, mais l'homme dépasse toujours, par quelque côté, les définitions par lesquelles on prétend le cerner. Du moins, l'homme dont je parle. *Celui-là ne veut pas son bonheur, comme il vous plaît de le dire, il veut sa Joie, et sa Joie n'est pas de ce monde*, ou du moins, elle n'y est pas tout entière. [...] Vous ne ferez rien de durable pour le bonheur des hommes parce que vous n'avez aucune idée de leur malheur. Me suis-je bien fait comprendre ? Notre part de bonheur, en effet, notre misérable bonheur tient de toutes parts à la terre, il y rentre avec nous au dernier jour, mais l'essence de notre malheur est surnaturelle²⁸.

Le bonheur, entendu comme la satisfaction des désirs terrestres, concerne le monde ; la joie, entendue comme la structure pathétique de notre vie même, comme mesure et tonalité fondamentale de cette vie, ne concerne pas le monde. Ne concernant pas le monde, la joie a son site dans le surnaturel, tandis que le bonheur, qui « tient de toutes parts à la terre », a son site dans le naturel²⁹. Or, qui recherche le bonheur recherche un état de satisfaction « durable » - mais inscrit précisément sa recherche à l'intérieur d'un horizon qui exclut toute durabilité possible : dans le monde, où s'appliquent les lois de la phénoménalité naturelle.

Si la joie est radicalement hétérogène au désir en tant que celui-ci se rapporte à une satisfaction impossible à satisfaire, alors c'est que la joie procède d'un besoin – d'un besoin fondamental, c'est-à-dire originaire. Ce besoin, Bernanos le nomme « la grande soif, la Soif éternelle », et ajoute que celle-ci est inextinguible dès lors qu'elle se détourne, croyant pouvoir s'épancher de l'eau du monde, des « sources vives »³⁰. Mais ces sources vives, où se trouvent-elles, où peut-on y puiser ? Dans l'évangile selon saint Jean, et plus précisément, dans l'épisode de la Samaritaine (4, 12-14) :

Elle lui dit : « Seigneur, tu n'as rien pour puiser, et le puits est profond. D'où l'as-tu donc, l'eau vive ? Serais-tu plus grand que notre père Jacob, qui nous a donné ce puits et y a bu lui-même, ainsi que ses fils et ses bêtes ? » Jésus lui répondit : « Quiconque boit de cette eau aura soif à nouveau ; mais qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif ; l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant en vie éternelle ».

La joie est une satiété qui est incommensurable à toute satisfaction – une archi-satiété, si l'on veut, et que ne précède aucun manque, archi-satiété³¹ qui est à elle-même sa propre saturation,

28 Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, op. cit., p. 400. Nous soulignons.

29 Voir note 11.

30 *Id.*, *La Joie*, op. cit., p. 667. Ce n'est pas un hasard, par ailleurs, si Gaëtan Picon dit de la vérité (synonyme pour lui du « sens de l'honneur ») qu'elle à Bernanos, tout ensemble « soif » et « besoin irrépissible » (Gaëtan Picon, *Bernanos. L'impatient joie*, Paris, Hachette Littérature, 1997, p. 15).

31 Pensée depuis la structure antinomique de la vie, l'archi-satiété doit être comprise identiquement comme une archi-faim, de la même façon que le jouir et le souffrir reposent dans la même unité primitive. Précisons ici

qui est la vie en tant qu'elle est à elle-même sa propre source jaillissante. Cette archi-satiété, on l'a nommée jusqu'ici plénitude. Désirer le bonheur, c'est être tenté de réaliser cette plénitude – qui est celle de la vie et *qu'on ne peut pas ne pas éprouver* – dans le monde, c'est vouloir cette plénitude d'être sous la forme d'un avoir, c'est-à-dire d'un objet. Cette tentative, dont l'échec est ontologiquement programmé, est proprement un scandale. Qu'est-ce qu'un scandale ? Un scandale se produit lorsqu'un apparaissant apparaît selon un mode d'apparaître qui n'est pas le sien propre. Le curé d'Ambricourt ne dit pas autre chose : « Le bonheur ! Une sorte de fierté, d'allégresse, une espérance absurde, purement charnelle, *la forme charnelle de l'espérance*, je crois que c'est ce qu'ils appellent le bonheur »³². Que l'on mette notre compréhension du scandale à l'épreuve de cet extrait, on obtiendra la définition suivante du bonheur : le scandale du bonheur – ou, bien plutôt, *le bonheur en tant que scandale* – consiste en ceci que le sujet se jetant à la conquête du bonheur – c'est-à-dire se tournant intentionnellement vers le dehors pour y chercher le bonheur comme on cherche un objet – voudrait faire surgir l'espérance dans la lumière du monde, alors que celle-ci ne se donne que dans la nuit de la vie. Le sujet désirant le bonheur désire que celui-ci lui soit donné *charnellement*, qu'il soit pour lui l'objet d'une jouissance dans le monde. Il voudrait donc que le bonheur soit *incarné*, au sens le plus courant du terme : qu'il soit rendu thématiquement accessible à l'intuition (intellectuelle ou sensible) dans le cadre spatio-temporel d'une expérience objective – alors que la joie, en tant qu'archi-satiété et plénitude, est l'évènement atopique et atemporel d'une expérience pure, c'est-à-dire : la mesure de la vie elle-même et qui ne se donne dans aucun monde.

Pour nommer la manifestation scandaleuse de la joie, Bernanos n'a pas choisi le mot « bonheur » par hasard. Le « bonheur » est, en effet, un concept fondamental de la pensée spinoziste. Or, pour Bernanos, le spinozisme est précisément une compréhension scandaleuse du christianisme, c'est-à-dire qu'il est le christianisme advenu comme le contraire de ce qu'il est : une vision intellectuelle fabriquée au mépris de l'expérience pure³³. On comprend alors pourquoi Monsieur Ouine – dont nous avons fait le paradigme de l'homme de la métaphysique – est le seul personnage de toute son œuvre à lire Spinoza :

D'aussi loin qu'il se souvienne, souffrir et penser, pour lui, ne font qu'un. Toujours il a fallu au travail de son cerveau l'accompagnement de quelque blessure, volontaire ou non, de sa chair. À douze ans, lorsqu'il cachait sous les piles de cahiers rouges, mauves et verts, un Spinoza volé à la chambre des maîtres, nulle poésie n'eût égalé à ses yeux les pages arides, lues mot par mot, avec une patience sauvage et qu'il ne réussissait à relier entre elles qu'au prix d'un effort immense qui le jetait parfois, plié en deux, la face écrasée contre le bois du pupitre, avec une contraction de l'épigastre si violente qu'il croyait mourir. Et certes, ce n'était pas la vérité

que la plupart des idées développées dans cet article nous ont été inspirées par la lecture de l'ouvrage de Jérôme Thélot, *Au commencement était la faim. Traité de l'intraitable* (Paris, Encre marine, 2005).

32 *Id.*, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 376. Nous soulignons.

33 Nous laissons au narrateur de *Monsieur Ouine* la pleine responsabilité de cette interprétation du spinozisme.

qu'il souhaitait d'atteindre au terme de ces formules abstraites, d'ailleurs presque toujours incompréhensibles, car il ne se sentait nul appétit de vérité, quelle qu'elle fût³⁴.

En lisant Spinoza, le jeune Ouine cherche à rejoindre sa souffrance – c'est-à-dire la texture même de sa propre vie – par l'effort intellectuel, par « le travail de son cerveau », au moyen de « formules abstraites ». Entreprise aussi vaine, donc, que la recherche du bonheur, et qui revient à vouloir s'atteindre soi-même en se jetant hors de soi-même. En d'autres termes, ce qu'il cherche à rejoindre ainsi, lisant Spinoza, c'est son propre appétit, qui est aussi bien sa propre plénitude. L'« appétit de vérité », dont il est ici question, Bernanos l'appelle dans *La Joie*, comme nous le savons, « la Soif éternel », cette soif qui ne procède d'aucun manque et ne saurait être étanchée par aucune eau de ce monde. « Appétit de vérité », « Soif éternel » : deux façons de nommer le besoin de joie en tant qu'il s'oppose radicalement au désir de bonheur. C'est ce besoin que Monsieur Ouine a oublié³⁵, et, rigoureusement, *c'est ce besoin qu'il désire*. N'ayant aucun appétit, Monsieur Ouine a faim d'avoir de l'appétit : « J'ai faim, répète M. Ouine. Je suis enragé de faim, je crève de faim »³⁶. Et plus sa faim grandit, plus son appétit se dérobe : « Je désirais, je m'enflais de désir au lieu de rassasier ma faim, je ne m'incorporais nulle substance, ni bien, ni mal, mon âme n'est qu'une outre pleine de vent »³⁷.

Le sommeil heureux désir

De la joie, on peut donc dire qu'elle n'est pas le bonheur, et même que le bonheur est son scandale, en cela que la joie est exempte de désirs. Encore faudra-t-il maintenant s'entendre sur la *nature* de cette exemption. C'est à partir de là que le concept de joie se trouvera scindé en deux, conformément à notre hypothèse initiale, qui s'énonce désormais en ces termes : *Chantal a l'intuition de la joie, alors que le curé d'Ambricourt en a la révélation*³⁸. Qu'est-ce à dire ?

34 *Id.*, *Monsieur Ouine*, *op. cit.*, p. 675.

35 Ce besoin a été chez lui *anéanti*, pour parler comme le curé d'Ambricourt : « [...] la pureté ne nous est pas prescrite ainsi qu'un châtement, elle 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. Et vous aurez beau dire que les dogmes qui obtenaient hier votre adhésion sont toujours présents à votre pensée, que la raison seule les repousse, qu'importe ! On ne possède réellement que ce qu'on désire, car il n'est pas pour l'homme de possession totale, absolue. Vous ne vous désirez plus. *Vous ne désirez plus votre joie*. Vous ne pouviez vous aimer qu'en Dieu, vous ne vous aimez plus » (*Id.*, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 290. Nous soulignons).

36 *Id.*, *Monsieur Ouine*, *op. cit.*, p. 750.

37 *Ibid.*, p. 751.

38 Pour comprendre cette hypothèse en sa formulation définitive, on se référera à René Girard – spécifiquement à son ouvrage *Critiques dans un souterrain*, et plus spécifiquement encore à la distinction qu'il y développe entre le *reflet* et la *révélation*. Selon Girard, l'œuvre des écrivains est traversée par une rupture, de part et d'autre de laquelle la vérité ne leur est pas donnée sur le même mode. Les œuvres d'avant la rupture sont des œuvres à l'intérieur desquelles la vérité est donnée sur le mode du reflet, qui est celui de la représentation romantique, laquelle est structurée par un système illusoire d'oppositions duelles. Les œuvres d'après la rupture, quant à elles, sont des œuvres à l'intérieur desquelles la vérité est donnée sur le mode de la révélation, qui est celui de l'expérience romanesque, laquelle met fin au mythe vertical de la différence : « Au-delà des oppositions souterraines, il y a l'identité

Pour déterminer cela, on verra que si la joie *n'est pas* le bonheur, le sens exact de cette négation varie de part et d'autre de la rupture – *de la révélation* – qui sépare l'œuvre de Bernanos en deux parties *en chacun de ses points*. La négation de Chantal demeure encore adossée à une conception extraordinaire de la joie : elle est comprise comme une extase trouant verticalement le tissu de la vie même (on la qualifiera de *transcendante*) ; alors que la négation du curé d'Ambricourt s'épanouit dans une conception de la joie purement horizontale : elle est comprise comme le tissu même de la vie (on la qualifiera d'*immanente*). Prenons le chemin de ces négations pour voir en quel point celles-ci se séparent.

Le *n'être-pas-le-bonheur* de la joie a pour point de départ *l'indifférence*. Chantal est en effet plongée dans une « indifférence heureuse, ce sommeil heureux du désir »³⁹. Mais s'il est précisé que cette indifférence en est une d'*heureuse*, c'est bien parce que l'indifférence est un concept suspect. Quelques pages plus loin, en effet, on peut lire que Chantal « s'accusait intérieurement d'indifférence, de sécheresse », et même, que cette *indifférence sèche* (par opposition, supposons-nous pour le moment, à *l'indifférence heureuse*) lui cause « du trouble, du remords »⁴⁰. Ce remords, ce trouble, le curé d'Ambricourt le ressent aussi :

Voilà longtemps que l'indifférence que je sens pour ce qu'on est convenu d'appeler *les vanités de ce monde* m'inspire plus de méfiance que de contentement. Je me dis qu'il y a *quelque chose de trouble* dans l'espèce de dégoût insurmontable que j'éprouve pour ma ridicule personne⁴¹.

Cette mauvaise indifférence – cette *indifférence sèche* – trouve sa source dans la *haine* : « La haine est indifférence et mépris », répond le curé d'Ambricourt à Mme la comtesse, laquelle vient de lui avouer que « Dieu [lui] était devenu indifférent »⁴². Que Dieu lui soit devenu indifférent, cela veut dire qu'elle est désespérée, au sens kierkegaardien du terme⁴³ : qu'elle a oublié le besoin absolu en quoi s'origine ses propres forces et sur lequel se construit sa vie. On voit bien que nous sommes ici en présence de deux indifférences radicalement hétérogènes : l'indifférence de Mme la comtesse concerne la vie, celle du curé concerne le monde (« les vanités de ce monde ») – celle-là est haine, celle-ci est amour⁴⁴. La trouble provient alors de la

qui les fonde [...] » (René Girard, *Critiques dans un souterrain*, Paris, Le Livre de Poche, « Biblio-Essais », 1983, p. 113).

39 *Id.*, *La Joie*, *op. cit.*, p. 619.

40 *Ibid.*, p. 620.

41 *Id.*, *Journal d'un cure de campagne*, *op. cit.*, p. 386.

42 *Ibid.*, p. 322.

43 Voir la note 17.

44 La mauvaise indifférence, à laquelle ne succombent ni Chantal ni le curé d'Ambricourt, est une indifférence de part en part métaphysique de part. Au même titre que l'autonomie et la contingence, l'indifférence est en effet un des concepts fondamentaux de la métaphysique : « *L'apparaître du monde n'est pas seulement indifférent à tout ce qu'il dévoile, il est incapable de lui conférer l'existence. C'est sans doute cette incapacité de l'apparaître du monde à rendre compte de ce qui se dévoile en lui qui explique son indifférence à son égard. Indifférence, neutralité... veulent dire ici impuissance et en proviennent. Heidegger, qui, le premier, a pensé le concept du monde dans sa signification phénoménologique originaire comme pur apparaître, n'a méconnu ni cette indifférence (l'angoisse en laquelle tout devient indifférent) ni cette impuissance* » (Michel Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 60-61).

similitude entre ces deux indifférences, et de la possibilité, pour l'*indifférence heureuse*, d'être une *indifférence sèche* qui s'ignore.

Pour distinguer entre les deux modalités de l'*indifférence*, il convient de faire appel à la seconde propriété du *n'être-pas-le-bonheur* de la joie, laquelle est la *résignation*. Alors qu'il cherche à définir l'abandon qu'il éprouve malgré lui, le curé d'Ambricourt évoque une « espèce de torpeur qui n'est pas l'indifférence, qui n'est pas non plus la résignation »⁴⁵. Aussi bien Mme la comtesse peut-elle écrire au curé d'Ambricourt une fois délivrée de l'indifférence sèche et rendue à l'indifférence heureuse : « Je ne suis pas résignée, je suis *heureuse*. Je ne désire rien »⁴⁶. Chantal ne dit pas autre chose : « Je ne suis pas résignée ! [...] La résignation est triste. Comment se résigner à la volonté de Dieu ? Est-ce qu'on se résigne à être aimée ? »⁴⁷. Il faut bien comprendre ici que la joie, que l'indifférence heureuse qui caractérise la joie, n'étant pas résignation, n'est pas à strictement parler une *absence de désir*, mais bien plutôt un *désir absolument proportionné à la puissance du sujet désirant*, c'est-à-dire : un désir à la mesure de l'impuissance du sujet à être lui-même la source de la plénitude à laquelle il puise sa propre vie. En effet, le *ne-rien-désirer* de la joie n'équivaut pas à un mouvement négatif ou à un quelconque engourdissement de l'affectivité. Ce *ne-pas-désirer* relève bien au contraire d'une affectivité saturée d'elle-même : Chantal n'a « jamais rien désiré au-delà de ce qu'elle était capable d'atteindre »⁴⁸. La résignation est une modalité de la transcendance⁴⁹. Dans la résignation, le résigné ne désire certes pas au-delà de sa mesure, mais en-deçà – et donc, toujours, *en dehors*.

À l'étape de la résignation, le résigné que l'on rencontre porte un nom bien particulier : on appelle ce résigné *un stoïque*. À propos de lui Bernanos affirme, dans *Scandale de la vérité* : « Il y a une sorte de courage qui n'est qu'une forme de refus et qui porte, je crois, le nom de stoïcisme. Ce mot n'a aucun sens dans notre langue »⁵⁰. Cette langue-ci est également celle du

45 Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 339.

46 *Ibid.*, p. 327.

47 *Id.*, *La Joie*, *op. cit.*, p. 667.

48 Georges Bernanos, *La Joie*, *op. cit.*, p. 620.

49 C'est pourquoi Kierkegaard distingue, dans *Crainte et tremblement*, le « chevalier de la résignation » et le « chevalier de la foi » : « Par la résignation, je renonce à tout : je fais ce mouvement par moi-même et, lorsque je ne le fais point, c'est parce que je suis un lâche et un inconsistant, un homme sans enthousiasme qui ne sent pas l'importance de la haute dignité proposée à chacun d'être son propre censeur, ce qui est une position bien plus éminente que d'être le censeur général de toute la république romaine. J'accomplis ce mouvement par moi-même, et e que j'obtiens c'est moi-même dans ma conscience éternelle, dans l'entente bienheureuse avec mon amour pour l'Être Éternel. Avec la foi, je ne renonce à rien, au contraire, par elle je reçois tout, je le reçois au sens où il est écrit que celui qui a la foi comme un grain de moutarde peut déplacer les montagnes. Il suffit du simple courage humain pour renoncer à toute la réalité temporelle et obtenir l'éternité : mais que je l'obtienne et que je puisse, tout à la fois, y renoncer pour l'éternité, entière, voilà qui est contradictoire. Il faut plutôt un humble et paradoxal courage pour saisir toute la temporalité en vertu de l'absurde, et ce courage est celui de la foi » (Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Paris, Rivages poche, « Petite Bibliothèque », 2000, p. 99-100). Le mouvement de la foi par quoi le résigné résigne sa résignation elle-même pour s'en remettre inconditionnellement à l'le courage a puissance qui l'a posée est décrit par Bernanos de façon rigoureusement kierkegaardienne : « Mais le jour vient où la vie brise pour jamais la céleste insouciance des petits, impose tout à coup le choix décisif, *substitue instantanément la résignation à la joie* » (Georges Bernanos, *La Joie*, *op. cit.*, p. 667). Nous soulignons.

50 *Id.*, *Scandale de la vérité* in *Essais et écrits de combat*, t. I, *op. cit.*, p. 579.

curé d'Ambricourt, qui écrit dans son journal que « rien ne [lui] est plus étranger qu'une indifférence stoïque ». Le stoïque, qui met en sommeil ses désirs *par la seule force de sa volonté*, est victime de l'illusion selon laquelle il dépend de sa propre force d'accéder à la joie, alors que cet accès n'est accordé qu'en vertu d'une passivité absolue, d'un abandon total, à qui possède comme Chantal « le rayonnant esprit de confiance et d'abandon »⁵¹ — ou encore à qui, comme le curé d'Ambricourt, n'a « aucune confiance en [lui] »⁵² mais « déborde de confiance et de paix » *en Dieu*.

Le stoïque, comme tous les résignés, est coupable d'un péché dont Bernanos ne prendra conscience qu'au début des années trente, au point où nous arrivons désormais et où son œuvre se scinde en deux parties: *le péché d'héroïsme*⁵³. Le héros, c'est celui qui se prend pour le fondement de sa propre puissance⁵⁴. Hans Urs von Balthasar le formule très explicitement :

Donissan est à la fois un saint et un héros ; il terrasse des dragons et maîtrise les abîmes. Cette tendance est encore sensible dans les deux romans suivants : Cénabre est un héros du mal et c'est au prix de sa vie que *Chantal réussit à dompter, par la force de son amour, les fauves qui l'assaillent de toutes parts*. Dans le *Curé de campagne*, il ne reste plus trace de cette ambiguïté [...] ⁵⁵.

Chantal, en tant qu'héroïne, est victime de ce que nous avons déjà défini comme étant l'illusion transcendante de l'ego⁵⁶. Si le doute est encore permis au deuxième chapitre de la première partie, où la joie s'épanouit dans l'immanence absolue, l'héroïsme extatique triomphe sans ambiguïté au quatrième chapitre de la deuxième partie, puisque la joie y est conquise à l'issue d'un combat avec Cénabre – y est conquise, en somme, *dans et par la transcendance*.

À cet égard, on s'opposera strictement à l'interprétation de la joie comme « brèche », qui est celle que Georges Poulet développe dans le troisième volume de ses *Études sur le temps humain* ; mais qui est aussi bien, rappelons-le, celle de Bernanos lui-même jusqu'à la rédaction du *Journal d'un curé de campagne*. *La Joie*, donc, relève encore de l'illusion transcendante qui fait de la joie un mouvement de pure négativité héroïque, d'un héroïsme singulier certes, et

51 *Id.*, *La Joie*, *op. cit.*, p. 621.

52 *Id.*, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 263. Nous soulignons.

53 Pour Max Milner, ce qui distingue Chantal du curé d'Ambricourt, c'est que la sainteté de cette dernière est empreinte de « caractères exceptionnels et héroïques » (Max Milner, *Georges Bernanos*, *op. cit.*, p. 205).

54 Kierkegaard ne dit pas autre chose : « Un homme devient un héros tragique grâce à ses propres forces, mais non un chevalier de la foi » (Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, *op. cit.*, p. 125). Le concept de « chevalier de la foi » est défini dans la note 49.

55 Hans-Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, *op. cit.*, p. 21. Nous soulignons.

56 L'illusion transcendante de l'ego, le curé d'Ambricourt la définit en ces termes : « Tant que nous sommes en vie, nous pouvons nous faire illusion, croire que nous aimons par nos propres forces, que nous aimons hors de Dieu » (Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 325). Qu'est-ce qu'aimer hors de Dieu, sinon et très strictement *se jeter à la conquête du bonheur* ? Et dans cet être-jeté, passer la mesure qui nous est accordée, c'est-à-dire : sortir de la joie en tant que mesure de notre être pour se mettre en quête, par nos propres moyens, d'un bonheur illusoire. Aussi le curé d'Ambricourt, toujours lui, peut-il dire que « l'héroïsme à [sa] mesure est de n'en pas avoir », puisque « la force [lui] manque » (*Ibid.*, p. 410).

qu'on pourrait appeler *héroïsme de l'impuissance*⁵⁷, mais d'un héroïsme quand même. La joie de Chantal est une joie fondamentalement extatique – c'est la joie de « la nappe [...] brisée »⁵⁸, la joie de la brèche. Georges Poulet la décrit ainsi : « La durée stagnante fait place un temps nouveau, créé par le surgissement instantané d'une puissance surnaturelle. Celle-ci fait une brèche dans l'âme ; pour la joie ou la douleur de celle-ci, elle en force l'entrée »⁵⁹. Cette joie-là est une *épreuve* – au lieu que celle du curé est *l'éprouver pathétique de la vie elle-même* – elle a lieu dans l'instant (« quelques instants d'exaltation sensuelle ou intellectuelle »), c'est-à-dire à un moment exceptionnel du temps, rigoureusement vertical et transcendant. La joie de *l'éprouver*, au contraire, n'est d'aucun temps, est strictement atemporelle, horizontal et processuel – en un mot, *immanente*.

On nous objectera que des brèches, dans le *Journal*, il y en a, au premier chef desquels celle-ci : « Il me semblait qu'une main mystérieuse venait d'ouvrir une brèche dans on ne sait quelle muraille invisible, et la paix rentrait de toutes parts, prenait majestueusement son niveau, une paix inconnue de la terre, la douce paix des morts, ainsi qu'une eau profonde »⁶⁰. Cependant, cette brèche est le fait d'une main invisible, et ne creuse aucun passage entre un dedans et un dehors : *c'est une brèche fondamentalement et radicalement immanente*⁶¹ – en tant précisément qu'elle n'est pas ouverte par le curé lui-même. Dans *La Joie*, au contraire, c'est Chantal qui tente d'ouvrir la brèche, qui doit donc être comprise comme une brèche transcendante, c'est-à-dire verticale :

Lentement, avec des soins infinis, elle achevait de consommer amoureusement cette lumière éparse ; elle en concentrait le faisceau en un seul point de son être, *comme si elle eût espéré faire ainsi sauter un dernier obstacle et se perdre en Dieu par cette brèche*⁶².

57 Cet héroïsme de l'impuissance, en tant qu'il est fondamentalement métaphysique, pourrait aussi être bien être désigné comme l'héroïsme du *pouvoir-de-ne-pas* : « *La puissance de ne pas* est l'apparition primordiale du sujet [...]. Il définit, en effet, la non-naturalité de l'homme, de cet être du possible, à mi-chemin entre le ciel et la terre parce qu'expulsé de tout règne, parce que privé de l'identité stable (et donc de la nécessité, du *ne pas pouvoir ne pas*) concédée en revanche aux démons, aux anges et aux dieux. Cette non-naturalité, ou perversion de la nature était aussi, d'après l'humaniste Pic de la Mirandole, le signe de sa dignité transcendante. Une telle dignité a sa garantie dans le néant. *Pouvoir-de-ne-pas* signifie l'"excès" – excès de l'acte déterminé – comme modalité d'être spécifique de cet étant que nous sommes toujours. *Pouvoir-de-ne-pas* désigne la *différence de nature* qui subsiste entre la liberté transcendante de l'homme et le reste de l'étant cloué à la nécessité. *Pouvoir-de-ne-pas* désigne l'homme en tant qu'être du possible et négativité incarnée » (Rocco Ronchi, *La Ligne mineure*, *op. cit.*, p. 71).

58 *Id.*, *La Joie*, *op. cit.*, p. 718.

59 Georges Poulet, *Études sur le temps humain III. Le point de départ*, Paris, Pocket, « Agora », 2006, p. 84.

60 Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 323-324.

61 Contrairement à la brèche transcendante, laquelle est la négativité incarnée, la brèche immanente est positivité pure, et se rapproche en cela de ce que Rocco Ronchi, s'inspirant du philosophe George Santayana, nomme *le trauma* ou *coup pur* : « [...] c'est une impression pure, non produite par la main de l'homme (achéiropoïète), qui s'est générée "automatiquement", une inscription qui a eu lieu au-dehors de ce "présent vivant" de la conscience intentionnelle duquel, d'après l'*a-priori* universel de la corrélation, il serait logiquement impossible de sortir ! » (Rocco Ronchi, *La ligne mineure*, *op. cit.*, p. 105).

62 *Id.*, *La Joie*, *op. cit.*, p. 752. Nous soulignons.

La révélation que reçoit Bernanos alors qu'il écrit le *Journal* consiste en cela que ce dernier obstacle, il ne nous appartient pas de le faire sauteur, en tant précisément que, comme l'écrit Bernanos à un ami dans une lettre datée du 5 juin 1939, « notre joie intérieure ne nous appartient pas plus que l'œuvre qu'elle anime »⁶³. Aussi, *étant* notre joie, nous l'avons pas : c'est-à-dire que proprement, nous en sommes *dépouillés*.

Du dépouillement

Il nous faut désormais conclure, c'est-à-dire tout recommencer, *mais à un autre niveau* : celui de la parole, laquelle est notre condition, laquelle est la sainteté en tant que celle-ci trouve à s'accomplir dans l'immanence absolue de la joie et qui s'énonce désormais : *dépouillement*. Expliquons-nous.

Dans une lettre à Maurice Bourdel datée du 18 novembre 1934, Bernanos, évoquant ce qu'il appelle sa « seconde transformation », écrit : « je commence à dominer cette accumulation de rêves, d'images, de figures dont la surabondance m'étouffait »⁶⁴. Ce mur des représentations lui barrait l'accès à sa propre parole, laquelle se situe absolument en-deçà de toute représentation. À partir de l'année 1934, qui inaugure véritablement « une autre époque de [sa] vie »⁶⁵, il accomplit, nous l'avons mentionné au début de cet article, un véritable « effort de dépouillement », lequel lui procure une « sérénité »⁶⁶ qui n'est pas sans rappeler le *ne-rien-désirer* du *n'être-pas-le-bonheur* de la joie, étant entendu que celle-ci relève de l'indifférence heureuse – c'est-à-dire d'une indifférence qui procède d'une résignation qui n'est pas un *pouvoir-de-ne-pas* mais un *ne-pas-pouvoir-ne-pas*. En effet, c'est depuis la sérénité que Bernanos retrouve l'accès à sa *propre* parole : « Je crois que je puis écrire maintenant *proprement*, parce que je suis réellement sans colère. Du moins sans haine »⁶⁷. En somme, et pour le résumer avec les mots de Max Milner : « Le *Journal* est le seul de ses livres qu'il ait composé entièrement dans la joie [...] »⁶⁸, c'est-à-dire : le seul qui soit proprement à la mesure de sa parole.

La mesure qui nous est accordée dans le dépouillement est le cercle qui délimite l'étendue de notre puissance en tant que celle-ci a sa source en Dieu. Ce cercle, d'où l'on ne peut sortir ni à l'intérieur duquel on ne peut rentrer, il a pour nom : *la sainteté*. Le saint est parfaitement accordé à cette mesure, parce que la joie n'est pas pour lui une épreuve, elle est l'*éprouver* fondamental de sa vie même. Éprouver la joie, c'est ainsi éprouver sa vie dans la passivité absolue de sa pure effectuation immanente : en Dieu. Cet *éprouver* en quoi repose l'essence de la joie,

63 *Id.*, *Correspondance II. Combat pour la liberté (1934-1948)*, *op. cit.*, p. 250.

64 *Ibid.*, p. 30-31.

65 *Idem.*

66 *Ibid.*, p. 101.

67 *Ibid.*, p. 48. Nous soulignons. Suivant l'hypothèse girardienne qui commande notre raisonnement (voir note 38), on peut ajouter qu'à partir de la révélation, « la haine ne dissimule plus à l'écrivain ses propres fascinations » (René Girard, *Critiques dans un souterrain*, *op. cit.*, p. 17), et que cette dissimulation levée, sa parole lui apparaît conformément aux lois de son apparaître propre.

68 Max Milner, *Georges Bernanos*, *op. cit.*, p. 200.

c'est ce que Bernanos appelle l'*esprit d'enfance*. Hans Araas, dans *Littérature et sacerdoce*, la définit en ces termes :

La qualité de la vraie chrétienté n'est donc pas dans une quelconque idylle ou perfection morale, mais dans l'*esprit d'enfance*. Cette notion a quelquefois été interprétée dans un sens rousseauisant, de psychologisme réductionniste tandis qu'elle désigne au contraire une qualité spirituelle, ontologique, qui consiste dans la certitude essentiellement chrétienne d'être en même temps *rien et tout*. De la totale *impuissance* seule peuvent naître une confiance, une espérance et une joie qui ne sont pas des illusions mensongères. L'esprit d'enfance, c'est la joie d'être si petit qu'on ne peut être accueilli que dans le tout-puissant sourire de l'amour de Dieu⁶⁹.

C'est l'esprit d'enfance qui fait dire au curé d'Ambricourt, au seuil de la mort, et répétant Thérèse de Lisieux, que « tout est grâce »⁷⁰. Qu'est-ce à dire, que tout est grâce ? Que tout soit grâce, cela veut dire que tout nous est accordé dans l'immanence radicale de la vie absolue, là où s'accorde la juste mesure de la joie et de la douleur, là où notre vie, en somme, fait l'épreuve d'elle-même comme auto-affection de la vie absolue. Pour le dire d'un trait : que tout soit grâce implique que la joie n'est pas une épreuve qui s'accomplit dans un moment exceptionnel, extraordinaire ou extatique, mais que la joie est l'*éprouver* même ou le *pathos*, c'est-à-dire la passivité absolue en quoi nous rejoignons la puissance qui nous accorde la juste mesure de nos forces, la puissance qui nous a posé. C'est parce que tout est grâce que Bernanos peut écrire à Frédéric Lefèvre :

On ne peut vivre hors du réel. Et le réel, positif de la vie, ce n'est pas quelques instants d'exaltation sensuelle ou intellectuelle, ou même de vague religiosité, c'est cette nappe profonde de la douleur qui tout à coup jaillit à la surface, comme l'eau d'un fleuve souterrain⁷¹.

Or, puisque « joie et douleur ne font qu'un »⁷², en vertu de la structure antinomique de la vie, alors *le réel est la joie elle-même*, c'est-à-dire qu'elle est le fondement pathétique de notre vie et non pas un état particulièrement intense de celle-ci, état particulièrement intense à quoi devrait correspondre une poétique de l'extraordinarité ou de l'extase.

Le *Journal d'un curé de campagne* est en effet le roman le moins *extatique*, dans tous les sens du terme, de Georges Bernanos : d'une part, parce que la joie n'y est pas dépeinte conformément aux canons philosophico-littéraires qui la déterminent traditionnellement comme une expérience extrême ou radicale (*extase*) ; d'autre part, parce que la première personne interdit toute sortie de soi ou transcendance (*ex-tase*) et traduit une expérience immanente du divin.

69 Hans Araas, *Littérature et sacerdoce. Essai sur Journal d'un curé de campagne de Bernanos*, Paris, Minard, 1984, p. 43-44.

70 Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, op. cit., p. 425.

71 Id., *Textes non rassemblés (1909-1939)*, op. cit., p. 1054.

72 Id., *Journal d'un curé de campagne*, op. cit., p. 403.

Ces deux caractéristiques nous semblent déterminer la seconde (et véritable) manière bernanosienne, en tant qu'ils récapitulent « littérairement » sa pensée de la joie et permettent de poser les jalons d'une poétique du dépouillement qu'une autre étude devra se charger de mener à bien.

Bibliographie

Œuvres de Georges Bernanos

- Œuvres romanesques complètes*, t. I et II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015
Essais et écrits de combat, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1972.
Correspondance II. Combat pour la liberté (1934-1948), Paris, Plon, 1971.

Bibliographie secondaire

- Hans Aaraas, *Littérature et sacerdoce. Essai sur Journal d'un curé de campagne de Bernanos*, Paris, Minard, 1984.
Hans-Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, Paris, Parole et Silence, 2004.
Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1986
René Girard, *Critiques dans un souterrain*, Paris, Le Livre de Poche, « Biblio-Essais », 1983.
Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.
Michel Henry, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996.
Michel Henry, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000.
Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Paris, Rivages poche, « Petite Bibliothèque », 2000.
Max Milner, *Georges Bernanos*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.
Gaëtan Picon, *Bernanos. L'impatiente joie*, Paris, Hachette Littérature, 1997.
Georges Poulet, *Études sur le temps humain III. Le point de départ*, Paris, Pocket, « Agora », 2006.
Rocco Ronchi, *La Ligne mineure. Pour une philosophie de la nature*, Paris, Éditions Mimésis, 2020.
Jérôme Thélot, *Au commencement était la faim. Traité de l'intraitable*, Paris, Encre marine, 2005.