

**ALITHILA – Analyses littéraires et
histoire de la langue – ULR 1061**

**CMSI – Cultural Memory Study
Initiative**

École doctorale Sciences de l'Homme et de la
Société (SHS ED 473)

Doctoral School – Ghent University

THÈSE DE DOCTORAT

Pour obtenir le grade de
Docteur de l'UNIVERSITÉ DE LILLE
et de GHENT UNIVERSITY

Discipline : Langue et littérature françaises

Présentée et soutenue par Maxime MORIN
le 19 novembre 2025

Scandale de la technique <i>La question de la technique dans l'œuvre polémique de Georges Bernanos</i>

Sous la direction de :

Yves BAUDELLE – Professeur, Université de Lille
Pierre SCHOENTJES – Professeur, Ghent University

Président du jury :

Laurent DEOM – Professeur, Université de Lille

Membres du jury :

- Sara BUEKENS, Assistant Professor of French Literature, Vrije Universiteit Brussel
- Michela GARDINI, Docente di I fascia, Università degli studi di Bergamo
- Michael KOHLHAUER, Professeur émérite, Université Savoie Mont Blanc, Rapporteur
- Jérôme THÉLOT, Professeur émérite, Université Jean Moulin Lyon 3, Rapporteur

Résumé en français

Ce travail de recherche se donne deux ambitions. D'une part, il s'agira d'établir comment Bernanos se pose la question de la technique dans son œuvre polémique. Se la pose-t-il sur le même ton en chaque point de son œuvre, depuis une « posture » énonciative constante et à l'adresse d'un destinataire identique ? En somme, dans *La Grande Peur des bien-pensants* et dans *La France contre les robots*, est-ce toujours la même notion qui est portée à l'état de problème lorsque Bernanos interroge la technique ? D'autre part, et loin de prendre ce travail comme l'occasion d'étendre le champ thématique de la recherche bernanosienne, il s'agira, en posant à Bernanos *en retour* la question de la technique, d'interroger son œuvre tout entière à nouveaux frais, sous le rapport de ce que nous nommerons la « duplicité » de sa parole, et en nous aidant pour ce faire des outils de la phénoménologie matérielle henryenne et de l'anthropologie fondamentale girardienne.

MOTS-CLES – Georges Bernanos ; technique ; technocritique ; modernité ; machinisme ; machine ; scandale ; duplicité ; phénoménologie ; Michel Henry ; René Girard ; *pharmakon* ; *skandalon* ; polémique ; pamphlet ; prophétisme.

Résumé en anglais

This research project has two objectives. The first is to establish how Bernanos poses the question of technique in his polemical work. Does he raise it in the same tone at every point in his work, from a constant enunciative “posture” and addressed to the same audience? In short, in *La Grande Peur des bien-pensants* and *La France contre les robots*, is it always the same notion that is raised to the level of a problem when Bernanos questions technology? On the other hand, and far from taking this work as an opportunity to extend the thematic scope of Bernanosian research, the aim will be, by addressing the question of technology to Bernanos in return, to

question his entire work afresh, in terms of what we will call the “duplication” of his speech, and to do so with the help of the tools of Henry's material phenomenology and Girardi's fundamental anthropology.

KEY WORDS – Georges Bernanos; technique; technocriticism; modernity; machinism; machine; scandal; duplication; phenomenology; Michel Henry; René Girard; *pharmakon*; *skandalon*; polemic; pamphlet; prophetism.

Remerciements

Je souhaite exprimer ici ma plus sincère gratitude envers toutes celles et ceux qui ont rendu ce travail de thèse possible, à commencer par mes directeurs. M. Yves Baudelle, tout d'abord, pour avoir accepté d'encadrer ma recherche, pour la liberté qu'il m'a laissée dans l'élaboration et la conduite de celle-ci, ainsi que pour sa confiance et ses encouragements. M. Pierre Schoentjes, ensuite, pour sa disponibilité constante, et pour son regard toujours attentif et exigeant, qui m'ont apporté un soutien décisif tout au long de mon travail.

Je remercie chaleureusement Mmes Sara Buekens et Michela Gardini, ainsi que MM. Laurent Deom, Michael Kohlhauer et Jérôme Thélot, pour l'honneur qu'ils me font en acceptant de lire et d'évaluer mon travail, et ceci à plus forte raison que la lecture de leurs propres travaux a été décisive dans la rédaction de ces pages.

Je voudrais remercier tout particulièrement M. Laurent Deom pour sa bienveillance, pour l'enthousiasme que nous avons en partage quant au sujet de ma recherche, ainsi que pour sa disponibilité constante et pour la richesse de nos échanges, qui m'ont été une source d'inspiration précieuse. À M. Jérôme Thélot, avec qui j'ai eu l'honneur et la chance de correspondre, je dois une gratitude tout aussi vive : la découverte de son œuvre a été pour moi un véritable tournant intellectuel, et l'occasion d'une profonde réjouissance.

Ma gratitude s'adresse encore aux membres de mon comité de suivi de thèse, pour la rigueur et la bienveillance de leur accompagnement. J'aimerais exprimer une reconnaissance toute particulière à Mme Griet Theeten, pour son attention et sa disponibilité.

J'adresse également toute ma reconnaissance aux institutions qui m'ont accueilli et permis de mener à bien cette recherche dans les meilleures conditions. À l'Université de Lille, en premier lieu, et plus particulièrement au laboratoire ALITHILA. Ma gratitude va également à l'équipe administrative du département de Lettres Modernes, et notamment à Nancy Leroy,

Sophie Boireau, Karine Cardon, Florence Beugnet et Lucile Gueuret, dont la gentillesse et la générosité m'ont permis d'enseigner dans un climat de confiance et de sérénité – et dans des salles que je pouvais ouvrir. À l'Université de Gand, ensuite, et plus particulièrement à l'équipe de recherche « Littérature, nature et écologie », coordonnée par M. Riccardo Barontini, qui m'y a accueilli chaleureusement. Je tiens à remercier tout spécialement Mme Valérie Bouckaert, pour la grande prévenance et l'infinie patience qu'elle a eues à mon égard, et sans qui je serais sans doute encore en train d'essayer de m'inscrire à mon établissement de cotutelle.

Je pense aussi aux étudiantes et étudiants de l'Université de Lille, auprès de qui j'ai eu la chance d'enseigner pendant cinq ans. Le cours « Approches littéraires de la technocritique », dispensé aux L3 et les échanges qu'il a suscités avec ceux-ci, ont été pour moi une profonde source d'enrichissement et ont largement nourri ce travail de recherche.

Je souhaite également exprimer ma gratitude à M. François Jarrige ainsi qu'à l'équipe éditoriale du *Passager Clandestin*, pour m'avoir sollicité et accompagné dans l'écriture d'un livre qui a joué un rôle déterminant dans l'avancée de ma recherche.

Sans oublier ceux qui, en amont de cette recherche et à leur insu, l'ont rendue possible : je remercie donc Mme Geneviève Dessillons et M. Pierre d'Almeida qui, chacun à leur manière, au lycée puis en khâgne, m'ont appris à lire.

Je voudrais enfin témoigner toute mon affection et ma reconnaissance envers mes proches. Je n'aurais pu imaginer meilleur et plus précieux séjour que leur amitié, leur patience et leur tendresse pour passer ces longues années d'écriture.

Sans le secours de ses relectrices et relecteurs, de leur intelligence, de leur attention minutieuse et de la justesse de leurs suggestions, cette thèse serait affectée d'une préciosité encore plus ronflante : je remercie donc vivement, pour leur aide inestimable, Arthur Bernard, Émile

Boutelier, Victor de Castelbajac, Gökçe Ergenekon, Marguerite Hennebelle, Hélène Kuchmann, Charles-André Mangeney, Trung Nguyễn Quang et Lucas Serol.

Je remercie du fond du cœur ma famille, qui m'a entouré de son soutien et de ses encouragements d'un bout à l'autre de ce travail, et bien avant que celui-ci ne soit mis en route : Astrid et Martin, qui habitent silencieusement toutes les pages ici consacrées à l'enfance et à la joie ; mes parents, qui ne mesurent sans doute pas la valeur de ce qu'ils m'ont transmis et de ce qu'ils prodiguent autour d'eux.

Je remercie chaleureusement – le mot est faible – les amies et amis exceptionnels que j'ai la grande chance d'avoir à mes côtés. Celles et ceux qui ont accompagné ce travail au plus près de son élaboration quotidienne : Gökçe, pour m'avoir coaché au jour le jour durant les derniers mois de ce travail, et pour rendre le ravage de cette existence supportable ; Hélène, pour partager très péniblement avec moi ce destin burlesque dont nous nous passerions bien et ces conversations dont je ne me passerais pour rien au monde ; Charles-André, pour l'émulation spéculative que suscite sa simple présence ; Trung, pour m'avoir accueilli en résidence, nourri et soutenu durant de longs mois de rédaction, et pour cet été olympique et studieux dont je garderai toujours un précieux souvenir.

Celles et ceux qui, pour n'avoir pas suivi ce travail au jour le jour, n'en furent pas moins indispensables : je remercie Ersi, Lola, Lucas et Thomas, de m'avoir ramassé par terre et mis dans leur poche à la rentrée 2016 ; je remercie Samuel pour tous les jours de la semaine, mais en particulier pour le mardi ; je remercie Cyprien d'être principalement en désaccord avec moi ; je remercie Quentin pour son excellente imitation de ma personne tendant une tasse de café à autrui ; je remercie Émile pour la promenade nocturne à Saint-Petersbourg ; je remercie Arthur de cuisiner aussi bien les légumes ; je remercie David de m'avoir appris à jouer aux échecs ; je remercie Cécile pour les sottises ; je remercie Lorrain de m'avoir ramené de Marseille

en voiture une fois ; je remercie Théo de m'avoir radicalisé politiquement ; je remercie Kévin pour cette trop courte année passée à enseigner ensemble.

Enfin, j'adresse mes remerciements et mon affection sans bornes à Marguerite, qui est la destinatrice secrète de toutes mes phrases. Si cette thèse se tient sur ses deux jambes – et espérons-le, correctement –, c'est par la grâce de sa présence, de sa patience et de sa tendresse.

Il n'y a qu'une question. Cette question, de laquelle dépendent les hommes, mais qui, elle aussi, dépend en partie des hommes, c'est la question qui se pose quand on confie une semence à la terre : Que deviendra cette semence ?

– Ernest Hello, *L'Homme : la vie, la science, l'art* [1872], Paris, Éditions de Paris, 2003, p. 143.

Comment comprendre alors, à partir de la vie elle-même, l'émergence du processus dont elle va être chassée [...] ?

– Michel Henry, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 80.

R.B. — [...] Les gens ne veulent surtout pas être inquiétés. Ce qui se passe, et ce qu'on leur cache, est monstrueux. Si l'on va aux sources, on perçoit quelque chose d'effrayant pour la planète tout entière. Les civilisations sont mortelles, bien sûr, mais il s'agit ici de bien autre chose.

J. F. — De quoi ?

R. B. — De la vie.

– Robert Bresson, *Bresson par Bresson*, Paris, Flammarion, 2013, p. 328-329.

Nul n'est assez fou pour méconnaître les contradictions de la technique – mais le bilan des pertes et des gains que l'on dresse habituellement ne repose sur aucun principe rigoureux de comptabilité. La condamnation de la technique est devenue une rhétorique confortable.

– Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps* [1993], Paris, Le Livre de Poche, 2021, p. 193-194.

PRÉAMBULE : De la technocritique

J. – Mais avez-vous trouvé un nom qui soit plus à sa mesure ?

D. – À mon sens, je l'ai trouvé ; mais j'aimerais le garder d'être utilisé comme une étiquette courante, comme notion passe-partout, et falsifié en marque désignant un concept.

– Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole* [1959], Paris, Gallimard, 1976, p. 133.

1. De la double provenance du terme « technocritique »

1.1. La technocritique est à la mode

« Jacques Ellul technocritique »¹, « Ramuz technocritique »², « Robert Merle : un écrivain technocritique ? »³... En énumérant ces quelques titres, nous voudrions mettre en lumière un phénomène récent. Il nous semble en effet que depuis quelques années un certain terme hante le monde de la recherche. Ce terme, employé de plus en plus souvent pour qualifier les écrivains et penseurs qui s'opposent à la modernité technique, c'est le terme « technocritique »⁴. Alors que nous nous apprêtons à notre tour, à l'occasion de ce travail de recherche, à appareiller ce mot à Georges Bernanos, il nous a semblé salutaire d'en éclaircir d'abord le sens. C'est une démarche d'autant plus nécessaire que le recours de plus en plus fréquent à ce qualificatif ne se limite pas au domaine scientifique, mais concerne également les médias, comme le démontre une simple recherche sur le web⁵ : on parle couramment

¹ François Jarrige, « Jacques Ellul technocritique : Une trajectoire intellectuelle dans les discordances des temps », in François Jarrige et Julien Vincent (dir.), « *La modernité dure longtemps* ». *Penser la discordance des temps avec Christophe Charle*, Paris, Éditions de la Sorbonne, « Histoire contemporaine », 2020.

² Grégoire Gonin, « Ramuz technocritique. Le paysan séparé de la nature par la machine », in Noël Cordonier (dir.), *Fabula / Les colloques, Ramuz et la nature. Perceptions et interdépendances*, [en ligne], disponible sur URL : <http://www.fabula.org/colloques/document8951.php>, page consultée le 2 octobre 2025.

³ Maxime Morin, « “L’angoisse planétaire”. Robert Merle : un écrivain technocritique ? », in Yves Baudelle, François Berquin et Anne Wattel (dir.), *Robert Merle. À contre-courant et à contretemps ?*, Roman 20-50, collection « Actes », n° 18, à paraître.

⁴ Son homologue Anglais, *technocriticism*, semble connaître lui aussi le même succès. En effet, la communauté scientifique mondiale aurait même connu, au début des années 1970, un *technocritical turn*. À ce propos, voir Rocci Lippicini, *Technoethics and the Evolving Knowledge Society. Ethical Issues in Technological Design, Research, Development, and Innovation*, Hershey, Information Science Reference, 2010, p. 32-35.

⁵ Voici quelques exemples : Nicolas Celnik, « Créer une communauté technocritique est vital », *Usbek & Rica*, [en ligne], disponible sur : <https://usbeketrica.com/fr/article/creer-communaute-technocritique-vital>, consulté le 1^{er}

« d’auteurs technocritiques » ou bien de « penseurs technocritiques ». Le mot est d’ailleurs aussi bien employé comme substantif, et il est alors question de « la technocritique ». Qu’est-ce donc que cela, « la technocritique » ?

Avant de nous demander ce que la technocritique désigne et ce que la technocritique veut dire, demandons-nous d’abord d’où la technocritique nous vient. Sa provenance est double. De prime abord, c’est-à-dire relativement à sa provenance la plus récente, le mot technocritique nous vient de François Jarrige. Historien, il est l’auteur d’un ouvrage paru en 2014 : *Technocritiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*. Au début de son étude, il définit les technocritiques (qu’il met au pluriel) de la façon suivante :

Depuis le XVIII^e siècle, des luttes et discours « technocritiques » très divers ont accompagné les trajectoires industrielles. Le déferlement technique n’a cessé d’inquiéter, d’être pensé et contesté. L’appropriation des artefacts et des techniques par les acteurs et les groupes sociaux est complexe. Elle ne se réduit pas au refus ou à une opposition ; elle est faite de négociations, de retraductions et d’adaptations quotidiennes incessantes. La critique des techniques a pris de multiples formes plus ou moins radicales. Elle s’est transformée parallèlement aux mutations du monde industriel, elle a été portée par des auteurs et des groupes très divers, elle a été énoncée dans des discours et des langages pluriels⁶.

En ce qu’elle est d’emblée liée à l’action, à la « lutte », la technocritique n’est donc pas définie comme une catégorie exclusivement discursive. Elle est définie, bien plutôt, comme une attitude visant à rassembler des manières d’être – nous reviendrons sur ce point. L’important, pour le moment, est surtout de constater que cet ouvrage est venu incarner, au mitan des années 2010, un regain d’intérêt des sciences humaines pour la question de la technique. Ainsi la revue *Esprit* étudiait-elle, dans son numéro de mars-avril 2017, « Le problème technique », réunissant des

octobre 2021 ; Hubert Guillaud, « Des enjeux de la technocritique », *Internet Actu*, [en ligne], disponible sur : <https://www.lemonde.fr/blog/internetactu/2019/06/12/des-enjeux-de-la-technocritique/>, consulté le 1^{er} octobre 2021 ; Grégoire Gonin, « Contre la religion du numérique, oser la dissidence technocritique », *Le Temps*, [en ligne], disponible sur : <https://www.letemps.ch/opinions/contre-religion-numerique-osser-dissidence-technocritique>, consulté le 1^{er} octobre 2021 ; Émile Massemin, « Tolkien, technocritique et héraut d’une écologie de combat », *Reporterre*, [en ligne], disponible sur : <https://reporterre.net/Tolkien-technocritique-et-heraut-d-une-ecologie-de-combat>, consulté le 1^{er} octobre 2021.

⁶ François Jarrige, *Technocritiques : du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris, La Découverte, 2014, p. 15.

textes d’auteurs comme Tristan Garcia, Bernard Stiegler ou Xavier Guchet, auteurs pour lesquels le « problème technique » est indissociable de l’éthique et de la philosophie du sujet. En 2017, « Les Rendez-vous de l’histoire » de Blois mettaient à l’honneur l’histoire des sciences. L’année suivante, *L’Homme et la société* (revue internationale de recherches et de synthèses en sciences sociales) publiait deux numéros consacrés à « L’Homme-machine »⁷. Cette rapide énumération ne se veut pas exhaustive. Nous voudrions simplement souligner par là que l’ouvrage de François Jarrige rassemble et inaugure, tout à la fois, l’intérêt de la recherche pour la technocritique.

1.2. *De quoi parle la technocritique lorsqu’elle parle de technique*

Si ce geste est aussi bien un rassemblement qu’un commencement, c’est que le mot nous vient d’une seconde provenance, plus lointaine, c’est-à-dire plus ancienne. François Jarrige, en effet, l’a emprunté à Jean-Pierre Dupuy, ingénieur et philosophe, théoricien du « catastrophisme éclairé »⁸. Ce dernier forge le néologisme⁹ en 1975 pour nommer la collection dont il est le responsable aux éditions du Seuil : la collection « 01 Techno-critique ». Treize ouvrages y paraissent, et la collection disparaît en 1981. Dans chacune des œuvres qui composent ce corpus, on peut lire le texte suivant, qui fait office, tout ensemble, d’introduction et de manifeste :

Les idéologies dominantes, même lorsqu’elles se combattent, admettent que la technique est neutre, qu’elle fera le bien et le mal selon les intentions de ceux qui la gèrent. Nous croyons, au contraire, que les maux et les frustrations dont souffre l’humanité ne sont pas dus simplement à des “bavures” ou à une planification défectueuse de la société industrielle, mais découlent inévitablement de caractéristiques intrinsèques du projet technique, qui amènent à prendre pour fin ce qui n’est que moyen. Il est grand temps de reconnaître que l’outil est parvenu à imposer sa loi propre, même à ceux qui s’imaginent en être les maîtres. Cette collection se propose de mettre en question les

⁷ Voir notamment cet article, qui nous concerne tout particulièrement : Olivier Dard, « “L’homme des machines” de Georges Bernanos », *L’Homme et la société*, n° 205, janvier 2018, p. 87-107.

⁸ Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l’impossible est certain*, Paris, Seuil, 2004.

⁹ En réalité, nous avons trouvé une occurrence plus ancienne du mot, sous la plume d’un certain Dr Toulouse (*La Chronique médicale : revue bi-mensuelle de médecine historique, littéraire & anecdotique*, n° 5, 1898, p. 116), mais il l’emploie pour désigner une nouvelle critique littéraire – de son invention – d’inspiration scientifique et biologique.

principes et le fonctionnement des grandes institutions de notre vie économique et sociale, et d'esquisser des alternatives à la société industrielle.

De cette définition, nous pouvons déjà retenir deux choses. Tout d'abord, que la technique n'est pas un simple outil au moyen duquel, indifféremment, on ferait le bien ou le mal. En d'autres termes, ce n'est pas un objet ni même un ensemble d'objets : la technique, cela n'est pas la somme des machines, c'est-à-dire la somme d'un certain nombre d'apparaissants déterminés. La technique, c'est bien plutôt cela même qui détermine l'apparaître des apparaissants.

Ensuite, que la technique, en tant qu'apparaître, est un processus autonome. En effet, la technique possède sa propre logique (les « caractéristiques intrinsèques du projet technique ») et « [impose] sa loi propre ». La thèse de l'autonomie de la technique, dont J.-P. Dupuy se fait le défenseur, trouve à s'énoncer pour la première fois avec le plus de clarté dans la pensée de Heidegger. Ce dernier s'oppose à une « conception instrumentale et anthropologique de la technique »¹⁰ en mettant son lecteur en garde : considérer « la technique comme une chose neutre »¹¹, c'est s'aveugler quant à l'essence de la technique¹². La technique, en son essence, ressortit au dévoilement ou à la phénoménalité, c'est-à-dire qu'elle est une manière selon laquelle les êtres et les choses viennent à la présence – adviennent. C'est pourquoi on peut lire dans le texte programmatique de la collection « 01 Technocritique » que la technique a pour caractéristique d'« imposer sa logique propre ». Le choix du verbe « imposer » n'est d'ailleurs pas innocent. Selon Heidegger, la technique, c'est le dispositif, en allemand le *Gestell* :

¹⁰ Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, « Tel », 1993, p. 10.

¹¹ *Loc. cit.*

¹² Cette entente, c'est aussi celle de Jacques Ellul (que Georges Bernanos a connu et qu'il lui arrive de citer) : « [...] or cette technique n'est pas neutre, elle n'est seulement pas au service de n'importe quelle doctrine et de n'importe quelle idéologie, elle comporte son poids et sa direction par elle-même. Elle n'est pas un simple instrument, elle a sa force propre qui l'engage dans des voies déterminées, parfois contraires à ce que voudrait l'homme » (Jacques Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, 1990, p. 147).

littéralement, l'ensemble des manières qu'a l'étant¹³ de se poser (*ge-stellen*). Aussi affirme-t-il la chose suivante :

Le dis-positif est l'essence déployée de la technique. Sa disposition est "universelle". Elle s'adresse à la totalité une de tout ce qui est présent. Le dis-positif *impose* alors la manière dont chaque chose déploie désormais sa présence¹⁴.

Cette définition de la technique comme imposition qui dispose l'humanité à poser le monde comme fonds disponible semble également présente chez Michel Henry. Selon lui, en effet, la technique « va décider du monde-de-la-vie et de la vie elle-même sans tenir compte d'eux d'aucune façon », et c'est ainsi qu'à l'époque moderne, « la vie a cessé de se dicter ses propres lois à elle-même »¹⁵ :

Ainsi nous trouvons-nous en présence d'un ensemble impressionnant de dispositifs instrumentaux, de façons de faire, d'opérations, de procédés de plus en plus efficaces et sophistiqués, dont le développement toutefois ne connaît d'autres stimulations ni d'autres lois que lui-même et se produit ainsi comme un autodéveloppement¹⁶.

Si la technique est un tel autodéveloppement, c'est que son mode de dévoilement n'implique pas la découverte des phénomènes, mais leur production. La technique s'autodéveloppe en produisant le monde nécessaire à son autodéveloppement. Gaston Bachelard a conceptualisé ce mode de dévoilement, et l'a appelé la « phénoménotechnique ». La science, qui est une des modalités de la domination technique de la nature, n'observe pas des objets au sens où elle découvrirait des objets déjà là, en dehors d'elle-même : elle les produit, c'est-à-dire qu'elle les

¹³ Dans le vocabulaire heideggérien, l'étant, c'est l'ensemble de ce qui est, au sens de ce qui apparaît : c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes : « Mais, de l'étant ne font pas seulement partie les choses. *A fortiori* les choses ne sont pas que les choses de la nature. Les hommes aussi, ainsi que les choses produites par l'homme, et les effets et circonstances résultant de l'effet de l'activité humaine, tout cela fait partie de l'étant. Les choses démoniques et divines appartiennent, elles aussi, à l'étant » (Martin Heidegger, « La Parole d'Anaximandre », in *Chemins qui ne mènent nulle part* [1950], Paris, Gallimard, 1962, p. 269).

¹⁴ *Id.*, « Le dispositif », *Po&Sis*, n° 115, 2006, p. 20. Nous soulignons.

¹⁵ Michel Henry, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 77.

¹⁶ *Ibid.*, p. 78.

sort d'elle-même. Ainsi, peu à peu, le dedans de la science devient le dehors du monde – c'est le déploiement de sa logique interne :

La science suscite un monde, non plus par une impulsion magique, immanente à la réalité, mais bien par une impulsion rationnelle, immanente à l'esprit. Après avoir formé, dans les premiers efforts de l'esprit scientifique, une raison à l'image du monde, l'activité spirituelle de la science moderne s'attache à construire un monde à l'image de la raison. L'activité scientifique réalise, dans toute la force du terme, des ensembles rationnels¹⁷.

La technique, c'est donc cela qui engendre la phénoménalité des phénomènes. Autrement dit : l'apparaître de ce qui apparaît. Ou, plus précisément, la technique détermine la phénoménalité du monde en tant que celle-ci s'oppose trait pour trait à la phénoménalité de la vie. En effet, contrairement à la pensée heideggérienne, la pensée de Michel Henry distingue deux phénoménalités distinctes, ou encore deux pouvoirs de révélation, ou encore deux modes d'apparaître :

Le pouvoir de révélation en lequel la vision se révèle à elle-même est le savoir de la vie, c'est-à-dire la vie. Le pouvoir de révélation en lequel la vision découvre son objet, ce qu'elle voit, est le savoir de la conscience, où se fonde à son tour la science, toute connaissance en général¹⁸.

Michel Henry distingue en effet le monde-de-la-vie, ou ce qu'il appelle simplement la vie ; et le monde de la conscience, ou ce qu'il appelle simplement le monde. Toute la phénoménologie henryenne repose sur cette « duplicité de l'apparaître » :

La duplicité de l'apparaître ouvre l'espace de jeu où prennent place la réalité et sa contre-façon. Un mode d'apparaître, celui de la Vie, rend possible la première, la réalité ; un autre, celui du monde, la contre-façon¹⁹.

Le deuxième mode d'apparaître, celui du monde, déréalise le réel en faisant abstraction de la vie. Or, selon Michel Henry, la vie, c'est la réalité même du réel :

¹⁷ Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1984, p. 17.

¹⁸ Michel Henry, *La Barbarie*, op. cit., p. 32.

¹⁹ *Id.*, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 247.

Vivre veut dire s'éprouver soi-même. L'essence de la vie consiste dans ce pur fait de s'éprouver soi-même, dont se trouve au contraire dépourvu tout ce qui relève de la matière et plus généralement du « monde »²⁰.

La phénoménalité du monde relève ainsi de la technique, en tant que celle-ci fait « abstraction de la Vie, c'est-à-dire de ce qui seul importe vraiment »²¹, en tant qu'elle est définie comme un « ensemble d'opérations et de transformations puisant leur possibilité dans la science et dans son savoir théorique, à l'exclusion de toute autre forme de savoir, à l'exclusion de toute référence au monde-de-la-vie et à la vie elle-même »²².

En interrogeant sa provenance, nous avons déjà commencé à éclaircir ce qu'il veut dire. Plus précisément, nous avons commencé à éclaircir le premier segment du néologisme, le segment « techno- ». Or, il se trouve que l'éclaircissement de ce premier segment nous achemine vers la compréhension du second segment, le segment « -critique ». En effet, si la technique est neutre et qu'il y va de son essence de faire venir les êtres et les choses au monde, quel sens peut-il y avoir à être « contre » la technique ? À la « critiquer » ? De fait, écrit Heidegger, « il serait insensé de lancer un assaut, tête baissée, *contre* le monde technique. Ce serait avoir la vue courte que de *critiquer* le monde technique »²³. À cet égard, l'erreur des luddites²⁴ est sans doute d'avoir cru qu'en cassant les machines, on pouvait casser la technique. Mais l'erreur, en retour, des détracteurs du luddisme, est justement d'avoir cru que ces derniers, en cassant les machines, se révoltaient effectivement contre les machines. La technocritique, en effet, et nous y reviendrons, a quelque chose d'une attitude tragique.

²⁰ *Id.*, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 29.

²¹ *Id.*, *La Barbarie*, *op. cit.*, p. 35.

²² *Ibid.*, p. 77.

²³ Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990, p. 145. Nous soulignons.

²⁴ Les ouvriers Anglais qui ont brisé des machines à tisser en 1811 ont été nommé « luddites » d'après leur leader (imaginaire) Ned Ludd, et sont considérés comme étant à l'origine d'un des premiers mouvements technocritiques, le « luddisme ».

2. *Thème et catégorie : considérations apophatiques ou ce que la technocritique n'est pas*

2.1. *La technocritique n'est pas un thème*

Si nous nous plaçons sous les auspices des pensées heideggérienne et henryenne de la technique, c'est qu'il nous semble en effet mal fondé de ne voir dans la technocritique qu'un « antitechnologisme ». La technocritique n'est ni une « technophobie »²⁵, ni une « misotechnie »²⁶. C'est pourtant ainsi, non sans condescendance²⁷, qu'on la comprend traditionnellement : elle ne serait alors que l'expression d'une humeur, le symptôme d'une détermination idéologique. Roland Barthes ne dit pas autre chose, qui définit la technocritique micheletienne en ces termes : « Credo classique du petit-bourgeois libéral vers 1840 : [...] - Lamentations contre le machinisme »²⁸. Il s'agit là d'une approche historiographique, d'une approche qui relève de l'histoire des idées²⁹. L'auteur ou le penseur est alors compris comme une substance, un substrat, c'est-à-dire encore un support de qualités. La somme de ces qualités, une fois objectivée dans une représentation, forme une « vision du monde ». La « vision du

²⁵ Dans plusieurs articles, Alexandre Moatti définit la technocritique comme une technophobie (voir Alexandre Moatti, « La critique de la modernité technique chez C.F. Ramuz », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 2, avril-juin 2018, p. 411-422 ; *id.*, « La critique de la modernité technique : termes et variations », *Sens-Dessous*, n° 24, 2019/2, p. 97-105 ; *id.*, « Histoire des idées et étude de la critique de la modernité technique », in Carole Talon-Hugon (dir.), *Noesis, Qu'est-ce que l'histoire des idées*, n° 33, automne 2019, p. 51-62 ; *id.*, « Pour une critique raisonnée de la technique et de l'internet », *Commentaire*, n° 154, été 2016, p. 398-401.

²⁶ Il faut donc distinguer ce que nous appellerons le « courant technocritique » du « courant misotechnique » admirablement identifié et analysé par Jacques Noiray dans son étude sur l'imaginaire technique au XIX^e siècle : « Beaucoup, parmi ces nostalgiques ou ces révoltés, sont des chrétiens pour qui la machine, œuvre satanique, ne peut conduire qu'à l'anéantissement des valeurs spirituelles et à la misère morale et matérielle. Il existe donc, pendant la première partie du XIX^e siècle, tout un courant que l'on pourrait qualifier de réactionnaire, et dont l'hostilité envers la machine s'exprime par la mélancolie, l'ironie ou la colère » (Jacques Noiray, *Le Romancier et la machine. L'image de la machine dans le roman français (1800-1900)*, L'Univers de Zola, Paris, José Corti, 1982, I, p. 19-20).

²⁷ L'historien Edward P. Thompson parle à cet égard de « l'immense condescendance de la postérité » (Edward P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière* [1964], Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 19-20).

²⁸ Roland Barthes, *Michelet par lui-même*, Paris, Seuil, 1954, p. 12.

²⁹ Cette approche est celle des *technocritical studies*, qui ont pour vocation « d'attirer l'attention sur la nécessité de contextualiser la technique au sein des structures sociales, des activités et des pratiques qu'elle recouvre dans le monde humain » (Rocci Luppigini, *Technoethics and the Evolving Knowledge Society. Ethical Issues in Technological Design, Research, Development, and Innovation*, *op. cit.*, p. 35. Nous traduisons). Cette approche ne sera pas la nôtre – non pas en vertu d'un choix déterminé par la représentation préalable d'un projet méthodologique mais, comme on le verra tout au long de ce travail, parce que cette approche est proprement *impossible*, du fait de son indigence ontologique.

monde » traduit un rapport moderne à l'œuvre, tenue pour une production ou une représentation du sujet-support : « Que le monde devienne image conçue ne fait qu'un avec l'événement qui fait de l'homme un *subjectum* au milieu de l'étant »³⁰. Il existe par exemple, selon Marc Angenot, une « vision du monde » pamphlétaire, composée des qualités suivantes : catastrophisme, antimodernisme, marginalité, prophétisme, etc³¹. De la même façon, pour Alexandre Moatti, « technophobie » et « technophilie » sont deux qualités que l'on peut trouver (ou non) chez un écrivain. Michel Raimond, quant à lui, énumère les caractéristiques des écrivains en lutte contre la modernité : l'opposition au machinisme est au nombre de ces qualités³². Ajoutons, pour clore ce rapide passage en revue, que Michel Lagrée distingue à son tour, et c'est là la structure de son étude, les écrivains catholiques « pour » la technique des écrivains catholiques « contre » la technique³³ – même s'il s'attache à souligner les nuances que peuvent abriter chacune de ces deux positions.

Pour remarquables que soient ces études, nous aimerions proposer une approche différente. De la même manière que David Charles tâche de ne pas lire « les textes *sur* la technique comme autant de lieux pittoresques que l'on visite »³⁴, nous souhaiterions éviter d'envisager la technocritique comme une catégorie historico-esthétique, une étape incontournable de l'histoire littéraire – un panorama, en quelque sorte, depuis lequel on aurait un point de vue insolite, inédit, sur une œuvre, un auteur, une période. Envisager la technocritique ainsi, c'est en faire un simple thème littéraire. Un thème, entendu selon cette perspective, c'est ce qui est posé là-devant : θέμα, « ce que l'on dépose », c'est-à-dire encore : le dépôt. Compris comme simple dépôt, le thème est un amas de matériaux posés à la surface d'une chose. Il est l'ensemble des caractéristiques – des propriétés – que l'on assigne à un auteur

³⁰ Martin Heidegger, « L'époque des conceptions du monde », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 120-121.

³¹ Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire : typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982.

³² Michel Raimond, *Éloge et critique de la modernité*, Paris, PUF, « Perspectives littéraires », 2000, p. 91-119.

³³ Michel Lagrée, *La Bénédiction de Prométhée. Religion et technologie, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1999.

³⁴ David Charles, *La Pensée technique dans l'œuvre de Victor Hugo*, Paris, PUF, « Écrivains », 1997, p. 7.

qui en est le support – la surface sur laquelle on dépose le dépôt. Tout se passe alors comme si ces caractéristiques existaient indépendamment des auteurs en qui elles trouvent à s’incarner, qu’elles leur étaient extérieures³⁵. Ces caractéristiques seraient alors des abstractions qui se tiendraient dans l’extériorité radicale du monde des idées et de la représentation – monde dont la chronique serait l’histoire des idées, et que l’on pourrait cartographier avec précision et rendre disponibles pour une analyse essentiellement historico-esthétique. C’est ainsi que procède Alexandre Moatti, que nous avons déjà cité, dans son article sur Ramuz. En quoi consiste la technocritique ramuzienne, selon Alexandre Moatti ? Elle consiste en une liste de thèmes : « Un premier thème, sous lequel nous regroupons plusieurs idées est celui de l’asymétrie »³⁶ ; « Un deuxième thème de critique de la modernité technique par Ramuz, recoupant en partie le précédent, est celui de la dénaturation [...] »³⁷ ; « Un dernier type de critique de la modernité formulé par Ramuz a trait à la vitesse, notamment dans *Paris (notes d’un Vaudois)* (1938). Ce thème est récurrent dans les critiques de la modernité des années 1920-1930 »³⁸. La technocritique serait alors un fonds thématique au sein duquel on pourrait stocker différents sous-thèmes afin de les installer dans la condition de l’objectivité, pour les ex-poser (c’est-à-dire les poser en dehors d’eux-mêmes) et ainsi les rendre immédiatement disponibles en vue de l’analyse. Puisque ces thèmes et sous-thèmes semblent avoir une vie propre, on peut les appliquer indifféremment à tel ou tel auteur, qui deviennent alors les représentants

³⁵ Cela revient à penser « l’histoire littéraire » sur le mode de l’indifférence et de l’anonymat, mode privilégié du progrès technique tel qu’il est défini par Michel Henry dans *La Barbarie* : « Le progrès technique qui était compris traditionnellement comme l’effet d’une découverte théorique “géniale”, c’est-à-dire accomplie par un individu exceptionnel (Pasteur), a lui aussi totalement changé de nature. Par ce biais de l’activité individuelle de l’inventeur et de sa vie propre, il était rattaché aux progrès de la culture en général et appréhendé comme une de ses branches. Mais rien de tel ne se retrouve aujourd’hui dans le développement de la technique s’accomplissant comme autodéveloppement. On peut seulement dire : si des techniques *a*, *b*, *c*, sont données dont la composition est la technique *d*, celle-ci sera produite, inévitablement, comme leur effet assuré, peu importe par qui et où » (Michel Henry, *La Barbarie*, *op. cit.*, p. 98).

³⁶ Alexandre Moatti, « La critique de la modernité technique chez C.F. Ramuz », *art. cit.*, p. 411.

³⁷ *Ibid.*, p. 413.

³⁸ *Ibid.*, p. 418.

interchangeables d'une ambiance socio-historique ou d'un air du temps : « C'est là un thème qu'on retrouvera ultérieurement chez Bernanos [...] »³⁹.

2.2. *La technocritique n'est pas une catégorie de l'histoire littéraire*

Considérer la technocritique comme un thème, c'est-à-dire un dépôt, c'est-à-dire encore un fonds, c'est la comprendre comme une catégorie. Qu'est-ce qu'une catégorie ? Le mot « catégorie » vient du grec κατηγορία qui signifie accusation. Les catégories relèvent d'une classification juridique de ce qui est. Le regard catégorial⁴⁰ légifère sur les êtres et les choses en vertu de lois qui oublient ce que *véritablement* – ontologiquement – les êtres et les choses sont. Pour le dire autrement, une catégorie est une région conceptuelle au sein de laquelle on rassemble des données empiriques.

À cet égard, on peut définir les « courants littéraires » comme les catégories d'une région plus vaste, celle de l'histoire littéraire. Un courant littéraire, c'est l'ensemble des déterminations (historiques, thématiques, stylistiques, génériques) qui rendent une catégorie d'auteurs identifiables – l'ensemble des déterminations que l'on applique à un auteur *de l'extérieur*. Ces déterminations, censées définir l'auteur en son individualité, ne sont plus déterminées en fonction des lois intérieures de cette individualité. Ainsi, lorsqu'il s'emploie à faire des antimodernes une catégorie littéraire, Antoine Compagnon reconduit ce mouvement catégorial, et qui plus est d'une façon particulièrement exemplaire. En effet, sa première partie s'intitule « Les idées », et sa seconde partie « Les hommes ». Il s'agira d'abord pour lui de répertorier « quelques idées fortes, quelques constantes thématiques, quelques lieux communs

³⁹ *Ibid.*, p. 415.

⁴⁰ Nous empruntons le terme « catégorial » à Heidegger. Ce dernier distingue deux dimensions : la dimension catégoriale et la dimension existentielle. La dimension catégoriale se rapporte au plan de l'existence, de l'étant ; alors que la dimension existentielle se rapporte au plan du *Dasein*, de l'être. Dans la perspective d'une herméneutique littéraire qui se voudrait fondée phénoménologiquement, le catégorial se rapporte au texte comme objet linguistique et comme discours (ce qu'il est aussi, par ailleurs), tandis que l'existentiel se rapporte au texte comme parole, c'est-à-dire comme structure d'existence, comme réponse à un appel immémorial en tant que la parole qui répond est une manière d'être, une attitude fondamentale (voir Yves Baudelle, « Sur les tonalités littéraires : contribution à une poétique phénoménologique », *Littérature*, n° 132, décembre 2003, p. 85-99).

de ce courant de fond de la modernité »⁴¹ – en somme, « une série de thèmes »⁴² qui relèvent à la fois de l'histoire des idées et de la stylistique : contre-révolution, anti-lumières, pessimisme, péché originel, sublime, vitupération. Il s'agira ensuite d'appliquer ces déterminations aux auteurs susdits antimodernes, sans omettre de saisir « chacun [...] dans un portrait de groupe »⁴³. Aussi les auteurs et leurs œuvres deviennent-ils les « *représentants* de la tradition antimoderne »⁴⁴. Le représentant, en un sens catégorial, c'est ce qui reproduit, ce qui restitue les déterminations propres à une catégorie. Comme représentant, l'auteur est utilisé pour représenter des caractéristiques qui semblent exister indépendamment de son œuvre, et qui réduisent son œuvre à un document historique, à un témoignage. L'œuvre de l'auteur-représentant n'a pas sa fin en elle-même, n'est pas à elle-même sa propre fin. Au contraire, sa fin est déterminée à l'extérieur d'elle-même : sa fin est la représentation des déterminations de la catégorie représentée dont elle est la représentante. En s'orientant sur ce qui est là-devant, sur ce que la catégorie nous offre dans la représentation, on oublie ainsi l'œuvre et ce que fondamentalement elle est.

Dès lors, si la technocritique est entendue, au même titre que l'antimodernité, comme un courant de l'histoire littéraire, il faudrait dire, en toute rigueur, que Bernanos – ou n'importe quel autre auteur – en est l'un des représentants ; et on analysera alors son style comme l'individuation du courant technocritique, c'est-à-dire comme l'actualisation individuelle de la technocritique comprise comme possibilité générique et catégoriale. C'est précisément cela que nous souhaiterions éviter. Mais si nous refusons de faire de la technocritique une catégorie, qu'allons-nous en faire – puisque notre travail consiste bien à en faire quelque chose ?

⁴¹ Antoine Compagnon, *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, p.14.

⁴² *Ibid.*, p. 17.

⁴³ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁴ *Loc. cit.* Nous soulignons.

3. La dimension ontologique originaire de la technique

3.1. Une critique non-oppositionnelle

Il convient désormais d'en revenir à l'éclaircissement du deuxième segment du terme que nous nous proposons de méditer, à savoir le segment « -critique ». Jusqu'ici, nous avons essayé d'établir ce que n'est pas la technocritique en tant que critique : un jugement de valeur porté sur la technique et voulant discerner ses mérites et ses défauts (avec une appétence toute particulière pour ses défauts). En somme, nous avons voulu dire que l'auteur technocritique n'est pas un auteur d'opposition, dans le sens où son œuvre n'est pas une œuvre négative – l'adjectif « négatif » étant entendu ici en son sens le plus traditionnel comme l'inverse de l'adjectif « positif », les deux formant le paradigme axiologique pour/contre. Cela nous semble d'autant plus important que le monde technique est un monde fondamentalement unidimensionnel qui, précisément, se nourrit de l'opposition et de la négativité. C'est la thèse développée par Herbert Marcuse dans son ouvrage *L'Homme unidimensionnel* : « La puissance du négatif est maîtrisée et devient un facteur de cohésion et d'affirmation »⁴⁵. Qu'est-ce à dire ? C'est dire, par exemple, que la technique, en tant que dispositif, dispose si bien des conditions de possibilité de la vie politique que l'opposition se réduit à « débattre des alternatives politiques et les rechercher à l'intérieur du statu quo »⁴⁶. La domination totale de la raison dans tous les domaines de la vie fait paraître la contradiction irrationnelle – c'est-à-dire, précisément, rivée à la rationalité et la soutenant :

Il semble cependant que la société industrielle avancée prive la critique de sa véritable base. Le progrès technique renforce tout un système de domination et de coordination qui, à son tour, dirige le progrès et crée des formes de vie (et de pouvoir) qui semblent réconcilier avec le système les forces opposantes, et de ce fait rendre vaine toute protestation au nom des perspectives historiques, au nom de la libération de l'homme. La société contemporaine paraît donc capable d'empêcher tout changement social – toute transformation au sens qualitatif qui établirait des institutions

⁴⁵ Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 7.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 28.

essentiellement différentes, une nouvelle orientation pour le processus productif, de nouveaux modes de vie⁴⁷.

La technique constitue une dimension de l'être, pour parler comme Heidegger ; ou, bien plutôt, un mode de la vie, pour parler comme Michel Henry – et nous privilégierons cette dernière définition. Pour l'instant, contentons-nous de dire que la dimension d'existence à laquelle appartient la technique est la dimension ontologique, par opposition à la dimension ontique. La dimension ontologique concerne l'apparaître de ce qui apparaît – la phénoménalité ; la dimension ontique concerne ce qui apparaît – les phénomènes. C'est seulement lorsqu'elle est située dans la dimension ontologique qui est la sienne propre que la technique peut être pensée d'une façon correcte.

Cette dimension, où la technique trouve son origine, est plus originaire que la dimension où les phénomènes adviennent historiquement – ce qui fait dire à Günther Anders qu'à l'époque moderne, la technique est « le milieu dans lequel l'histoire se déroule »⁴⁸. Aussi toute critique de la technique pratiquée comme une opposition à un régime où à des institutions historiques est-elle récupérée par le dispositif qui la dispose à n'être plus qu'un moment provisoire (historique) voué à être dépassé au sein d'une gigantesque dialectique de la raison technique. Pour que la critique ne puisse plus être récupérée par le dispositif, elle doit viser la dimension depuis laquelle la technique fait être les phénomènes. Faisant cela, elle perd sa négativité, quittant la dimension ontique où s'organise et se déploie le paradigme axiologique pour/contre. Lorsqu'elle a quitté cette dimension, la critique acquiert une portée nouvelle. Critiquer signifie alors : estimer une chose, non plus à sa juste valeur, mais à sa juste mesure⁴⁹ – au sens musical du terme – et depuis cette estimation s'adresser à cette chose. En somme, critiquer, c'est s'accorder à une chose, se mettre au diapason de cette chose pour engager avec elle un véritable

⁴⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁸ Günther Anders, *Hiroshima est partout* [1982], Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 60.

⁴⁹ Antoine Grandjean précise que la critique, au sens kantien, n'est pas à prendre en un sens négatif. Critiquer (*krinein*), c'est bien plutôt « prendre la mesure de quelque chose » (Antoine Grandjean, *La Philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 2016, p. 50).

dialogue ou encore se hisser au plan de cela même que l'on désire critiquer. C'est pourquoi il est vain de s'opposer à la technique en tant que l'ensemble des produits et des moyens de productions qui forment la société industrielle – c'est là s'en tenir à une *représentation* de la technique, et manquer ce qu'elle est en son être⁵⁰. Il est fécond, en revanche, de s'adresser à la technique en critique, c'est-à-dire en la prenant au sérieux comme pensée essentielle et en abandonnant toute négativité, puisque « toute pensée essentielle traverse intacte la foule de ses partisans et de ses adversaires »⁵¹. En d'autres termes, et une fois pour toute, *le problème de la technique ne devient intelligible que s'il est délibérément référé à la dimension d'être originaire de la technique, dimension qui n'a aucun rapport avec le monde de l'objectivation et de la représentation scientifiques*. C'est pourquoi on nommera plus volontiers la technocritique une attitude qu'un discours.

3.2. *La technocritique comme attitude fondamentale*

Qu'est-ce qu'une attitude ? Une attitude c'est, traditionnellement, la façon qu'a l'être humain d'être au monde : son être-au-monde. Le concept d'être-au-monde, issu de la phénoménologie, a connu une grande fortune dans la critique thématique, en tant que celle-ci s'est voulue une « archéologie du sens » : « Ce sens réside pour elle dans une certaine *attitude* du sujet écrivant à l'égard du monde [...] »⁵². Cependant, cette définition de l'attitude comme être-au-monde reste tributaire d'une conception husserlienne et heideggérienne de la phénoménologie, conception privilégiée par la critique thématique en tant que celle-ci se définit comme une critique de la conscience. Cette démarche critique consiste, pour Jean-Pierre

⁵⁰ Michel Henry ne dit pas autre chose : « Si une telle conception de la technique, toutefois, se révèle aujourd'hui foncièrement impropre, ce n'est pas seulement parce qu'elle opère le déplacement de la praxis du lieu de son accomplissement réel à celui de sa représentation falsificatrice par un entendement poseur de causes et de fins, c'est parce qu'en ce lieu même de son accomplissement réel, dans la subjectivité de la vie, un bouleversement s'est produit, qui menace l'Être en ses fondements » (Michel Henry, *La Barbarie*, *op. cit.*, p. 84).

⁵¹ Martin Heidegger, *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 123.

⁵² Michel Collot, « Le thème selon la critique thématique », *Communication*, n° 47, 1988, p. 83. Nous soulignons.

Richard, à élucider la façon dont « une conscience poursuit un même projet d'être »⁵³, dans la mesure où « toute conscience est conscience de quelque chose »⁵⁴. Le sujet, en tant que conscience, doit donc, pour se trouver, sortir de lui-même et s'objectiver. C'est dire qu'il a à se projeter à l'extérieur de lui-même, dans le dehors extatique où se forme l'horizon de visibilité sur l'écran duquel tout se montre et apparaît sur le mode de l'objet. Le fondement de la critique thématique repose dans ce rapport du sujet à l'objet, rapport au sein duquel le sujet – *et l'objet, aussi bien* – s'aliène et s'épuise. C'est ce travail extériorisant et objectivant de la conscience que dénonce la phénoménologie de Michel Henry :

La conscience est comprise traditionnellement comme le « sujet », mais le sujet est la condition de l'objet, ce qui fait que les choses deviennent des objets pour nous et ainsi se montrent à nous, en sorte que nous pouvons les connaître⁵⁵.

C'est pourquoi il importe de comprendre que la conscience n'est rien d'autre que ce rapport à l'objet, elle est « conscience de quelque chose », pure intentionnalité se dépassant vers l'objet et d'abord vers cet « au-dehors » où se montre toute chose en tant qu'« ob-jet », en tant qu'« en-face », « phénomène »⁵⁶.

Le concept d'être-au-monde, on le voit, est celui d'une projection du « sujet » hors de lui-même au moyen de la conscience. Par ce mouvement, le « sujet » s'irréalise en croyant se trouver. Le sentir du « sujet » se manifeste en dehors de son pouvoir de sentir, sous la forme de sensations extérieures, et le « sujet » devient alors une collection de sensations. On peut rapprocher ce geste thématique de la critique de ce que Michel Henry appelle le « virage thématique de la phénoménologie » :

C'était là le motif caché du virage thématique par lequel la méthode phénoménologique entendait substituer à ces *cogitationes* insaisissables leurs « essences » : ces objectivités idéales, extérieures à la réalité de la conscience, « transcendantes », offertes au regard de l'intentionnalité, visibles et intuitionnables en elle⁵⁷.

⁵³ Jean-Pierre Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, Paris, Seuil, 1961, p. 13.

⁵⁴ *Id.*, *Poésie et profondeur*, Paris, Seuil, 1955, p. 9.

⁵⁵ Michel Henry, *La Barbarie*, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁶ *Id.*, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁷ *Id.*, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 114.

Ce processus d'extériorisation et d'objectivation, par lequel le sujet *voit* son rapport au monde sous la forme de thèmes ou d'objectivités idéales, entraîne l'oubli de ce qu'est le sujet fondamentalement : une individualité vivante, et en ce sens non thématizable.

C'est relativement à la réalité du sujet comme individualité vivante que nous voudrions bien plutôt définir le concept d'attitude. L'attitude est alors la façon chaque fois singulière dont l'individu répond – *est la réponse* – à l'appel qui s'énonce chaque fois singulièrement en lui, par lui et pour lui. Si la technocritique, nous l'avons dit, est une réponse, alors elle est bien une attitude. Et en ce sens, étudier la technocritique dans l'œuvre d'un auteur, c'est montrer en quoi la technique fait événement dans son œuvre, et en quoi cette œuvre a reçu à partir de cet événement sa destination – puisque l'attitude est la manière dont l'être humain se destine à être ce qu'il est en vertu d'un appel auquel il choisit de répondre. Encore que le choix qui détermine l'attitude ne doive pas être entendu ici comme ayant sa mesure dans la liberté. L'individu ne *choisit* pas son attitude comme une volonté s'oriente vers un objet qu'elle privilégie à un autre. Cette compréhension du choix depuis la volonté et la liberté est une compréhension *de l'extérieur*, comme l'affirme le philosophe Jan Patočka :

L'homme ne peut pas *être dans l'évidence* propre aux étants extra-humains ; il doit *accomplir, porter* sa vie, en « venir à bout », « s'expliquer avec elle ». Cela dit, on peut avoir l'impression qu'il se trouve placé toujours entre *deux* possibilités équivalentes. Ce n'est pourtant pas le cas. L'aliénation signifie qu'*il n'y a pas* équivalence, mais que seule l'une des vies possibles est la « vraie », la vie propre, irremplaçable, que nous seuls pouvons accomplir en ce sens que nous la portons effectivement, que nous nous identifions avec le poids dont elle nous charge – l'autre possibilité est, au contraire, une dérobade, une fuite qui cherche refuge dans l'inauthentique et l'allègement. C'est pourquoi le point de vue du « choix », le décisionnisme, est toujours déjà un regard faux, objectivé et objectiviste, un regard *de l'extérieur*. Le vrai « regard », c'est la non-équivalence pour laquelle il y a une différence d'essence entre la responsabilité qui *porte* et « s'expose », d'une part, et l'allègement et la fuite, d'autre part⁵⁸.

⁵⁸ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Verdier, 2007, p. 128-129.

Ainsi, l'attitude est la réponse à un appel auquel l'individu appelé choisit de répondre *en tant précisément qu'il ne peut pas ne pas y répondre* – et en tant que cet appel est, aussi bien, « une invitation qui est un ordre »⁵⁹. C'est ainsi qu'il faut comprendre les propos suivants de Michel Henry :

De cette façon, appel et réponse sont différents, extérieurs l'un à l'autre, séparés l'un de l'autre dans cette Différence qu'est le monde. Séparée de l'appel, la réponse doit se tourner vers lui pour l'entendre dans le monde où il retentit. Elle peut aussi bien ne pas le faire, se détourner de lui, ne pas l'entendre ou, de toute façon, ne pas lui répondre. La réponse est contingente par rapport à l'appel. Cette contingence, la possibilité pour la réponse de répondre ou de ne pas répondre, c'est ce qu'on appelle sa liberté. Mais, on l'a vu, c'est la structure de la parole du monde, qui parle en parlant dans le monde et en entendant ce qui résonne dans le monde, qui a d'ores et déjà séparé appel et réponse.

Dans la Parole de la Vie au contraire, la différence de la Parole et de l'Entendre, de l'appel et de la réponse, a disparu. Parce que l'Entendre dans lequel j'entends la Parole de la Vie est ma propre condition de Fils, ma propre vie engendrée dans l'auto-engendrement de la Vie absolue, alors cet Entendre ne dispose à l'égard de ce qu'il entend d'aucune liberté. Ce n'est pas l'Entendre d'un appel auquel le vivant aurait licence de répondre ou non. Pour répondre à l'appel, pour l'entendre dans une écoute appropriée, mais aussi bien pour s'en détourner, il est toujours trop tard. Toujours déjà la vie, en se jetant en soi, nous a jetés en nous-mêmes, dans ce Soi qui n'est semblable à aucun autre, qui à aucun moment n'a choisi d'être ce Soi qu'il est, ni même d'être quelque chose comme un Soi. Aucun vivant n'a le loisir de se soustraire à la Parousie de la Révélation qui lui a donné la Vie. Qu'il s'en souvienne ou l'oublie, ne relève que de sa pensée, n'affecte en rien sa condition de vivant. La Vie n'a qu'une parole, cette parole ne revient jamais sur ce qu'elle a dit, et nul ne s'y dérobe. Cette Parousie sans mémoire et sans faille de la Parole de la Vie, c'est notre naissance⁶⁰.

Puisque, dans la vie, il n'y a pas de différence entre l'appel et la réponse, *tout ce que parle la parole, l'entendre l'entend*.

Définir la technocritique comme attitude nous permet de reprendre la définition de François Jarrige par laquelle nous avons ouvert ce préambule. Selon lui les technocritiques peuvent être soit des discours soit des luttes. Mais si l'on s'en tient à notre définition⁶¹ de la technocritique comme attitude, cette distinction peut être dépassée. Expliquons-nous. L'attitude étant la manière fondamentale dont l'être humain reçoit la parole de la vie, elle relève de la dimension ontologique. Or, depuis cette dimension, l'action et la parole sont de même nature. Dans *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt définit la parole (*lexis*) et l'action (*praxis*) comme

⁵⁹ Jan Van Ruysbroeck, *Rusbrock l'admirable. Œuvres choisies. Traduit par Ernest Hello*, Lausanne, Ad Fontes, 2021, p. 76.

⁶⁰ Michel Henry, *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 284-285.

⁶¹ C'est d'ailleurs précisément en vertu de cette définition que nous employons le terme au singulier, quand François Jarrige choisit de l'employer au pluriel.

deux « [modes] de vivre »⁶². Parler et agir sont des attitudes existentielles, deux existentiels, en ce sens que parler et agir, cela veut dire *également* : répondre à l'appel intérieur de la nécessité, et manifester cette nécessité selon un mode de phénoménalité qui n'est pas celui de la visibilité du monde. La technocritique comme attitude n'est donc pas ou bien une parole ou bien une action : elle est une parole en tant qu'elle est une action, et elle est une action en tant qu'elle est une parole – dès lors qu'on la considère comme une technocritique des profondeurs, et non pas comme une technocritique des symptômes. Elle est en somme ce que Jean-Louis Chrétien appelle, au moment de définir l'objet de son livre sur saint Augustin, un « acte de parole » : « Quel est l'objet de ce livre ? Il est de *décrire* le plus rigoureusement et le plus précisément possible ce que sont [...] les *actes* de la voix et de la parole, ce en quoi ils font événement, ce par quoi s'y jouent notre vie ou notre mort »⁶³.

3.3. *Du concept d'époque*

Dès lors que la technocritique – au singulier – est considérée comme une attitude, c'est-à-dire comme une façon chaque fois singulière de répondre à la parole de la vie, il est possible de situer chaque auteur en vertu de cette attitude. Situer l'attitude technocritique d'un auteur, cela ne veut pas dire lui assigner une place au sein d'une série linéaire et irréversible qui constituerait une histoire des technocritiques. Situer l'attitude technocritique d'un auteur, cela veut dire localiser, au sein de l'histoire transcendante, le rapport à la vie qu'un ou plusieurs auteurs inaugurent en répondant à la technique. Ce rapport – ou plutôt ces rapports – ouvrent un lieu. Ce lieu, nous l'appelons une époque, et faisons l'hypothèse qu'il existe différentes époques technocritiques qui se déploient depuis l'histoire transcendante – ou depuis la dimension transcendante de l'histoire – *et à l'intérieur de celle-ci*. Qu'est-ce qu'une époque technocritique ? Une époque technocritique, c'est la modalité selon laquelle l'attitude

⁶² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], Paris, Le Livre de Poche, 2020, p. 88.

⁶³ Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de paroles*, Paris, PUF, 2002, p. 8.

technocritique d'un ou plusieurs auteurs trouve constitue *un moment de l'essence machinide la technocritique*. Puisque la technique ressortit au dévoilement et à la phénoménalité, et dispose ainsi l'être humain dans son être, alors la technique le dispose aussi à s'ouvrir d'une certaine façon à l'histoire. C'est ce que Heidegger appelle l'historialité. L'historialité est une structure existentielle ou ontologique, c'est-à-dire une manière d'être de l'être humain en tant que celui-ci répond à un destin qui lui est adressé. Les différentes structures liées à ces différentes réponses, c'est ce que nous appelons des époques. Or, l'histoire d'une époque n'est pas celle des événements qu'elle rend possible : une époque, ayant sa temporalité propre, a aussi bien son histoire propre. Comme l'écrit Jérôme Thélot, dans *L'Époque de la peinture* :

Or, une époque a une histoire, ou plutôt, elle *est* de part en part et par essence une histoire, lors même qu'elle se réalise empiriquement par les périodes qu'on lui trouve. Mais cette histoire de l'époque n'est pas celle de ses périodes, et n'est pas telle qu'elle se puisse décrire par les outils de l'historien : elle est une histoire transcendante à laquelle accède non pas une historiographie documentée mais une herméneutique phénoménologique⁶⁴.

C'est ainsi que l'on peut comprendre la notion d'époque, et notamment d'époques techniques et technocritiques. L'histoire de la technique ne sera donc pas l'histoire linéaire des inventions ou du progrès technique, et l'histoire des technocritiques ne sera pas l'histoire historienne des oppositions à tel ou tel régime de production technique. Si histoire de la technique il y a, celle-ci doit être ce que Michel Henry appelle une « histoire essentielle » :

Mais cette histoire n'est justement une histoire essentielle que si elle remonte à l'origine de la *tekhnê*, c'est-à-dire à sa véritable essence, à la possibilité principielle de quelque chose comme une « technique » aussi bien que des différentes phases que celle-ci allait revêtir dans son développement. Phases non pas hasardeuses, contingentes comme les vicissitudes et les péripéties de ce qu'on appelle en général l'histoire, mais nécessaires au contraire de quelque façon en tant que s'enracinant dans cette essence originelle de la *tekhnê*, rendues possibles et voulues par elle⁶⁵.

⁶⁴ Jérôme Thélot, *L'Époque de la peinture. Prolégomènes à une utopie*, Strasbourg, Éditions L'Atelier contemporain, 2024, p. 13.

⁶⁵ Michel Henry, *La Barbarie*, *op. cit.*, p. 79.

Selon les différentes manières qu'elle a de s'incarner dans le temps, la technique adresse à chaque fois à l'humanité un certain destin : à chaque adresse correspond une époque. Pour le dire autrement, en ses différentes phases, la technique s'historialise et s'essencifie chaque fois singulièrement chez un ou plusieurs individus. Ainsi, en parlant d'époques se manifestant dans le temps, « il ne s'agit plus d'établir une représentation du visible mais de rechercher les structures cachées du réel »⁶⁶. La technique, en effet, appartient à la dimension ontologique de l'être : c'est dire que tout en se tenant en retrait, en n'apparaissant pas, elle fait apparaître les êtres et les choses. Dans le monde moderne, la technique destine le monde à apparaître, c'est-à-dire à se déployer – à se structurer – en systèmes. Les « structures cachées du réel » sont des structures systémiques. C'est la thèse de Bertrand Gille dans son *Histoire des techniques*⁶⁷. Aussi le monde matériel quotidien est-il constitué d'un « ensemble cohérent de structures compatibles les unes avec les autres »⁶⁸, ou encore, d'un ensemble cohérent de machines et d'objets qui se rapportent tous au même système technique. Comme l'observe Isabelle Krzykowski, la technique « commence à entrer dans la vie quotidienne par la maîtrise de petits objets techniques⁶⁹ ». C'est dire que l'être humain ne rencontre jamais directement un système, une époque de la technique : il rencontre l'avion, il rencontre l'automobile, le téléphone et la T.S.F., par quoi ce système s'empare de lui. Pour reprendre la terminologie heideggérienne, l'être de la technique ne nous est jamais donné que dans l'étant. Le mode d'encontre de la technique – contrairement à celui de la vie – est phénoménal, c'est-à-dire qu'il passe essentiellement par les phénomènes : « Comme le phénomène au sens phénoménologique est toujours seulement ce qui constitue l'être, et que l'être est toujours être de l'étant, il est d'abord besoin, afin de libérer l'être, d'un apport correct de l'étant lui-même »⁷⁰. La technique nous est

⁶⁶ Michael Kohlhauer, « Bernanos. Du monde moderne au roman de la modernité », in Michel Estève (dir.), *Bernanos et la modernité, Études bernanosiennes*, n° 21, 1998, p. 81.

⁶⁷ Bertrand Gille, *Histoire des techniques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1978.

⁶⁸ *Ibid.*, p. VIII.

⁶⁹ Isabelle Krzykowski, *Machines à écrire. Littérature et technologies du XIX^e au XXI^e siècle*, Grenoble, UGA Éditions, 2010, [en ligne], disponible sur : <https://books.openedition.org/ugaeditions/554>, consulté le 22 février 2021.

⁷⁰ Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., p. 48-49.

donc donnée, en retrait, dans l'apparition des phénomènes techniques dont elle constitue l'apparaître.

Or, la nouveauté inaugurée par l'époque de la technique n'en est pas simplement une d'additive, et ne consiste pas à encombrer le monde déjà existant d'objets qui ne s'y trouvaient pas déjà. En effet, la particularité des systèmes techniques consiste en ceci qu'il modifie en profondeur la façon dont le monde se donne à nous, c'est-à-dire la façon dont nous le vivons. Aussi l'époque de la technique, pour autant qu'elle prend place dans la dimension d'une histoire intérieure (ou d'une histoire de l'intériorité), inaugure-t-elle une modification du rapport au monde que nous habitons, c'est-à-dire une modification de la façon dont nous vivons, en tant que vivants, sur terre. À cet égard, la technocritique bernanosienne jette les bases d'une autre technocritique, qui est celle du souci environnemental et qui s'épanouit après la Seconde Guerre mondiale. Dans son ouvrage *Émergence d'une littérature environnementale*, Sara Buekens fait remonter la genèse de ce souci au romantisme littéraire et philosophique, dont on verra qu'il constitue une inspiration fondamentale de notre auteur :

Le sentiment de la nature, qui met en valeur le paysage et le vivant et dans lequel s'affirme un souci précoce de l'environnement, ne date pas d'hier. On sait combien, dans la littérature romantique du XIX^e siècle, l'éloge de la nature sauvage va de pair avec une critique de l'industrialisation naissante. [...] Faut-il encore rappeler combien, en réponse à la révolution industrielle, qui avait atteint le continent européen au début du XIX^e siècle et permettait, grâce à un emploi intensif de machines, une exploitation des ressources naturelles à grande échelle appuyée sur le rationalisme scientifique, le mouvement romantique repousse le progrès technique en proposant un retour à une nature sauvage où le capitalisme n'avait pas encore sa place⁷¹ ?

De fait, et même lorsqu'elle s'enracine dans le romantisme, la technocritique n'est jamais la nostalgie d'un monde passé, mais bien celle d'un rapport passé au monde – autrement dit, d'un sentiment, que nous aurions perdu et qu'il faudrait retrouver, une manière d'harmonie entre

⁷¹ Sara Buekens, *Émergence d'une littérature environnementale*, Genève, Droz, 2020, p. 15.

l'humanité et la nature – ce que Sara Buekens appelle l'épreuve d' « une communion avec le grand tout cosmique »⁷².

La technocritique, c'est donc, notamment, la façon dont un auteur répond aux objets de son époque en tant qu'un système technique – ou qu'une configuration du monde – s'adresse à lui à travers eux. À chaque époque, à chaque système, correspond donc une façon différente pour la technique de s'adresser à l'être humain – et une façon différente pour l'être humain de lui répondre. C'est cela, les époques techniques, auxquelles correspondent les époques technocritiques. En effet, le système technique qui préside à l'organisation matérielle du monde dans lequel vit Louis Veuillot n'est pas le même que celui qui préside au monde dans lequel vit Jean Giono – ou Georges Bernanos, ou Baudouin de Bodinat. De la même façon que la parole du saint est une réponse « que Dieu lui-même a proprement destinée à une époque déterminée de l'histoire du monde »⁷³, la technique s'adresse différemment à chaque époque, et au sein d'une époque, à chaque auteur technocritique, et chacun lui répond différemment : voilà résumé ce que nous appelons technocritique, et qui constitue pour nous un nouveau champ de la critique littéraire.

Maintenant que nous voyons plus précisément ce que nous appelons la technocritique – grâce aux concepts d'attitude et d'époque –, reste à comprendre en quoi la parole bernanosienne peut être nommée une parole technocritique. Ce sera l'objet de ce travail.

⁷² *Ibid.*, p. 16.

⁷³ Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos* [1956], Paris, Parole et Silence, « Communio », 2011, p. 131.

INTRODUCTION : Bernanos année zéro

Mais si l'on veut faire avancer un tant soit peu la critique bernanosienne, force est de parler d'autre chose. L'énumération et l'illustration des thèmes et des idées ne sont plus de mise.

– Brian T. Fitch, *Dimensions et structures chez Bernanos*, Paris, Minard, « Lettres Modernes », 1969, p. 11.

1. Le « thème » de la technique dans la critique bernanosienne : l'oubli et l'attente

1.1. L'oubli ou le scotome de la critique bernanosienne

En février 1947 paraît chez Robert Laffont un ouvrage au titre incongru, publié six mois plus tôt à Rio de Janeiro aux Éditions France Libre, et qui semble dissoner avec le reste de l'œuvre de Georges Bernanos : *La France contre les robots*. Dès sa parution, on juge l'ouvrage léger, considérant que le « thème » abordé (à savoir la critique de la technique et de la civilisation des machines) n'est pas « traité » avec suffisamment de sérieux. C'est ce que remarque l'essayiste Sébastien Lapaque, dans son ouvrage *Georges Bernanos encore une fois* : « [...] la parution de *La France contre les robots* a été accompagnée d'un silence gêné »⁷⁴. Silence gêné, ou parfois même indignation, puisqu'Emmanuel Mounier, par exemple, dénonce dans la revue *Esprit*, à la sortie de l'ouvrage, « les pires pauvretés intellectuelles contre le machinisme »⁷⁵.

Au-delà de sa réception immédiate, il semble que le livre peine tout autant à convaincre. « L'anti-machinisme » de Bernanos a en effet été jugé sévèrement par la communauté scientifique. En lisant la monographie que Max Milner lui consacre⁷⁶, deux choses apparaissent : d'abord, que M. Milner n'accorde qu'une place restreinte au corpus que l'on

⁷⁴ Sébastien Lapaque, *Georges Bernanos encore une fois et autres textes précédés de La France contre les robots ou le sermon aux imbéciles*, Paris, Les Provinciales, 2018, p. 12.

⁷⁵ Emmanuel Mounier, « La pensée engagée : l'homme et la technique », *Esprit*, 1948, n° 142 (2), p. 345.

⁷⁶ Max Milner, *Georges Bernanos*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

désigne comme ses « essais et écrits de combats » ; ensuite, que le sujet de la technique et de la civilisation des machines y est à peine abordé, pour ne pas dire passé sous silence. *La France contre les robots* n'est en effet mentionné que deux fois pour être résumé en quelques lignes qui contrastent étonnamment avec la bienveillance et l'admiration que manifeste d'ordinaire M. Milner à l'égard de Bernanos. Ainsi ce dernier n'y développerait-il pas tant une pensée de la civilisation technicienne qu'il n'y exprimerait une « rancœur contre le machinisme – la machinerie, comme il dit avec mépris » – et encore, « de façon un peu simpliste »⁷⁷. Le même reproche est adressé à l'auteur par Marc Angenot, dans *La Parole pamphlétaire*. Ce dernier y définit la méfiance de Bernanos envers le progrès technique comme l'un des symptômes, parmi d'autres, de son anti-américanisme. M. Angenot, après avoir cité plusieurs épigrammes et sentences de l'auteur⁷⁸, conclut par les mots suivants : « Toutes ces propositions sans nuance sont extraites de textes de Bernanos, chez qui on pourrait les multiplier par centaines »⁷⁹. Cette opinion est aussi partagée, nous le savons, par Alexandre Moatti, qui s'inscrit dans la droite lignée méthodologique des *technocritical studies*, s'étant fixé pour tâche d'« [assigner] fermement à chacun sa place dans un mouvement idéologique qu'il exècre, l'anti-science »⁸⁰ : selon lui, chez Bernanos, « la crainte et le rejet exacerbés de la science pourraient bien être [...] le reflet de peurs et de crispations plus englobantes »⁸¹.

Comment expliquer une telle sévérité à l'égard des textes technocritiques de Bernanos, et sur quoi peut bien reposer une telle mésentente de ceux-ci ? Quant à la réception récente de la technocritique bernanosienne, on peut tout à fait donner raison à François Jarrige qui, reprenant les mots de l'historien Edward P. Thompson, dénonce « l'immense condescendance

⁷⁷ *Ibid.*, p. 280.

⁷⁸ Épigrammes et sentences qui, remarquons-le dès à présent, ne proviennent pas exclusivement de *La France contre les robots*.

⁷⁹ Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982, p. 105.

⁸⁰ Dominique Lecourt, « Avant-propos », *L'Avenir de l'anti-science*, Institut Diderot, Carnets des dialogues du matin, hiver 2013/2014, p. 5.

⁸¹ Alexandre Moatti, *L'Avenir de l'anti-science, op. cit.*, p. 7.

de la postérité »⁸² technocritiques. Cette « immense condescendance de la postérité » ne repose sur rien d'autre que l'idéologie du progrès, que Bernanos définit comme une « conception rectiligne, géométrique, de la vie »⁸³. Une telle conception, et nous aurons l'occasion d'y revenir, n'a rien à voir avec le mouvement propre de la vie. Au contraire même, elle l'occulte, prétendant que le progrès ne peut être que technique et ne consister qu'en l'autodéveloppement et en la réalisation de fins totalement étrangères à l'humanité⁸⁴. Pourtant, cette conception – pour ne pas dire ce préjugé – est largement répandue dans tous les domaines de la connaissance. C'est pourquoi le philosophe allemand Günther Anders écrit dans *L'Obsolescence de l'homme* : « Rien ne discrédite aujourd'hui plus promptement un homme que d'être soupçonné de critiquer les machines [...] »⁸⁵.

Aussi et plus fondamentalement – c'est-à-dire en tant qu'elles s'enracinent dans le sciences humaines –, ces différentes critiques adressées à Bernanos reposent-elles sur la même réduction : celle qui consiste à comprendre la parole technocritique bernanosienne comme une plainte « misotechnique » ou « technophobe ». On nommera désormais cette réduction la *reductio ad technophobiam*. En quoi consiste-t-elle ? Dans les différents exemples mobilisés ci-dessus, la technocritique bernanosienne, comprise comme une technophobie, est dite s'élever *contre les machines*. Cela implique deux choses. Cela implique, d'une part, que cette parole se déploierait *contre* la technique, celle-ci étant comprise comme l'objet d'un jugement négatif – *la parole*

⁸² François Jarrige, *Technocritiques*, *op. cit.*, p. 11.

⁸³ Georges Bernanos, « L'Europe, c'est vous ! », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, in *Essais et écrits de combat*, II, *op. cit.*, p. 392.

⁸⁴ « La notion de progrès en est ainsi venue à désigner de façon exclusive le progrès technique. L'idée d'un progrès esthétique, intellectuel, spirituel ou moral, sis en la vie de l'individu et consistant dans l'auto-développement et l'auto-accroissement des multiples potentialités phénoménologiques de cette vie, dans sa culture, n'a plus cours, ne disposant d'aucun lieu assignable dans l'ontologie implicite de notre temps selon laquelle il n'y a de réalité qu'objective et scientifiquement connaissable. Le progrès technique qui était compris traditionnellement comme l'effet d'une découverte théorique « géniale », c'est-à-dire accomplie par un individu exceptionnel (Pasteur), a lui aussi totalement changé de nature. Par ce biais de l'activité individuelle de l'inventeur et de sa vie propre, il était rattaché aux progrès de la culture en général et appréhendé comme une de ses branches. Mais rien de tel ne se retrouve aujourd'hui dans le développement de la technique s'accomplissant comme autodéveloppement. On peut seulement dire : si des techniques *a*, *b*, *c*, sont données dont la composition est la technique *d*, celle-ci sera produite, inévitablement, comme leur effet assuré, peu importe par qui et où » (Michel Henry, *La Barbarie*, *op. cit.*, p. 97-98).

⁸⁵ Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* [1956], Paris, l'Encyclopédie des Nuisances, 2002.

technocritique, réduite à sa dimension apophantique, est alors assimilée à un *discours technophobe*. Cela implique, d'autre part, que ce discours aurait pour cible le *machinisme*, étant admis que celui-ci repose sur une amphibologie du concept de technique, autrement dit sur une confusion de l'objet technique avec le phénomène technique⁸⁶. En vertu de cette amphibologie, on accusera les antimachinistes de conclure du refus des machines à la réfutation de la technique. Voilà donc énoncées les deux propriétés de la *reductio ad technophobiam* : l'entente essentiellement négative ou oppositionnelle de la critique ; et la désignation de l'amphibologie du concept de technique comme fondement de cette critique.

En vertu de la *reductio ad technophobiam*, la critique de la technique ne serait alors, chez Bernanos, que la manifestation d'une humeur historique, que la marque – datée – de son appartenance à une catégorie de l'histoire littéraire, voire à un courant de pensée réactionnaire et passéiste. C'est là, nous semble-t-il, le contresens le plus répandu sur Bernanos – qu'on l'accuse d'être réactionnaire, ou au contraire, qu'on l'en félicite. Ce contresens repose sur la transgression du principe de non-confusion des ordres, transgression qui a pour conséquence de réduire l'œuvre bernanosienne (et en particulier le corpus polémique) à des préoccupations d'ordre exclusivement ontique. Ou, plus exactement, cette transgression trouve son fondement dans *la traduction ontique à la lettre d'une parole qui se situe et s'origine sur le plan ontologique*⁸⁷. Ainsi traduite, l'œuvre de Bernanos est comprise *littéralement* comme un manifeste politique, comme

⁸⁶ Il faut entendre ici par « phénomène » non pas *ce qui apparaît*, mais *l'apparaître de ce qui apparaît* : « [...] le phénomène ne sera plus considéré comme une simple apparence (*Schein*) voilant ou exprimant une essence qui serait située au-delà de lui et auquel le sujet devrait tenter de se ménager un accès spécifique, mais comme une apparition (*Erscheinung*) rapportée à des conditions universelles portées par l'instance subjective transcendante à laquelle il apparaît » (Gregori Jean, *L'Humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Dixmont, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2020, p. 33). De l'équivocité du concept de phénomène découle la confusion entre l'instrument ou l'objet technique et la technique elle-même : « Car, de toute façon, l'utilisation de machineries et la fabrication de machines ne sont point encore la technique elle-même, mais seulement un instrument qui lui correspond, en vue de l'établissement de son essence dans l'objectivité de ses matières premières » (Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 349).

⁸⁷ Pour le dire avec Michel Henry, cette transgression consiste à « substituer à l'ontologie précisément des considérations d'ordre axiologique, étrangère en tout cas à son dessein » (Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, op. cit., p. 830).

un programme à appliquer⁸⁸. On aboutit alors à des considérations catastrophiques – quelque raffinée que soit leur formulation : ou bien on reproche à Bernanos d'appeler de ses vœux un « retour à la bougie » ; ou bien, ce qui est sans doute pire, on l'utilise pour justifier et célébrer un tel retour. Mais comment une telle interprétation peut-elle permettre d'entendre, par exemple, le paradoxe suivant : « Il ne s'agit pas non plus de détruire les machines, il s'agirait bien plutôt de sauver les machines, car la civilisation des machines aboutit finalement à la destruction des machines »⁸⁹ ? Paradoxe qui, on le voit, va radicalement à rebours de la compréhension classique de la technocritique bernanosienne, laquelle repose sur une lecture ontique *de fond en comble*. Bernanos lui-même met en garde contre une telle lecture, en posant lui-même le principe de non-confusion des ordres : « Or, je ne suis nullement “passéiste”, je déteste toutes les espèces de bigoteries superstitieuses *qui trahissent l'Esprit pour la Lettre* »⁹⁰.

Ce contresens *de principe* donne lieu aux considérations contextualisantes qui – et nous l'avons assez dit dans notre préambule – nous barrent définitivement l'accès à la parole de Bernanos et à sa critique de la technique, pour nous conduire dans la dimension d'origine des sciences humaines : celle de la distance et du soupçon⁹¹. Ainsi, qu'on choisisse d'ignorer le « thème » de la technique dans l'œuvre de Bernanos – sous prétexte qu'il n'est pas important ou qu'il est « traité » avec pauvreté et simplisme – ; ou qu'on choisisse de le traiter comme le symptôme *d'autre chose*, c'est tout un : dans les deux cas, Bernanos disparaît, et sa parole tombe

⁸⁸ Comme l'écrit Jacques Chabot dans la notice qu'il consacre à *Scandale de la vérité* dans le premier tome des *Essais et écrits de combat* : « La mystique royaliste [...] est donc fatalement dénaturée par ceux qui veulent *pratiquement* la traduire dans des institutions politiques » (Jacques Chabot, « Scandale de la vérité. Notice », *Essais et écrits de combat*, I, *op. cit.*, p. 1502).

⁸⁹ Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1370.

⁹⁰ *Id.*, *La France contre les robots*, in *Essais et écrits de combat*, II, *op. cit.*, p. 1023-1024. Nous soulignons.

⁹¹ Autrement dit, lorsque les sciences humaines prétendent parler de Bernanos, elle s'applique préalablement à congédier Bernanos, afin, en réalité, de parler *d'autre chose*. Les sciences humaines reposent ainsi sur la prestidigitación : il s'agit de faire apparaître un être ou une chose en vertu d'un mode de phénoménalité qui lui est étranger – ce qui revient à le faire disparaître. Par exemple, pour faire apparaître Bernanos comme objet, les sciences humaines doivent *d'abord et du même coup* le faire disparaître comme sujet – c'est-à-dire, en ce qui nous concerne, comme parole. Quant à celles-là, nous nous rangeons à la définition qu'en donne Michel Henry : « Dans le cas des sciences humaines au contraire, la mise hors jeu de la subjectivité ne signifie rien de moins que l'exclusion de ce qui en l'homme constitue son essence propre. L'*intentio* scientifique, identifiée une fois de plus à l'*intentio* galiléenne, a donc pour conséquence immédiate, en ce qui concerne ces dernières sciences, la disparition de leur objet » (Michel Henry, *La Barbarie*, *op. cit.*, p. 133).

dans l'oubli. C'est précisément pourquoi nous avons nommé l'oubli un scotome. Qu'est-ce qu'un scotome ? Le scotome, c'est une lacune dans le champ visuel le plus souvent provoquée par une lésion du nerf optique. Ainsi, il s'agit d'une *tache dans la vision, et non pas dans le vu*. Cette tache est un défaut *inhérent* au mode de phénoménalité adopté par une certaine critique – un défaut *de naissance*, en somme, qui n'est donc en rien un manquement. La conscience critique a besoin que ses objets lui soient donnés conformément à un certain mode de validité qui en assure la scientificité – quels que soient, par ailleurs, les critères qui déterminent cette scientificité. C'est pourquoi la conscience critique prescrit aux objets qu'elle vise une manière de se donner qui exclut principiellement toutes les autres manières de se donner. Une telle prescription est la visée propre de la conscience critique, et une telle visée ne peut être, fondamentalement, qu'une *vision trouée* – un scotome. Pour le dire simplement, jusqu'ici, la plupart des critiques n'ont autorisé la technique, entendue comme un objet thématique parmi d'autres du corpus bernanosien, qu'à se donner sur le mode de son oubli. L'essence de la technocritique bernanosienne est manquée dans le principe par la conscience critique, et cela d'une manière telle que c'est précisément au moment où celle-ci la prend comme thème explicite de son travail qu'elle s'en trouve le plus éloignée.

1.2. *L'attente ou le problème de la détermination thématique a priori*

Pourtant, d'autres critiques ont été plus cléments à l'égard de « l'anti-machinisme » de Georges Bernanos. On pourrait même dire qu'il existe une tradition au sein de la critique bernanosienne, qui consiste, du même geste, à reconnaître l'importance décisive de la question de la technique dans l'œuvre de Bernanos, et à déplorer l'absence d'études approfondies à son propos. Récemment, dans son article « L'homme des machines de Georges Bernanos » paru dans la revue de sciences sociales *L'Homme et la société*, l'historien Olivier Dard fait le constat suivant : « Trop négligés par rapport à d'autres aspects de son œuvre, les textes que consacre

Bernanos à la “civilisation des machines” méritent largement d’être étudiés »⁹². Moins récemment, le critique littéraire Henri Guillemin affirme, dans *Regards sur Bernanos*, et plus précisément dans la retranscription de la conférence « Bernanos, témoin de notre temps », que ce dernier, en tant que pionnier de la critique de la modernité technique, a été largement sous-estimé⁹³.

Pourtant, la question de la technique a été soulevée dès le début des études bernanosiennes, sans jamais être portée à l’état de problème. De nombreux critiques se sont ainsi trouvés confrontés à l’absence de toute problématique véritable et explicite concernant la technocritique bernanosienne au moment d’en étudier un aspect particulier. C’est pourquoi les différentes études se rapportant à la question de la technique chez Bernanos ont en commun d’être incomplètes, c’est-à-dire en attente d’un fondement herméneutique véritable, et l’appelant de leurs vœux. Ces approches fragmentaires peuvent être divisées en deux catégories.

La première regrouperait les articles et chapitres d’ouvrages portant sur la technocritique bernanosienne et provenant d’études plus larges consacrées à un « thème » de son œuvre qui engloberait la question de la technique, et pour lequel celle-ci ne serait un « sous-thème » ou un « thème satellite » : il s’agit de l’hyper-thème de la modernité ou du monde moderne. Le précurseur en la matière est le philosophe hongrois Thomas Molnar, qui rédige un chapitre sur le « paradis des machines » dans son ouvrage consacré aux prophéties politiques de Bernanos⁹⁴. En 1989 paraissent les actes du colloque *Bernanos et la modernité* aux Presses Universitaires de Lille, ouvrage dans lequel ne figure qu’un article sur la technique, celui de Jacques Chabot : « Le Grand frère et la petite sœur ». Dans le vingt-et-unième numéro des *Études bernanosiennes*, intitulé *Bernanos et la modernité*, seuls deux articles abordent explicitement la technocritique bernanosienne : celui de Pierrette Renard, « Les *Écrits de combat* et la controverse

⁹² Olivier Dard, « “L’homme des machines” de Georges Bernanos », *L’Homme et la société*, n° 205, janvier 2018, p. 88.

⁹³ Henri Guillemin, *Regards sur Bernanos*, Paris, Gallimard, 1976.

⁹⁴ Thomas Molnar, *Bernanos. His political Thought and Prophecy*, New York, Sheed & Ward, 1960, p. 175 et suivantes.

sur la modernité », et celui de Jacqueline Maryse Jones, « Bernanos face au risque de l'industrialisation et de la guerre »⁹⁵. La thèse de Claire Daudin, soutenue en 1995, porte quant à elle sur l'attitude fondamentale qui fait de Bernanos un habitant rétif du monde moderne, mais seule la troisième partie est consacrée à l'œuvre polémique⁹⁶. La technocritique bernanosienne a également donné lieu à des développements fragmentaires à l'intérieur d'ouvrages moins scientifiques : celui de Jacques Julliard, par exemple, *L'Argent, Dieu et le Diable. Péguy, Bernanos, Claudel face au monde moderne*⁹⁷ ; ou encore celui de Sébastien Lapaque, *Georges Bernanos encore une fois*⁹⁸.

La deuxième catégorie regrouperait les chapitres consacrés à Bernanos au sein d'ouvrages traitant des écrivains français « réactionnaires » ou « antimodernes ». Nous l'avons dit, dans une perspective proprement catégoriale, les écrivains regroupés sous la dénomination d'« antimodernes » posséderaient, au nombre de leurs déterminations idéologiques, celle d'être technocritiques – au sens où la technocritique est entendue comme une technophobie ou une misotechnie. Sous cette catégorie, on peut ranger Michel Raimond, qui range lui-même Bernanos sous la catégorie des antimachinistes dans son ouvrage *Éloge et critique de la modernité*⁹⁹. On peut également y ranger *Les antimodernes* d'Antoine Compagnon. Certes, il n'y parle pas explicitement de la technocritique bernanosienne. Sa démarche, cependant, consiste à énumérer tous les attributs stylistico-idéologiques, autrement dit tous les sous-thèmes, qui déterminent l'hyper-thème « antimoderne ». Une fois cet hyper-thème déterminé formellement comme une catégorie abstraite ou vide (c'est le propos de la première partie intitulée « Les idées »), il s'agira de la remplir avec un contenu, c'est-à-dire avec des exemples, c'est-à-dire encore avec des auteurs (c'est le propos de la deuxième partie intitulée « Les hommes »). Ainsi,

⁹⁵ Michel Estève (dir.), *Bernanos et la modernité, Études bernanosiennes*, n° 21, 1998.

⁹⁶ Il s'agit de la thèse de Claire Daudin, *De la situation faite à l'écrivain dans le monde moderne : Charles Péguy - Georges Bernanos*, dirigée par Françoise Gerbod et soutenue à Paris 10 en 1995.

⁹⁷ Jacques Julliard, *L'Argent, Dieu et le Diable : face au monde moderne avec Péguy, Bernanos, Claudel*, Paris, Flammarion, 2008.

⁹⁸ Sébastien Lapaque, *Georges Bernanos encore une fois*, Paris, Les Provinciales, 2018.

⁹⁹ Michel Raimond, *Éloge et critique de la modernité*, Paris, PUF, « Perspectives littéraires », 2000.

lorsqu'un auteur vient remplir ce moule formel, il en épouse tous les creux. Que Bernanos ne soit pas explicitement désigné comme un auteur technocritique, cela n'a donc aucune espèce d'importance : tous les antimodernes sont technocritiques ; or, Bernanos est antimoderne ; donc Bernanos est technocritique. Cela est d'autant plus vrai que, selon Antoine Compagnon, Bernanos incarne l'antimodernité *a fortiori*, étant un « beau spécimen d'antimoderne »¹⁰⁰. Pour clore cette deuxième catégorie, on peut citer deux ouvrages qui y occupent une place à part, puisqu'il s'agit d'études historiques¹⁰¹ : quelques pages sont en effet consacrées à Bernanos dans le *Technocritiques* de François Jarrige, et dans *La Bénédiction de Prométhée* de Michel Lagrée. Le premier, est-il encore besoin de le préciser, est consacré à l'histoire des technocritiques, et situe Bernanos à l'intérieur de cette histoire ; le second est quant à lui consacré à l'histoire du rapport des écrivains catholiques au progrès technique, et situe Bernanos à l'intérieur de cette histoire.

Tous les travaux rassemblés dans ces deux catégories ont ceci en commun : l'attente. Leurs auteurs attendent, en effet, qu'une étude plus approfondie concernant la technocritique bernanosienne soit menée, étude qu'en réalité ces travaux présupposent et à l'intérieur de laquelle ils pourront trouver place – à l'intérieur de laquelle, en réalité, ils ont *déjà trouvé place*. C'est pourquoi cette attente est fondamentalement ambiguë et semble, *dans sa structure interne*, tout à fait identique à l'oubli que nous venons d'analyser. Expliquons-nous. Dans le domaine de la critique, l'attente est toujours l'attente *de* quelque chose. D'un contenu particulier, certes, mais surtout *d'une façon particulière pour ce contenu de se donner*. Il est en effet attendu de la technocritique bernanosienne que celle-ci se donne *thématiquement*, c'est-à-dire qu'elle se donne

¹⁰⁰ Antoine Compagnon, *Les Antimodernes*, *op. cit.*, p. 446.

¹⁰¹ Encore que les études de Michel Raimond et d'Antoine Compagnon relèvent plus du domaine des études historiques que de celui des études littéraires – si tant est que quiconque sache ce qui appartient *en propre* au domaine des études littéraires. Les œuvres des auteurs, en effet, ne sont convoqués dans leurs ouvrages que pour apparaître sur l'horizon de temporalité qui est celui de « l'histoire littéraire ». Chaque œuvre illustre ainsi un moment de cette histoire, en tant qu'elle est posée *à l'extérieur d'elle-même* dans ce moment pour y apparaître comme exemple et y disparaître comme parole. D'ailleurs, que le contenu de cette illustration soit d'ordre thématique, linguistique ou stylistique n'y change rien : dans tous les cas, ce contenu nous est donné conformément aux lois que lui prescrivent les études historiques en tant que celles-ci sont interprétées selon les présuppositions des sciences humaines. Ainsi, le contenu de ces études est certes littéraire, mais leur vérité est historique.

comme un thème, un thème qui manquerait à la gigantesque énumération thématique en quoi consisterait l'analyse littéraire de son œuvre¹⁰². Dans l'attente du traitement de la question de la technique dans l'œuvre de Georges Bernanos, c'est en réalité le critique qui est attendu au tournant : s'il veut étudier la technocritique bernanosienne, il doit le faire de telle sorte qu'il enrichisse du même coup le stock thématique disponible en vue de l'exploitation scientifique de l'œuvre de son auteur. Une telle approche est proscrite par Bernanos lui-même : « La condition, en ce monde, du véritable homme de lettres, ressemble beaucoup à celle du touriste, la passion qui les anime est celle de la curiosité. L'homme de lettres va d'idées en idées, comme l'autre de paysages en paysages »¹⁰³. La succession des paysages – comme celle des idées, comme celle des thèmes – suppose l'ouverture préalable d'un horizon sur le fond duquel cette succession pourra avoir lieu. Pour le critique littéraire, l'horizon détermine *d'avance* la façon dont les œuvres sont invitées à surgir dans la présence – autrement dit, l'horizon détermine la façon dont les œuvres sont *convoquées*. Pour être exact, *l'horizon est la convocation elle-même*. En quoi consiste la convocation ? En ceci qu'elle détermine la satisfaction d'un désir inscrit dans la structure interne de l'essence de la critique littéraire. Ce désir – qui, selon Bernanos, anime identiquement l'« homme de lettres » et le « touriste » –, c'est la curiosité. La modalité privilégiée de la réalisation de ce désir, c'est le passage en revue. Les œuvres littéraires sont convoquées pour répondre à la curiosité du critique littéraire, afin que celui-ci puisse procéder au passage en revue des thèmes de celles-là. Aussi la technocritique bernanosienne n'est-elle pas portée à l'état de problème dès lors qu'on ne fait que l'apporter à distance d'elle-même pour être contemplée dans un thème – exactement de la même façon que le rapport originaire au lieu et à l'espace s'abstrait dans le déroulement *devant soi* des paysages. Ce que dit Bernanos, en substance, et à quoi nous nous rangeons, c'est que *le tourisme est l'être de l'approche thématique*¹⁰⁴.

¹⁰² Nous avons déjà défini, dans notre préambule, ce que nous entendions précisément par le concept de « thème ».

¹⁰³ Georges Bernanos, *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, in *Essais et écrits de combat*, op. cit., II, p. 743.

¹⁰⁴ Nous parlons ici à dessein d'approche thématique, et non pas de la critique thématique, qui désigne l'ensemble des travaux réalisés par l'École de Genève et ses successeurs. En effet, les critiques que nous adressons ici à

La critique bernanosienne est dans l'attente : dans l'attente que la question de la technique soit prise en charge scientifiquement – qu'elle soit *traitée*, donc, qu'on ait épuisé toute la littérature et la documentation sur le sujet, afin qu'on puisse passer à la question suivante, c'est-à-dire, au thème suivant. On l'a bien compris, la technique ne sera pas considérée ici comme un thème de l'œuvre bernanosienne. Ni comme un thème secondaire qui viendrait enrichir l'inventaire thématique auquel s'adonne une partie de la critique (la mort chez Bernanos, le surnaturel chez Bernanos, le réel chez Bernanos, l'angoisse chez Bernanos). Ni même comme un thème privilégié auquel seraient subordonnés d'autres sous-thèmes – ce qui, au fond, reviendrait au même, puisqu'il faudrait alors énumérer l'ensemble des déterminations thématiques en lesquelles la technique, comprise comme hyperthème abstrait, trouverait à se réaliser effectivement. Lorsqu'on dit, par exemple, que la question de la technique chez Bernanos nous apparaît en additionnant la question du capitalisme chez Bernanos, et celle du progrès chez Bernanos, et celle de la guerre, et celle de la machine, on s'égare. En effet, la technique chez Bernanos ne se manifeste pas de façon fragmentée, et pour ainsi dire par petites touches, à l'occasion de son apparition effective au sein de ces différentes déterminations thématiques ou régionales. Au contraire, la question de la technique chez Bernanos, dès lors qu'elle est bien comprise, conditionne la possibilité même de la manifestation de ces différentes déterminations¹⁰⁵.

Ainsi, et pour paraphraser Merleau-Ponty, chercher l'essence de la technocritique bernanosienne, ce n'est pas chercher ce qu'elle est une fois que nous l'avons réduite en thème de discours, c'est chercher ce qu'elle est *avant toute thématisation*¹⁰⁶. En d'autres termes, il s'agira de porter la question de la technique chez Bernanos à l'état de problème. Ce faisant, la

l'approche thématique ne recoupe pas tout à fait celles que l'on peut faire – que nous avons déjà commencé à faire – à la critique thématique, lesquelles critiques se concentrent essentiellement sur le concept de conscience entendue comme la relation qui unit un sujet au monde pensé comme un objet, et plus précisément comme l'objet à l'intérieur duquel seulement le sujet trouve à se réaliser effectivement.

¹⁰⁵ Restera à savoir ce qu'il en est précisément de la nature de cette manifestation.

¹⁰⁶ Voir Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 16.

technocritique bernanosienne nous apparaîtra comme ce qu'elle est : non pas un thème donc, disons-le une dernière fois, mais un acte de parole.

2. L'élaboration de la question de la technique dans l'œuvre polémique de Georges Bernanos

2.1. L'appel et la réponse

Afin de porter la question de la technique, chez Bernanos, à l'état de problème, on partira des résultats obtenus au terme de notre méditation liminaire sur le concept de technocritique. Cette méditation nous a conduit à la conclusion suivante : la technocritique est une parole, ou plus précisément, un acte de parole qui trouve sa possibilité dans une parole plus originaire encore. Cette parole plus originaire est un appel auquel l'écrivain est sommé de répondre. C'est ainsi que Bernanos définit sa vocation d'écrivain : « Toute vocation est un appel – *vocatus* – et tout appel veut être transmis »¹⁰⁷. D'où vient cet appel ? Pour notre auteur, cet appel vient de Dieu :

Qu'importe *pour quoi* nous sommes faits puisque Dieu peut nous faire, défaire et refaire à mesure ? Je pense bien que la vocation est un risque, elle est le risque même de la vie... Hé bien, on doit savoir, dans telle ou telle circonstance capitale, risquer son risque. Vocation – *vocatus* – Dieu nous appelle, rien de plus vrai. Dieu nous appelle, mais on ne sait pas toujours bien d'où...¹⁰⁸

L'appel est ce qui définit notre possibilité la plus intérieure, autrement dit l'essence de notre vie, son caractère surnaturel – dans *Journal d'un curé de campagne*, le curé d'Ambricourt évoque « la dignité *surnaturelle* de notre vocation »¹⁰⁹. La parole de l'écrivain – son œuvre – est donc une

¹⁰⁷ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, in *Essais et écrits de combat*, I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1972, p. 354.

¹⁰⁸ *Id.*, *Français, si vous sachiez*, in *Essais et écrits de combat*, II, *op. cit.*, p. 1193. Nous soulignons.

¹⁰⁹ *Id.*, *Journal d'un curé de campagne*, in *Œuvres romanesques complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, I, p. 249. Nous soulignons. Le concept de surnaturel peut être entendu, chez Bernanos, tantôt comme la contrefaçon du concept de surnaturel ; tantôt, au contraire, comme l'équivalent du concept de surnaturel. Dans cette citation, c'est évidemment la deuxième entente du concept qui doit être entendue.

réponse à cet appel qu'il reçoit en lui-même – de Dieu –, et cette réponse consiste à obéir à l'appel en tant que celui-ci est reçu comme une nécessité intérieure¹¹⁰. Voilà pourquoi cette réponse ne peut être feinte, et engage l'être tout entier : selon Bernanos, la parole de l'écrivain, en tant que parole authentique, est « ce frémissement particulier, impossible à feindre, de celui qui s'est entendu appelé : *vocatus* »¹¹¹.

Or, c'est aussi comme vocation, c'est-à-dire comme réponse à un appel, que Bernanos pense tout agir. L'existence saisie comme l'intériorité, c'est-à-dire comme vie intérieure, est *de fond en comble* la réponse à un appel. Aussi Bernanos peut-il écrire, dans la *Lettre aux Anglais*, la chose suivante : « *Ce que nous faisons de grand se fait d'abord en nous, presque à notre insu, par cette force intérieure qui semble répondre à un appel mystérieux* – tel est le sens, pour les peuples comme pour les hommes, du mot de vocation, *vocatus*, appel »¹¹². Tout acte est la réponse à un appel, c'est-à-dire une vocation, au même titre exactement que la parole. La parole est donc, au sens le plus décisif, un acte – un acte de parole.

Ces actes de parole tissent la texture miraculeuse du monde en tant qu'ils sont tous singuliers. Toujours dans la *Lettre aux Anglais*, Bernanos poursuit :

Tout est miracle, tout est grâce, je suis moi-même assez bon chrétien pour le savoir, mais il y a le miracle, il y a l'instrument du miracle, plus ou moins conscient, plus ou moins digne, mais toujours choisi – *vocatus* – appelé¹¹³.

Pour le dire avec le curé de Torcy : « Nous sommes tous appelés, soit, seulement pas de la même manière »¹¹⁴. Chaque acte – et ainsi chaque acte de parole – est une réponse singulière, parce que la question qui nous est posée ne nous est jamais posée à tous dans les mêmes termes. *Notre vie est la réponse singulière contenue dans la question singulière qui nous est posée*. Autrement dit, et pour

¹¹⁰ À propos de la thèse selon laquelle la nécessité est la texture de toute parole en tant que celle-ci est considérée comme une activité en un sens insigne, voir la note 76.

¹¹¹ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, in *Essais et écrits de combat*, I, *op. cit.*, p. 149.

¹¹² *Id.*, *Lettre aux Anglais*, in *Essais et écrits de combat*, II, *op. cit.*, p. 9. Nous soulignons.

¹¹³ *Ibid.*, p. 48 ;

¹¹⁴ *Id.*, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 349.

reprendre les conclusions auxquelles nous sommes parvenu dans notre méditation liminaire, la parole technocritique de chaque auteur est une parole répondante en tant qu'en cette réponse une parole plus originaire s'historialise.

La question de la technique a été posée à Bernanos – elle a été posée à d'autres auteurs avant lui. Leur vocation, à eux aussi, était de répondre à cette question fondamentale – et pour eux aussi, cette vocation, en tant que vocation précisément, voulait être transmise. Bernanos écrit, dans un texte déjà cité mais ici rétabli dans son intégralité :

Toute vocation est un appel – *vocatus* – et tout appel veut être transmis. Ceux que j'appelle ne sont évidemment pas nombreux. Ils ne changeront rien aux affaires de ce monde. Mais c'est pour eux, c'est pour eux que je suis né¹¹⁵.

Ainsi, on comprend maintenant que s'interroger sur les sources historiques de la technocritique bernanosienne, c'est se poser la question suivante : *qui sont les auteurs nés pour Bernanos ?*

Se poser une telle question, cependant, ne consiste pas à ouvrir l'horizon de visibilité historique à l'intérieur duquel les « influences » de Bernanos deviendraient visibles pour nous. Pour élaborer la question de la technique dans l'œuvre polémique de Georges Bernanos, il ne s'agira pas de situer cette question *historiquement* et de dérouler l'histoire de cette question sur le plan du discours en faisant de ce plan le reflet d'un autre plan qui serait celui de la réalité et en subordonnant ce plan-là aux lois de ce plan-ci¹¹⁶. Il s'agira, bien plutôt, de remettre chacun à sa place, c'est-à-dire à l'intérieur de sa vocation, afin que depuis cette dimension se déploie authentiquement la partition dialogique d'appels et de réponses qui forment l'archi-phrase historique en quoi consiste la parole technocritique¹¹⁷. On suivra ainsi très strictement la

¹¹⁵ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 354.

¹¹⁶ Programme qui semble être, dans une certaine mesure, celui de Jacques Noiray (entre autres) : « En l'espace de trois ou quatre générations, l'objet technique acquiert dans la cité, sinon un droit d'occupation légitime, du moins la place qui revient à son importance et les respect mêlé de crainte que l'on doit à sa puissance. Comment, dans ces conditions, la littérature, comment le roman, ce miroir de la vie réelle, n'auraient-ils pas réfracté, dès leur apparition, les signes et les objets d'une pareille révolution ? » (Jacques Noiray, *Le Romancier et la machine. L'image de la machine dans le roman français, 1850-1900*, *op. cit.*, I, p. 12).

¹¹⁷ Pour analyser une telle phrase, la grammaire et la linguistique ne nous seront évidemment d'aucun secours.

méthode prescrite par le curé de Torcy : « Nous sommes tous appelés, soit, seulement pas de la même manière. *Et pour simplifier les choses, je commence par essayer de replacer chacun de nous à sa vraie place, dans l'Évangile* »¹¹⁸. Dans l'Évangile, c'est-à-dire non pas dans la dimension qui est celle du récit historique et de ses lois, mais dans la dimension qui est celle de la parole et de l'histoire surnaturelle. Comme le dit très bien Philippe Grosos¹¹⁹, Bernanos et Péguy partagent la même pensée de l'histoire. Ce dernier écrit, dans *Un nouveau théologien* :

Pour nous chrétiens, disons-le hautement, le surnaturel et la sainteté, c'est cela qui est l'histoire, la seule histoire peut-être qui nous intéresse, la seule histoire profonde et profondément réelle et nous accorderions plutôt que c'est tout le reste qui serait de la légende¹²⁰.

En ce qui concerne l'Histoire, il faut donc distinguer deux modes de phénoménalité : un mode de phénoménalité *historique*, et un mode de phénoménalité *historial*. Ce dernier concerne la dimension où *la vie a véritablement lieu*, et c'est lui qui intéresse fondamentalement Bernanos. Afin de bien différencier ces deux dimensions, Michael Kohlhauer propose la belle distinction suivante : la distinction entre *l'histoire* et *l'aventure*¹²¹. L'histoire est la dimension temporelle à l'intérieur de laquelle advient la réalité événementielle ou économique et sociale ; l'aventure est la dimension spirituelle ou surnaturelle à l'intérieur de laquelle se vit le drame du péché et du salut. Bernanos pose très clairement cette distinction dès *La Grande Peur des bien-pensants*

Vos économistes et vos politiques prétendent rendre compte des luttes de classe par des statistiques, et moi je vous dis que les classes sont composées d'hommes qui souffrent, aiment et meurent, que les conflits entre les classes comme entre les nations peuvent demeurer plus ou moins longtemps des phénomènes économiques, mais qu'ils seront tôt ou tard des drames passionnels¹²².

¹¹⁸ Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 349. Nous soulignons.

¹¹⁹ Voir le bel article que nous avons déjà cité : Philippe Grosos, « La réponse de l'œuvre. Péguy et Bernanos face à la modernité », *op. cit.*

¹²⁰ Charles Péguy, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, in *Œuvres en prose complètes*, III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 397.

¹²¹ Michael Kohlhauer, « Georges Bernanos ou la nostalgie de l'histoire », in Pierrette Renard (dir.), *Georges Bernanos, témoin*, Toulouse, Presses Universitaires de Toulouse, 1994, p. 95-107. Cette distinction n'est pas étrangère à celle établie par Jean Murray dans son introduction au premier tome de la *Correspondance* de l'écrivain, distinction entre « le drame spirituel et l'aventure temporelle » (Georges Bernanos, *Correspondance*, I, Paris, Plon, 1971, p. 36).

¹²² Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 87.

De cela, il faut conclure que la technique n'est pas pensée par Bernanos comme un événement socio-économique qui adviendrait à *l'humanité historique*, mais comme un drame ou une aventure spirituelle que vit *l'humanité intérieure* : « *Le machinisme n'est pas une erreur économique ou sociale, c'est d'abord un vice de l'homme [...]* »¹²³.

On comprend alors que la technocritique, loin d'être un discours idéologique qui serait le symptôme d'une certaine humeur socio-historique, est fondamentalement une *aventure*. Elle est une aventure aussi et d'abord parce que toute œuvre, en tant que parole répondante répondant à une parole appelante plus originaire, est une aventure : « Car pris ainsi, le métier d'écrivain n'est plus un métier, c'est une aventure, et d'abord une aventure spirituelle »¹²⁴. Hans Urs von Balthasar définit la tâche de l'écrivain en ces termes :

De cette vérité de la vie, l'écrivain est le gérant ; sa tâche est donc de maintenir en éveil le sens de l'incroyable aventure, au-delà du plaisir et de l'ennui, de l'effroi et de la béatitude, il a pour rôle de maintenir présentes à chaque minute de notre devenir les profondeurs de la vie éternelle¹²⁵.

Et il conclut, quelques pages plus loin, que chez Bernanos, « l'essentiel est l'aventure de l'âme, la manière dont elle est jetée dans l'éternel, dans l'absolu, dans le divin »¹²⁶. Voilà pourquoi, dans *La Grande Peur des bien-pensants*, Bernanos peut définir l'œuvre de Lamennais comme une « aventure spirituelle [...] [faite] pour retentir dans des milliers d'âmes »¹²⁷. Il est des œuvres – des aventures spirituelles – qui sont faites pour retentir dans certaines âmes. Ces aventuriers-là sont nés pour ces lecteurs-ci, formant – et cela toujours à l'intérieur de la dimension spirituelle, ou surnaturelle, ou protohistorique, ou historique de l'existence – une communauté authentique, une « communauté dans l'Absolu, en Dieu »¹²⁸ dit Hans Urs Von Balthasar. Ce dernier précise

¹²³ *Id.*, *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, in *Essais et écrits de combat*, I, *op. cit.*, p. 790. Nous soulignons.

¹²⁴ Cité par Albert Béguin, *Bernanos par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 149.

¹²⁵ Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, *op. cit.*, p. 42.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 45-46.

¹²⁷ Georges Bernanos, *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1221.

¹²⁸ Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, *op. cit.*, p. 193.

que « nul plus que [Bernanos] n'est persuadé qu'il existe une "communauté des saints", une communauté totale de destins et de responsabilités qui concerne ce qu'il y a de plus profond dans les personnes »¹²⁹. Ce qu'il y a de plus profond dans les personnes, c'est la vie en tant qu'aventure spirituelle. Cette aventure spirituelle est vécue comme réponse à une parole appelante, et cette réponse, chez les écrivains, est leur œuvre. Les œuvres font donc communion en ceci qu'elles s'appellent et se répondent *depuis* une parole appelante plus originaire. *Il existe une communauté invisible des écrivains, et notamment des écrivains technocritiques, à l'intérieur de laquelle il est possible de situer Georges Bernanos, en tant qu'il participe, avec eux, à la parole technocritique originaire.* Tel est ici notre propos, en ce qu'il est précisément, et pour paraphraser Joseph de Maistre, non pas une *contextualisation contraire*, mais le *contraire d'une contextualisation*¹³⁰.

2.2. *La question de la technique entendue comme question d'incarnation*

La question des sources historiques de la technocritique bernanosienne se récapitule et s'énonce maintenant en ces termes : qui sont les auteurs nés pour Bernanos ? Autrement dit : quelle place la parole de Bernanos occupe-t-elle à l'intérieur de l'archi-phrase historique en laquelle consiste la parole technocritique ? Autrement dit encore : comment situer Bernanos à l'intérieur de la communauté invisible des écrivains technocritiques ? Autrement dit enfin : à quels appels secondaires Bernanos répond-il dans le même temps qu'il répond à l'appel originaire de la technocritique ?

Que l'émission et la réception d'un appel aient lieu dans la même dimension, c'est là la condition *sine qua non* pour qu'un appel soit reçu et qu'on puisse y répondre. Ainsi, puisque c'est à l'intérieur de la dimension évangélique – ontologique, surnaturelle, essentielle – de l'existence que Bernanos tend l'oreille, tout appel qu'il réceptionnera sera nécessairement émis depuis cette

¹²⁹ *Ibid.*, p. 60.

¹³⁰ La célèbre formule maistrienne que nous paraphrasons est la suivante : « [...] le rétablissement de la Monarchie, qu'on appelle *contre-révolution*, ne sera point une *révolution contraire*, mais le *contraire de la Révolution* » (Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, in *Œuvres complètes*, Paris, PUF, 1989, p. 201).

dimension – ou mieux encore : *tout appel émis depuis cette dimension sera nécessairement réceptionné par Bernanos.*

Cela signifie donc deux choses. D'une part, que tous les auteurs technocritiques ayant influencé Bernanos comprennent la technique dans sa détermination surnaturelle. D'autre part, qu'il est parfaitement sans importance que Bernanos ait « réellement » lu ou non les auteurs qui l'ont influencé, puisque le principe même de cette influence n'a pas son fondement dans le « réel »¹³¹. En somme, la communauté invisible que forme Bernanos avec ces auteurs sont comme « ces âmes très chères qui s'ignorent et s'ignorent entre elles, ne se rencontrent qu'en Dieu, sans le savoir »¹³².

Cela étant posé, distinguons maintenant deux types fondamentaux d'attitude technocritique, qui recourent deux façons d'entendre historiquement la technique. Le premier type consiste à comprendre la technique comme une maladie du monde : c'est l'attitude décadente. Le deuxième type consiste à comprendre la technique comme une maladie de la vie : c'est l'attitude mystique. Le premier type est, assurément, le plus attribué – mais pas, loin s'en faut, le plus répandu. C'est en se référant à cette attitude qu'on a tendance à faire commencer la technocritique avec « les premières mécaniques de la “révolution industrielle” »¹³³, c'est-à-dire à la faire commencer au moment où la technique devient visible en se montrant sous la forme de la machine ou du robot. La technique est comprise comme une configuration contingente du monde en sa structure culturelle (sociale, politique,

¹³¹ Nous nous inscrivons ainsi dans la tradition de la critique inaugurée par Marcel Raymond et Albert Béguin : « Je parlais de la littérature française de mon temps, et je lui cherchais des correspondances et des affinités dans le passé d'une littérature étrangère offerte à mon investigation par un concours de hasards. Peut-être n'est-il pas inutile de préciser ici qu'il ne s'agit à aucun degré d'un problème d'influences. Il n'importe guère que telle ou telle lecture allemande ait aidé Nerval ou André Breton à construire sa mythologie personnelle » (Albert Béguin, *L'Âme romantique et le rêve*, Paris, LGF, 1991, p. XV) ; « Mais notre dessein n'est pas ici d'ordre historique ; nous n'avons pas à déterminer des rapports de cause à effet ni à préciser des filiations et des influences. Il s'agit pour nous de voir les données essentielles d'une aventure, ou d'un drame, auquel ont participé, et participent, un certain nombre d'êtres privilégiés ; il s'agit de noter les prémisses d'une dialectique qui se développe à travers l'histoire et qui emprunte à la durée humaine le lieu et les possibilités de son accomplissement, pour dessiner sur le plan de l'esprit un cycle idéal, un ensemble de démarches et d'aspirations entre lesquelles se révèle une mystérieuse cohérence » (Marcel Raymond, *De Baudelaire au surréalisme*, Paris, José Corti, 1933, p. 13).

¹³² Georges Bernanos, *Correspondance*, II, Paris, Plon, 1971, p. 48.

¹³³ François Jarrige, *Technocritiques*, *op. cit.*, p. 13-14.

économique) : le mouvement du progrès technique est alors celui d'une dégénérescence du visible, et se produit sur fond d'un horizon temporel très strictement partagé entre un avant paisible et un maintenant catastrophique¹³⁴. Bernanos s'oppose radicalement et très exactement à cette attitude dans le sixième chapitre de *La France contre les robots* : « L'objection qui vient aux lèvres du premier venu, dès qu'on met en cause la Machinerie, c'est que son avènement marque un stade de l'évolution naturelle de l'Humanité ! Mon Dieu, oui, je l'avoue, cette explication est très simple et très rassurante »¹³⁵. Oswald Spengler, célèbre auteur du *Déclin de l'Occident*, est peut-être l'exemple le plus archétypique de cette attitude, qui écrit en 1931 dans *L'Homme et la technique* : « Un monde artificiel pénètre le monde naturel et l'empoisonne. La Civilisation est elle-même devenue une machine faisant ou essayant de tout faire mécaniquement »¹³⁶. On ne saurait définir plus clairement la technique comme maladie du monde. Dans l'attitude décadente, le monde est compris comme un tout organique – « naturel » – dont l'harmonie se trouverait perturbée par un élément exogène – « artificiel ». La décadence, c'est donc le processus en vertu duquel la nature se trouve remplacée par l'artifice. Qu'est-ce à dire ? C'est dire qu'une possibilité interne de l'essence de la phénoménalité du monde, jugée inauthentique, se substitue à une autre, jugée authentique. Le monde *produit* par la nature devient alors le monde *produit* par la technique. Avec la décadence, on ne se meut qu'à l'intérieur de l'horizon

¹³⁴ Toute la lecture que fait Marc Angenot de la littérature pamphlétaire repose sur ce postulat : « Dans la temporalité mythique où le pamphlet s'instaure, l'âge de fer que nous vivons aujourd'hui est nécessairement précédé d'un *âge d'or*. Il n'est pas de pamphlet, si critique que par aventure il se veuille, qui ne tombe dans ce piège idéologique : l'évocation – complaisante ou fugace – d'un "naguère" ou "jadis" où la valeur n'est pas encore absente. Il y a à cela une logique : s'il y a scandale aujourd'hui, il faut qu'il y ait eu un "avant" ; la description actuelle du Monde-à-l'envers appelle en contrepartie celle d'un temps où tout n'était pas encore sens dessus-dessous. Mais tout se passe comme si le pessimisme crépusculaire – qui comporte des éclairs de perspicacité – n'avait lieu que pour renforcer cette mystification – la plus simpliste du dispositif pamphlétaire, illusion du sens commun la moins dominée » (Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire*, *op. cit.*, p. 106). Cette analyse s'applique certes à la littérature décadente, laquelle obéit exclusivement aux lois de la phénoménalité du monde, mais il se trouve que la plupart des auteurs du corpus sélectionnés par Marc Angenot sont rigoureusement incompréhensibles dès lors qu'on les pense sur la base de la législation phénoménale mondaine. On peut alors émettre l'hypothèse que Marc Angenot, quelque exhaustif qu'il se veuille – ou, bien plutôt, *précisément parce qu'il se veut exhaustif* –, tombe dans le piège épistémologique qui consiste à avoir de son corpus une idée si simpliste qu'il prend cette simplicité même pour l'essence de son corpus.

¹³⁵ Georges Bernanos, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1025.

¹³⁶ Oswald Spengler, *L'Homme et la Technique*, Paris, Gallimard, 1958, p. 143.

du monde, en tant que le monde est pensé comme pro-duction de l'étant, et que la décadence est pensée comme un dysfonctionnement de cette pro-duction – et qu'ainsi la technique est pensée comme une maladie du monde.

Lorsque la technique est pensée comme une maladie du monde, la question de la technique se trouve ramenée à la question de la production : c'est là la première attitude technocritique, que nous avons nommé l'attitude décadente. L'attitude que nous avons nommée mystique, qui est la seconde attitude technocritique, consiste en ceci que *la question de la technique se trouve ramenée non pas à la question de la production, mais à la question de l'incarnation*. On constate en effet que, chez Bernanos, ces deux questions se trouvent bien souvent liées entre elles. En témoignent ces deux phrases bien connues :

Le malheur et l'opprobre du monde moderne, qui s'affirme si drôlement matérialiste, c'est qu'il désincarne tout, qu'il recommence à rebours le mystère de l'Incarnation¹³⁷.

L'homme a fait la machine, et la machine s'est faite homme, par une espèce d'inversion démoniaque du mystère de l'Incarnation...¹³⁸

La proximité de ces deux questions ne se rencontre pas seulement dans la technocritique bernanosienne. C'est ce que remarque, dans ses travaux, le philosophe Daniel Cérézuelle. Selon lui, de nombreux auteurs technocritiques « se réfèrent à [la] notion d'incarnation comme à un des fondements de leur critique de leur critique du monde industriel et de la société technicienne »¹³⁹. Pour comprendre en quoi l'incarnation est un concept décisif afin de penser la technique, il convient d'en donner une définition, et pour avoir accès à cette définition, il faut d'abord définir le concept de chair. Dans la philosophie chrétienne, le concept de chair est radicalement étranger au concept de corps. En effet, le corps est une donnée ontique, alors que la chair est un milieu ontologique : c'est le milieu où l'individu reçoit en lui la vie, et à partir

¹³⁷ Georges Bernanos, *Nous autres Français*, op. cit., p. 673.

¹³⁸ Id, *La Liberté pour quoi faire ?*, op. cit., p. 1362.

¹³⁹ Daniel Cérézuelle, « La technique et la chair », *Revue européenne des sciences sociales*, XLIII, n° 32, juillet-décembre 2005, [en ligne], disponible sur : <https://journals.openedition.org/ress/323>, consulté le 14 septembre 2022.

duquel il peut déployer son humanité. Pour Bernanos, le concept de chair est intimement lié à celui d'intériorité ou de vie intérieure, qui est un concept fondamental de la pensée bernanosienne. De quoi parle Bernanos lorsqu'il dit que « le Verbe de Dieu s'est fait chair »¹⁴⁰ ? Il ne parle de rien d'autre que de la descente de Dieu en nous, de l'habitation de Dieu en l'être humain. Cette habitation est garantie par la chair, c'est-à-dire par l'intériorité. L'intériorité, c'est le milieu que Dieu se ménage en nous pour nous habiter, et cette habitation n'est rien d'autre que l'incarnation. Or, la technique est précisément ce qui met en péril la possibilité pour Dieu d'habiter en nous, c'est-à-dire la vie intérieure. C'est ce qu'affirme Bernanos, dans cette phrase d'une importance capitale, que l'on peut lire dans *La France contre les robots*, et sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir plus précisément : « On ne comprend absolument rien à la civilisation moderne si l'on n'admet pas d'abord qu'elle est une conspiration universelle contre toute espèce de vie intérieure »¹⁴¹. La technique rendant impossible toute espèce de vie intérieure, elle rend impossible le séjour de Dieu en nous – et « c'est de nos cœurs que Dieu se retire »¹⁴². La technique n'est donc pas le principe qui préside à une production moins authentique du monde : elle menace la vie elle-même, c'est-à-dire que c'est à l'intérieur même de la vie, dans sa structure interne, qu'elle opère. En d'autres termes, poser la question de la technique, c'est poser la question de l'incarnation en sa possibilité la plus intérieure.

Cette question a été reçue en ces termes, comme un appel, par de nombreux auteurs technocritiques, dans l'intimité desquels vit Bernanos – qu'il les ait *effectivement* lus ou non. Nous nous contenterons, dans le cadre de cette introduction, d'évoquer brièvement les auteurs traditionnellement évoqués au nombre de ses influences : Louis Veuillot, Léon Bloy, Ernest Hello et Charles Péguy – le premier étant, précisons-le, bien plus prudemment mystique que les trois derniers. Nous reviendrons à eux plus exhaustivement au cours de ce travail.

¹⁴⁰ Georges Bernanos, « Une guerre d'imposture », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 664.

¹⁴¹ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1024

¹⁴² *Id.*, *Nous autres français*, *op. cit.*, p. 632.

En 1861, dans *Le Parfum de Rome*, Louis Veuillot écrit :

Pour nous autres chrétiens, *Dieu nous a donné un œil intérieur, toujours ouvert sur le ciel*. Le machinisme n'empêchera pas ceux qui voudront être à Dieu de voir toujours Dieu ; ils sauront même forcer quelquefois le machinisme à servir Dieu. – Mais ces temps seront durs, et beaucoup d'hommes renonceront à penser¹⁴³.

Le machinisme, en tant que système technique de production industriel reposant sur l'emploi des machines, est compris ici en son principe, c'est-à-dire au-delà de sa seule vérité ontique : comme un obstacle à la vie intérieure, c'est-à-dire à la possibilité de l'incarnation. Quelques années plus tard, dans son journal, Léon Bloy établit très explicitement que la science moderne menace l'incarnation. En août 1894, il donne de l'incarnation la définition suivante :

L'Incarnation est la Création consommée. Ce monde étant un système de « choses invisibles manifestée », on peut dire que la Création se renouvelle chaque fois que notre œil perçoit une réalité sensible. La Genèse commence par le *Fiat Lux*¹⁴⁴.

L'« Incarnation » est ici assimilée au « *Fiat Lux* », c'est-à-dire qu'elle est comprise comme l'apparaître de ce qui apparaît, la condition de phénoménalité des phénomènes – en d'autres termes, comme un processus ontologique fondamental. Or, en janvier 1894, soit quelques mois plus tôt, Léon Bloy notait la chose suivante : « Science moderne. Au lieu du *Fiat Lux* ! lire ceci : *Que l'Électricité fonctionne !* »¹⁴⁵. Ce n'est pas un hasard si le mot « Électricité » prend lui aussi une majuscule, comme la locution latine « *Fiat Lux* » : c'est que l'Électricité, en tant que pourvoyeuse de lumière, se situe dans la même dimension fondamentale que le *Fiat Lux* – ou plutôt, *elle est cette dimension en tant qu'elle en est le dédoublement*. Aussi la technique semble-t-elle être, en sa structure interne, *l'autre de l'incarnation*. Ernest Hello ne dit pas autre chose, lorsqu'il affirme, dans son maître ouvrage *L'Homme* :

¹⁴³ Louis Veuillot, *Le Parfum de Rome*, II, Paris, Gaume Frères, 1861, p. 27-28. Nous soulignons.

¹⁴⁴ Léon Bloy, *Le Mendiant ingrat*, Bruxelles, Deman, 1898, p. 250.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 244.

Les machines sont donc bien faites, par cela seul qu'elles fonctionnent. Malheureusement, leur fonctionnement n'aboutit qu'à *un simulacre d'unité, à une unité matérielle*, extérieure, qui ne touche pas le fond des choses.

La vapeur rapproche les nations ; mais dans l'intérieur de ces nations rapprochées, les individus sont divisés par une division beaucoup plus profonde que toutes celles qui portent des noms : c'est la division intime¹⁴⁶.

L'unité est un concept fondamental de la pensée d'Ernest Hello. L'unité vraie, c'est pour lui l'unité intérieure, en Dieu et avec Dieu, et qui permet aux êtres et aux choses d'être ce qu'elles sont. L'unité fausse, c'est pour lui l'unité matérielle ou extérieure, qui pose les êtres et les choses en dehors d'elles-mêmes. C'est ce que signifie l'exemple de la vapeur. La vapeur rapproche les individus, mais la condition de ce rapprochement ontique est un éloignement ontologique, puisque le rapprochement des individus a pour condition de possibilité le déploiement d'un horizon préalable, c'est-à-dire d'une distance absolue – aussi la « division intime » est-elle la condition du rapprochement matériel. C'est dire qu'un type de phénoménalité s'est substitué à un autre, *en tant que le type de substitution est un simulacre du premier*.

Ce simulacre consiste en ceci que l'humanité croit tenir sa vie d'elle-même, se faisant ainsi le singe de Dieu. Pour Péguy, il s'agit là proprement du scandale du monde moderne :

Telle est bien l'ambition inouïe du monde moderne ; ambition non encore éprouvée ; le savant chassant Dieu de partout, inconsidérément, aveuglément, ensemble de la science, où en effet peut-être il n'a que faire, et de la métaphysique, où peut-être on lui pourrait trouver quelque occupation ; Dieu chassé de l'histoire ; et par une singulière ironie, par un nouveau retour, Dieu se retrouvant dans le savant historien, Dieu non chassé du savant historien, c'est-à-dire, littéralement, l'historien ayant conçu sa science selon une méthode qui requiert de lui exactement les qualités d'un Dieu.

Telle est bien la pensée de derrière la tête de tous ceux qui ont fondé la science historique moderne, introduit les méthodes historiques modernes, c'est-à-dire de tous ceux qui ont transporté en bloc dans le domaine de l'histoire les méthodes scientifiques empruntées aux sciences qui ne sont pas des sciences de l'histoire : une humanité toute maîtresse de toute son histoire ; une humanité ayant épuisé tout le détail de toute son histoire, ayant donc parcouru toute une indéfini, toute une infinité de chemins indéfinis, infinis, ayant donc littéralement épuisé tout un univers indéfini, infini, de détail ; une humanité Dieu, ayant acquis, englobé toute connaissance dans l'univers de sa totale mémoire¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Ernest Hello, *L'Homme : la vie, la science, l'art*, Paris, Éditions de Paris, 2003, p. 170. Nous soulignons.

¹⁴⁷ Charles Péguy, *Zangwill* [1904], in *Œuvres en prose complètes*, I, Paris, Gallimard, 1987, p. 1415-1416.

L' « humanité Dieu », voilà à quoi, toujours déjà, conduit la technique comme maladie de la vie : à un ébranlement de l'incarnation en tant qu'elle constitue un mode d'apparaître originaire. Qu'est-ce à dire ? C'est dire que, dans le monde moderne, c'est à l'humanité seule que revient la tâche de faire apparaître une réalité (scientifique, métaphysique, historique) qu'elle est incapable de poser par elle-même. Autrement dit, pour Péguy, le monde moderne est incapable de poser la réalité qu'il énonce : « [...] le monde moderne craque de toutes parts, s'avoue impuissant devant la face de l'humanité, se reconnaît incapable d'arrêter la perpétuelle marche, *impuissant à fixer la marche éternelle de l'humanité*¹⁴⁸ [...] ». En prétendant dévoiler ce qu'il est impuissant à poser, à savoir l'humanité, celui-ci la vide de son être, lui donne de s'incarner sur le mode de la désincarnation¹⁴⁹. C'est à l'intérieur de la structure phénoménologique de l'incarnation à laquelle nous venons d'aboutir, et qu'il nomme *scandale*, que se meut Georges Bernanos.

Ainsi venons-nous de répéter, sur un autre plan, le geste de notre méditation liminaire, qui consiste à resituer la parole technocritique à sa vraie place, qui est la parole originaire qui appelle en chacun de nous. De fait, lorsque Bernanos « critique » la civilisation des machines, il ne s'insurge pas contre un phénomène récent, ou contre un état présent du monde qu'il opposerait à un état passé du monde. Bref, il n'énonce pas un *discours circonstancié* : il *répond* à un *appel immémorial*. Pour comprendre cette réponse et porter enfin la question de la technique, chez Bernanos, à l'état de problème, il nous faut introduire un dernier concept, qui est celui de scandale.

¹⁴⁸ *Id.*, *Par ce demi-clair matin*, in *Œuvres en prose complètes*, II, Paris, Gallimard, 1988, p. 222. Nous soulignons.

¹⁴⁹ « [...] *l'apparaître du monde est dans le principe incapable de poser la réalité de ce à quoi il donne d'apparaître* [...] » (Michel Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 63-64).

2.3. Introduction au concept de scandale

Pour Bernanos, la technique n'est pas quelque chose que l'on pourrait dater, quelque chose qui arriverait à notre monde, à notre civilisation, au terme d'un long processus historique et comme de l'extérieur¹⁵⁰. Au contraire, *la technique est l'essence même de ce processus*¹⁵¹. Autrement dit, la technique n'est pas un accident, ou alors elle est un *accident essentiel*, c'est-à-dire un *archi-événement par lequel l'essence de la vie s'affecte elle-même en se faisant trébucher hors d'elle-même*. C'est ainsi, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre cet extrait de *La Liberté pour quoi faire ?* :

Est-ce que le temps n'est pas venu de nous demander si tous nos malheurs n'ont pas une cause commune, si cette forme de civilisation que nous appelons la civilisation des machines n'est pas un accident, une sorte de phénomène pathologique dans l'histoire de l'humanité, dont on ne doit pas dire qu'elle est la civilisation des machines, mais l'envahissement de la civilisation par les machines, dont la conséquence la plus grave est non pas seulement de modifier profondément le milieu dans lequel vit l'homme, mais l'homme lui-même¹⁵².

Bernanos ne se réfère pas ici à la « civilisation des machines » comme à un *accident historique*, mais, nous l'avons dit, comme à un *accident essentiel*. Expliquons-nous. Ce dont il est question ici, c'est de la « forme » de la civilisation, de la civilisation entendue comme « cause », c'est-à-dire de sa structure interne, de son essence. Ainsi, ce qui définit *structurellement* cette civilisation, c'est

¹⁵⁰ Voilà pourquoi il ne s'agira précisément pas, comme le fait par exemple Jacques Noiray, de « déterminer », et cela grâce à la parole technocritique comprise comme un « révélateur », « le mode d'adaptation des mentalités et des imaginations aux conséquences de la révolution industrielle » (Jacques Noiray, *Le Romancier et la machine. L'image de la machine dans le roman français (1800-1900)*, op. cit., I, p. 13). La technique n'est pas la conséquence de la révolution industrielle, mais le principe où celle-ci trouve sa possibilité même. De la même façon, la parole technocritique n'est pas un révélateur de la technique en tant que celle-ci serait une période capitale de notre histoire – comme on dit de l'eau iodée qu'elle est un révélateur de la présence d'amidon. La parole technocritique étant la réponse à la question originaire en quoi consiste la technique, elle se déroule sur le même plan que celle-ci, elle lui co-appartient, de telle sorte qu'on pourrait dire que *ce sont en fait les conséquences de la révolution industrielle qui fonctionnent comme le révélateur de la parole technocritique*.

¹⁵¹ C'est en ce sens aussi qu'il faut comprendre l'affirmation de Heidegger selon laquelle l'explosion de la bombe atomique en 1945 est l'écho d'une explosion plus originaire : « La bombe atomique a explosé depuis beau temps ; exactement au moment – un éclair – où l'être humain est entré en insurrection par rapport à l'être, et de lui-même, a posé l'être, le transformant en objet de sa représentation » (Martin Heidegger, « Séminaire de Zurich, 6 novembre 1951 », *Poésie*, n° 13, 1980, p. 58). Cette insurrection, cependant, n'est pas pensée par Heidegger de façon assez essentielle – dans ce texte-ci, du moins. Si l'être est compris en sa structure ontologique, il lui est indifférent que l'homme le comprenne inauthentiquement, c'est-à-dire le transforme en objet de sa représentation, en un contenu particulier atteint dans un acte déterminé de saisie (voir Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 173-186). *Aussi, une telle explosion originaire ne peut-elle être comprise que comme auto-explosion de l'être en tant qu'il se dé-pose lui-même à l'extérieur de lui-même, ou, pour le dire autrement, comme auto-sabotage*.

¹⁵² Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?*, op. cit., p. 1302.

qu'elle est un « phénomène pathologique *dans* l'histoire de l'humanité ». Ce phénomène pathologique est un phénomène principal, un phénomène qui détermine essentiellement la structure apriorique de l'histoire de l'humanité en tant que celle-ci est, nous l'avons vu, une aventure spirituelle. Le lieu où se déroule cette aventure spirituelle, c'est l'humanité – *l'intériorité humaine est le lieu où se déroule l'histoire essentielle*. C'est pourquoi la technique, comme pathologie, ne menace pas « de modifier profondément le milieu dans lequel vit l'homme, mais l'homme lui-même », c'est-à-dire la vie – moyennant que l'on considère l'essence intérieure de l'humanité comme le sol même de la vie. Pour le dire simplement : *la technique est la maladie congénitale de la vie*. Toujours dans *La Liberté pour quoi faire ?*, Bernanos poursuit : « L'envahissement du monde par les machines, je le répète, n'est que le symptôme d'une sorte de maladie spirituelle »¹⁵³.

D'un point de vue chrétien, cette maladie réside dans le renversement essentiel des forces de la vie par les forces de la mort, en tant que ce renversement a lieu à l'intérieur de la vie elle-même et qu'il est un autorenversement. Cet autorenversement est aussi bien une automutilation¹⁵⁴. Comment faut-il comprendre cela ? En voulant se réaliser dans l'apparaissant, dans l'étant, dans le monde empirique des phénomènes, la vie se dédouble, et dans ce dédoublement, se vide d'elle-même, se mutile. L'automutilation advient lorsque la vie est considérée unilatéralement comme une réalité phénoménale, se vidant ainsi de sa substance. Voilà ce que Bernanos appelle une « inversion démoniaque du mystère de l'Incarnation »¹⁵⁵, ou encore une « Providence sinistre »¹⁵⁶. La technique, c'est donc l'Incarnation « à rebours »¹⁵⁷, en tant qu'elle n'est pas cela même qui déploie la plénitude où la vie peut s'accroître et parvenir

¹⁵³ *Ibid.*, p. 1313.

¹⁵⁴ « Une vie déchuë, c'est une vie à laquelle le nerf intime de son fonctionnement échappe, une vie perturbée dans son fond le plus propre de telle sorte que, tout en se croyant pleine, elle se vide en réalité et se mutile à chaque pas. Une société de déclin, c'est celle dont le fonctionnement conduit à une telle vie, sous la coupe de ce qui, par la nature de son être, n'est pas humain » (Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 127-128).

¹⁵⁵ Georges Bernanos, « L'Esprit européen et le monde des machines », *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1362.

¹⁵⁶ *Id.*, *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1166. Notons ici que la définition de la technique comme « Providence sinistre » n'est pas sans évoquer la définition de la technique comme « transcendance noire » – définition qui est celle de Gilbert Hottois, et que cite Michel Henry dans *La Barbarie* (Gilbert Hottois, *Le Signe et la Technique*, Paris, Aubier, 1984, p. 152).

¹⁵⁷ *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 673.

à soi ; mais qu'elle est, au contraire, cela même qui déploie le vide absolu de l'extériorité où la vie ne peut trouver séjour. En d'autres termes, la technique est cela même qui rend l'humanité inhabitable. Dieu ne peut trouver séjour dans le cœur vide de l'homme-robot.

Nous voici là au cœur de la structure phénoménologique de la technique, en tant que celle-ci est fondamentalement un *scandale*. Que voulons-nous dire quand nous disons de la technique qu'elle est un scandale ? Proposons ici une définition minimale du concept de scandale, définition qui sera approfondie plus tard dans ce travail. Le concept de scandale est un concept éminemment évangélique – et par là, éminemment bernanosien. Étymologiquement, le scandale est « un piège placé sur le chemin pour faire trébucher » (*σκανδαλον*). Le scandale doit être entendu strictement – c'est-à-dire en son sens évangélique – comme une détermination de l'essence originaire de la vie. La vie est principalement scandaleuse, et le scandale la détermine dans sa structure interne. En effet, et en toute rigueur ontologique, rien d'extérieur à la vie ne peut la faire trébucher hors d'elle-même. Si un obstacle fait trébucher la vie, celui-ci ne peut lui être ni extérieur, ni contingent. Cet obstacle, c'est l'archi-événement, nécessaire et intérieur, dont nous parlions plus haut. Le principe de cet archi-événement s'énonce comme suit : *seule la vie peut placer un piège sur son propre chemin pour se faire trébucher*. Trébuchant hors d'elle-même, la vie devient alors le contraire d'elle-même ; voilà l'Incarnation à rebours, voilà la Providence sinistre¹⁵⁸. Le scandale consiste donc en ceci que la vie contient *en elle-même* le mouvement de sa propre négation. C'est dire que la vie émet *aussi* le contre-appel – en l'être duquel repose la technique – qui la parasite. *La technique est le scandale de la vie en tant qu'elle est ce principe interne qui la fait trébucher hors de son essence*¹⁵⁹.

¹⁵⁸ René Girard parle, quant à lui, de « faux infini » (René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 35) ; et Patočka de « mauvais infini » (Jan Patočka, *Carnets philosophiques 1945-1950*, Paris, Vrin, 2021, p. 178) – on verra plus loin en quoi ces considérations éclairent la question de la technique chez Bernanos.

¹⁵⁹ Tout notre développement sur le scandale se trouve résumé dans le passage suivant : « De même la barbarie, c'est-à-dire la régression des modes d'accomplissement de la vie, le terme mis à l'accroissement, n'est pas un événement incompréhensible et funeste venant frapper de l'extérieur une culture au faite de son épanouissement. La manière dont elle contamine successivement chaque domaine de l'activité sociale, la disparition progressive, dans la totalité organique d'un « monde » humain, de ses dimensions esthétique, éthique et religieuse, s'entend-elle aussi à partir d'un processus qui affecte l'essence de l'être compris comme le principe d'où procède toute culture

Voilà donc la question de la technique parvenue à l'état de problème. Nous pouvons dès à présent en proposer une première formulation : comment l'humanité, dès lors qu'elle trouve dans le Christ la condition de sa possibilité¹⁶⁰, peut-elle « [s'organiser] délibérément, ouvertement, avec toutes ses ressources, pour se passer du Christ »¹⁶¹ ? Autrement dit, comment est-il concevable que la vie contienne en elle-même la détermination fondamentale – la technique – en vertu de laquelle elle organise les conditions de sa propre impossibilité ? Comment la négation de la vie peut-elle être un mode de la vie¹⁶² ? « Comment voit-on se retourner ainsi contre l'homme les facultés de sa nature, pour qu'elles deviennent les instruments de sa propre destruction ? »¹⁶³ On comprend désormais combien décisive est la question de la technique, en ceci qu'elle enveloppe les questions les plus fondamentales et les plus ultimes de l'œuvre bernanosienne : celle de la vie, celle de la mort et celle du suicide.

La technique est un mode de la vie. En tant que mode de la vie, le scandale est sa structure phénoménologique. Notre travail sera consacré à l'élucidation des modes de réalisation de cette structure *en tant que ces modes de réalisation sont recueillis à l'intérieur de l'œuvre polémique de Georges Bernanos*.

ainsi que ses modalités concrètes de réalisation, notamment les plus hautes : c'est une maladie de la vie elle-même » (Michel Henry, *La Barbarie*, *op. cit.*, p. 39-40).

¹⁶⁰ Pour Bernanos, l'humanité « se [réalise] pleinement dans la charité du Christ » (Georges Bernanos, « Nos amis les saints », *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1379). Il faut comprendre ici que le Christ est le fondement ontologique de l'humanité, et que la structure interne de celle-ci est une structure éminemment christologique. C'est en ce sens qu'Hans Urs von Balthasar nomme l'ontologie bernanosienne une « christologie » : « Bernanos a osé franchir l'ultime pas pour aboutir à *fonder sur le Christ l'existence humaine et le monde en général* » (Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, *op. cit.*, p. 130). Michel Henry ne dit pas autre chose, lorsqu'il affirme que « le Christ est [la] condition transcendante » de l'humanité de l'homme : « C'est de cette façon que le Christ est la Voie, parce que, ayant conduit la Vie jusqu'à chaque vivant, il se trouve être du même coup celui qui conduit chaque vivant à la Vie » (Michel Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 161).

¹⁶¹ Georges Bernanos, « Révolution et liberté », *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1329.

¹⁶² « Comment comprendre alors, à partir de la vie elle-même, l'émergence du processus dont elle va être chassée et qui, sous l'aspect d'un réseau de dispositifs et de procédés objectifs, entreprend sous nos yeux la dévastation du monde qui lui appartient comme monde-de-la-vie ? » (Michel Henry, *La Barbarie*, *op. cit.*, p. 80).

¹⁶³ Georges Bernanos, *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1087.

3. *Profession de foi méthodologique*

Avant de donner enfin à ce travail son véritable coup d'envoi, il convient tout d'abord d'en définir le *modus operandi* et de dire un mot de la méthode par laquelle nous entendons le conduire – et ce faisant, de prévenir quelques objections qui pourraient lui être adressées, eu égard à son caractère (délibérément) expérimental.

Il nous faut dire, premièrement, que la méthode de lecture et d'analyse mise en œuvre pour mener à bien ce travail de recherche nous a été prescrite par Bernanos lui-même, et plus précisément encore, par sa technocritique. Dans un des nombreux passages de son corpus polémique qui peut être lu comme un art poétique, notre auteur écrit la chose suivante :

Je connais les hommes mieux que les techniciens, pour la raison qu'un dresseur ne connaît que deux choses dans l'animal qu'il dresse : sa peur et sa faim. Je connais les hommes mieux qu'eux. Je les ai fait vivre dans mes livres, et si les techniciens, si sûrs d'eux-mêmes, essayaient d'en faire autant, ils n'aboutiraient pour la plupart qu'à des niaiseries.

Oh ! je ne dis pas qu'ils savent seulement se servir des hommes. Il en est, entre eux, qui croient les aimer, mais ce qu'ils aiment en eux c'est eux-mêmes, c'est l'idée à laquelle ils sont toujours prêts à les sacrifier. *Vous êtes devant l'homme avec vos techniques, vos statistiques, vos tests et tous les instruments de mensuration psychologique, comme d'autres techniciens devant un poème de Baudelaire*¹⁶⁴.

Ne souhaitant pas placer notre travail sous les auspices de ces « autres techniciens » qui, eux aussi, croient sans doute aimer de bonne foi les textes dont ils se servent et qu'ils manipulent, nous avons eu le souci d'élaborer pour l'étude de notre auteur un attirail critique sur mesure.

Un tel souhait ne nous isole pas – tant s'en faut – de la critique bernanosienne. En effet, c'est la confrontation même avec le texte de Bernanos, et l'écoute attentive de sa parole, qui a convaincu de nombreux critiques du caractère inapproprié – sinon incongru – d'une certaine approche de son œuvre. Claire Daudin écrit par exemple, pour conclure l'avant-propos de son ouvrage *Dieu a-t-il besoin de l'écrivain ?* : « Péguy, Bernanos, Mauriac ne sont pas ici convoqués

¹⁶⁴ *Id.*, « Révolution et liberté », *op. cit.*, p. 1323-1324. Nous soulignons.

pour résoudre un problème de théorie littéraire »¹⁶⁵. Dans le même ordre d'idée, et pour introduire sa monographie sur Bernanos intitulée *Une prose du monde*, Léopold Peeters affirme :

Si l'œuvre de Bernanos a fait l'objet de nombreuses études critiques, il n'en reste pas moins vrai que les investigations d'ordre purement littéraire sont peu nombreuses. Par l'étude purement littéraire j'entends une recherche qui situe son point de départ dans une analyse du langage employé dans le texte. Cela ne veut pas dire pourtant que l'étude qui va suivre sera « linguistique » dans le sens courant du terme. [...] Disons d'emblée que c'est l'œuvre elle-même qui m'a convaincu de l'inutilité d'une approche exclusivement et purement linguistique. Dans ce sens, comme toute grande œuvre d'ailleurs, elle contient sa propre pédagogie de lecture. Nous pouvons y trouver une conception du langage, ou mieux, une vision du langage et qui préfigure les méditations sur la nature du langage d'un Levinas ou d'un Merleau-Ponty¹⁶⁶.

De cet extrait, il faut retenir deux choses. 1°/ D'une part, que l'approche exclusivement linguistique, pour utile qu'elle soit sur le plan de l'histoire des idées, ou de classification de l'œuvre bernanosienne dans l'horizon (rarement questionné) de l'histoire littéraire, semble peu propice à établir un véritable dialogue avec la pensée de l'écrivain. Ainsi, au terme de l'étude exclusivement « linguistique » d'un texte, et partant du présupposé qui gouverne l'intégralité des études stylistiques selon lequel « la forme » exprime « le fond », on aura cru élucider un problème par l'analyse de son illustration esthétique alors qu'on aura simplement résolu une question que le texte ne se pose pas, et ne pose à personne : « un problème de théorie littéraire ». 2°/ D'autre part, et conséquemment, qu'il paraît nécessaire de poser les bases d'un tel dialogue depuis une « conception du langage » qui ne soit pas incompatible avec celle que l'œuvre étudiée déploie. Non pas qu'il faille, conformément au poncif bien connu de la critique d'adhésion, se faire le défenseur ou le pasticheur de l'œuvre en question. Au contraire, on portera un regard d'autant plus critique¹⁶⁷ sur notre auteur qu'il nous aura fourni lui-même les instruments de cette critique¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Claire Daudin, *Dieu a-t-il besoin de l'écrivain ? Péguy. Bernanos. Mauriac*, Paris, Cerf, « Cerf littérature », 2006, p. 23.

¹⁶⁶ Léopold Peeters, *Une prose du monde. Essai sur le langage de l'adhésion dans l'œuvre de Bernanos*, Paris, Minard, 1984, p. 5.

¹⁶⁷ Au sens kantien, comme nous l'avons déjà précisé dans notre préambule : *krinein*, « prendre la mesure de quelque chose ».

¹⁶⁸ À ce titre, permettons-nous de suggérer un parallèle, qui paraîtra sans doute saugrenu, entre l'écriture bernanosienne et l'écriture kantienne. À la fin de l'avant-propos qu'il donne à son édition de *La Critique de la raison*

Or, et pour en revenir à la citation de Léopold Peeters, il nous semble, à nous, que « la conception du langage » de Bernanos n’a absolument rien à voir avec celle de Merleau-Ponty – et même, que ces deux « conceptions » sont radicalement incompatibles. En effet, à la lecture de l’extrait que nous avons cité, la nature de la tradition critique à laquelle s’affilie Léopold Peeters ne fait aucun doute : il s’agit de l’approche littéraire dite « phénoménologique », et qui a été développée, notamment, par Jean-Paul Sartre et par l’École de Genève (ou la critique thématique). Une telle approche est bien présente dans la critique bernanosienne, et elle est par exemple revendiquée très explicitement par Yves Baudelle, dans un article où l’applique spécifiquement à l’expérience brésilienne de notre auteur :

C’est de cette saisie existentielle de l’espace brésilien que je voudrais parler, de cette appréhension subjective, par un corps, par une conscience, d’un milieu qui a paru à Bernanos d’une rigueur presque insurmontable : c’est dire que ma perspective sera d’abord phénoménologique, au sens où la phénoménologie, dit Merleau-Ponty, interroge « l’expérience à l’état naissant », et tente depuis Husserl, sous le nom de *style*, de cerner l’originalité de chaque rapport au monde. En deça de « l’espace objectif », il y a bien une « spatialité du sujet », et celle-ci a un sens, dans lequel s’exprime « la vie totale du sujet »¹⁶⁹.

Cette approche se base ainsi sur la réduction husserlienne (qui n’est pas la « réduction radicale » qu’Henry appelle de ses vœux, et sur laquelle nous aurons à revenir), qui est une réduction au corps-conscience considéré comme puissance constituante d’une expérience vécue sous l’unique rapport de l’être-au-monde. Une telle approche phénoménologique est traditionnellement opposée à l’approche littéraire dite « structuraliste » (à laquelle on rattache en général Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Gérard Genette ou encore Tzvetan Todorov). La première école est habituellement qualifiée de « subjectiviste » ou de « solipsiste », en cela qu’elle privilégierait

pure (ouvrage que Bernanos lisait dans les tranchées), Antoine Grandjean écrit : « [Les innovations de Kant] sont sémantiques, mais non lexicales. Son écriture n’est assurément pas des plus séduisantes, mais c’est notamment parce qu’elle a le souci d’allier constamment réflexivité et conséquence. Son lecteur s’en trouve formé autant qu’infirmé. C’est peut-être l’ultime vertu de la *Critique* : disposer son lecteur à pouvoir, par après, penser contre elle, mais grâce à elle » (Antoine Grandjean, « Avant-propos », in Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 2025, p. 14).

¹⁶⁹ Yves Baudelle, « Bernanos et le soleil du Sertão : la transfiguration du pire », in Monique Gosselin-Noat (dir.), *Georges Bernanos et le Brésil*, Villeneuve d’Ascq, Roman 20-50, « Actes », 2007, p. 90.

l'étude d'une conscience prenant forme dans sa confrontation au monde *via* le texte ; quand la seconde est habituellement qualifiée « d'objectiviste » ou de « positiviste ». Pour des raisons différentes, mais relatives en réalité aux mêmes présupposés ontologiques, ces deux attitudes finissent par se heurter à des apories indépassables : que le texte soit considéré comme l'illustration de l'intériorité d'un sujet ou celle de l'état historique de structures objectives, il est constamment réduit à n'être que l'expression ou l'indice d'autre chose que de lui-même. Tout se passe alors comme si l'objet littéraire, qu'on le sacralise (en plaçant l'origine de son sens dans la transcendance d'une conscience) et qu'on s'imagine le désacraliser (en plaçant l'origine de son sens dans la transcendance d'une structure formelle située socio-historiquement), n'était jamais pris au sérieux, ou en tout cas jamais écouté pour ce qu'il avait à nous dire ; comme si, en somme, sa nature épistémique ne pouvait jamais être qu'indirecte ou dérivée : comme on déchiffre, avec indulgence ou solennité, les paroles d'un enfant ou celles d'un oracle.

Or, précisément, nous viendrons prendre l'œuvre bernanosienne au sérieux, et tenter de porter à l'état de problème les contradictions que nous avons cru y déceler, ou du moins, de formaliser avec le plus de rigueur possible et sans aucune complaisance pour la personne de son auteur, les problèmes qu'elle nous semble soulever. Pour ce faire, nous voudrions reprendre à nouveaux frais l'approche phénoménologique de la critique dite thématique, en partant d'une définition tout autre de la conscience. Loin donc de nous inscrire dans la droite ligne de cette tradition critique, nous souhaiterions bien plutôt en proposer un autre commencement : prenant pour point de départ, non pas la phénoménologie merleau-pontienne ou sartienne (ou plutôt, la phénoménologie husserlienne « francisée » par Sartre et par Merleau-Ponty), mais la phénoménologie henryenne, qui nous semble bien plus proche de la « conception du langage » de Bernanos – ou moins anecdotiquement et plus généralement : bien plus à même d'éviter les apories à laquelle la critique littéraire d'inspiration phénoménologique nous semble condamnée.

L'idée d'un autre commencement de la critique d'inspiration phénoménologique nous a été suggérée par la lecture de l'œuvre de Jérôme Thélot, laquelle lecture nous a convaincu également d'adjoindre à la phénoménologie henryenne l'anthropologie fondamentale girardienne¹⁷⁰.

La conduite entière de ce travail sera le développement de ce manifeste méthodologique, qui n'est – et ne peut être – formulé ici qu'à l'état de déclaration d'intention. Contentons-nous, pour conclure cette introduction, de commenter brièvement deux extraits où Michel Henry et René Girard exposent les principes herméneutiques qui sont les leurs. Le premier extrait est tiré du *Marx* d'Henry :

On prendra donc ici Marx au sérieux. Marx n'est pas pour nous comme un malade étendu sur le divan d'un analyste et dont les balbutiements ne pourraient servir que d'indice ou de symptôme dans la découverte de la vérité. Ce n'est pas à travers les lacunes, les silences ou les blancs de son discours que nous prétendrons en savoir plus que ce qu'il dit, accéder à un savoir d'un autre ordre, à un autre discours caché sous le discours apparent et ne venant à nous qu'à travers ses chutes ou ses faiblesses. Une prétendue lecture « symptomale » de Marx n'affronte pas seulement, en l'occurrence, le ridicule de la présomption, elle relève elle-même d'une psychanalyse trop évidente s'il s'agit seulement de faire revivre, sous le contenu « manifeste » de la pensée de Marx, le contenu latent du marxisme¹⁷¹.

Nous inscrivant dans le sillage de la phénoménologie matérielle de Michel Henry, qui est en fait plus descriptive qu'herméneutique, nous ne chercherons donc pas à expliciter un contenu dissimulé ou implicite : nous chercherons bien plutôt à déterminer la dimension où la parole bernanosienne *dit ce qu'elle dit*.

Il se trouve que le programme énoncé par Girard consiste également à prendre le texte littéraire au sérieux, et à lui reconnaître un savoir propre. Dans l'introduction de *Critiques dans un souterrain*, et dialoguant comme Henry avec la psychanalyse d'inspiration freudienne, René Girard écrit :

¹⁷⁰ Voir, par exemple, les ouvrages où cette méthode trouve à s'appliquer : Jérôme Thélot, *Baudelaire. Violence et poésie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1993 ; *id.*, *L'Idiot de Dostoïevski. Essai et dossier*, Paris, Gallimard, « Foliothèque », 2008.

¹⁷¹ Michel Henry, *Marx*, Paris, Gallimard, « Tel », 1991, p. 30.

Le véritable esprit scientifique serait sensible, il me semble, à l'efficacité simplificatrice de la théorie mimétique, à sa puissance de rassemblement, à la cohérence extraordinaire qu'elle instaure. C'est peut-être déjà trop d'ailleurs que de parler ici de théorie. Il n'y a en vérité qu'une dynamique structurale ou plutôt déstructurante.

À la différence de la psychanalyse, cette dynamique n'exige aucune prise de position sur la nature du réel ; si elle a un caractère implicitement critique à l'égard de nombreuses théories, elle n'a rien en elle-même d'idéologique ou de philosophique.

Il est peu vraisemblable, pourtant, qu'on prenne cette lecture au sérieux. Elle ne peut guère toucher, paradoxalement, que les gens qui restent sensibles à certaines intuitions de type freudien et à la volonté de systématisation scientifique qui les accompagne. Or, ces gens-là, pour des raisons évidentes, sont d'autant plus fidèles à Freud qu'ils constatent, autour d'eux, un certain abandon au désordre, un recul de cet esprit scientifique dont Freud s'est toujours réclamé.

On se heurte, d'autre part, à la tradition qui associe toute recherche sérieuse à un mode d'exposition didactique, c'est-à-dire à l'abandon de toute fiction et de toute dramaturgie. Le sens de l'interprétation est donné *a priori*. Tout doit partir de l'œuvre à vocation explicitement scientifique et tout doit revenir à elle. L'idée que Dostoïevski pourrait avoir quelque chose à apprendre à Freud, qu'il pourrait être plus capable d'interpréter Freud que Freud n'est capable de s'interpréter lui-même ne vient pas à l'esprit. On n'exclut pas les intuitions saisissantes chez un écrivain, mais on part du principe qu'elles resteront fragmentaires, qu'elles ne formeront jamais un ensemble cohérent. Les analogies et les divergences entre la vision freudienne du désir et celle de Dostoïevski sont telles qu'elles permettent de céder du terrain sans compromettre l'empire de la psychanalyse. On reconnaîtra à Dostoïevski des « pressentiments » ponctuels d'une vérité qui restera essentiellement logée chez Freud. C'est le savant qui fera toujours figure d'arbitre suprême et de référence absolue.

Ce refus de remettre en cause les vérités établies me paraît contraire à l'esprit scientifique.

Si Freud n'a rien de décisif à dire sur Dostoïevski, il faut se demander si Dostoïevski n'a pas quelque chose de plus décisif à dire sur Freud. Il faut envisager l'inversion du rapport entre la psychanalyse et Dostoïevski¹⁷².

Loin donc d'appliquer à Bernanos les méthodologies critiques de Girard et d'Henry, nous tenterons bien plutôt de nous demander ce que le texte bernanosien peut leur apporter ou leur apprendre, dans le geste même de constituer une critique qui soit à sa mesure. Il s'agira donc bien, non pas de prendre Bernanos au mot, ou à contre-pied, mais au sérieux. Et ce faisant, sa parole ne sera pas envisagée comme une « prose du monde » (expression que Léopold Peeters emprunte à Merleau-Ponty¹⁷³) –, mais bien plutôt comme ce qu'il faudrait appeler, d'une expression qui récapitule notre profession de foi méthodologique – pour autant que celle-ci se propose de dialoguer polémiquement avec la critique littéraire de tradition merleau-pontyenne –, une *prose de la vie*.

¹⁷² René Girard, *Critiques dans un souterrain* [1976], Paris, Le Livre de Poche, 1983, p. 35-36.

¹⁷³ Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde* [1969], Paris, Gallimard, « Tel », 1992.

PARTIE I : LES ATTITUDES TECHNOCRITIQUES DE GEORGES BERNANOS

CHAPITRE 1 : La duplicité de la parole bernanosienne

La biographie n'explique pas grand-chose.

– Albert Béguin, *Bernanos par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1954, p. 17.

La critique de la technique s'effectue, d'un bout à l'autre de notre corpus, selon une rigoureuse continuité thématique. Aussi peut-on observer, dans deux textes aussi différents que *Les Grands Cimetières sous la lune* (publié en 1938) et qu'une conférence prononcée à Genève le 12 septembre 1946 et intitulée « L'Esprit européen et le monde des machines », le recours à la même métaphore immobilière pour dire l'inhabitabilité qui caractérise la civilisation technique. Comparons, dans l'ordre de leur rédaction, les extraits où cette même métaphore est mobilisée :

Dans la nouvelle maison construite selon les plans du législateur romain, aucune place n'avait été prévue pour le peuple de l'ancienne France, il eût fallu tout jeter bas. Ce fait n'a rien de surprenant. L'architecte libéral ne s'était pas plus préoccupé de loger son prolétariat que l'architecte romain, ses esclaves. Seulement les esclaves ne formaient qu'un ramas d'ilotes de toutes langues, de toutes nations, de toutes classes, une part d'humanité sacrifiée, avilie, leur misérable tribu était une œuvre des hommes. Au lieu que la Société moderne laisse se détruire lentement, au fond de sa cave, une admirable création de la nature et de l'histoire¹⁷⁴.

Et d'ailleurs, ce monde ne se construit pas, on voudrait me faire croire qu'il se construit. Il ne se construit pas, il donne l'illusion de se construire parce qu'on y tronque, mutile, retranche tout ce qui appartenait jadis à l'homme libre, tout ce qu'on avait fait à son usage et qui pourrait rappeler demain, au robot totalitaire, la dignité qu'il a perdue, qu'il ne retrouvera plus jamais. À grand renfort de machines démolisseuses, perforatrices, excavatrices et d'explosifs perfectionnés, les démolisseurs déguisés, portant le nom de constructeurs sur la casquette, sont en train d'organiser un monde à l'usage d'un homme qui n'existe pas. [...] Avant qu'il existe, avant que nous soyons sûrs qu'il puisse exister jamais, des millions et des millions d'hommes, des hommes sans nombre, d'innombrables générations d'hommes crèveront dans un monde fait pour un autre être. Qu'importe ! Ce qui importe, c'est de rendre tout de suite l'expérience irréversible, en détruisant l'homme chrétien. C'est de rendre le monde de demain aussi inhabitable pour l'homme chrétien que celui de l'époque glaciaire pour le mammouth¹⁷⁵.

Dans ces deux textes, la critique de la civilisation des machines a recours à la métaphore de l'habitation : vivre, pour l'humanité, consiste à habiter, ou plutôt à cohabiter avec autrui.

¹⁷⁴ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 397.

¹⁷⁵ *Id.*, « L'Esprit européen et le monde des machines », *op. cit.*, p. 1362-1363.

Cependant, la technique, comme mode de cohabitation fondamental, s'avère impropre : le monde qui s'élabore sous sa juridiction phénoménologique ne peut « loger » tout le monde, lit-on en 1938 ; il est « inhabitable », lit-on en 1946. Une telle inhabitabilité, lit-on dans les deux textes, a à voir avec son caractère *destructeur*.

Cependant, si la continuité thématique et lexicale de nos deux extraits ne fait pas de doute, en cela qu'ils s'énoncent peu ou prou dans les mêmes termes, l'utilisation de ces termes obéit-elle, en 1938 et en 1946, aux mêmes lois ? À y regarder de plus près, il semble que non. Dans *Les Grands Cimetières sous la lune*, l'inhabitabilité prend la forme de l'exclusion d'une certaine classe de la population : la classe des existants libres et menant une vie authentique (« le peuple de l'ancienne France »). L'exclusion en elle-même ne fait aucunement l'objet d'une objection de principe, puisqu'elle s'avère tout à fait légitime dès lors qu'elle s'applique à la classe des existants aliénés et menant une vie inauthentique (« un ramas d'ilotes de toutes langues, de toutes nations »). De plus, l'exclusion du peuple français est présentée en 1938 comme une manœuvre ourdie consciemment par les « [architectes] » du monde technique, manœuvre de *destruction* effectuée parallèlement et à côté de la manœuvre de *construction* en laquelle consiste l'édification de « la Société moderne ». Or, dans la conférence de 1946, construction et destruction ne sont plus présentées comme deux processus séparés et parallèles, distincts comme le sont les différentes étapes d'une même manœuvre : ils sont *le même processus destructeur*, mais vécu sous deux rapports différents, c'est-à-dire selon deux légalités phénoménologiques radicalement hétérogènes. L'architecte chargé d'organiser, en les répartissant strictement et en pleine connaissance de cause, les travaux de construction et ceux de destruction, laisse place en 1946 à une opération qui semble se produire seule (comme le suggère l'emploi de la pronominalisation du verbe « construire », lequel est régi par le substantif inanimé « monde ») ou du moins à l'insu des agents qui l'effectuent (ceux-ci, s'ils sont des « démolisseurs déguisés », sont aussi les premières dupes de leur déguisement, victimes de l'illusion constructrice à laquelle

ils participent). Aussi l'exclusion est-elle une auto-exclusion inconsciente d'elle-même : ce n'est plus seulement pour « le peuple de l'ancienne France » que le monde moderne s'avère inhabitable, mais pour « l'homme chrétien » – c'est-à-dire, conformément à la logique lexicale du texte de 1946, à l'humanité tout entière. Dans cette conférence, la technique se définit donc en ces termes : il s'agit de l'événement fondamental à partir duquel l'humanité « organise un monde à l'usage d'un homme qui n'existe pas » et n'existera jamais – c'est-à-dire, l'événement par lequel l'humanité se rend le monde définitivement inhabitable dans le geste même de croire se l'aménager pour de bon.

On le voit bien désormais : que la technocritique bernanosienne s'énonce dans la même langue (ou en tout cas mobilise le même lexique et les mêmes thématiques) d'un bout à l'autre de l'œuvre ne signifie pas qu'elle énonce invariablement la même chose. Nous en voulons pour preuve l'analyse comparée de ces deux métaphores homonymes, où deux images, identiques en apparence, présentent pourtant deux fonctionnements sémantiques tout à fait distincts.

Que la technique soit pour Bernanos une question d'incarnation, c'est-à-dire une maladie de la vie, c'est-à-dire encore qu'elle soit la vie en tant que celle-ci se retourne contre elle-même en produisant intrinsèquement un mode de phénoménalité qui lui est impropre, c'est ce que notre problématique a tenté d'établir. Mais à partir de ce point de départ, il nous faut désormais déterminer les coordonnées conceptuelles et poétiques d'une parole technocritique qui, pour être unilingue, n'est peut-être pas pour autant univoque, et depuis ces coordonnées, peut-être, voir se tracer un *itinéraire*.

En effet, la technocritique bernanosienne peut-elle être comprise et entendue identiquement – pour ne prendre que quelques exemples – dans *La Grande Peur des bien-pensants*, dans *Les Grands Cimetières sous la lune*, dans *La France contre les robots* ou encore dans *La Liberté pour quoi faire ?* Lorsqu'il parle de « machines », de « machinerie », de « système », Bernanos parle-t-il *toujours* de la même chose ? Utilise-t-il ces termes comme synonymes, indifféremment, en tout point de

notre corpus ? Si la technique est bien, d'un bout à l'autre de son œuvre, une maladie de la vie, le diagnostic est-il pour autant *toujours* le même, et lui a-t-il été révélé, d'emblée, dans toute l'ampleur de sa radicalité ? Dit autrement : n'est-il pas possible d'observer une *évolution* de la technocritique bernanosienne à l'intérieur de son œuvre que nous nommons pour le moment « polémique » ? Et si oui, comment déterminer la nature de cette évolution ? A-t-elle lieu sur le plan linéaire du déroulement historico-chronologique des événements, qui serait aussi bien celui du déploiement dialectique de sa pensée ; ou alors a-t-elle lieu *sur un autre plan*, de sorte qu'elle puisse *paraître* achevée à un moment de l'œuvre où elle n'a pas encore été accomplie, et encore à venir dans les textes les plus tardifs ? C'est ce que nous allons désormais essayer d'éclaircir.

1.1. Les trois paradigmes classiques d'évolution de l'œuvre bernanosienne

Pour cela, il nous faut tout d'abord nous demander à quelles conditions il est possible de parler d'une *évolution* de l'œuvre bernanosienne – ou bien plutôt, nous le verrons, d'une évolution *à l'œuvre* dans la parole bernanosienne – en partant des différentes propositions d'interprétation de l'évolution de ses écrits. Ces propositions, nous les avons réparties en trois paradigmes : le paradigme de la mythologisation, le paradigme de la réaction et le paradigme de l'adaptation.

1.1.1. Le paradigme de la mythologisation

La critique s'accorde à considérer les deux versants de l'œuvre bernanosienne – les « romans » et les « essais »¹⁷⁶ – comme étant profondément indissociables : « les deux parties de l'œuvre se reflètent mutuellement »¹⁷⁷, écrit Hans Urs Von Balthasar ; « le monde du romancier est celui-là même du polémiste »¹⁷⁸, écrit Gaëtan Picon ; « Bernanos n'a qu'une voix, qu'il

¹⁷⁶ Nous mettons « romans » et « essais » entre guillemets car nous proposerons, au deuxième chapitre de notre étude, une autre architecture générique de l'œuvre de Georges Bernanos.

¹⁷⁷ Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁷⁸ Gaëtan Picon, *Bernanos. L'impatiente joie* [1948], Paris, Hachette Littératures, 1997, p. 26-27. Gaëtan Picon précise sa pensée en ces termes : « L'œuvre de Georges Bernanos est presque également partagée entre la fiction et l'écrit polémique. Et, bien entendu, le romancier et l'essayiste ne peuvent être séparés. La même éloquence passionnée, le même génie visionnaire toujours s'affrontent aux mêmes obsessions, qu'ils confrontent aux mêmes

s'agisse de roman, de correspondance ou d'essai »¹⁷⁹, écrit François Frisson. On pourrait accumuler les citations de cette nature : il est entendu que les deux parties de l'œuvre n'en font qu'une – mais alors, reste à savoir *laquelle*. En effet, il y a deux façons de résorber la différence entre ces deux parties : au profit de la partie romanesque ou au profit de la partie polémique.

Si la différence est résorbée au profit des « romans » considérés comme l'œuvre principale de Bernanos, on estimera les « essais » un témoignage résiduel, l'expression maladroite et imparfaite car « monophonique » (par opposition aux « romans » qui eux seraient « polyphoniques ») d'une « vision du monde ». Car ce qui prévaut, dans ce cas de figure, c'est bien la *mise en fiction* (*μῦθος*) de l'expérience, et l'idée selon laquelle une œuvre est la transfiguration de l'existence en une *Weltanschauung*, c'est-à-dire la concrétisation, sous formes de *mythèmes*, de fantasmes non aperçus par la conscience – en l'occurrence, celle de l'époque, que l'écrivain se chargerait de psychanalyser¹⁸⁰. Nous nommerons cette première résorption *le paradigme de la mythologisation*. Claire Daudin en fait état dans son ouvrage *Dieu a-t-il besoin des écrivains ?* : « Cette partition de l'œuvre [...] pose problème à la critique. Dans un premier temps, elle a été admise au bénéfice des romans, seuls à être considérés comme de la “véritable littérature” »¹⁸¹. Monique Gosselin, quant à elle, revendique méthodologiquement ce paradigme :

Nous dissociions le texte romanesque des *Écrits de combat* et même de l'admirable *Correspondance* récemment publiée, parce que le statut de fiction donne à l'écriture une tout autre dimension [...]. Il nous arrivera de montrer la différence entre la clarté univoque d'une idée dans les *Écrits de combat* et sa version romanesque plus riche et plus ambiguë, à la faveur du jeu de la fiction même si des bribes de la fiction surgissent dans les textes polémiques¹⁸².

valeurs. Aux divers genres littéraires, Bernanos emprunte bien moins les Lois prétendues qui les définissent et les isolent que la possibilité qu'ils offrent d'une expression totale et comme indifférenciée » (*ibid.*, p. 25).

¹⁷⁹ François Frisson, « Le thème de la chevalerie et le mythe personnel de Bernanos », *Études bernanosiennes*, n°13, juillet-décembre 1972, p. 205.

¹⁸⁰ D'après Monique Gosselin, la « conception de l'écriture » de Bernanos « s'éloigne [...] d'une esthétique de la représentation pour rejoindre la vision très moderne d'une logique du fantasme » (Monique Gosselin, *L'Écriture du surnaturel dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, Paris, Aux Amateurs de livres, 1989, I, p. 22).

¹⁸¹ Claire Daudin, *Dieu a-t-il besoin des écrivains ? Péguy. Bernanos. Mauriac*, op. cit., p. 47.

¹⁸² Monique Gosselin, *L'Écriture du surnaturel dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, op. cit., I, p. 11-12.

Que l'on s'en tienne à cette résorption, il faudrait alors considérer que *les deux parties de l'œuvre évoluent sur deux plans séparés*, ou plutôt : qu'une partie évolue d'être tenue à l'écart des circonstances historiques (en vertu de la mobilité que l'on attribuera alors à l'énonciation fictionnelle, c'est-à-dire au récit), et que l'autre n'évolue pas d'être rivée aux circonstances historiques (en vertu de l'immobilité que l'on attribuera alors à l'énonciation non fictionnelle, c'est-à-dire au discours)¹⁸³. Le lieu de la vérité serait donc bien la fiction, en tant que mythologisation de soi et du monde :

La fiction apparaît alors comme le lieu où se déploient la question ontologique du sens et celle du mal. La dimension poétique et mythique de ces récits montre que Bernanos ne résout pas philosophiquement ces questions mais qu'il se les pose à travers la polysémie de l'écriture romanesque¹⁸⁴.

De ce point de vue, il serait bien difficile de considérer la technocritique bernanosienne telle qu'elle s'exprime dans les « essais » autrement que comme une *summa technophobiae*. Le paradigme que nous voudrions défendre fera au contraire de la *démythologisation*¹⁸⁵ la loi interne de la parole bernanosienne, en tant que cette démythologisation est à l'œuvre aussi bien dans les « romans » que dans les « essais ».

1.1.2. *Le paradigme de la réaction*

Si au contraire la différence est résorbée au profit des « essais », on considérera que les « romans » illustrent différemment une « vision du monde » que l'on trouve formulée clairement – et donc définitivement – dans les écrits polémiques. Une telle résorption débouche

¹⁸³ « [Les romans] nous paraissent se dérouler dans l'ordre mythique et mystique ; l'Histoire s'y incarne dans une logique de la fiction. Qu'on ne voie pas dans cette prise de position quelconque mépris du siècle mais une certaine conception de la littérature. Toutes les œuvres fortes se sont faites à contre-courant, comme si la vocation de la littérature était en quelque sorte "contemplative" et vouait chaque œuvre nouvelle à recommencer une méditation sur le langage et sur le monde » (*ibid.*, p. 11).

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 24.

¹⁸⁵ On entendra le concept de *démythologisation* en un sens girardien, c'est-à-dire au sens où « les Évangiles rendent toute "mythologisation" impossible » (René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* [1978] Paris, Le Livre de Poche, 2006, p. 242).

sur deux options conceptuelles différentes. La première option conceptuelle consiste à faire de l'œuvre polémique le mode d'emploi de l'œuvre romanesque. Nous nommerons cette option *le paradigme de la réaction*. L'évolution interne de l'œuvre est alors toute tracée : on en obtient l'itinéraire en ouvrant un manuel d'histoire, puisque l'œuvre ne s'élabore *qu'en réaction* au contexte historique – elle est, proprement, un jugement *sur* ce contexte. La réaction est en effet l'action qu'un sujet exerce en retour sur un autre sujet ou un objet qui l'a sollicité de l'extérieur (l'histoire *pousse* l'écrivain à *penser* l'histoire) en tant que cette action en retour prend la forme d'une *opinion* (on demande indifféremment à l'éditorialiste sa *réaction* ou son *opinion* au sujet de quelque chose). C'est le point de vue que Joseph Jurt développe dans *Les Attitudes de Georges Bernanos jusqu'en 1931* :

Dans *La Grande Peur des bien-pensants*, Bernanos nous présente sa première vue d'ensemble de la réalité politique de son temps. Cette œuvre est l'aboutissement d'un long chemin : lors de la publication, Bernanos a 42 ans : il a été mêlé à l'histoire du premier tiers du XX^e siècle, il a participé aux luttes politiques, il a jugé, il a observé. Les événements ont provoqué ses réactions. La genèse de *La Grande Peur*, qui présente sa pensée politique, s'échelonne sur les trente années qui ont précédé la publication du livre.

Il y a donc une interdépendance entre les situations politiques et les jugements qui les concernent. Les attitudes politiques ne se situent pas dans un absolu intemporel : elles correspondent à un moment dans le courant de l'histoire. Il nous faut situer et comprendre l'activité politique dans son rapport étroit avec le temps, avec l'arrière-plan historique duquel elle se dégage¹⁸⁶.

Le projet de Joseph Jurt est donc le suivant : non seulement la pensée de Bernanos s'énonce pour lui sur le même plan (bien que de façon différente) dans les deux parties de l'œuvre – ce qui permet à *La Grande Peur des bien-pensants* de la récapituler, ou d'en faire le bilan –, mais encore cette pensée est considérée comme une « réaction » à des événements politico-historiques, c'est-à-dire comme la production d'un « arrière-plan historique » ou encore comme l'opinion individualisée¹⁸⁷ de Bernanos quant au milieu historique qui le produirait comme sujet. À l'intérieur de ce projet, la technocritique bernanosienne – ou plutôt, *les technocritiques*

¹⁸⁶ Joseph Jurt, *Les Attitudes politiques de Georges Bernanos jusqu'en 1931*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 1968, p. 13-14.

¹⁸⁷ Ce qui revient strictement à dire : l'individuation *comme* opinion, réduisant ainsi la spécificité d'une parole littéraire à sa dimension proprement apophantique.

bernanosiennes – seront comprises comme les sous-déterminations d’attitudes politico-historiographiques plus vastes, autrement dit : comme le « produit de leur époque ». Pour légitime et même nécessaire que soit un tel projet, il nous semble manquer la radicalité de la parole technocritique de Bernanos – et peut-être, du même geste, de son « époque ». Notre hypothèse ne consiste donc pas à dire que la technocritique bernanosienne serait le « produit de son époque » en ceci qu’elle dériverait de son expérience historique, mais bien plutôt qu’elle relève d’un jugement synthétique *a priori* : la véritable nature de l’expérience de la modernité technique ne peut être déterminée qu’à partir de l’élucidation de la technique comme le milieu où cette expérience nous est donnée. En somme, nous ne dirons pas, par exemple, que la technocritique de Bernanos a été produite en réaction à son expérience de la Grande Guerre, mais au contraire, que l’expérience de la Grande Guerre de Bernanos a été structurée de fond en comble par les lois qui configurent sa technocritique¹⁸⁸.

1.1.3. *Le paradigme de l’adaptation*

La seconde option conceptuelle consiste à faire du corpus polémique le terminus du corpus romanesque, au sens chronologico-dialectique où, à l’échelle de l’œuvre tout entière, celui-ci finira par se substituer à celui-là. Cette option, que nous nommerons *le paradigme de l’adaptation*, est celle de Michael Kohlhauer, qui propose une interprétation *processuelle* de l’évolution de la pensée politique de Georges Bernanos :

Si le roman et le pamphlet, ainsi d’ailleurs que la correspondance, ne sont que les jalons d’une seule écriture, d’une même politique, mais d’une politique qui évolue (au point de transiter par ces différentes formes), alors il semble possible – et même primordial – d’ébaucher dans et par les récits romanesques,

¹⁸⁸ Aussi notre hypothèse semble-t-elle *a priori* conforme à celle de Monique Gosselin, laquelle distingue la vérité mythique (fictionnelle) de la vérité empirique (non fictionnelle) pour asseoir la supériorité ontologique de la première sur la seconde. Or, il n’en est rien, puisque sa distinction a lieu à l’intérieur du même régime de phénoménalité, qui est celui de la séparation entre le réel et sa représentation. Dans un tel régime, la vérité mythique désigne *la représentation*, et la vérité empirique *ce qui est représenté*. Lorsque nous distinguons, dans notre exemple, les lois qui configurent la technocritique de Bernanos et l’expérience qu’il fait de la Grande Guerre, *nous ne distinguons en réalité rien du tout et désignons en fait la même chose*, à savoir : *la structure ou la tonalité de son vécu et le contenu de ce vécu, lesquels habitent le même plan ontologique*.

polémiques et épistolaires, une sorte de politique du roman, du pamphlet, etc., une politique dans le roman et dans le pamphlet aussi¹⁸⁹.

Michael Kohlhauer considère que l'écriture de Bernanos est *une*, et que les différents genres par lesquels elle transite n'en épuisent pas l'essence. L'essence de l'écriture ne repose donc ni dans le contenu, « qui évolue », c'est-à-dire qui *cherche à s'exprimer* ; ni dans la forme (pour Kohlhauer, les genres : roman, pamphlet, correspondance), « qui évolue » de concert, c'est-à-dire qui est *la recherche de cette expression*. Son essence repose bien plutôt dans le rapport qui unit ces deux termes, puisque la forme est considérée comme l'ex-pression du contenu (« politique *du* roman, *du* pamphlet »), c'est-à-dire comme sa manifestation sur le plan du langage – manifestation qui détermine *a priori* le contenu en question, lequel doit alors *se débattre* avec la forme qui l'exprime. C'est pourquoi l'écriture *survit*, comme forme d'un contenu, dans le mouvement qui la porte d'un genre à un autre, qui la fait *triompher* d'un genre après l'autre – ou, bien plutôt, l'écriture est la survie même de ce contenu au gré des différentes formes qu'elle adopte et qui lui permettent de s'adapter aux conditions extérieures de sa manifestation. Elle est donc la guerre perpétuelle de la forme et du contenu, c'est-à-dire *ce mouvement* par lequel un contenu se trouve expulsé hors de lui-même dans une forme et, *depuis cette expulsion*, s'expulse à nouveau dans une autre forme mieux ajustée à ce qu'il est devenu. On peut alors légitimement se demander quelle peut bien être la nature de *ce qui* triomphe, de *ce qui* survit, puisque *ce à partir de quoi* a lieu chacune des phases de l'évolution est le résultat de la mise à distance d'un contenu dans une forme – pour le dire simplement, dès la deuxième phase, nous n'avons définitivement plus affaire au contenu original, mais à ses multiples dérivés. Toujours est-il qu'en vertu de ce paradigme, Kohlhauer affirme que l'écriture (comme forme d'un contenu) trouve finalement à s'accomplir pleinement (c'est-à-dire, aussi bien dialectiquement que chronologiquement) au moment où elle abandonne le roman pour le pamphlet, suivant la logique d'une dialectique des genres

¹⁸⁹ Michael Kohlhauer, « Roman, pamphlet et modernité : pour une politique de l'écriture bernanosienne », in Joël Pottier (dir.), *Paradoxe et permanence de la pensée bernanosienne*, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1989, p. 37.

littéraires, c'est-à-dire d'une histoire des formes (« politique dans le roman et dans le pamphlet aussi »). En effet, dans l'horizon théorique de l'adaptation, la *meilleure* forme – c'est-à-dire la plus adaptée – sera nécessairement la *dernière*¹⁹⁰. Cette thèse, Claire Daudin la résume en ces termes :

Michael Kohlhauer [...] interprète la répartition de l'œuvre de Bernanos entre romans et essais non plus en termes de rupture ou d'identité, mais en termes de progression : le roman, après avoir permis à l'auteur de dépasser une vision étroitement maurassienne du réel, serait à son tour dépassé par une autre forme d'écriture plus apte à réformer ce monde moderne que l'auteur dépeint et dénonce¹⁹¹.

Si l'écriture peut effectivement transiter du roman à l'essai, c'est que la forme, étant comprise comme *genre*, est fondamentalement transitoire : elle est ce véhicule qui permet au contenu d'être transporté du point A de l'œuvre à son point B, étant entendu qu'au point B, c'est un contenu modifié en cours de route qui embarque, dans un autre véhicule, vers le point C. On comprend alors, dans cette perspective, que l'écriture ne peut être considérée comme *le résultat d'une dialectique* du contenu et de la forme, c'est-à-dire comme *ce qui transite*, mais qu'elle doit être considérée comme *cette dialectique elle-même*, c'est-à-dire comme *le transit* – ce par quoi un contenu primordial s'éloigne radicalement et en tout point de lui-même pour adopter les déterminations de ses modes de manifestation formelle successifs¹⁹².

Cette interprétation entre en contradiction avec les présupposés qui nous ont permis de définir jusqu'ici la parole technocritique bernanosienne. Nous avons en effet défini celle-ci comme étant la réponse à un appel, réponse émise sur le plan même où l'appel a été

¹⁹⁰ Autrement dit, l'événement qui clôt l'œuvre et la fait justement accéder au statut d'œuvre serait aussi arbitraire que celui qui l'inaugure. Ce double mouvement qui permet de tracer un itinéraire téléologique de l'ouverture à la clôture (et dont l'étude, double aussi, est répartie entre généalogie et eschatologie), est celui qui délimite le territoire conceptuel de ce que Quentin Meillassoux appelle la « nécessité de la contingence » (Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006).

¹⁹¹ Claire Daudin, *Dieu a-t-il besoin des écrivains ? Péguy. Bernanos. Mauriac, op. cit.*, p. 47.

¹⁹² On pourrait nommer le paradigme processuel un paradigme *survivaliste*. En effet, le survivalisme est cette attitude en vertu de laquelle la *vie* se trouve transportée dans la *survie*, en vertu de laquelle la vie sort d'elle-même pour devenir la pure et simple préoccupation de sa conversation biologique contre les menaces propres aux conditions d'existence en milieu externe. Le survivalisme est ainsi la subordination ou *l'adaptation* de la vie à un mode de manifestation qui n'est pas le sien propre, à savoir la survie, en tant que ce mode de manifestation est déterminé par l'adaptation de la vie à des contingences qui lui sont extérieures au mépris des lois de sa nécessité intérieure. L'interprétation *processuelle* de la littérature, en tant que survivaliste, est une interprétation *darwinienne* : c'est le genre le plus adapté, à la fin, qui l'emporte.

réceptionné, en tant que le rapport qui unit la réception de l'appel et l'émission de la réponse obéit au principe de la nécessité intérieure qui structure la parole bernanosienne, et non au principe extérieur de la dialectique des genres littéraires. Si l'on accepte de penser à l'intérieur des coordonnées théoriques du paradigme de l'adaptation, il faut alors considérer que l'écriture technocritique de Bernanos est un contenu en attente d'une formulation possible, et que l'évolution de cette formulation correspond à la saisie toujours plus fine d'un contenu lui-même en mouvement. On dira alors que le contenu technocritique de *La Grande Peur des bien-pensants* est imparfait de ne pas avoir encore trouvé sa forme dans l'horizon chronologico-dialectique de son œuvre. L'écrivain devient l'opérateur des ajustements qui permettront au contenu d'être en bonne adéquation avec sa forme – puisque le contenu cherche à s'actualiser dans la bonne formulation, qui sera la définitive et la meilleure. La technocritique bernanosienne ainsi comprise est un *work in progress* intégralement polarisé vers sa destination formelle, c'est-à-dire générique, c'est-à-dire donc pamphlétaire. Ainsi, puisqu'il s'avère *in fine* que le pamphlet est la forme *la mieux adaptée* de la technocritique bernanosienne, il faut en conclure que cette technocritique est *de nature* fondamentalement pamphlétaire – ce que nous tenterons de réfuter plus précisément au cours de notre étude.

L'hypothèse que nous voudrions plutôt avancer relève au contraire de ce qu'on pourrait appeler un « paulinisme herméneutique », en vertu duquel on dira que *la parole technocritique bernanosienne est « parfaite » et définitive en chaque point de son œuvre – et de part et d'autre de ces deux parties irréconciliables – en dépit de « l'imperfection » de sa manifestation formelle extérieure*. La forme extérieure de la réponse peut en effet *paraître* « indigne » de l'appel, précisément comme Paul *paraît* être le moins digne des apôtres en tant que sa voix *paraît* être la voix la moins *adaptée* à la parole qu'elle est chargée d'apporter – mais cette apparence ne tient que dans la représentation, qui fait de la forme et du contenu des concepts purement extérieurs, à la fois l'un par rapport à l'autre, mais aussi vis-à-vis de ce tiers sans lequel ils ne seraient rien et qui est la parole. Forme et contenu seront au contraire considérés comme des concepts intérieurs.

C'est pourquoi la compréhension de la thèse suivante de René Girard constituera l'un des réquisits méthodologiques fondamentaux de notre recherche : « Ce pourrait être [...] la vocation des grandes œuvres que de *contraindre le langage à dire des choses contraires à ses propres lois* [...] »¹⁹³. En effet, les lois qui commandent le déploiement de la parole (technocritique) ne sont pas les lois qui commandent la configuration du langage. Les lois qui commandent la configuration du langage sont celles de la représentation, en vertu desquelles la vérité d'un texte se donne tout entière dans ses significations apparentes et extérieures, et dans les rapports qu'entretiennent ces significations entre elles – quelle que soit par ailleurs la modalité de ces rapports, et même si ce rapport en est un, par exemple, de recouvrement. Dans le régime de phénoménalité administré par la législation représentative, une signification n'en dissimule jamais une autre que sur le même plan : celui de la *structure* d'apparition objective des phénomènes linguistiques, à l'intérieur de laquelle on « [réduit] toujours les significations patentes à d'autres significations, cachées »¹⁹⁴. Pour le dire plus simplement : dans le langage – entendu comme l'*autre* de la parole – une signification ne renvoie jamais, fut-ce à l'infini, qu'à d'autres significations *à l'intérieur de la structure fermée du langage*. Cette interprétation, en soi, n'est pas fausse, puisque « les œuvres littéraires n'étant faites que de langage, il est naturel de les imaginer pleines de sens différentiel et de rien d'autre »¹⁹⁵. Cependant, si « c'est à la lettre vrai », « la lettre, ici, n'est pas tout »¹⁹⁶. Qu'est-ce à dire sinon que contraindre le langage à dire des choses contraires à ses propres lois revient à se méfier de la lettre du texte pour en privilégier l'esprit, qui n'est pas précisément pas l'arrière-plan où seraient stockées les significations véritables du texte, mais *le texte lui-même* en tant qu'il répond *d'abord* aux lois qui lui sont propres, et qui sont celles de sa nécessité intérieure. C'est pourquoi Jérôme Thélot peut dire, reformulant

¹⁹³ René Girard, *Critiques dans un souterrain*, *op. cit.*, p. 14. Nous soulignons.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹⁶ *Loc. cit.*

le précepte girardien, que « la parole [...] s'oppose aux sommations de sa propre langue »¹⁹⁷. Dès lors qu'on a compris la parole bernanosienne relativement aux structures historico-linguistiques qui la somment de n'être que ce que ces structures lui permettent d'être (une parole pamphlétaire anti-machiniste de l'entre-deux-guerres), alors on n'a pas écouté ce que cette parole a de décisif à dire. Comprendre ainsi la parole bernanosienne, *c'est lui répondre dans la langue qui l'énonce au lieu de lui répondre dans celle qui l'a produite*. Or, pour Bernanos, « la grave affaire est de répondre [...] dans la même langue que celui qui vous appelle »¹⁹⁸. Cette langue-là a ses propres lois, qui ne sont pas celles, historico-linguistiques, du langage.

C'est en se mettant à l'écoute de ces lois et de ces lois seules que l'on pourra déterminer le principe qui anime l'évolution de l'œuvre de Bernanos, et prendre du même coup sa technocritique au sérieux, sans réduire sa vérité ni à la technophobie (paradigme de la mythologisation), ni à l'idéologie (paradigme de la réaction), ni au pamphlet (paradigme de l'adaptation). On va voir dans un premier temps que la logique d'évolution générale de la parole bernanosienne et qui concerne l'ensemble du corpus est *intérieure*. Celle-ci s'organise autour d'une rupture fondamentale qui divise l'œuvre en deux parties – ou plutôt, qui divise la parole bernanosienne entre deux types d'œuvres, l'ouvrant ainsi à ce que Jacques Chabot désigne, dans sa notice à *Jeanne, relapse et sainte*, comme « *une autre théologie* »¹⁹⁹. On nommera ce paradigme d'évolution *le paradigme de la conversion*.

1.2. Le paradigme de la conversion ou les trois thèses de la lettre 354

Le 18 novembre 1934, alors qu'il habite à Palma de Majorque et qu'il se trouve dans une situation matérielle difficile, Bernanos écrit à Maurice Bourdel :

¹⁹⁷ Jérôme Thélot, *L'Origine du poème et ce qu'il peut*, Lille, Éditions Invenit, « Miroirs de l'esthétique », 2023, p. 17.

¹⁹⁸ Georges Bernanos, *Correspondance*, op. cit., II, p. 267.

¹⁹⁹ Jacques Chabot, « Notice. Jeanne, relapse et sainte », op. cit., p. 1341. Nous soulignons. Notons toutefois que la description donnée par Jacques Chabot de cette « autre théologie » est en tous points conforme à la théologie « classique » qui est celle, comme nous allons le voir, de la *transcendance*.

Il m'a fallu atteindre l'âge de trente-huit ans pour être en mesure de commencer à exploiter une expérience intérieure, dont mon premier livre (excusez-moi de le dire moi-même) prouve assez quelle pêche plutôt par excès de richesse que par pauvreté. Cette année marque une *seconde transformation*, voilà tout. Je regrette de parler un langage si prétentieux et qui devrait n'avoir que faire ici, mais je dois bien dire, d'une manière ou d'une autre, que l'essai que je viens de tenter prouve que je commence à dominer cette accumulation de rêves, d'images, de figures dont la surabondance m'étouffait²⁰⁰.

L'« essai » dont il est question ici, et à l'occasion duquel révélation est faite à Bernanos de sa « seconde transformation », est l'écriture de *Journal d'un curé de campagne*. Quelle est la nature de cette « seconde transformation », et pourquoi est-elle identifiée à ce livre en particulier – et plus précisément, à l'écriture de ce livre ? Pour répondre à cette question, on analysera les trois thèses qui se trouvent énoncées dans cette lettre – et auxquelles on se référera désormais comme aux trois thèses de la lettre 354. La première thèse est celle de la bipartition de l'œuvre de Bernanos, laquelle est répartie de part et d'autre d'une franche rupture qu'il nomme ici « seconde transformation ». La seconde thèse est celle de l'accès véritable à l'« expérience intérieure » ou de la révélation de l'intériorité, en laquelle consiste cette « seconde transformation » – thèse qui détermine plus avant la nature de la seconde manière bernanosienne. La troisième thèse est celle du « renoncement » à une forme mensongère de rapport à soi – thèse qui détermine plus avant la nature de la première manière bernanosienne.

1.2.1. La première thèse de la lettre 354 : une œuvre cassée en deux

Commençons par la thèse de la bipartition de l'œuvre de Bernanos, laquelle commencera à nous faire entrevoir ce que la lettre 354 appelle la « seconde transformation ». Aux trois paradigmes précédents, qui sont des paradigmes de la *continuité*, nous opposons ici un paradigme de la *rupture*. Plusieurs critiques sont partisans de ce paradigme. Hans Urs von Balthasar répartit l'œuvre de Bernanos en deux grands moments : le moment du stoïcisme

²⁰⁰ Georges Bernanos, *Correspondance*, op. cit., II, p. 30-31. Nous soulignons.

chrétien, où la vérité de sa vocation ne lui est pas encore apparue dans toute son ampleur ; et le moment de la grâce, où la vérité de sa vocation lui est apparue dans toute son ampleur. Michael Kohlhauser, lui aussi, identifie une rupture entre les premières œuvres et celles postérieures à

Journal d'un curé de campagne :

S'exprime dans ces œuvres un romancier maître de ses certitudes, un polémiste de même, d'autant plus enclin à l'anathème qu'il semble disposer des réponses. L'influence de Jules Barbey d'Aurevilly et surtout de Léon Bloy (découvert au sortir de la guerre) est ici manifeste²⁰¹.

Max Milner, quant à lui, affirme que Bernanos ressent, dès 1929, un profond « besoin de renouvellement », lequel n'aboutira pas seulement à un « changement de personnel romanesque ou de cadre sociologique », mais à un bouleversement de sa « vision du monde »²⁰² :

En refusant de marcher sur sa lancée et d'exploiter sa renommée grandissante, en se recueillant pendant plusieurs années, au risque de déconcerter son public, pour donner à sa vision du monde assise plus vaste et plus humaine, il a franchi la seconde grande étape de sa carrière d'écrivain²⁰³.

Pour évoquer le franchissement de « la seconde grande étape de sa carrière d'écrivain », Bernanos parle lui-même, dans la lettre 354, d'une « autre époque de sa vie »²⁰⁴ – et plus tard, dans une lettre adressée aussi à Maurice Bourdel et datée du 7 juillet 1935, il évoque « une nouvelle période de sa vie d'écrivain »²⁰⁵.

C'est peut-être Hans Aaraas qui a été le plus explicite et, selon ses propres mots, le plus *audacieux*, en formulant franchement l'hypothèse d'une conversion de Georges Bernanos, dans un article adéquatement intitulé « La conversion de Bernanos », qui rassemble et synthétise les arguments épars que nous venons d'énumérer :

²⁰¹ Michael Kohlhauser, « Bernanos. Du monde moderne au roman de la modernité », *op. cit.*, p. 25.

²⁰² Max Milner, *Georges Bernanos, op. cit.*, p. 173.

²⁰³ *Ibid.*, p. 174.

²⁰⁴ Georges Bernanos, *Correspondance, op. cit.*, II, p. 31.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 86.

J'ai été de plus en plus frappé par la place centrale et même décisive qu'occupent les années environ 1931-34 dans l'évolution de l'œuvre romanesque de Bernanos. Cette période d'à peu près quatre ans semble en effet former une véritable charnière qui divise l'œuvre en deux phases bien distinctes. [...] La crise du début des années trente qui nous occupe est semblable aux autres crises qui reviennent dans la vie de Bernanos, mais elle semble être de loin la plus profonde et avoir un caractère de libération si radicale qu'elle domine toutes les autres. Elle est aussi la plus longue, bien qu'on ne doive évidemment pas s'imaginer un état de crise permanent. Le principal, c'est que ces années sont marquées par le travail harassant avec *Monsieur Ouine* dont il était tenté de désespérer tout en étant convaincu d'écrire un chef d'œuvre. S'y ajoute la rupture avec Maurras en 1932 et l'accident de motocyclette l'année suivante. [...] Bernanos entre donc dans l'épreuve en 1930-31 et en sort durant l'été et l'automne 1934. C'est à cette crise que nous eu l'audace de donner ce que le curé d'Ambricourt appelle « le beau nom de conversion »²⁰⁶.

On le voit, les causes invoquées pour expliquer l'avènement de cette « autre époque » sont souvent d'ordre biographique²⁰⁷ : la désillusion consécutive à l'expérience de la Première Guerre mondiale, la rupture avec Maurras, la situation matérielle difficile qui est la sienne dès le début des années trente, ou encore l'accident de moto survenu à Montbéliard le 21 juillet 1933. Dire de l'« autre époque » qu'elle s'explique par les moments qui la composent reviendrait à dire du tout qu'il s'explique par la somme de ses parties. On dira plutôt que c'est l'événement même de cette « autre époque » en tant qu'archi-événement qui configure la manifestation des événements biographiques qui la composent²⁰⁸. Prenons l'exemple de l'accident de moto, que Bernanos raconte dans une lettre à son ami André Rousseaux : « Un sacré instituteur m'a serré entre sa voiture et le trottoir, son garde-boue m'est entré dans la jambe, hachant les muscles, les tendons. Le nerf sciatique a failli y passer aussi. Enfin, l'*Accident*,

²⁰⁶ Hans Aaraas, « La conversion de Bernanos », in Pierre Gille et Max Milner (dir.), *Bernanos, continuités et ruptures*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1988, p. 13-14.

²⁰⁷ Ajoutons qu'Hans Urs von Balthasar insiste beaucoup sur le rôle des humiliations subies par Bernanos dans sa seconde transformation : « Il faudra que jour après jour Bernanos subisse humiliation sur humiliation, que son destin intérieur et extérieur débusque de plus en plus son orgueil foncier, pour qu'il renonce peu à peu et toujours davantage à l'effort, par lequel il avait prétendu réduire de force à un seul système fût-ce celui de la Croix et de la Descente aux enfers – les voies que prend la grâce pour sanctifier les hommes, par lequel il avait cru possible de ramener sainteté et héroïsme à une paradoxale unité, également trompeuse pour les chrétiens et pour les non-chrétiens. Misère, maladie, déceptions personnelles, familiales, politiques pleuvent, innombrables et presque sans mesure, sur la vie de l'écrivain et rendent vains tous ses efforts vers la grandeur d'âme entendue au sens stoïcien du terme, jusqu'à ce qu'enfin il retrouve sous le coup des épreuves son cœur d'enfant [...] » (Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, op. cit., p. 35).

²⁰⁸ En un sens, Pierre Gille ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit que « *Sous le soleil de Satan* est [...] un roman né de la guerre, mais [qu'il] est plus encore un roman né d'une révolte intérieure contre la société moderne » (Pierre Gille, « Notice. *Sous le soleil de Satan* », in Georges Bernanos, *Œuvres romanesques complètes*, op. cit., I, p. 1166.

quoi ! »²⁰⁹. C'est Bernanos lui-même qui souligne le mot « accident » et lui met une majuscule, lui conférant ainsi la portée d'un archi-événement qui n'a rien de contingent ni d'accidentel et qui vient trouver sa place dans l'aventure intérieure en deux actes en laquelle consiste sa vie véritable. Cet accident, il l'appelle d'ailleurs l'« accident providentiel »²¹⁰. Aussi l'accident de moto peut-il être considéré comme l'une des modalités de l'Accident essentiel en quoi consiste sa « seconde transformation », de la même façon qu'on peut dire de Paul que sa chute de cheval lui a *révélé* une vocation toujours déjà présente, et non pas que c'est la chute elle-même qui a *provoqué* la conversion. Bernanos ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit dans une lettre à Virgilio de Mello Franco datée du 2 novembre 1941 que « l'épreuve du malheur [lui a] seulement apporté la révélation » de « cette sorte d'accord préétabli qui fait tout le mystère des vocations naturelles ou surnaturelles »²¹¹.

La vérité de cette « seconde transformation » n'est révélée à Bernanos que petit à petit, elle « naît et s'accroît dans la pensée »²¹², comme il le dit à Pierre Belperron dans une lettre du 25 janvier 1935. Cet accroissement, il l'évoque de nouveau et en ces termes à Maurice Bourdel, dans une lettre du 16 mai 1935 : « [...] je suis depuis six mois en pleine crise, en pleine transformation »²¹³. La « seconde transformation » est donc une rupture, certes, mais une rupture qui s'épanouit de l'intérieur, et dont l'épanouissement précède de beaucoup sa pleine reconnaissance par Bernanos.

1.2.2. *La seconde thèse de la lettre 354 : la « seconde transformation »*

C'est la seconde thèse de la lettre 354 : la thèse de l'accès véritable à l'« expérience intérieure ». Cette thèse consiste en la révélation, à Bernanos, que la vérité est pure intériorité,

²⁰⁹ Georges Bernanos, *Correspondance*, III, Paris, Plon, 1983, p. 214.

²¹⁰ François Le Grix, « Une vie », in Albert Béguin (dir.), *Georges Bernanos. Essais et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1949, p. 290.

²¹¹ Georges Bernanos, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 431.

²¹² *Ibid.*, p. 55.

²¹³ *Ibid.*, p. 72.

c'est-à-dire immanence radicale. Aussi n'est-ce rien d'autre que la révélation de la véritable nature de la vie qui est faite à Bernanos et, du même coup, de la réalité de sa vocation à l'intérieur de cette vie comprise à nouveaux frais.

Afin d'établir cela, on peut commencer par remarquer que le choix de l'expression « seconde transformation » n'est pas anodin. Celle-ci appartient en effet au lexique de la conversion. Balzac – dont on sait qu'il constitue l'une des sources principales de la parole bernanosienne²¹⁴ – écrit dans *Eugénie Grandet* : « [...] l'amour est notre *seconde transformation* »²¹⁵. Angèle de Foligno, traduite par Ernest Hello – dont on sait qu'il constitue une autre des sources principales de la parole bernanosienne²¹⁶ –, écrit dans *Le Livre des visions et instructions* :

La première transformation est une imitation de Jésus crucifié, car la croix est une manifestation de la volonté divine.

La *seconde transformation* unit l'âme avec Dieu. Son amour n'est plus seulement alors un acte de sa volonté ; car la source est ouverte, la source des sentiments immenses, la source des immenses délices ; cependant il y a encore place ici pour la parole et la pensée²¹⁷.

Chez Balzac comme chez Angèle de Foligno, on le voit, c'est *l'amour* qui est au cœur de la « seconde transformation ». Il y a donc deux amours, qui correspondent à deux modes d'accomplissement ou à deux formes de phénoménalité. Le premier type d'amour, peut-on lire dans *Le Livre des visions et instructions*, est un amour qui relève de l'imitation consciente et de la

²¹⁴ « Balzac. Je l'ai lu à l'âge où les petits garçons dévorent les romans d'aventure... [...] J'avais volé la clef de la bibliothèque paternelle. Depuis si longtemps, je voyais à travers les vitres côte à côte, sur deux rangs égaux, ces livres inaccessibles ! Mon père les aimait tant ! [...] J'avais treize ans... Je revois notre vieille maison familiale, ma maison chérie [...]. À droite et à gauche les arbres la serraient, la tenaient tout entière blottie au creux de leur ombre... Mon Dieu ! qu'elle était profonde, secrète, sûre, faite pour qu'on y subît le prestige du magicien de génie, du visionnaire assiégé par le rêve auquel il a donné la vie et qui veut, qui exige de nous, avec une espèce de cruauté magnifique, que nous courions son risque, que nous partagions, malgré nous, l'angoisse du cauchemar lucide qui l'assailait de toutes parts, sans seulement faire chanceler sa haute raison ! Oui, je n'étais qu'un petit garçon, mais j'étais tout de même aux côtés de mon grand ami. Je tenais fidèlement sa main. J'entraînai avec lui dans ce monde silencieux emporté d'un mouvement frénétique... Parfois, je n'en pouvais plus, je m'arrêtais bouleversé, je croyais étouffer, mourir. Et j'allais naïvement me regarder dans la glace, rassuré parce que je n'étais qu'un peu pâle, mais vivant..., bien vivant. Ah ! quel réveil » (Georges Bernanos, « *Sous le soleil de Satan*. Une heure avec Georges Bernanos, romancier », in *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1038-1039).

²¹⁵ Honoré de Balzac, *Eugénie Grandet*, in *La Comédie humaine*, III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, p. 1135. Nous soulignons.

²¹⁶ « Dans les lettres d'Aire-sur-la-Lys, il est question d'autres lectures : *L'Homme*, les *Physionomies de Saints* et *Le Siècle* d'Ernest Hello » (Max Milner, *Georges Bernanos*, *op. cit.*, p. 34).

²¹⁷ Angèle de Foligno, *Le Livre des visions et instructions*, Paris, Seuil, 1991, p. 198. Nous soulignons.

volonté. C'est pourquoi Angèle de Foligno ajoute que cette forme d'amour, « quoiqu'elle contienne la loi de l'amour, est insuffisante et laisse place à l'illusion »²¹⁸. L'amour qui caractérise la première transformation est un amour illusoire, c'est *l'amour-propre*, lequel relève de l'extériorité, de l'irréalité et de la transcendance ; l'amour qui caractérise la seconde transformation est un amour véritable, c'est *la charité*, laquelle relève de l'intériorité, de la réalité et de l'immanence.

Dans l'amour-propre, la vie s'apparaît illusoirement à elle-même, puisque qu'elle a besoin, pour exister sous ce rapport, de sortir d'elle-même en imitant un modèle extérieur. Dans la charité, la vie s'apparaît véritablement à elle-même en son intériorité absolue, puisque son être repose en l'union intérieure avec Dieu. Cette distinction établit un partage entre deux compréhensions strictement imperméables du christianisme, la première considérant Dieu comme extériorité absolue ou transcendance, la seconde considérant Dieu comme intériorité absolue ou immanence. Ce partage apparaît dans le faux entretien, prétendument conduit par Frédéric Lefèvre mais intégralement rédigé par Bernanos, intitulé « *Sous le soleil de Satan*. Une heure avec Georges Bernanos, romancier », daté du 17 avril 1926 et publié dans *Les Nouvelles littéraires*. Notre auteur y compare sa manière à celles de Balzac et de Proust, prenant ses distances avec le « réalisme humain » de ces derniers pour revendiquer ce qu'il appelle son « réalisme catholique » :

Mais ce n'est cependant que le réalisme humain. [Balzac] ne s'est pas élevé à la notion la plus générale, universelle, de l'humain, au réalisme catholique. [...] il n'a pas été jusqu'à la source secrète, au dernier recès de la conscience où le mal organise du dedans, contre Dieu et pour l'amour de la mort, la part de nous-mêmes dont le péché originel a détruit l'équilibre. [...] Le catholicisme n'est pas une règle seulement imposée du dehors : c'est la règle de la vie, c'est la vie même. Toute œuvre d'art qui exprime quelque chose de la vie intérieure nous appartient par là même. [...] Certes ! Proust a cru pouvoir se placer au point de vue de l'observation pure. L'état de grâce intellectuel serait une indifférence totale au Bien et au Mal. Cette prétention paraîtrait soutenable si la loi morale nous était imposée du dehors, mais il n'en est rien. Elle est en nous, elle est nous-mêmes²¹⁹.

²¹⁸ *Loc. cit.*

²¹⁹ Georges Bernanos, « *Sous le soleil de Satan*. Une heure avec Georges Bernanos, romancier », *op. cit.*, p. 1039-1045.

Les « défauts » des œuvres respectives de Balzac et de Proust, pour être en apparence ou en surface diamétralement opposés, sont en secret ou essentiellement identiques. Que le réalisme balzacien n'aille pas assez loin (observant l'humanité au microscope²²⁰) ou que le réalisme proustien aille trop loin (observant l'humanité au télescope²²¹), cela revient strictement au même : les deux romanciers demeurent soumis aux lois de l'extériorité, qui sont celles de l'observation et de la thématization. Dans cette perspective, le Bien et le Mal sont conçus comme deux forces extérieures l'une à l'autre mais structurellement identiques, appartenant à la même dimension d'apparaître qui est celle de l'objectivité. Pour Bernanos, au contraire, c'est *du dedans* que se joue véritablement la « lutte » entre le Bien et le Mal – « lutte » qui est en réalité une *automutilation* et qu'on ne perçoit justement comme l'affrontement de deux forces que sous l'effet de l'extériorisation objectivante propre à la logique de la transcendance.

Cette logique donne lieu à la conception d'un Dieu créateur, c'est-à-dire d'un principe organisateur (le Bien), auquel s'opposerait un principe désorganisateur, c'est-à-dire un mauvais créateur (le Mal). Aussi voit-on s'affronter *deux transcendances contraires*, l'une positive et l'autre négative. Dans sa « Lettre à Frédéric Lefèvre », Bernanos oppose l'attitude de la transcendance, comme attitude créatrice, à l'attitude de l'immanence :

Nous sommes au centre de ce drame immense, nous sommes au cœur même de la Très Sainte Trinité. Quoi donc ? En Dieu même, cette espèce d'incompréhensible orage ? Cela vous paraît incroyable en effet, parce que vous n'imaginez qu'un bon Dieu raisonneur, une intelligence organisatrice. Mais la définition de Dieu n'est pas celle-là d'abord : Il est d'abord charité. Dieu est l'Amour absolu. L'Amour absolu ! Au mouvement de notre misérable cœur, tâchez de mesurer cette force inouïe ! Nous vivons à l'aise, inconscients, au milieu de ce tourbillon formidable dont le moindre écart de son inflexible spire, s'il était toutefois possible irait déracinant les mondes²²².

²²⁰ Balzac affirme lui-même qu'un « microscope moral » est « indispensable pour [le] genre d'étude » auquel il se livre (Honoré de Balzac, « Théorie de la démarche », *Pathologie de la vie sociale*, in *La Comédie humaine*, XII, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1981, p. 277).

²²¹ On connaît la fameuse phrase de la *Recherche*, dans laquelle le narrateur affirme s'être « servi d'un télescope pour apercevoir les choses » (Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, in *À la recherche du temps perdu*, IV, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1989, p. 618).

²²² Georges Bernanos, « Lettre à Frédéric Lefèvre », in *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1053.

Deux conceptions de Dieu, radicalement hétérogènes, se trouvent ici opposées. La première, démiurgique et relative à ce qu'on peut nommer à partir de maintenant le *christianisme transcendant*, identifie Dieu au seul pouvoir phénoménologique d'ouverture organisatrice de monde, c'est-à-dire au seul pouvoir cosmologique. Ce pouvoir a pour structure celle de la conscience ou de l'amour-propre, en tant que position de soi-même hors de soi dans l'extériorité du monde. La seconde, relative à ce qu'on peut nommer à partir de maintenant le *christianisme immanent*, identifie Dieu au pouvoir phénoménologique de « l'Amour absolu », c'est-à-dire au pouvoir de l'affectivité. Ce pouvoir a pour structure celle de la Vie ou de la charité, en tant qu'auto-affection radicalement immanente et pathétique à l'intérieur de laquelle nous nous éprouvons comme des vivants.

Amour-propre et charité nomment ainsi les deux modes de rapport – extériorité, intériorité – que la vie entretient avec elle-même, les deux régimes d'expérience fondamentaux qui structurent l'œuvre de Bernanos. Ces deux régimes sont nommés au début de la troisième section des *Grands Cimetières sous la lune* : « Toute vie est sous le signe du désir et de la crainte, à moins qu'elle ne soit sous le signe de l'amour »²²³. Le régime de l'amour-propre est celui « du désir et de la crainte », c'est-à-dire de l'illusion qui nous fait considérer autrui comme un objet à posséder ou à écarter – aussi sommes-nous, paradoxalement, d'autant plus éloignés des autres que nous croyons la distance qui nous sépare d'eux résorbable. Le régime de la charité, au contraire, est celui de l'amour, c'est-à-dire d'une connaissance qui n'a pas le caractère d'une certitude et qui n'est pas non plus le produit d'une thématization, et en vertu de laquelle autrui est vécu, *comme je le suis moi-même*, comme fondamentalement inatteignable, comme se donnant à l'horizon d'une distance que rien ne pourra jamais combler – aussi sommes-nous, paradoxalement, d'autant plus proches des autres que nous nous reconnaissons impuissants à franchir la distance qui nous sépare d'eux.

²²³ Georges Bernanos, *Les Grands cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 404.

La « seconde transformation », en tant qu'accès à notre vie intérieure, est la révélation que la charité *existe* et que l'amour-propre *n'existe pas*, c'est-à-dire que la réalité est absolument intérieure. Aussi Michael Kohlhauer peut-il dire qu'à partir de *Journal d'un curé de campagne* Bernanos « s'ouvre à une réalité autre »²²⁴ – c'est-à-dire, à la seule et unique réalité qui *existe* : « Chez Bernanos, la fiction – et bientôt la polémique – cherchent à nous plonger dans la profondeur de l'être, par-delà un “comme si” des mots, du langage, de l'idéologie – de l'habitude »²²⁵. Cette « seconde transformation » peut aussi bien s'appeler « seconde naissance »²²⁶, en tant précisément qu'elle n'est pas autre chose qu'une *conversion*, au sens le plus profondément catholique du terme²²⁷. Dans son analyse de *Journal d'un curé de campagne*, Max Milner écrit :

Il y a là le signe d'une *authentique conversion*, d'un événement spirituel dont les dispositions dans lesquelles Bernanos écrit son livre nous permettront de saisir d'autres symptômes, mais dont l'origine reste cachée au plus profond de sa conscience. Est-ce l'accident de Montbéliard qui l'a amené à opérer ce renoncement définitif à soi-même au prix duquel il découvre l'abandon libérateur ? Est-ce plus prosaïquement, le sentiment de repartir pour une nouvelle vie après son installation à Palma ?

Il me semble plutôt que la grâce dont Bernanos est l'objet au moment où il écrit le *Journal*, et dont le *Journal* porte évidemment la marque, est intimement liée au fait d'écrire ce livre, qu'elle est ce livre même. On pense souvent à tort qu'un écrivain traduit son expérience dans les livres, alors que ce sont ses livres qui constituent son expérience et orientent sa vie²²⁸.

On peut faire, à propos de ces lignes, deux séries de remarques. Tout d'abord, on peut remarquer de nouveau que la conversion de Bernanos en est bien une *intérieure*, et ceci dans

²²⁴ Michael Kohlhauer, « Bernanos. Du monde moderne au roman de la modernité », p. 27.

²²⁵ *Ibid.*, p. 29.

²²⁶ « Cette seconde naissance n'advient qu'à la faveur d'une mutation s'accomplissant à l'intérieur de la vie elle-même, la mutation décisive par l'effet de laquelle la vie propre de l'ego se change en la Vie de l'absolu lui-même. Intérieure à la vie, cette mutation n'est préparée par aucun savoir théorique. Elle ne peut avoir son principe que dans la vie, dans la Vie absolue et dans son mouvement : c'est une auto-transformation de la vie selon ses lois et sa structure propre. Voulue par la vie, l'auto-transformation de la vie conduit à son essence véritable, à la Vie absolue. Que cette transformation de la vie, ne devant rien à la vérité du monde et à son logos, reçoive son impulsion du mouvement même de cette vie, qu'elle appartienne à celui-ci et l'accomplisse concrètement, c'est ce qui la détermine comme un faire. *L'auto-transformation de la vie voulue par elle, consistant dans un faire et qui la reconduit à son essence véritable, c'est l'éthique chrétienne* » (Michel Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 208-209).

²²⁷ Nous choisissons ce mot en ayant parfaitement conscience de l'aversion que Bernanos lui portait : « Car je ne suis pas un converti, j'ai presque honte de l'avouer, puisque depuis une vingtaine d'années la mode est aux convertis, peut-être parce que les convertis parlent beaucoup, parlent énormément de leur conversion, un peu à la manière de ces malades guéris qui ne vous font grâce d'aucun des détails de leur ancienne maladie, vous assomment d'élixirs et de pilules » (Georges Bernanos, « Nos amis les saints », *op. cit.*, p. 1373).

²²⁸ Max Milner, *Georges Bernanos*, *op. cit.*, p. 199. Nous soulignons.

l'exacte mesure où elle est une conversion à *l'intériorité* au sens d'une immanence absolue exclusive de toute intentionnalité et de toute transcendance. C'est dire qu'elle est avant tout un « événement spirituel », qu'elle a pour site le « plus profond de la conscience ».

1.2.3. *La troisième thèse de la lettre 354 : le dépouillement*

La deuxième série de remarques concerne les précisions apportées par Milner quant à la nature de cette transformation, et nous apporte tout droit à la troisième thèse de la lettre 354, laquelle permet de mesurer plus exactement la différence qui sépare les deux époques de la vie et de l'œuvre de Bernanos. « L'abandon libérateur » dont parle Milner fait référence, poétiquement, au *dépouillement* évoqué par notre auteur dans la lettre que nous avons citée plus haut, dépouillement qu'il décrit comme la domination de « cette accumulation de rêves, d'images, de figures dont la surabondance [l']étouffait ». Cette conversion poétique est la forme propre que revêt la conversion ontologique en laquelle consiste, comme le dit Bernanos, l'accès à son « expérience intérieure », c'est-à-dire, comme le dit Milner, le « *renoncement à soi-même* », qui est l'une des modalités d'un vaste mouvement intérieur de *démythologisation* dont la *conversion* est l'autre nom. Le propre de cette conversion est donc d'abandonner l'image faussée que l'on se fait de soi pour « se trouver ou [...] se retrouver soi-même »²²⁹. Le curé d'Ambricourt ne dit pas autre chose :

Je suis réconcilié avec moi-même, avec cette pauvre dépouille.

Il est plus facile que l'on croit de se haïr. La grâce est de s'oublier. Mais si tout orgueil était mort en nous, la grâce des grâces serait de s'aimer humblement soi-même, comme n'importe quel des membres souffrants de Jésus-Christ²³⁰.

²²⁹ *Ibid.*, p. 201.

²³⁰ Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 423. Dans la notice qu'il donne aux *Enfants humiliés*, Yves Bridel affirme d'ailleurs que « la réconciliation du curé d'Ambricourt avec lui-même est aussi l'instrument de celle de l'auteur avec lui-même » (Yves Bridel, « Notice. *Les Enfants humiliés* », in Georges Bernanos, *Essais et écrits de combat*, *op. cit.*, I, p. 1590).

Alors que la première partie de l'œuvre s'épanouit, à son insu, dans la haine de soi (dans l'amour-propre), la deuxième partie de l'œuvre s'épanouit au contraire dans la charité, c'est-à-dire dans la vérité, c'est-à-dire dans l'accès à sa propre affectivité. Encore le terme d'« accès » est-il impropre. Loin que l'« accès » à l'affectivité désigne en effet la simple « entrée » dans une dimension que nous n'aurions encore jamais foulée jusqu'ici, dimension qui nous aurait été jusqu'alors dissimulée ou inaccessible, dimension en somme qui nous serait *d'abord* extérieure *avant* que, dans un second temps, on puisse y accéder, il concerne bien plutôt, cet « accès », *une dimension que nous n'avons jamais et ne pourrons jamais quitter*, pour la simple et bonne raison que nous sommes fondamentalement impuissants à le faire, cette dimension n'étant rien d'autre que notre passivité propre, c'est-à-dire notre condition la plus originaire et la plus irrémédiable.

Selon René Girard, qui nous a inspiré l'élaboration conceptuelle du paradigme de la conversion, les « grandes œuvres » sont scindées en deux par une rupture. Du côté qui précède cette rupture – du côté, donc, de l'amour-propre –, l'œuvre s'élabore dans le *mensonge*, et ce mensonge est le produit de cette fameuse « *fascination haineuse* » qui, dans le lexique girardien, désigne l'affect où, unis par la médiation du même tiers transcendant, l'amour et la haine s'éprouvent comme deux sentiments profondément solidaires et susceptibles de passer l'un dans l'autre : « [...] la haine [...] dissimule à l'écrivain ses propres fascinations »²³¹. Pour autant que l'amour-propre nomme l'apparaître qui configure l'expérience sous l'aspect de l'irréalité, Girard le nomme aussi, reprenant l'expression à Heidegger, le « Logos héraclitéen ». Le « Logos héraclitéen » est « cette violence – le sacré – qui maintient les doubles ensemble »²³². De l'autre côté de cette rupture, l'œuvre s'élabore, non pas dans la *prise de conscience* du mensonge (toute prise de conscience, en tant qu'activité thématitante, relève structurellement du mensonge ou plutôt, et pour le dire en dehors de toute considération axiologique, de l'illusion), mais dans sa *révélation*, révélation qui va de pair avec celle d'un autre mode de connaissance et d'un autre

²³¹ René Girard, *Critiques dans un souterrain*, op. cit., p. 17.

²³² *Id.*, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 357.

apparaître – qui est celui de la charité et que Girard désigne sous le nom de « Logos johannique » –, lequel ne s'institue, nous le verrons bientôt, par la médiation d'aucune transcendance.

Aussi peut-on dire que, dans l'amour-propre, *la haine est le contraire de l'amour*, en tant que celle-là se nourrit de celui-ci et que les deux, faisant système, s'avèrent totalisables ; et que dans la charité, *la haine est le contradictoire de l'amour*, en tant que celui-ci exclut radicalement celle-là. En effet, avant la « seconde transformation » Bernanos considère que la haine et l'amour sont complémentaires, étant les deux extrêmes d'un même plan : « Quand ils sauront bien haïr, ils sauront bien aimer »²³³, écrit-il dans un article sur Léon Daudet paru dans *L'Avant-Garde de Normandie* le 6 juin 1914. C'est d'ailleurs une logique semblable qui fait dire au narrateur de *Sous le soleil de Satan* : « Ô joie plus haïe d'avoir été, un moment, tant aimée ! »²³⁴. Après la conversion, la haine et amour s'excluent mutuellement et évoluent sur deux plans séparés. On peut lire, par exemple, dans une lettre datée du 10 janvier 1935 et adressée à Robert Vallery-Radot : « Je crois que je puis écrire maintenant proprement, parce que je suis réellement sans colère. Du moins sans haine »²³⁵. On peut lire, également, dans le cinquième et avant-dernier chapitre de *Nous autres Français* : « [...] je reconnais que la colère et l'indignation sont vaines, que ce qu'on ne peut aimer n'est rien »²³⁶.

Il faut alors comprendre que toutes les œuvres qui précèdent cette conversion (« romans » et « essais » confondus) sont marquées du sceau, non pas tant de *l'inauthenticité* – vocabulaire heideggérien incompatible avec la vérité qui circonscrit le domaine de la parole bernanosienne –, que de *l'irréalité* ou de l'imposture. Renoncer à soi-même, c'est en effet renoncer à l'illusion de l'amour-propre, laquelle configure la phénoménalité irréaliste de qui vit

²³³ Georges Bernanos, *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, op. cit., p. 1014.

²³⁴ Id., *Sous le soleil de Satan*, in *Œuvres romanesques complètes*, op. cit., I, p. 158.

²³⁵ Id., *Correspondance*, op. cit., II, p. 48. Cette distinction, fondamentale, entre la haine et la colère, sera déterminante pour notre analyse des attitudes technocritiques de Georges Bernanos, lesquelles, on l'a sans doute compris à présent, sont au nombre de deux.

²³⁶ Id., *Nous autres français*, op. cit., 694.

sa vie en vertu du principe contingent de facticité²³⁷. Facticité veut dire : *avoir à être ce que l'on est*, c'est-à-dire, *faire ce que l'on est*. Que l'on s'en remette à ce principe, il ne tiendrait qu'à nous de nous réaliser ou de nous accomplir *héroïquement* (c'est-à-dire authentiquement) dans l'existence en triomphant victorieusement des épreuves que le monde ou Dieu auraient mis sur notre route²³⁸. Or, précisément, le saint n'a pas à *faire* sa vie, comme Bernanos l'écrit à la jeune Marie Vallery-Radot dans une lettre datée de septembre 1935 :

Je n'ai jamais cru que vous apparteniez à l'espèce ennuyeuse et fortunée des gens qui *font leur destin*. Mais vous n'êtes pas de celles, non plus, auxquelles on en impose un. Le hasard ou la grâce de Dieu, ou votre fantaisie qui parfois lui ressemble, vous portera en telle conjoncture, comme le vent jette une abeille²³⁹.

L'irréalité mène donc tout droit à l'héroïsme. Cet héroïsme caractérise la première partie de l'œuvre de Georges Bernanos. Milner dit de Menou-Segrais et de Chevance, personnages respectivement de *Sous le soleil de Satan* et de *L'Imposture*, qu'ils possèdent « des caractères exceptionnels et héroïques qui ne permettaient pas de [les] replacer aisément dans la vie quotidienne de l'Église »²⁴⁰, et qu'ils incarnent une conception « aristocratique »²⁴¹ de la

²³⁷ La facticité est ce qui définit l'homme comme *Dasein*, c'est-à-dire comme l'être pour qui il y va de son être d'être en se jetant hors de lui-même. C'est ainsi que la définit le philosophe Didier Franck, commentant Heidegger : « 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). Soumis aux lois de la facticité, l'homme est victime de ce que Michel Henry nomme *l'illusion transcendante de l'ego* : « Ainsi naît l'illusion transcendante 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).

²³⁸ « On dit d'une chose qu'elle a subi l'épreuve et on la célèbre lorsqu'elle l'a subie victorieusement. Mais il n'est question dans tout cela que de choses imparfaites. La persistance de ce qui persiste ne doit et ne *peut* se manifester par le fait qu'il subit victorieusement une épreuve, puisqu'il persiste ; seul le passager peut se donner l'apparence de la persistance en subissant victorieusement une épreuve » (Søren Kierkegaard, *Vie et règne de l'amour*, Paris, Aubier, 1952, p. 42).

²³⁹ Georges Bernanos, *Correspondance*, op. cit., II, p. 99. Nous soulignons.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 205.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 198.

sainteté. Pour caractériser plus précisément cet héroïsme, Hans Urs von Balthasar parle d'un « stoïcisme chrétien », et précise :

Il a fallu les incessantes humiliations de sa propre existence pour que Bernanos humanisât l'image idéale de ses héros, en même temps qu'il devait renoncer lui-même à une certaine forme de son premier idéal. Le curé de campagne est le premier personnage de toute son œuvre qui ne soit vraiment presque plus qu'un homme parmi d'autre, sans que se trouvent appauvris pour autant les véritables mystérieux chrétiens de la Passion et de la solitude²⁴².

À la transcendance verticale de l'héroïsme extatique de Donissan et de Chevance (ou même de Chantal), il faut donc opposer l'immanence horizontale qui caractérise la béatitude du curé d'Ambricourt (« un homme parmi d'autre »).

On dira alors, comme nous l'avons déjà dit avec Milner, que c'est bien le *Journal d'un curé de campagne* qui est l'événement de la « seconde transformation » de Bernanos, et non pas les humiliations qu'il a subies. C'est l'apparition intérieure²⁴³ du personnage du curé d'Ambricourt, en tant que révélation d'un autre mode de phénoménalité, qui sépare tout ensemble sa vie et son œuvre en deux parties infrangibles, comme il l'écrit à Maurice Bourdel dans une lettre du 18 février 1935 : « Il me semble que mes trois romans font un tout. Après la *Joie*, on pouvait prévoir que je me recueillerais, pour livrer *une autre bataille* »²⁴⁴.

²⁴² Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, op. cit., p. 424.

²⁴³ « Je vois se lever peu à peu devant moi un visage inoubliable que je me tue à essayer de peindre avec toute ma foi et mon amour. Quel regard, jour et nuit, sur le mien ! » (Georges Bernanos, *Correspondance*, op. cit., II, p. 51).

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 60. Nous soulignons.

Cette autre bataille n'a rien d'héroïque, et n'a pas pour horizon le triomphe de la volonté²⁴⁵. Il ne s'agit donc pas tant d'une *autre bataille* que d'une *autre façon* de livrer bataille étrangère à tout bellicisme ontologique²⁴⁶. Comme l'écrit Hans Urs von Balthasar :

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 [...] ²⁴⁷.

L'ambiguïté dont il est question est celle de la confusion entre la sainteté et l'héroïsme, c'est-à-dire entre deux façons *incompatibles* de se rapporter à la vie. Le héros se rapporte à la vie sur le modèle de l'amour-propre ; le saint se rapporte à la vie sur le modèle de la charité²⁴⁸. La « seconde transformation » porte cette confusion à la lumière :

²⁴⁵ « Les intentions c'est de la blague », déclare très explicitement Bernanos dans une lettre à Marie Vallery-Radot datée du 12 avril 1935 (*id.*, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 65). On songe également à ce bref dialogue qu'on trouve dans la deuxième section de la deuxième partie des *Grands cimetières sous la lune*, dialogue qui oppose un « homme moyen » à l'auteur ou du moins à une voix auctoriale : « Nous ne sommes pas des hommes charnels, nous bénissons ou maudissons les intentions, du moins telles qu'on les exprime. Dieu jugera le reste. – Bien sûr. Ce sont les intentions que vous maudissez, mais ce n'est pas les intentions qu'on fusille. Si vous ne voulez avoir affaire qu'aux intentions, pourquoi vous mêlez-vous d'une bataille d'hommes ? » (*id.*, *Les Grands cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 465). L'intentionnalité, qu'il s'agisse de la nôtre ou de celle d'autrui, est toujours de l'ordre de la thématization : il s'agit de faire paraître notre « conscience » et son « intériorité » sur une scène qui la rende visible. Or, dans l'intentionnalité, la *tension* originaire et sans objet qui se trouve au fondement de toutes nos possibilités se voit transitivity *vers quelque chose*, et ainsi proprement *objectivée*. Que ce quelque chose soit *par avance* jugé bon (béné) ou mauvais (maudit), l'intention se trouvera colorée en conséquence par la teinte morale que revêt *déjà* le quelque chose en question dans la lumière du monde.

²⁴⁶ Bellicisme qui caractérise aussi bien l'attitude du jeune Bernanos, qui se qualifie, avec ses camarades de l'*Action française*, d'« homme de guerre » (voir Max Milner, *Georges Bernanos*, *op. cit.*, p. 35-48), que celle de son premier héros, Donissan, « né pour la guerre » (Georges Bernanos, *Sous le soleil de Satan*, *op. cit.*, p. 150).

²⁴⁷ Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, *op. cit.*, p. 21. Nous soulignons.

²⁴⁸ Cette distinction sur laquelle se fonde l'ambiguïté de l'œuvre bernanosienne est à la fois microscopique et abyssale, et ressemble à celle qui sépare, chez Kierkegaard, 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 inconsistent, 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 ce 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* [1843], Paris, Éditions Payot & Rivages, 2000, p. 99-100).

Les saints ne sont pas des héros, à la manière des héros de Plutarque. Un héros nous donne l'illusion de dépasser l'humanité, le saint ne la dépasse pas, il l'assume, il s'efforce de la réaliser le mieux possible, comprenez-vous la différence²⁴⁹ ?

Aussi est-ce bien la véritable nature de sa vocation qui est révélée à Bernanos, c'est-à-dire la véritable nature de l'ultime possibilité qui est la sienne à l'intérieur d'un régime de phénoménalité structuré de fond en comble par les lois de l'immanence absolue. À l'intérieur d'un tel régime, cette possibilité a pour nom : *l'impuissance*. Il convient cependant de se mettre d'accord sur ce que l'on entend par là. On retrouve ce même mot *de part et d'autre* de la rupture qui scinde en deux l'œuvre de Bernanos. À propos de Chantal dans *La Joie*, par exemple : « 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 »²⁵⁰. Ou encore à propos du curé d'Ambricourt, dans le *Journal d'un curé de campagne*, 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 »²⁵¹.

S'agit-il pourtant, lorsqu'elle est nommée 1929 et lorsqu'elle est nommée en 1936, de la même impuissance ? Force est de reconnaître que non. En effet, l'ambiguïté en vertu de laquelle héroïsme et sainteté se trouvent confondus avant la « seconde transformation » repose sur ce que nous nommerons *l'équivoque de l'impuissance*. L'équivoque de l'impuissance consiste en la confusion entre la résignation en tant que *pouvoir-ne-pas* et l'abnégation en tant que *ne-pas-pouvoir-ne-pas*²⁵². *La Joie*, roman qui précède immédiatement la « seconde transformation », est profondément ambivalent, en cela qu'il ne cesse d'osciller entre les deux termes de l'équivoque.

²⁴⁹ Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?*, op. cit., p. 1381.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 752. Nous soulignons.

²⁵¹ *Id.*, *Journal d'un curé de campagne*, in *Œuvres romanesques complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, II, p. 203. Nous soulignons.

²⁵² « *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*, Paris, Éditions Mimésis, 2020, p. 71).

La sainteté de Chantal, en tant qu'elle se confond encore avec l'héroïsme, est vécue par elle sur le mode de l'épreuve. L'épreuve fondamentale consiste pour elle à *ne pas* céder, stoïquement, aux tentations qui lui sont faites :

Sûre d'être frappée à l'improviste, d'un coup imparable, elle n'imaginait nulle défense, n'était tenue qu'à cette même *docilité stoïque* qui donne tant de noblesse au sacrifice d'un condamné, même vil, parce que ses derniers pas obéissants vers la mort rappellent trop ces autres premiers pas qu'il fit vers la vie entre les frémissantes mains maternelles, découvrent on ne sait quelle majesté enfantine faite de terreur, de hâte, de confiance, une surprise éblouie, une maladresse sacrée²⁵³.

Le stoïcisme, nous l'avons déjà dit, est l'autre nom que donne Bernanos au péché d'héroïsme. Dans *Scandale de la vérité*, il affirme : « 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 »²⁵⁴. Cette langue-là, pour laquelle le stoïcisme n'a aucun sens, est également celle du 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'accomplir sa sainteté. À cet égard, le personnage de Chantal est profondément ambigu, oscillant sans cesse entre la résignation et l'abnégation. Si le doute est encore permis au deuxième chapitre de la première partie de *La Joie*, où la sainteté de Chantal semble s'épanouir dans l'immanence la plus absolue, l'héroïsme extatique l'emporte sans ambiguïté au quatrième chapitre de la deuxième partie, puisque Chantal y triomphe de Cénabre, lequel incarne la tentation en personne. Aussi l'abandon de Chantal est-il encore dépendant d'un mouvement de la volonté, fût-il infime – il témoigne d'une sortie en quelque sorte *surhumaine* de soi *vers Dieu*²⁵⁵. L'abandon du curé s'épanouit, à son insu²⁵⁶, dans

²⁵³ Nous soulignons.

²⁵⁴ *Id.*, *Scandale de la vérité*, in *Essais et écrits de combat*, I, *op. cit.*, p. 579.

²⁵⁵ « Au chevet même du lit de mort de ce juste, elle s'était sentie, non pas déjà révoltée sans doute, mais tirée hors d'elle-même, tentée par elle ne savait quoi de si grave et de si fort, un sacrifice total, ô chimère ! Et dès lors... » (*id.*, *La Joie*, *op. cit.*, p. 638).

²⁵⁶ Bernanos dit du curé d'Ambricourt, dans la première lettre où il l'évoque à son ami Robert Vallery-Radot, qu'« il aura servi le bon Dieu dans la mesure même où il croira l'avoir desservi » (*id.*, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 47).

l'impuissance et la passivité la plus radicale – il témoigne qu'on ne peut être humain qu'à être rivé à soi *en Dieu*.

On voit alors que chez Bernanos, ces deux modalités de l'impuissance – aussi bien, ces deux attitudes – ne s'opposent pas comme s'opposent deux moments objectivement séparés dans le temps par un événement datable et susceptibles d'être rassemblés au terme d'un effort dialectique. En témoigne le fait que la recherche jusqu'ici (et nous ne faisons pas exception) a eu toutes les peines du monde à déterminer la cause exacte du basculement de l'œuvre bernanosienne. Cette difficulté s'explique dès lors qu'on cherche cette cause de sorte à ne la trouver que dans le domaine historio-biographique. C'est pourquoi on continuera ici à suivre René Girard, prenant garde à ne « pas se laisser prendre au piège de la biographie qui ne mène à rien et nous détourne des problèmes fondamentaux »²⁵⁷. Le problème fondamental qu'il s'agira de garder en vue est que cette cause que nous cherchons, comme beaucoup s'accordent à le dire, n'est pas de nature empirique. La conversion n'étant pas situable objectivement en un point du temps, dans l'horizon temporel du monde, il faut en conclure qu'elle a *sans cesse lieu* en Bernanos, non pas comme une potentialité jamais tout à fait actualisée ou toujours en cours d'actualisation mais, au contraire, comme acte pur appartenant à la temporalité immanente de la vie²⁵⁸ – « ce que nous faisons de grand se fait d'abord *en nous* »²⁵⁹. Il convient alors de préciser qu'on ne parlera pas tant de *deux parties de l'œuvre* de Bernanos que de *deux attitudes à l'œuvre* en lui,

²⁵⁷ René Girard, *Critiques dans un souterrain*, *op. cit.*, p. 165.

²⁵⁸ En cette acception précise, la conversion correspond alors à ce que Rocco Ronchi appelle un « tout-événement » : « Un tout *ouvert* est un tout qui se fait et qui n'a pas d'autre consistance ontologique qu'en se faisant, que dans son propre *fieri*. Un tout *en acte* n'est pas simplement un tout qui devient, et qui donc figurera comme tout achevé au terme de sa course cosmogonique. C'est un tout qui se résout sans résidus dans l'acte en acte de son propre devenir, lequel, sous peine de répéter tous les anciens malentendus de la métaphysique, ne pourra plus être compris comme devenir, mais réclamera l'élaboration d'une autre catégorie, celle du procès, la seule capable de donner une consistance monadologique à ce que le sens commun et la métaphysique projettent sur la ligne de succession de faits atomiques. Ils le projettent et le perdent comme tout, c'est-à-dire comme unité immédiate supérieure à ses parties et irréductible à leur somme hypothétique. Un tout-*événement* est un tout qui se produit partout à se produit quelque chose, partout où a lieu une expérience en acte [...]. Un tout non donné est un tout constamment en acte, doté d'une générosité et d'une fécondité que seule la métaphore théologique de la "bonté" divine peut rendre de manière adéquate » (Rocco Ronchi, *La ligne mineure. Pour une philosophie de la nature*, *op. cit.*, p. 30-31).

²⁵⁹ Georges Bernanos, *Lettre aux Anglais*, in *Essais et écrits de combat*, II, *op. cit.*, p. 9. Nous soulignons.

et qui se superposent en chaque point de son œuvre – bien qu'on puisse considérer que dans certains textes, l'une des deux attitudes apparaît plus distinctement que l'autre.

1.3. L'attitude de la transcendance et l'attitude de l'immanence

Nous nommerons ces deux attitudes : l'attitude de la transcendance, et l'attitude de l'immanence²⁶⁰. Pour déterminer ces deux attitudes tout en récapitulant ce qui a été exposé jusqu'ici, on dira que ces deux attitudes s'opposent comme l'amour-propre qui croit être la charité s'oppose à la charité qui ignore qu'elle est la charité – l'être-charitable reposant précisément en cette ignorance, et l'être-vaniteux précisément en cette confusion. L'attitude de la transcendance est un rapport illusoire à la vie, tandis que l'attitude de l'immanence est *le seul et unique rapport possible* à la vie. Bernanos ne dit pas autre chose, lorsqu'il écrit à la jeune Marie Vallery-Radot, dans une lettre datée de septembre 1935 :

Il n'y a qu'une seule enfance, la sainteté. Mais c'est pas des choses à dire. Les saintes gens n'y entendent que couic, et ceux qui croient y comprendre quelque chose sont des types de mon genre. Des types qui s'imaginent cueillir à l'Arbre de Vie des vérités premières, que le diable leur met peut-être lui-même, pour rigoler, dans la main²⁶¹.

De prime abord, on peut résumer les choses ainsi : avoir un rapport immanent à la vie consiste à « n'y [entendre] que couic »²⁶² ; avoir un rapport transcendant à la vie consiste à « [croire] y comprendre quelque chose ». Aussi ne faut-il pas se « représenter » cette opposition comme

²⁶⁰ Nous reprenons la distinction établie par Giovanni Gentile telle qu'elle a été reprise par Rocco Ronchi (voir Giovanni Gentile, *L'Esprit, acte pur*, Paris, Hermann, « Philosophie italienne », 2012 et Rocco Ronchi, *La Ligne mineure. Pour une philosophie de la nature*, *op. cit.*).

²⁶¹ Georges Bernanos, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 99.

²⁶² Le rapport *exclusivement* immanent à la vie est nommé la sainteté, en tant qu'inconscience de soi, comme l'affirme Jérôme Thélot dans son commentaire du poème « Le Crapaud » de Victor Hugo : « [...] cette non-conscience est la condition de [la] sainteté, qui n'est vraiment sainte qu'à s'ignorer dans son don » (Jérôme Thélot, *L'Immémorial. Études sur la poésie moderne*, Paris, Encre Marine, 2011, p. 116). On peut rapprocher cette définition d'un extrait de la correspondance de Bernanos que nous avons déjà cité (voir la note 234), mais que nous rétablissons ici dans son intégralité : « J'ai commencé un beau vieux livre, que vous aimerez, je crois. J'ai résolu de faire le journal d'un jeune prêtre, à son entrée dans une paroisse. Il va chercher midi à quatorze heures, se démener comme quatre, faire des projets mirifiques, qui échoueront naturellement, se laisser plus ou moins duper par des imbéciles, des vicieuses ou des salauds, et alors qu'il croira tout perdu, il aura servi le bon Dieu dans la mesure même où il croira l'avoir desservi. Sa naïveté aura eu raison de tout, et il mourra tranquillement d'un cancer » (Georges Bernanos, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 46-47).

l'affrontement entre deux « comportements-au-monde » dont l'un serait qualifié d'authentique et l'autre d'inauthentique, mais bien plutôt comme « le drame que chacun de nous porte en soi, à son insu »²⁶³. Pour le dire autrement, ces deux attitudes sont les deux manières qu'a la vie de se rapporter à elle-même *en nous* en tant qu'une seule de ces attitudes est vraie et que l'autre est une illusion. En effet, l'un des pièges de l'attitude de la transcendance consiste précisément à croire que ces deux attitudes *existent* de la même façon, c'est-à-dire sur le même plan et cela précisément parce qu'elle ne permet de les penser que comme deux modalités de l'attitude de la transcendance.

Commentons, pour illustrer ce point décisif, deux extraits. Le premier provient des *Enfants humiliés* :

Le monde sait bien, au fond – du moins le prince de ce monde – que le christianisme n'est pas une idéologie, mais il agit constamment, systématiquement, comme s'il en était une. Il épargne sa chair et son sang, parce qu'il ne veut plus lui reconnaître, publiquement, ni sang ni chair. Tout au long du dernier siècle, il a feint de n'opposer qu'une idéologie à l'autre, et grâce au subterfuge de cette interminable controverse, l'opinion catholique, d'ailleurs abreuvée d'outrages, saturée de mépris, s'est trouvée prête, le jour venu, à tenir pour précieuse, admirable, toute concession, fût-elle de simple courtoisie, à ce qu'elle appelle : ses idées. Or, le monde a probablement ses raisons de traiter avec vos idées. Ce ne sont pas vos idées qu'il craint. Vos idées jouissent maintenant de la considération des élites et ceux-là qui vous traitaient jadis de calotins, en imitant derrière vous le cri de la corneille, éprouvent à votre endroit le même sentiment indéfinissable de méfiance, de crainte, d'amertume et d'envie qu'ils vouent aux autres puissants de la terre, dont ils n'attendent plus rien. Bref, vos idées, jadis bafouées, sont maintenant « prises au sérieux », comme aimez à dire, et cette espèce de renaissance coïncide mystérieusement avec la plus hideuse crise morale que la monde ait connue, et qui témoigne d'un obscurcissement si universel de la charité du Christ qu'elle évoque, même à vos imaginations réalistes, la tribulation des derniers temps. C'est de la sainte charité du Christ que le monde a peur, non de vous, ni de vos "idées" »²⁶⁴.

Faisant de la lutte entre le christianisme et la modernité l'affrontement stérile entre deux idéologies pareillement sises dans le relativisme qui caractérise toute vision du monde pour autant que l'irréalité de l'arbitraire est leur substance même, l'attitude de la transcendance réduit la charité qui structure l'expérience chrétienne du réel (au sens de l'immanence absolue) à une somme d'« idées », la rendant du même coup parfaitement inoffensive et conforme aux

²⁶³ *Id.*, *Un crime*, in *Œuvres romanesques complètes*, *op. cit.*, I, p. 958. Nous soulignons.

²⁶⁴ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 846. Nous soulignons.

réquisits de la joute rituelle que l'on appelle « débat d'idées ». Le monde (en tant qu'apparaître) impose à la charité des conditions d'exercice qui sont fondamentalement inadaptées à sa puissance propre. Trop heureux pourtant de se voir invités à participer au rite du débat public, les catholiques ne se doutent pas qu'en feignant d'accepter leurs « idées » et en les faisant paraître sur la scène de son théâtre, le monde écarte et expulse du même geste la charité, qui n'est faite pour paraître sur la scène d'aucun monde.

Le second extrait provient des *Dialogues des Carmélites* et fait écho à celui que nous venons de commenter en ceci qu'il met admirablement à jour la production, par la transcendance, d'un « faux » dualisme dissimulant le « vrai » dualisme qui le sépare de l'immanence absolue. Dans la dernière scène du quatrième tableau, la nouvelle Prieure dit à Mère Marie de l'Incarnation qu'elle est victime de cette tromperie :

Oh ! je ne vous blâme pas ! J'ai toujours craint seulement que vous ne vous trompiez lorsque la générosité vous inspire *d'opposer à l'exaltation du mal l'exaltation du bien, ainsi que deux voix puissantes qui cherchent à se couvrir l'une l'autre*. C'est quand le mal fait le plus de bruit que nous devons en faire le moins, tels sont la tradition et l'esprit d'un ordre comme le nôtre, voué à la contemplation. Oui, *c'est quand le pouvoir du mal, qui n'est d'ailleurs qu'apparence et illusion, se manifeste avec plus d'éclat que Dieu redevient le petit enfant de la Crèche*, comme pour échapper à sa propre justice, aux exigences de sa propre justice, et pour ainsi dire la tromper²⁶⁵.

Opposer « l'exaltation du mal » à « l'exaltation du bien », c'est souscrire à la thèse en vertu de laquelle deux puissances se disputent le privilège de la manifestation dans le même avant-plan de lumière, celui à l'intérieur duquel « l'éclat » est le seul critère de phénoménalité – avant-plan que nous avons défini jusqu'ici comme étant celui du monde. Pour le dire autrement, l'attitude de la transcendance consiste à *opposer* le pouvoir du bien et le pouvoir du mal à *l'intérieur des limites fixées par la transcendance* : l'humanité pourrait aussi bien se transcender *vers* le bien que *vers* le mal. L'attitude de la transcendance postule l'existence de deux puissances – le bien et le mal – s'affrontant à armes égales. L'attitude de l'immanence postule l'existence d'une seule puissance

²⁶⁵ *Id.*, *Dialogues des Carmélites*, in *Œuvres romanesques complètes, op. cit.*, II, p. 898. Nous soulignons.

– le bien – produisant à son insu son propre double illusoire – le mal. Ainsi, et pour autant qu'on la considère dépositaire de cette dernière attitude, la nouvelle Prieure pourrait reformuler la célèbre maxime baudelairienne comme suit pour la faire sienne : la plus belle ruse du diable, *c'est de nous persuader qu'il existe*²⁶⁶ (et au fond, Bernanos dit-il autre chose, à son insu ou non, lorsqu'il écrit, dans sa conférence de 1927 intitulée « Une vision catholique du réel » : « Si vous accordez seulement [que Satan] existe vous aurez désormais par jour cent occasions de le rencontrer ! »²⁶⁷ ?).

La ligne majeure de la critique obéit aux présupposés ontologiques qui déterminent l'attitude de la transcendance comme unique attitude bernanosienne, présupposés qui ne peuvent mener qu'au faux dualisme de Mère Marie de l'Incarnation – faux dualisme qui consiste, rappelons-le, à opposer faussement le bien et le mal en les positionnant l'un en face de l'autre sur un seul et même plan d'existence. Ces présupposés se trouvent exposés sans détour – c'est-à-dire avec toute l'ambiguïté qui les caractérise – dans un ouvrage de Philippe Richard intitulé *Tomber de tout son corps. Philosophie de Bernanos*²⁶⁸. Cet ouvrage commence pourtant par se défendre d'une telle appartenance théorique : « S'il est vrai que le champ théologique se trouve réellement enraciné dans l'objective reconnaissance de la transcendance, littérature et philosophie plongent communément leurs racines dans la patiente considération de l'immanence »²⁶⁹. Pourtant, le leitmotiv conceptuel de Philippe Richard, et qu'il attribue à Bernanos, s'avère bien vite être « la béance intérieure qui habite le cœur de l'homme »²⁷⁰, béance qui constitue selon lui la présence tout originaire de l'être à lui-même. Or, pour le

²⁶⁶ La maxime originale se trouve dans le poème du *Spleen de Paris* intitulé « Le joueur généreux », et consiste en une parole rapportée par l'Être mystérieux que rencontre le narrateur (parole doublement rapportée, donc) : « Mes chers frères, n'oubliez jamais, quand vous entendrez vanter le progrès des lumières, que la plus belle des ruses du diable est de vous persuader qu'il n'existe pas ! » (Charles Baudelaire, « Le joueur généreux », *Le Spleen de Paris*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1975, I, p. 327).

²⁶⁷ Georges Bernanos, « Une vision catholique du réel », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1084.

²⁶⁸ Philippe Richard, *Tomber de tout son corps. Philosophie de Bernanos*, Paris, Hermann, « De Visu », 2017.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 10.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 13.

philosophe Rocco Ronchi, une telle béance – que Philippe Richard appelle aussi bien « faille nécessaire »²⁷¹ – est justement l'un des concepts principaux de la métaphysique de la transcendance :

La métaphysique *transcende, dépasse, transgresse* une expérience qui ne peut et ne doit pas se suffire à elle-même. [...] L'être vrai est au-delà de l'expérience.

Le *vrai* être est transcendant. La métaphysique se nourrit du *manque* qu'elle inocule dans le cœur de l'être expérimenté²⁷².

La métaphysique de la transcendance a pour point de départ le sentiment d'un manque qui troue absolument (c'est-à-dire originairement) l'existence, et que l'existant se sent préposé ou destiné à combler. C'est pourquoi Philippe Richard affirme que ce vide *peut ne pas* être néantisant dès lors qu'on le considère comme « un vide essentiel et morphogène »²⁷³. Il résume alors en ces termes ce qu'il estime être la philosophie de Bernanos, énumérant peu ou prou les concepts fondamentaux de la métaphysique de la transcendance :

Or voilà qui nous permet de comprendre les principes essentiels sur lesquels repose l'ensemble de l'entreprise littéraire de Bernanos : l'extériorité finie est la propre condition de l'être ; le vide est morphogène en ce qu'il permet l'équilibre de l'être ; la limite est positive pour l'être²⁷⁴.

Laissons de côté le dernier des « principe essentiels » relevés par Philippe Richard et concentrons-nous sur les deux premiers. Premièrement : que « l'extériorité finie [soit] la propre condition de l'être », ce qui revient à dire que l'être humain est une créature d'exception préposée à faire le pont entre deux régimes de phénoménalité et à accomplir l'un (la vie, l'intériorité) dans l'autre (le monde, l'extériorité) – alors que du point de vue de l'immanence bernanosienne, l'homme est un être *purement intérieur*. Deuxièmement : que « le vide [soit] morphogène en ce qu'il permet l'équilibre de l'être », ce qui revient à dire que le rien est

²⁷¹ *Loc. cit.*

²⁷² Rocco Ronchi, *La Ligne mineure. Pour une philosophie de la nature*, *op. cit.*, p. 66.

²⁷³ Philippe Richard, *Tomber de tout son corps. Philosophie de Bernanos*, *op. cit.*, p. 18.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 16.

absolument originaire et qu'un équilibre perdu doit être rétabli – alors que du point de vue de l'immanence bernanosienne, c'est la plénitude qui est absolument originaire, le rien n'ayant aucune effectivité ontologique d'aucune sorte (pour le dire autrement, à l'intérieur des coordonnées conceptuelles qui déterminent l'attitude de l'immanence, *il n'y a pas d'être du non-être*).

Reprenons chacun de ces deux principes, et tentons de montrer que, s'ils sont vrais *du point de vue de l'attitude de la transcendance*, c'est précisément parce qu'ils reposent sur un *malentendu*. Le premier principe qui configure selon Philippe Richard l'entreprise de Bernanos est le principe selon lequel « l'extériorité finie est la propre condition de l'être ». Si l'extériorité est la propre condition de l'être, c'est que le destin de l'Être est d'ek-sister, c'est-à-dire de sortir de soi. En retour, le destin de l'être humain, dont le propre est d'être à la fois de l'Être et de l'étant, est alors d'accomplir cette extériorisation, c'est-à-dire de faire exister l'Être dans la dimension de l'objectivation. Ainsi, dans l'attitude de la transcendance, l'être humain, en tant qu'image de Dieu²⁷⁵ ou lieutenant de l'être²⁷⁶, est au centre du dispositif phénoménal d'extériorisation : sa nature est d'être jeté, par Dieu (ou l'Être), dans le monde et comme son représentant, pour réaliser le vouloir de ce dernier. C'est ce rôle en effet que l'agnostique des *Grands Cimetières sous la lune* (à l'occasion de son sermon, dans la troisième section de la deuxième partie de l'ouvrage) prête aux chrétiens : « [...] il n'appartient qu'à vous de *transmettre* le message des saints »²⁷⁷. L'humanité est précisément le lieu de cette transmission, concentrant en elle-même toute l'ambiguïté ontologique constitutive de l'attitude de la transcendance. Donissan le formule très explicitement :

²⁷⁵ « L'existence est ainsi pensée comme la simple image de l'être ou, si l'on préfère, comme son concept ; car, ce qui est désigné sous le titre d'image, ce n'est rien autre, en ce qui concerne l'être, que sa propre extériorité par rapport à soi. L'image est le nom de l'existence considérée comme manifestation de l'être, elle est la forme de l'être [...] » (Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 83).

²⁷⁶ « A la sauvegarde, qui est garde de l'être, correspond le berger, lequel a si peu à voir avec une pastorale idyllique ou une mystique de la nature, qu'il ne peut devenir berger de l'être que dans la mesure où il reste le lieutenant du néant. Les deux sont le même. L'homme n'est capable des deux qu'à l'intérieur de l'être résolument ouvert (*Entschlossenheit*) du *Da-sein* » (Martin Heidegger, « La parole d'Anaximandre », *op. cit.*, p. 419).

²⁷⁷ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 519. Nous soulignons.

Prenez bien garde, Sabiroux, que le monde n'est pas une mécanique bien montée. Entre Satan et Lui, *Dieu nous jette*, comme son dernier rempart. C'est à travers nous que depuis des siècles et des siècles la même haine cherche à l'atteindre, c'est dans la pauvre chair humaine que l'ineffable meurtre est consommé [...]²⁷⁸.

Le curé de Lumbres définit l'homme comme un rempart, c'est-à-dire comme ce qui entoure un domaine pour le protéger de l'extérieur, mais aussi comme ce « à travers » quoi l'extérieur a prise sur l'intérieur, et inversement. La phénoménalité amphibie de l'homme fait de lui *le responsable* de la réalisation de l'être, à distance de lui-même (dans la distance en tant que milieu phénoménologique), comme ce qu'il est ou comme le contraire de ce qu'il est. Par « ce qu'il est », il faut entendre ici : *par ce qui lui correspond le plus sur un autre plan* ; et par « le contraire de ce qu'il est », il faut comprendre : *par ce qui lui correspond le moins sur autre plan* – puisque dans la distance qui détermine le mode d'apparaître de la transcendance, *l'être ne peut pas ne pas apparaître comme autre que ce qu'il est, c'est-à-dire au fond comme ce qu'il n'est pas*. Pour le dire d'un trait : l'attitude de la transcendance consiste à distinguer deux façons de n'être pas ce que l'on est, l'une étant jugée authentique, et l'autre inauthentique. Ce principe, on le verra, permet de définir la technique comme *pharmakon*, c'est-à-dire comme possibilisation de l'être *ou bien* salulaire *ou bien* catastrophique *toujours à l'intérieur du même mode d'apparaître*, à savoir celui de la manifestation extériorisante à l'horizon de laquelle l'être se sépare de lui-même en se dédoublant.

Le rapport à la vie prescrit par la légalité transcendante est donc de nature *ek-statique*, tandis que celui prescrit par la légalité immanente est d'ordre *pathétique*. Conformément à ce *pathos* originaire, l'homme n'a pas un pied dans le monde et l'autre dans la vie, mais il a les deux pieds dans la vie en tant qu'il lui est rigoureusement impossible de fouler un autre sol. Pour le dire autrement, *nous n'habitons qu'un seul lieu*, qu'une seule et unique réalité. Aussi l'être humain n'est-il pas le suppléant ou le représentant sur terre d'un Dieu transcendant, ayant demeure

²⁷⁸ *Id.*, *Sous le soleil de Satan*, *op. cit.*, p. 263. Nous soulignons.

dans une dimension supérieure et extérieure à la nôtre, et dont il faudrait accomplir les volontés souveraines. En vertu de l'immanence absolue qui la caractérise et la rive à réalité, la condition humaine a son principe dans la *condition christique*. Celle-ci se trouve notamment définie par Bernanos dans la deuxième section de la deuxième partie des *Grands Cimetières sous la lune* :

Hélas ! il peut arriver à n'importe lequel d'entre nous, fût-il d'ailleurs prince ou évêque, de se trouver brusquement face à face avec la Sainte Humanité du Christ, car *le Christ n'est pas au-dessus* de nos misérables querelles – à l'exemple du Dieu géomètre ou physicien –, *il est dedans*, il s'est revêtu de nos misères, nous ne sommes pas sûrs de le reconnaître du premier coup²⁷⁹.

Deux apparaîtres sont ici distingués : celui de l'*au-dessus*, c'est-à-dire de la transcendance ; et celui du *dedans*, c'est-à-dire de l'immanence. L'apparaître de l'*au-dessus* est lui-même divisé en deux dimensions : celle qu'habite le Dieu transcendant, « géomètre ou physicien » (l'Être), et celle où se trouve jetée l'humanité (l'étant) – dans la mesure où celle-là est ontologiquement supérieure à celle-ci ; dans la mesure où celle-ci, donc, est considérée une *dégradation* de celle-là. Dans la phénoménalité de l'*au-dessus*, le principe de la vie humaine est ailleurs, on ne peut en faire l'expérience, ou plutôt : le régime d'expérience qui lui est dévolu est dérivé d'un régime d'expérience plus originaire, celui d'un Dieu transcendant et inaccessible. L'apparaître du *dedans*, quant à lui, n'identifie qu'une seule et unique dimension d'expérience : la dimension nue de notre misère. Dans la phénoménalité du *dedans*, et en vertu de la stricte unidimensionnalité de celle-ci, il est possible à l'être humain de se trouver « face à face avec la Sainte Humanité du Christ », et fort probable que cette rencontre lui demeure inaperçue : pour n'être pas transcendant, le principe qui régit la réalité en régime d'immanence n'en est pas moins méconnu, mais d'une méconnaissance tout autre. Quoi qu'il en soit, l'immanence ne distingue pas une réalité « divine » et supérieure d'une réalité « humaine » et inférieure. Répétons-le : en régime d'immanence absolue, il n'y a qu'une seule et unique réalité, dont l'être

²⁷⁹ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 488. Nous soulignons.

humain peut faire l'expérience (« face à face »), mais qui n'en demeure pas moins inconnue, alors même qu'elle n'est située en aucun arrière-monde.

Cette réalité, nous l'avons déjà dit, Bernanos la nomme « vie intérieure ». La vie intérieure se trouve dans une hétérogénéité si radicale avec le mode d'apparaître du monde, ou ce qu'on qualifie comme tel, que celui-ci ne saurait être compris comme le milieu propre de « manifestation » ou d'« extériorisation » de celle-là, *encore qu'il en soit le « produit »*. Aussi cette vie est-elle « si profonde que rien ne saurait l'altérer »²⁸⁰. Dans le *Journal d'un curé de campagne*, le curé d'Ambricourt s'entretient avec une certaine Mlle Chantal, sorte de double de la Chantal de *La Joie*, laquelle incarnait l'ambiguïté de l'attitude extatique – ambiguïté qui apparaît au Bernanos de la « seconde transformation ». Ce dialogue peut alors être lu comme l'attitude pathétique ou immanente *en personne* s'expliquant avec l'attitude extatique ou transcendante *en personne* :

Mais je sais ce que c'est que le péché. Vous ne le savez pas. Tous les péchés se ressemblent, il n'est qu'un seul péché. Je ne vous parle pas un langage obscur. Ces vérités sont à la portée du plus humble chrétien, pourvu qu'il veuille bien les recueillir de nous. Le monde du péché fait face au monde de la grâce ainsi que l'image reflétée d'un paysage, au bord d'une eau noire et profonde. Il y a une communion des pécheurs. Dans la haine que les pécheurs se portent les uns aux autres, dans le mépris, ils s'unissent, ils s'embrassent, ils s'agrègent, ils se confondent, ils ne seront plus un jour, aux yeux de l'Éternel, que ce lac de boue toujours gluant sur quoi passe et repasse vainement l'immense marée de l'amour divin, la mer de flammes vivantes et rugissantes qui a fécondé le chaos²⁸¹.

L'attitude de l'immanence s'adresse ici à l'attitude de la transcendance pour lui dire une chose essentielle : que « tous les péchés se ressemblent », de la même façon que « tous les mensonges n'ont qu'un Père, et [que] ce Père n'est pas d'ici »²⁸². Le principe dans lequel se rassemblent tous les péchés est celui qui préside à l'apparaître du monde en tant que celui-ci s'autoproduit comme double illusoire ou « reflet » de l'apparaître de la vie. « Le monde du péché », en effet, « fait face au monde de la grâce ». Ce *faire face* ne signifie pas que ces deux mondes coexistent sur le même plan – *cela signifie qu'il n'y a qu'un seul monde et que « l'autre monde » n'est que l'hallucination*

²⁸⁰ *Id.*, *Journal d'un curé de campagne*, op. cit., p. 281.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 300.

²⁸² *Id.*, *Les Enfants humiliés*, op. cit., p. 831.

du premier ou son illusion transcendante. Le malentendu fondamental sur lequel repose l'attitude de la transcendance consiste à ne retenir qu'un seul mode de manifestation et à s'imaginer que de cet unique mode pourrait résulter ou bien le salut ou bien la catastrophe. Pour le dire autrement : le bien et le mal ne procèdent pas de l'actualisation de deux possibilités provenant d'un même appel ou d'une parole, mais relèvent de deux paroles radicalement hétérogènes. Le curé de Torcy ne dit pas autre chose lorsqu'il dit au curé d'Ambricourt :

Alors, ils l'entendront, la parole – non pas celle qu'ils ont refusée, qui disait tranquillement : « Je suis la Voie, la Vérité, la Vie » – mais celle qui monte de l'abîme : « Je suis la porte à jamais close, la route sans issue, le mensonge et la perdition »²⁸³.

Aussi, dans l'attitude de la transcendance, le salut et la catastrophe résultent-ils des mêmes présupposés ontologiques : ils sont structurellement les mêmes. Dans l'attitude de la transcendance, le bien et le mal sont les deux modes d'une seule et même substance qu'il reviendrait à l'homme d'actualiser volontairement. Ainsi s'expliquent la gémellité et l'homogénéité qui, pour Georges Poulet, rassemblent le bien et le mal :

Si Bernanos, dès son premier roman, est apparu comme le romancier du monde satanique, ce n'est pas par sa science du mal, qui n'est nullement plus profonde ou plus complète que sa connaissance du bien. C'est que, pour lui, mauvaises ou bonnes, les puissances qui se manifestent dans la réalité visible, viennent d'une même région, ou plutôt d'un même monde invisible, où, si différentes, si profondément contraires qu'elles soient, elles participent du même principe d'analogie. La contre-grâce ressemble à la grâce²⁸⁴.

Le bien et le mal obéissent tous deux, indifféremment, à la structure de l'Être, qui commande leur manifestation dans le milieu de la visibilité : ils sont voués, à partir d'un même néant originaire, à devenir quelque chose. Et c'est précisément ce destin qui hante Monsieur Ouine, dont le drame est d'avoir réalisé que « s'il n'y avait rien, [il serait] quelque chose, bonne ou

²⁸³ *Id.*, *Journal d'un curé de campagne*, op. cit., p. 205.

²⁸⁴ Georges Poulet, *Études sur le temps humain*, t. 3, Paris, Pocket, « Agora », 2006, p. 79.

mauvaise »²⁸⁵ ; que si la vie n'obéissait qu'à la seule structure de l'Être, qui est celle de la contingence, il pourrait se réaliser, en tant que sujet (ou *Dasein*), comme bon ou mauvais.

Cela nous mène au deuxième principe qui configure selon Philippe Richard l'entreprise de Bernanos, le principe selon lequel « le vide est morphogène en ce qu'il permet l'équilibre de l'être ». Que l'épreuve du vide ou du néant soit l'épreuve de soi originaire de tout être, voilà un des présupposés fondamentaux de l'attitude de la transcendance. La contingence de l'étant, c'est-à-dire le fait que l'étant pourrait aussi bien *ne pas être* et qui revient strictement à affirmer qu'il *n'est pas*, fonde l'insuffisance de l'expérience ordinaire, qu'il faut alors *transcender*²⁸⁶. L'insuffisance de l'expérience ordinaire, c'est-à-dire le sentiment d'un besoin ou d'un manque à combler, a produit rétroactivement le mythe *princeps* de la transcendance, qui est au fondement de sa cosmogonie et de sa théologie, et qui est le mythe de la création *ex nihilo* : Dieu aurait créé le monde à partir de rien, d'un vide primordial ou d'un néant originaire. Ce mythe est repris par « l'imposteur », dans la prosopopée que lui prête Bernanos dans *Les Enfants humiliés* : « Il ne faudrait pas moins d'un dieu, en effet, pour donner une réalité aux apparences et faire quelque chose de rien »²⁸⁷.

Affirmant que le vide est chez Bernanos la première présence de l'être, Philippe Richard est dupe de l'illusion dont sont victimes la plupart des personnages bernanosiens, c'est-à-dire de l'illusion selon laquelle nous procédons originairement d'une privation ontologique – le désespoir est premier (chute) et la consolation seconde (rédemption)²⁸⁸ –, c'est-à-dire encore de

²⁸⁵ Georges Bernanos, *Monsieur Ouine*, in *Œuvres romanesques complètes*, op. cit., II, p. 756.

²⁸⁶ « À l'expérience des modernes (la ligne majeure) qui, congédiant l'infini actuel, se résolvait dans un renvoi infini (au sens où il ne peut avoir de fin) du fini seulement à lui-même (thèse de la finitude), les philosophes de la ligne mineure, restaurant sur des bases nouvelles, et donc actualistiques, le principe de plénitude, opposent une expérience pure qui est renvoi infini de l'infini seulement à lui-même, sans que le néant, la négativité, vienne s'immiscer comme un soupçon dans le cœur des amants qui, alors, peuvent s'abandonner à un amour aveugle » (Rocco Ronchi, *La Ligne mineure. Pour une philosophie de la nature*, op. cit., p. 190).

²⁸⁷ Georges Bernanos, *Les Enfants humiliés*, op. cit., p. 832.

²⁸⁸ « Du point de vue humain, la consolation est une invention *a posteriori* : d'abord vint la souffrance et la douleur et la perte de la joie, puis à leur suite..., en fin de compte l'humanité découvrit les traces de la consolation. La même chose vaut pour la vie de l'individu : d'abord vient la souffrance et la douleur et la perte de la joie ; puis à leur suite, et parfois, hélas ! à peine en tout dernier ressort, s'avance la consolation. Mais de la consolation chrétienne on ne peut jamais dire qu'elle vienne à la suite. En tant que consolation de l'éternité, elle est plus ancienne que toute joie temporelle. Dès qu'apparaît cette consolation, elle est dotée de toute l'avance que lui donne

l'illusion selon laquelle l'homme est plein d'un vide en attente d'être *possiblement* comblé, selon laquelle l'homme est *d'abord et avant tout* configuré par ce qu'il a perdu, par le sentiment de cette perte et par la possibilité – engageant sa responsabilité – d'un dédommagement. Cette illusion est d'ailleurs explicitement thématisée comme telle par Bernanos, dans son *Saint Dominique*, où il évoque « l'illusion que tout nous manque à la fois, ce sentiment de complète dépossession »²⁸⁹ –, sentiment qui procède tout droit de l'hallucination transcendante qui, nous faisant imaginer que notre être pourrait se donner à nous sur le mode de l'avoir, produit le milieu où notre être pourra se dédoubler afin d'être saisi comme un objet visé par la conscience. De cette illusion, sont dupes aussi bien la plupart des personnages bernanosiens que le « premier » Bernanos lui-même, comme l'écrit Pierrette Renard dans son article « Les *Écrits de combat* et la controverse sur la modernité » :

On retrouve, à la racine de cette critique de la modernité, la nostalgie d'une unité perdue ou d'un lien perdu, la nostalgie d'un enracinement : en Dieu, en l'Esprit, en la tradition. Nostalgie en creux, vide psychologique et métaphysique jusqu'à la chute dans la folie qui saisira les personnages bernanosiens²⁹⁰.

Précisons ici que ce que Pierrette Renard associe à l'intégralité de la critique bernanosienne de la modernité, nous ne l'associons quant à nous qu'à sa « première » manière, sise dans l'attitude de la transcendance, et émettons l'hypothèse que sous le rapport de sa « première » technocritique, *et sous ce rapport seulement*, Bernanos « participe à son insu » à « cette modernité qu'il dénonce »²⁹¹.

l'éternité et absorbe pour ainsi dire la douleur. Car douleur et perte de joie sont momentanées, même si ce moment dure des années ; et ce qui est momentané est englouti par ce qui est de l'éternité. La consolation chrétienne n'est pas, elle, un dédommagement pour la perte de joie, puisque elle-même est joie ; toute autre joie, comparée à la consolation du christianisme, n'est en fin de compte que désespérance » (Søren Kierkegaard, *Vie et règne de l'amour* [1847], *op. cit.*, p. 76).

²⁸⁹ Georges Bernanos, *Saint Dominique*, *op. cit.*, p. 9.

²⁹⁰ Pierrette Renard, « Les *Écrits de combat* et la controverse sur la modernité », *op. cit.*, p. 82.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 75.

En somme, on ne se sent dépossédé qu'à éprouver d'abord l'illusion que nous nous possédons. Cette illusion nous fait croire qu'il nous serait possible d'entretenir un rapport objectal avec nous-mêmes, autrui et le monde – pouvoir qui nous isolerait du reste de l'étant en nous y assignant une place surplombante, et nous permettrait de nous en faire les maîtres et possesseurs. Pour illustrer ce principe, Philippe Richard utilise un exemple que l'on retrouve en plusieurs endroits de l'œuvre de Bernanos – ici, respectivement, dans *Sous le Soleil de Satan*, le *Journal d'un curé de campagne*, et dans une lettre datée du 5 juin 1939 :

Hélas ! pour une part, cette leçon serait vaine. *La paix qu'il ne connaîtra jamais, ce prêtre est nommé pour la dispenser aux autres*. Il est missionné pour les seuls pécheurs. Le saint de Lumbres poursuit sa voie dans les inquiétudes et dans les larmes²⁹².

Ô merveille, *qu'on puisse ainsi faire présent de ce qu'on ne possède pas soi-même*, ô doux miracle de nos mains vides ! L'espérance qui se mourait dans mon cœur a fleuri dans le sien, l'esprit de prière que j'avais cru perdu sans retour, Dieu le lui a rendu, et qui sait ? en mon nom, peut-être²⁹³...

Mais sait-on jamais ce qu'on donne ? Heureusement non. D'une main d'homme à l'autre, il y a, je le crois, plus que toute l'épaisseur du monde. Peut-être ne faisons-nous de si loin que le geste de donner ? C'est Dieu qui donne. [...] C'est que notre joie intérieure ne nous appartient pas plus que l'œuvre qu'elle anime²⁹⁴.

Examinés depuis l'attitude de la transcendance, ces trois exemples signifieraient, pour citer Philippe Richard, que la « vacuité qui hante le cœur de [l']être constitue en réalité sa vraie fécondité »²⁹⁵. Or, Bernanos n'évoque à proprement parler – ni dans *Sous le soleil de Satan*²⁹⁶, ni dans le *Journal d'un curé de campagne*, ni dans sa *Correspondance* – aucune béance, aucun vide, aucune vacuité. Ce qu'il affirme, c'est que ce que le saint donne, il ne le *connaît* ni ne le *possède*. Dans l'attitude de la transcendance, ce qui *est* ne peut effectivement se donner que sur le mode d'un

²⁹² Georges Bernanos, *Sous le soleil de Satan*, *op. cit.*, p. 194. Nous soulignons.

²⁹³ *Id.*, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 332. Nous soulignons.

²⁹⁴ *Id.*, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 249-250. Nous soulignons.

²⁹⁵ Philippe Richard, *Tomber de tout son corps. Philosophie de Bernanos*, *op. cit.*, p. 21.

²⁹⁶ Encore qu'on puisse nuancer notre propos, la première œuvre de Bernanos se prêtant à certains égards à l'interprétation de Philippe Richard. Cette œuvre est sans doute celle, en effet, où l'attitude de la transcendance trouve à s'incarner avec la plus grande netteté, ce qui fait dire à Max Milner que « la vocation de l'abbé Donissan porte la marque d'un individualisme, d'une tension héroïque de la volonté et d'une sorte de nihilisme désespéré qui correspondent à une étape de l'évolution de Bernanos » (Max Milner, *Georges Bernanos*, *op. cit.*, p. 105).

quelque chose qui puisse être objet de *connaissance* et de *possession*. Ce qui ne peut se donner objectivement sous la forme d'un *savoir* ou d'un *avoir* ne peut, dans cette perspective, prétendre à l'être, et se trouve donc relégué au rien, au vide, à la béance, à la vacuité. Quel est *cela* qui ne peut se donner comme un *quelque chose*, et que l'attitude de la transcendance assigne au néant ? Dans l'ordre de nos exemples, cela se nomme : « la paix », « l'espérance » et la « joie intérieure ». Ces trois noms, l'attitude de l'immanence les rapporte à une seule et même réalité : celle de la vie en sa plénitude – « plénitude déjà présente dans l'émerveillement qu'elle suscite, telle l'âme baignant déjà dans la lumière vers laquelle elle aspire »²⁹⁷, écrit Hans Aaraas dans son essai sur le *Journal d'un curé de campagne*. La réalité de cette plénitude, le curé d'Ambricourt l'énonce en ces termes : « tout est grâce »²⁹⁸. L'anti-réalité à laquelle cette plénitude est radicalement hétérogène repose dans l'illusion selon laquelle « la vie [...] est vide »²⁹⁹, comme l'énonce Philippe, l'un des personnages principaux de *Monsieur Ouine*.

Sur quoi repose cette illusion qui fonde l'attitude de la transcendance ? Sur la volonté de se saisir de la plénitude de la vie comme d'un *quelque chose* qui serait disponible dans le monde sur le mode du savoir ou de l'avoir. Si la paix, l'espérance et la joie intérieure paraissent vide *relativement aux coordonnées conceptuelles de la transcendance*, c'est parce qu'on ne peut connaître ni posséder le principe de notre être. Voilà pourquoi le docteur La Pérouse n'entend *rien* à la joie de Chantal, essayant de s'en saisir comme d'une donnée objectivable en vue d'une connaissance scientifique :

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 scarabée. Il s'agit de savoir d'où je viens, où je vais... On me laisse libre, mais toutes les issues sont repérées ; on verra bien³⁰⁰ !

²⁹⁷ Hans Aaraas, *Littérature et sacerdoce. Essai sur Journal d'un curé de campagne de Bernanos*, Paris, Minard, 1984, p. 47.

²⁹⁸ Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 425.

²⁹⁹ *Id.*, *Monsieur Ouine*, *op. cit.*, p. 738.

³⁰⁰ *Id.*, *La Joie*, *op. cit.*, p. 736.

Là où l'attitude de la transcendance ne *voit* que le vide et ne *perçoit* que l'absence, l'attitude de l'immanence n'*éprouve* que la plénitude – précisément parce que la plénitude se dérobe *absolument* à l'ordre du visible et de la perception, c'est-à-dire de la présence. L'illusion fondamentale sur laquelle repose l'attitude de la transcendance est donc l'illusion en vertu de laquelle on croit pouvoir voir et connaître la vie – et en vertu de laquelle on est bien forcé de conclure de l'impossibilité de se saisir objectivement de la vie à son néant ou à son non-être, fût-ce pour assigner à ce néant ou à ce non-être un caractère positivement « morphogène ». Aussi, sous le seul rapport de la transcendance et de la métaphysique de la présence qui lui est corrélative, la vie ne peut-elle apparaître que *négativement*, que comme le négatif de la présence, et donc comme absence, comme « la place vide laissée dans l'homme ainsi que l'empreinte du cachet dans la cire »³⁰¹. L'attitude de l'immanence, au contraire, consiste à croire, comme Chantal, que la vie que l'on est demeure « [cachée] en Dieu, en Dieu seul, à jamais »³⁰² : non pas, justement, qu'elle soit à proprement parler absente, mais parce qu'elle est radicalement hétérogène et étrangère à toute venue en présence – et que ce « retrait » constitue sa positivité propre et sa condition la plus originaire.

Voici donc ce que l'on peut conclure à présent. La « seconde transformation » de Bernanos ne scinde pas tant son œuvre en deux parties distinctes que sa parole en deux voix radicalement hétérogènes, *et que l'on peut entendre toutes les deux en chaque point de son œuvre* – bien que la première se donne à entendre sur un mode majeur jusqu'au début des années trente et la seconde sur un mode mineur puis, à partir de l'écriture de *Journal d'un curé de campagne*, la première sur un mode mineur et la seconde sur un mode majeur. La première parole relève de l'attitude de la transcendance, qui place le néant et la contingence au principe de l'être³⁰³ et fait

³⁰¹ *Id.*, *Les Grands cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 399.

³⁰² *Id.*, *La Joie*, *op. cit.*, p. 644.

³⁰³ On peut ainsi expliquer la fascination de Bernanos pour la mort au début de son œuvre, fascination qui relève d'un véritable stoïcisme chrétien, et qui se trouve effectivement rythmée par l'angoissante question du « savoir

de l'extériorité son destin. La seconde parole relève de l'attitude de l'immanence, qui place la plénitude et la nécessité au principe de l'être et fait de l'intériorité son destin.

1.4 Les modes polémiques de la transcendance et de l'immanence : la double élaboration de la question du « monde moderne »

Nous faisons donc l'hypothèse que le corpus polémique est intimement lié au corpus romanesque, de sorte que ces deux corpus sont bien plutôt les *deux modes* d'une *même attitude*. Et puisque, comme nous avons tenté de le démontrer, ces attitudes sont au nombre de deux, on dira de la parole de Bernanos qu'elle se déploie selon quatre modes : les modes romanesque et polémique de la transcendance, et les modes romanesque et polémique de l'immanence. Il convient désormais d'appliquer les conclusions que nous avons tirées de l'étude du paradigme de la conversion aux modes et à la question qui nous intéresse pour ce travail : à savoir, les modes polémiques de la transcendance et de l'immanence dans leur approche de la question du « monde moderne », expression employée par Bernanos d'un bout à l'autre de notre corpus³⁰⁴. Une telle application ne saurait trouver, dans le présent travail de recherche, l'espace nécessaire à son plein développement. On se contentera ici d'en esquisser les principes. Pour ce faire, on remontera d'abord au commencement de cette conversion en son occurrence polémique et en tant qu'elle est une réponse à la question du « monde moderne », avant d'exposer les traits caractéristiques du mode polémique de la transcendance, puis ceux du mode polémique de l'immanence. On verra, au terme de ces analyses, que la réponse apportée par Bernanos à la question du « monde moderne » est double, c'est-à-dire différente selon que celle-

mourir ». Dans l'attitude de l'immanence, cette question est l'apanage des personnages en proie aux illusions du siècle, comme l'affirme mère Marie de l'Incarnation : « Vivre n'est rien, c'est cela que vous voulez dire. Car il n'est plus que la mort qui compte lorsque la vie est dévaluée jusqu'au ridicule, elle n'a pas plus de prix que vos assignats » (*id.*, *Dialogue des Carmélites*, *op. cit.*, p. 890).

³⁰⁴ La question, *a priori* plus générale, du « monde moderne » nous mènera droit à celle, *a priori* plus spécifique, de la technique, *c'est-à-dire* droit à la thèse selon laquelle il ne s'agit en réalité que d'une seule et même question.

ci est élaborée avant ou après la « seconde transformation »³⁰⁵. Ces brèves élucidations nous permettrons, par la suite, de proposer une théorie de la duplicité³⁰⁶ de la technocritique bernanosienne.

Commençons par déterminer quelle peut être la nature polémique de la « seconde transformation » de Bernanos, puisque la conversion à l'œuvre dans la parole de Bernanos concerne bien évidemment *aussi* le « corpus polémique » et s'y accomplit de façon singulière, c'est-à-dire : *comme son mode polémique*. Cette conversion, en tant qu'archi-événement, n'a son commencement en aucun événement du monde – nous l'avons déjà dit. Cependant, cet archi-événement trouve à « s'incarner » de façon exemplaire – en sa modalité « polémique » – dans la fameuse rupture avec l'Action française. Le 27 août 1926, celle-ci est condamnée par le cardinal de Bordeaux, avant de l'être quelques mois plus tard (le 20 décembre 1926) par Pie XI. Pour Max Milner, il s'agit là d'une véritable « crise », du « tournant décisif de [la] vie [de

³⁰⁵ La distinction entre les deux attitudes de Bernanos à l'égard du monde moderne, qui sont aussi bien deux façons de *penser* le monde moderne, peut sembler recouper la distinction que fait Antoine Compagnon entre les « antimodernes » et les « contre-modernes » : « [...] une distinction devrait être faite entre *contre-révolution* et *antirévolution*. L'antirévolution désigne l'ensemble des forces qui résistent à la Révolution, tandis que la contre-révolution suppose une théorie de la Révolution. Dès lors, suivant la distinction entre l'antirévolution et la contre-révolution, ce sont moins les *antimodernes* qui nous intéressent (l'ensemble des forces qui s'opposent au moderne), que ceux qu'il conviendrait plutôt de nommer les *contre-modernes*, parce que leur réaction se fonde sur une pensée du moderne. Mais le terme n'est pas heureux : les *contre-modernes*. C'est pourquoi nous continuerons à parler des *antimodernes*, tout en gardant à l'esprit cette précision : les antimodernes ne sont pas n'importe quels adversaires du moderne, mais bien les penseurs du moderne, ses théoriciens » (Antoine Compagnon, *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, *op. cit.*, p. 30). En vertu de cette distinction, il faudrait alors comprendre qu'une antimodernité authentique s'élaborerait depuis une pensée de la modernité, alors qu'une antimodernité inauthentique s'élaborerait en l'absence – ou en dehors – de toute pensée de la modernité. Aussi les véritables antimodernes seraient-ils ceux dont la critique de la modernité dépendrait entièrement des présupposés de la modernité qu'ils critiquent. Voilà précisément ce que nous tenterons de ne pas dire. Nous distinguerons plutôt, d'un côté, une « opposition » à la modernité qui s'exerce à l'intérieur des présupposés métaphysiques qui déterminent les coordonnées conceptuelles de la modernité (l'antimodernité de la transcendance, si l'on veut) et, de l'autre, une « opposition » à la modernité qui s'affranchit de ces mêmes présupposés pour n'en constituer pas moins, aussi, une « théorie » ou une « pensée » de la modernité (l'antimodernité de l'immanence, si l'on veut). Pour éviter toute confusion cependant, notre distinction trouvera à s'énoncer sans le secours des concepts d'« antimodernité » et de « contre-modernité ».

³⁰⁶ Permettons-nous de définir de nouveau ce concept que nous empruntons à Michel Henry, et qui occupe une place centrale dans notre travail, en donnant cette fois la parole à Grégori Jean : « Ainsi de la thèse d'une "duplicité de l'apparaître", conformément à laquelle l'apparaître du monde et des étants intramondains – apparaître tel qu'il compose ce que M. Henry nomme alors, détournant un concept de Scheler, "distance phénoménologique" (*L'essence de la manifestation* § 9) – diffère en nature de l'auto-apparaître affectif de la subjectivité qui le fonde et qui, purement immanent, se caractérise par une immédiateté sans écart du rapport du sujet avec lui-même » (Grégori Jean, « L'être-soi et l'être-seul : le problème de la solitude dans la phénoménologie de M. Henry », *PhænEx. Revue de théorie et culture existentialistes et phénoménologiques*, n°2, automne/hiver 2011, p. 112).

Bernanos] », et qui l'aurait « rendu [...] à lui-même »³⁰⁷. Bernanos affirme en effet, dans une lettre à Henri Massis datée de novembre 1926, qu'il éprouve une « furieuse envie de foutre le camp [...] le plus loin possible de cette part de [lui]-même, qui n'est plus à présent qu'un cadavre »³⁰⁸. Cette « envie » n'a pas pour cause la rupture avec l'Action française, c'est bien plutôt la rupture avec l'Action française qui est la conséquence de cette « envie » qui germe en Bernanos depuis de nombreuses années – sinon, depuis toujours. La part morte est celle de l'engagement et de l'attitude politique qu'on lui assigne en la déduisant de ses premières œuvres, et qui barre l'accès à la part vivante de lui-même. C'est pourquoi, lorsque des amis de longue date lui écrivent après la « seconde transformation », il doit « rafraîchir un peu l'image que [leur] amitié se fait de [lui] »³⁰⁹.

Cette image, qui correspond à la part de lui-même qu'il veut fuir, c'est celle que secrète le mode polémique de la transcendance. Quels en sont les traits caractéristiques ? Tout d'abord, cette période se définit par un *héroïsme* tout aristocratique et chevaleresque, selon lequel la victoire (de l'individu et de la nation aussi bien) est une vertu cardinale. Cet héroïsme, dont même la Grande Guerre ne dépouillera pas tout à fait Bernanos, fera retour sous de multiples formes ; sous la forme, par exemple, de la « lutte virile »³¹⁰ qu'il exalte chez Drumont, ou encore de la « race victorieuse »³¹¹ qu'il exalte chez Maurras – dans tous les cas, d'un bellicisme qui excède thématiquement la guerre, et au terminus duquel se trouve l'exaltation du mérite. L'individu méritant est celui qui, ayant déterminé un objectif à réaliser dans l'extériorité du monde, parviendra à la réalisation de cet objectif *par ses propres moyens*, c'est-à-dire *par la seule force de sa volonté*. Cette détermination naïve ou héroïque de l'action, et qui consiste à dire que l'homme est chargé *d'accomplir* les desseins de Dieu dans le monde, est typique de la confusion

³⁰⁷ Max Milner, *Georges Bernanos, op. cit.*, p. 119.

³⁰⁸ Georges Bernanos, *Correspondance, op. cit.*, I, p. 280.

³⁰⁹ *Id.*, *Correspondance, op. cit.*, II, p. 91.

³¹⁰ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants, op. cit.*, p. 130.

³¹¹ *Id.*, *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939), op. cit.*, p. 1011.

des ordres sur laquelle reposent l'attitude de la transcendance ainsi qu'une certaine entente du concept de « littérature engagée », laquelle est souvent comprise comme la réponse faite par un écrivain *dans le monde* à un appel *de la vie*. Dans l'élaboration de la question du « monde moderne », cet héroïsme reçoit une détermination idéologique, en ceci que Bernanos se range au modèle romantique de l'écrivain solitaire résistant courageusement à la « bien-pensance » : « Le monde ne nous comprend plus, voilà le malheur. Nous sommes de trop »³¹², écrit-il par exemple dans *La Grande Peur des bien-pensants*.

Le *maurrassisme* est le second trait du mode polémique de la transcendance, et qui permet de distinguer assez nettement les deux « époques » de la vie de Bernanos. On peut attribuer au moins deux propriétés au maurrassisme bernanosien. La première propriété est l'idolâtrie – ou du moins, une certaine forme d'idolâtrie. Celle-ci se donne à lire en négatif dans le premier article publié par Bernanos dans *L'Avant-Garde de Normandie* le 5 octobre 1913, et intitulé « Zola ou l'idéal ». Zola y est décrit comme un Maurras contraire, c'est-à-dire structurellement identique en tant qu'idéal : « On peut rire de ces jeunes dévots qui dimanche, au Grand Palais, cherchaient un dieu : j'accorde qu'ils sont stupides, mais ils montrent de la ferveur : *ils cherchent en dehors d'eux-mêmes, un idéal à servir, et un maître qui l'incarne* »³¹³. Le maurrassisme est ainsi, en premier lieu, cette attitude métaphysique qui consiste à se transcender à l'extérieur de soi vers un sujet du monde pour projeter sur lui les caractéristiques d'un « idéal » défini à l'avance – attitude contraire, donc, à celle de l'intériorité qui trouve à s'épanouir plus « consciemment » dans la « seconde transformation » et en vertu de laquelle *on ne cherche plus* au dehors parce qu'*on a toujours déjà été trouvé* en dedans. La deuxième propriété du maurrassisme est d'être un rationalisme nihiliste. Cette propriété, Bernanos la formule lui-même à l'issue de la « crise »

³¹² *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 348. Aussi le mode polémique de la transcendance est-il celui d'une parole qui se rêve « solitaire et risquée », comme l'affirme Marc Angenot : « Si peu confortable que soit sa position et si mal entendu que soit son message, le pamphlétaire croit pouvoir au moins revendiquer un certain courage intellectuel, à la mesure du risque pris » (Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire*, *op. cit.*, p. 77).

³¹³ Georges Bernanos, *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 927. Nous soulignons.

avec l'Action française. Le maurrassisme est alors accusé d'être une dictature intellectuelle « [dépourvue] de toute charité »³¹⁴ : « Ni M. Maurras ni M. Mussolini ne sont chrétiens »³¹⁵, écrit Bernanos dans *Les Grands Cimetières sous la lune*. « À nos yeux la France maurrassienne est aussi creuse, aussi vide que son catholicisme sans Christ, son Ordre catholique sans la grâce »³¹⁶, écrit-il encore quelques années plus tard dans *Scandale de la vérité*. Dans une lettre quasi contemporaine à la rédaction de cet ouvrage, il définit l'attitude maurrassienne comme étant tributaire d'un « [scepticisme] absolu » et d'une « secrète angoisse métaphysique »³¹⁷. Il faut reconnaître ici l'un des traits principaux de l'attitude de la transcendance, laquelle fait fond sur la béance primordiale d'où dérive la contingence de l'étant. C'est à cette contingence originaire que peut s'adosser le principe de facticité, qui permet de répartir les individus en vertu de leur « être-au-monde », celui-ci pouvant être « authentique » comme « inauthentique », ou encore – risquons en toute connaissance de cause de prendre pour synonyme de cette distinction heideggerienne une distinction proprement maurrassienne – celui-ci pouvant être « réel » ou « légal », étant entendu que l'essence de la modernité repose dans la légalité³¹⁸. Chez Heidegger cette distinction, qui trouve dans la contingence sa condition de possibilité, aboutit à identifier le « berger de l'être » et le « lieutenant du néant »³¹⁹. Cette identification de l'être au néant³²⁰ –

³¹⁴ *Ibid.*, p. 245.

³¹⁵ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 451.

³¹⁶ *Id.*, *Scandale de la vérité*, *op. cit.*, p. 584.

³¹⁷ *Id.*, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 93.

³¹⁸ Lorsque Bernanos écrit à Robert Vallery-Radot dans une lettre datée de juillet 1935 qu'il « [croit] de moins au Pays réel » (*ibid.*, p. 81), il faut plutôt comprendre que c'est à la *distinction* entre pays réel et pays légal à laquelle il ne croit plus – puisque la réalité du pays réel aussi bien que la légalité du pays légal puissent toutes deux leur essence à la même source, celle de l'extériorité qui régit la phénoménalité du monde et de la distance. Aussi Bernanos peut-il écrire un an plus tard, dans l'hebdomadaire catholique *Sept*, que la réalité du pays réel est fondamentalement illusoire, c'est-à-dire imaginaire : « Mais pour le Pays réel, fumées ! Vous pouvez parler en son nom, à quoi ça sert ? Vous pouvez même parler à sa place, ainsi qu'à votre image reflétée dans le miroir, puisque ce pays réel fantôme, au bout du compte, c'est vous » (*id.*, *Journal de la guerre d'Espagne*, *op. cit.*, p. 1445).

³¹⁹ Voir la note 242.

³²⁰ Identification de l'être et du néant qui permet à Jacques Chabot de qualifier le système maurrassien de système « monoplan », et qui nous permet de rapprocher Maurras du « monisme ontologique » auquel Michel Henry associe toutes les pensées de la transcendance, c'est-à-dire de l'Être (Jacques Chabot, « Notice. *Scandale de la vérité* », *op. cit.*, p. 1504).

principe cardinal du nihilisme – semble également présente chez Maurras, comme l’a bien vu

Hans Urs von Balthasar :

Et c’est bien là ce qui fait l’ambiguïté du *Soleil de Satan*. Voulant indiquer dans ce livre que l’abandon du mystique entre les mains de Dieu est une véritable descente aux enfers, Bernanos a-t-il volontairement donné à son récit un ton si dramatique que la lumière divine elle-même, celle qui vient de l’humiliation du Christ sur la Croix, finisse par ressembler à une lumière satanique ? Ou bien ne faut-il voir là qu’une survivance des influences maurrassiennes ? On sait, en effet, que, dans la dédicace latine de *l’Enquête sur la monarchie*, Maurras avait suggéré obscurément une sorte d’ambiguïté démoniaque de cette

Essence pire que le Pire

Et meilleure que le Meilleur

[...] Ainsi lumière abyssale et lumière divine se mêlent-elles nécessairement³²¹.

Comment alors ne pas estimer que le premier Bernanos est victime, comme l’écrit plus loin

Hans Urs von Balthasar, d’une confusion entre « la vision céleste et la vision satanique »³²² ?

C’est une confusion que Pierre Gille nomme, quant à lui, et presque dans les mêmes termes,

« réversibilité du divin et du satanique »³²³, et qu’il estime caractéristique de la première partie

de l’œuvre de Georges Bernanos³²⁴. Ainsi peut-on considérer que la Mouchette de *Sous le soleil*

de Satan est l’effectuation littéraire de la tentation qui consiste à reconnaître dans « la haine du

spirituel [...] une sorte de grandeur sauvage, démoniaque »³²⁵, et qui ne serait que l’envers de

la grandeur propre à Donissan. Une telle réversibilité – sur laquelle le maurrassisme repose –

correspond, sur le plan « politique », à un cynisme apocalyptique qui s’avérera

fondamentalement incompatible avec la « seconde transformation » de Bernanos.

Le troisième trait caractéristique du mode polémique de la transcendance se déduit du

précédent et se nomme : la *distinction*. Les individus se trouvent jugés selon leurs *comportements*,

c’est-à-dire selon leur manière d’être au monde, en quoi cette modalisation a tout de la satire

moraliste. Le modernisme, par exemple, est jugé tout ensemble un trait de caractère

³²¹ Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, *op. cit.*, p. 333.

³²² *Loc. cit.*

³²³ Pierre Gille, « Notice. *Sous le soleil de Satan* », *op. cit.*, p. 1168.

³²⁴ Voir *id.*, *Bernanos et l’angoisse*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1984.

³²⁵ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 332.

inauthentique et un comportement matriciel de la civilisation technique : seront alors attaqués les individus « incarnant » ou « représentant » le modernisme. Bien plus scandaleusement encore aux yeux du pamphlétaire, le modernisme semble être *la condition d'impossibilité de la distinction*, en ceci qu'il empêcherait les êtres humains de s'individualiser *dans le monde*, c'est-à-dire sur le plan *visible* et *observable* de la transcendance : « Ce qui manque le plus aux hommes de notre temps, [...] c'est justement de se distinguer nettement les uns des autres, sitôt que l'observateur tente de prendre un peu de recul dans le temps et dans l'espace »³²⁶. On reconnaît bien là l'itinéraire conceptuel de la transcendance. Le « manque » (l'épreuve, inauthentique tant qu'inaperçue, du vide et du néant) est son point de départ ; celui-ci ouvre devant lui l'horizon d'apparaître de la distinction, mais à la seule condition qu'on le surmonte : l'attitude qui consiste à végéter ou persévérer dans ce manque originaire sans faire l'effort de s'y arracher est, moralement, un *manquement* ; en vertu de ce *manquement*, « l'homme de notre temps » se soustrairait ainsi aux conditions de visibilité *a priori* (spatio-temporelles) imposées par la législation phénoménologique de la transcendance : « l'observateur », bien que prenant « un peu de recul dans le temps et dans l'espace », ne *distingue* alors plus rien. Bernanos reconnaît lui-même avoir été le tenant d'une telle logique moraliste – et donc mondaine³²⁷ – de la *distinction* ou de la *différence*, dans une lettre à sa sœur datée de janvier 1937 : « [...] à ce moment, je jugeais les hommes comme les idiots apprécient les paysages, *d'après leurs contrastes* »³²⁸. Ainsi, Joseph Jurt peut dire qu'avant la « seconde transformation », « dans les romans, les saints et les héros *font contraste* avec les tièdes et les médiocres »³²⁹. Cette volonté de faire saillir les contrastes explique que, dans le corpus polémique, l'attaque *ad hominem* soit de mise : qu'on pense, par

³²⁶ *Ibid.*, p. 72.

³²⁷ Le régime de phénoménalité auquel préside l'amour-propre, et qui est celui du monde, et structuré de fond en comble par le principe de différence : « Dans la mesure où nous sommes roi, mendiant, savant, riche, pauvre, homme, femme, etc. nous ne nous ressemblons pas les uns aux autres : nous différons précisément par là les uns des autres, mais dans la mesure où nous sommes le “prochain”, nous sommes semblables les uns aux autres, sans restrictions » (Søren Kierkegaard, *Vie et règne de l'amour*, *op. cit.*, p. 102).

³²⁸ Georges Bernanos, *Correspondance*, *op. cit.*, I, p. 166. Nous soulignons.

³²⁹ Joseph Jurt, *Les Attitudes politiques de Georges Bernanos jusqu'en 1931*, *op. cit.*, p. 107.

exemple, aux articles de *L'Avant-Garde de Normandie* destinés à Marcel Prévost ou à Alain, ainsi qu'aux nombreux portraits qui composent *La Grande Peur des bien-pensants* (Tardieu et Clemenceau, pour ne citer qu'eux).

Aussi la *bouc-émissarisation* est-elle le quatrième principe fondamental de l'attitude de la transcendance en sa modalisation polémique³³⁰, parce que cette attitude confond encore, nous l'avons dit, la haine avec la colère. Qu'est-ce, selon Bernanos, que la haine ? Il s'agit d'un « principe d'autodestruction »³³¹, d'une haine *de soi* qui se dissimule le plus souvent, aux yeux de celui qu'elle agit, dans la haine *des autres*. C'est ainsi que l'amour-propre se dissimule à lui-même sa véritable nature autodestructrice : en dirigeant son regard vers un objet extérieur afin de le condamner, se méprenant ainsi sur le caractère originaire de la faute et sur la vraie nature, partagée, de la responsabilité à l'égard du mal – aussi « le principe d'autodestruction » a-t-il pour autre nom le « péché originel »³³². La haine de soi secrétée par l'amour-propre est si insupportable au sujet qu'il lui faut la projeter au dehors, et l'attacher à un objet extérieur. C'est le principe de ce que Bernanos appelle, dans *Les Enfants humiliés*, la *déception*. Celle-ci « [creuse] dans l'âme comme une ornière »³³³, c'est-à-dire produit le milieu d'extériorité où le sujet peut projeter son être « à distance, et dans cette lumière féroce qui décompose jusqu'au violet des ombres, en fait une poussière grise impalpable que le moindre rayon porte à l'incandescence »³³⁴ –, si bien que le sujet est dupe d'un processus de projection à l'issue duquel sa haine, extériorisée, lui apparaît méconnaissable, *lui apparaît sous les « traits de l'Autre »* :

Chacun de nous a des déceptions à sa mesure, ou plutôt notre part de déception est fixée d'avance, nous ne pourrions être déçus au-delà de nos forces, sans risquer de tomber dans le désespoir. Après tout, c'est nous qui nous décevons nous-mêmes, mais il nous plaît mieux d'incarner nos déceptions,

³³⁰ Rappelons brièvement avant de le développer plus avant qu'une telle *bouc-émissarisation*, pour René Girard, du versant sacrificiel ou mythique dont chaque « grande œuvre » est constituée, l'autre versant étant le versant mimétique ou évangélique.

³³¹ *Id.*, *La liberté, pour quoi faire*, *op. cit.*, p. 1324.

³³² *Loc. cit.*

³³³ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 826.

³³⁴ *Loc. cit.*

de les nommer du nom du premier venu, qui se trouvait là, par hasard, comme les superstitieux rendent responsables de leur malheur une échelle ou une salière³³⁵.

Si la haine a sa mesure, sa *tension* propre, c'est-à-dire sa *nécessité interne*, l'*intention* qui la porte et la dirige vers tel ou tel objet du monde est purement contingente³³⁶. Aussi n'importe quel être ou n'importe quel objet du monde peuvent-ils se trouver fétichisés (c'est-à-dire sacralisés, ou encore bouc-émissarisés) par le processus d'auto-ensorcellement ou d'auto-envoûtement en lequel consiste l'auto-expulsion de la haine dans et par la constitution d'une Distance ou d'un Dehors. La passivité ontologique originaire – la souffrance inhérente à la vie du sujet et qui fait de lui un vivant donné à lui-même, à son insu, dans la Vie – exerce sur ce dernier une pression si insupportable qu'il finit par s'en décharger dans ce Dehors ouvert précisément en vue d'échapper à la souffrance (au *souffrir*) qui est sa condition la plus irrémédiable, et ainsi par se fixer sur le premier être ou sur le premier objet venu : « échelle » ou « salière », donc – mais

³³⁵ *Ibid.*, p. 826-827.

³³⁶ Jean-Pierre Dupuy a bien souligné l'importance fondamentale de « l'étincelle du hasard » qui fait se fixer chaque communauté, au pic d'une crise, vers un objet ou un être qui devient le bouc émissaire, c'est-à-dire celui qui tout ensemble sera considéré comme celui ayant provoqué la crise par son existence, et celui y ayant mis un terme par sa disparition : « La mimésis acquisitive étant un phénomène humain et même préhumain, il faut admettre que toutes les sociétés primitives et archaïques ont connu l'emballement de la crise mimétique, le cercle vicieux de divisions qui rongent les différences entre les hommes et d'une dissolution des différences qui exacerbe les divisions. La violence s'auto-alimente, et il arrive un moment où l'objet disparaît. Il n'y a plus rien entre les hommes qui puisse les empêcher de tomber les uns sur les autres en une sanglante mêlée. L'hypothèse de Girard, fondée sur une déconstruction radicale des interdits, des rituels et des mythes, bref de tout ce qui fait les cultures humaines, est qu'en cet instant d'extrême instabilité structurelle, en cette bifurcation singulière, un événement, toujours le même, surgit. Cet événement, tous les groupes humains l'ont connu, et c'est lui qui fonde les cultures dans leur immense variété. La paix se rétablit brusquement par la convergence de toutes les violences exacerbées sur une cible unique : la victime émissaire. Ce phénomène n'est qu'un cas particulier de la loi de la bifurcation mimétique qui, nous l'avons analysé en profondeur, rassemble les mimétismes concurrents sur un même objet en un mouvement d'abord imprévisible et arbitraire, puis de plus en plus nécessaire. La seule particularité est ici que, l'objet ayant disparu, s'y substitue un membre de la communauté sur lequel toute la haine se polarise. C'est sans doute une "étincelle de hasard" qui l'a fait choisir plutôt que son voisin, mais, une fois le processus amorcé, chacun a la preuve de sa culpabilité dans le spectacle de l'hostilité des autres. Il devient le responsable de la crise, et son expulsion ou sa mise à mort produit la réconciliation de la communauté. Cette dernière, dès lors, s'interroge sur le miracle qui lui a fait retrouver la paix. Incapable d'accéder à la compréhension du mécanisme victimaire, elle tente de figer en des formes stables ce qu'elle a perçu de l'événement. Elle le raconte, et ce sont les mythes. Elle dresse des barrières entre les hommes là où, au paroxysme de la crise, la société s'est scindée en blocs antagonistes : ce sont les interdits, la différenciation et l'ordre social. Enfin, chaque fois qu'une nouvelle crise mimétique la menace et commence à dissoudre ces barrières, elle reproduit l'événement, ce qui l'a précédé et sa conclusion, sous forme d'un rite qui se clôt sur un sacrifice. Différenciation sociale, rituels, mythes : on a là les ingrédients de la culture humaine, et ils reposent tous sur le me songe. Toute culture s'organise pour se dissimuler à elle-même qu'elle est fondée sur l'arbitraire. Cet arbitraire, c'est celui du choix de la victime émissaire, c'est celui de la violence. Si les cultures humaines sont infinies, nous dit Girard, c'est qu'il y a une infinité de manières de se mentir à soi-même, alors que la vérité est unique » (Jean-Pierre Dupuy, « Le signe et l'envie », in Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, *L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 105-106).

aussi bien : « machine ». Ce mécanisme d'évasion – aussi fondamentalement précaire que nécessaire, puisqu'il organise du même coup et notre survie psychique et la contradiction ou la déchirure inhérente à tout psychisme (j'hallucine, pour vivre, un milieu d'extériorité où la vie est impossible) –, Bernanos le nomme : *désespoir*. Nous aurons l'occasion de revenir plus longuement sur ce concept décisif dans la pensée bernanosienne.

On peut désormais récapituler les déterminations essentielles du mode polémique de la transcendance : l'héroïsme, le maurrassisme, la distinction et la bouc-émissarisation – ces quatre déterminations étant structurellement *la même détermination*, mais trouvant à s'épanouir à différents niveaux. Aussi faut-il rester vigilant : lorsque Bernanos parle du « monde moderne », il ne parle pas toujours de la même chose. Dans l'optique qui est celle de la transcendance, le « monde moderne » désigne le mauvais accomplissement de l'être – l'homme pourrait ainsi s'accomplir *modernement* ou *héroïquement* : « En somme, le monde moderne est à qui veut le prendre »³³⁷, écrit Bernanos dans *La Grande Peur des bien-pensants*. C'est pourquoi le monde moderne est celui des imbéciles, tandis que le monde véritable serait celui des saints ou des héros – ces deux mondes étant deux possibilités inscrites dans la nature d'un seul et unique mode de phénoménalisation : précisément, celui du Monde.

Il convient à présent d'en venir aux traits caractéristiques du mode polémique de l'immanence, qu'on récapitulera avant de les développer, et qui sont parfaitement symétriques aux traits caractéristiques du mode polémique de la transcendance : l'humilité, le péguysme, la communion et la réversibilité.

L'humilité a sa source dans le principe transcendantal d'*humiliation*, lequel se trouve énoncé par Bernanos dans la *Lettre aux Anglais* :

Pour tout chrétien digne de ce nom, le mystère de l'Incarnation n'est pas celui de l'Exaltation des dévots, des dévotes et de leurs pasteurs, mais celui de l'Humiliation divine. En daignant se cacher parmi nous, chrétiens, Dieu n'ignorait pas – si j'ose dire – qu'il n'y serait pas facilement reconnu... Que les incroyants s'étonnent ou

³³⁷ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 173.

se scandalisent de notre paresse et de nos lâchetés, rien de plus naturel. Mais nous, nous savons parfaitement quel instrument pesant et grossier nous sommes entre les Mains Souveraines, et que, au mépris des enseignements de l'Évangile, nous ne manquerons jamais d'épuiser toutes les prudences et toutes les ruses de la Sagesse de ce monde – *Sapientia Mundi* – avant de nous décider à courir les risques de l'autre. Qu'importe ! Il ne s'agit pas de ce que nous voulons et pouvons, mais de ce que Dieu veut et peut pour nous ; ce n'est pas la même chose³³⁸.

Comme tous les principes constitutifs du mode polémique de l'immanence, l'humiliation ne doit pas être confondue avec son double transcendant. Le double transcendant de « l'Humiliation », selon Bernanos, c'est « l'Exaltation », dans laquelle on reconnaît l'héroïsme. Exalter, cela veut dire, proprement, exhausser, élever, honorer – en somme, *porter vers le haut*. Qui se trouve porté vers le haut se *distingue* du reste des hommes, est arraché du plan horizontal de l'immanence pour se trouver verticalement *projeté*. Or, la sainteté, au contraire de l'idéal héroïque, est purement horizontale, et en cela difficilement reconnaissable à l'œil qui apprécie les choses d'après leurs contrastes³³⁹ – œil qui est celui de Bernanos dans l'attitude de la transcendance, comme il l'a confessé lui-même dans une lettre à sa sœur que nous avons déjà citée mais, aussi bien, ici, celui des « incroyants »³⁴⁰. C'est pourquoi, lorsqu'il parle encore positivement d'héroïsme après sa seconde transformation (et il le fera à de nombreuses reprises), celui-ci se trouve ramené, en quelque sorte, au ras du sol, comme dans cet extrait des *Enfants humiliés*, où s'échafaude l'idée singulière d'un *héroïsme neutre*, c'est-à-dire d'un héroïsme si humble qu'il passe inaperçu aux yeux de qui l'exerce :

Nous étions des saints de basse qualité, une race de saints très inférieure, mais si nous ne manifestations aucune des vertus sublimes de l'espèce, nous nous trouvions déjà beaucoup trop loin – bien qu'à

³³⁸ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 184-185.

³³⁹ « La sainteté n'a pas de formules, ou pour mieux dire, elle les a toutes. Elle rassemble et exalte toutes les puissances, elle réalise la concentration horizontale des plus hautes facultés de l'homme. Pour la seulement reconnaître, elle exige de nous un effort et que nous participions, en quelque mesure, à son rythme, à son immense élan » (*id.*, *Saint Dominique*, *op. cit.*, p. 4).

³⁴⁰ Le héros est en cela semblable au « chevalier de la résignation infinie », que l'on reconnaît du premier coup d'œil – tandis que le « chevalier de la foi » est insoupçonnable : « On a vite reconnu les chevaliers de la résignation infinie : ils vont d'un pas élastique et hardi. Mais ceux qui portent le trésor de la foi font aisément illusion, parce que leur extérieur offre une ressemblance frappante avec ce que méprisent profondément aussi bien la résignation infinie que la foi : avec l'esprit bourgeois. [...] Je l'examine de la tête aux pieds, cherchant la fissure par où l'infini se fait jour. Rien ! Il est solide en tout point. Sa démarche ? Elle est ferme, toute au fini ; nul bourgeois endimanché faisant sa promenade hebdomadaire à Fresberg n'a le pas plus assuré ; il est tout entier à ce monde, comme aucun boutiquier ne saurait davantage » (Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, *op. cit.*, p. 52).

notre insu – dans la voie du renoncement. [...] Nous avons prouvé qu'il existe une espèce d'héroïsme socialement neutre, une sorte d'héroïsme soigneusement rectifié, chimiquement pur, débarrassé de tous les éthers ou acides dangereux pour l'énorme et fragile organisme des démocraties³⁴¹.

S'il est encore possible de parler d'héroïsme à l'issue de la conversion, celui ne saurait être qu'un *héroïsme insu*³⁴² et non pas précisément un idéal visé par la conscience, c'est-à-dire par l'amour-propre. Comme l'écrit Bernanos dans la deuxième section de la deuxième partie des *Grands Cimetières sous la lune* : « Les héros ne se croient pas plus des héros que les saints ne se croient des saints »³⁴³. Aussi ne suffit-il pas, pour atteindre cet « autre héroïsme », d'inverser l'ancien et, ce faisant, de chercher sciemment le contraire de l'honneur, à savoir : l'humiliation. En effet, si l'humiliation est une éthique de *l'humilité*, c'est précisément pour n'être pas une éthique de *l'humiliation*³⁴⁴, laquelle serait encore une projection de l'amour-propre, se définirait encore par rapport à l'honneur ou au prestige, c'est-à-dire par rapport aux lois qui régissent la sagesse de ce monde : « Être humble ne signifie nullement rechercher les humiliations, ce qui ne va pas sans beaucoup d'imprudence et d'orgueil ; il suffit d'être ce qu'on est, ni plus ni moins, sous le regard de Dieu »³⁴⁵.

On nommera le second trait caractéristique du mode polémique de l'immanence le péguysme. Ce trait répond, symétriquement, au maurrassisme, lequel est aussi bien un drumontisme et un bloyisme³⁴⁶. Hans Urs von Balthasar affirme en effet que, si la première

³⁴¹ Georges Bernanos, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 777-782.

³⁴² Nous serons amenés à retrouver cet adjectif rare tout au long de ce travail. Loin qu'il s'agisse là d'une coquetterie lexicale, son utilisation est justifiée conceptuellement. Il servira à qualifier tout type de rapport à la réalité, que celui-ci soit mondain ou vital. L'élection de ce terme nous a été suggérée par Bernanos lui-même, et notamment par l'emploi récurrent du groupe prépositionnel « à son insu », que nous aurons à commenter à de nombreuses reprises, pour la simple et bonne raison qu'il figure dans la plupart des extraits que nous allons citer. On distinguera deux façons de vivre « à son insu » : la « savante » (la deuxième partie de ce travail sera exclusivement consacrée à cette question), et la « sainte » (le sixième chapitre en traitera exhaustivement).

³⁴³ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 472.

³⁴⁴ Pour Max Milner, le « danger » consiste précisément à « confondre [...] l'humiliation » et « la véritable humilité » (Max Milner, *Georges Bernanos*, *op. cit.*, p. 361).

³⁴⁵ Georges Bernanos, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 16.

³⁴⁶ À partir du début des années quarante et à plusieurs reprises, Bernanos semble prendre ses distances avec Léon Bloy : en témoigne par exemple la lettre du 2 février 1940 adressée à Amoroso Lima : « Si je vous avais répondu aujourd'hui évasivement, vous vous seriez décidément convaincu que j'étais un bonhomme sûr de lui, un type dans le genre de Léon Bloy, ou même un mufler » (*id.*, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 298) ; et la lettre du 25 février 1940 adressée à Jorge Lima : « On s'imagine que j'aime la solitude pour elle-même, par orgueil, misanthropie, déceptions – que sais-je ? C'est ce qu'imagine, par exemple, ce pauvre cher Tristan de Athayde, qui me compare

époque de sa vie d'écrivain est placée sous le triple lumière de Bloy, Drumont et Maurras, « la lampe plus claire de Péguy lui manque encore »³⁴⁷. Max Milner ne dit pas autre chose :

Contre l'esprit de vieillesse et les vices qu'il résume, un nom commence à être souvent invoqué par Bernanos à partir de 1927 : c'est celui de Péguy. Mais il est évident que l'auteur de *La Grande Peur* n'a pas encore approfondi son message³⁴⁸.

En quoi consiste précisément l'approfondissement du message de Péguy par Bernanos ?

L'approfondissement du message de Péguy par Bernanos consiste à pénétrer plus avant l'essence de la modernité – ou, plus précisément, l'essence de la *critique* de la modernité. Cette critique, en son essence rigoureusement méditée, ne relève plus simplement d'un discours apophantique négatif, en ceci qu'il ne s'agit plus de considérer la modernité comme une maladie du monde qu'une organisation socio-politique différente pourrait régler, mais comme une maladie de la vie – c'est-à-dire comme un dysfonctionnement plus originaire :

Pour expliquer, je dis rationnellement, il faut dire le mot un désastre, je ne dis pas un désastre de cette importance, un désastre aussi important, je dis un désastre de cet ordre, il faut qu'une faute du même ordre ait été commise. Pour expliquer un tel désastre, un désastre mystique, un désastre de mystique, il faut qu'une faute de mystique ait été commise³⁴⁹.

Cette nécessité de répondre au désastre dans la langue qu'il nous parle, Philippe Grosos l'explicite dans son article « La réponse de l'œuvre. Péguy et Bernanos face à la modernité » :

Face à [la modernité], leurs œuvres ne réagissent qu'en répondant à une parole plus originaire encore, et c'est pourquoi, en retour, ces œuvres entendent répondre de la modernité. En un premier sens, en effet, le rapport de Péguy, comme celui de Bernanos, à la modernité n'est que de dénonciation, n'est que réactif. Mais l'œuvre, ayant véritablement à dire, et non seulement à dénoncer, puisera son inspiration dans la parole du Christ, et en répondant à son appel, c'est-à-dire

à Léon Bloy. Et pourquoi pas à Huysmans ? Grâce à Dieu, je ne suis pas assez dévot pour mépriser les hommes, et prétendre faire mon salut tout seul. J'appartiens bien, de toute mon âme, au douloureux troupeau des hommes. Je voudrais savoir assez les aimer pour compatir à leur misère et non pour les utiliser, même à des fins édifiantes » (*ibid.*, p. 302).

³⁴⁷ Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, *op. cit.*, p. 466.

³⁴⁸ Max Milner, *Georges Bernanos*, *op. cit.*, p. 163.

³⁴⁹ Charles Péguy, *Chloé*, Paris, Gallimard, 1942, p. 170.

en méditant ce que signifie et le péché et le salut du monde, répondra sinon *du* monde moderne, du moins *de* l'homme au sein du monde moderne³⁵⁰.

Ce que l'œuvre a véritablement à dire, en deçà du langage dénonciateur dans lequel ce dire se dit *manifestement*, c'est que la modernité est structurée par un régime d'existence profondément superficiel³⁵¹, c'est-à-dire oublieux de son essence. C'est l'étrangeté à elle-même, ou encore la distance, qui caractérisent l'existence moderne, comme l'affirme Philippe Grosos : « [...] l'époque moderne feint d'ignorer ou parvient à ignorer le christianisme dont pourtant elle provient »³⁵². Autrement dit, c'est la distance d'avec sa propre provenance, c'est-à-dire avec la puissance qui l'a posée, qui caractérise le « monde moderne », lequel, en tant que processus originaire ou transcendantal et qui concerne l'homme en son essence, est nommé par Péguy aussi bien que par Bernanos : « déchristianisation »³⁵³. Cette « déchristianisation » n'est pas un désaveu extérieur et statistiquement calculable de la religion chrétienne, bien au contraire, comme l'écrit Bernanos dans la *Lettre aux Anglais* : « Mais le signe fatal pour nous tous – oui, pour nous tous ! croyants ou incroyants – ce n'est pas que les chrétiens soient moins nombreux, c'est que le nombre des chrétiens médiocres augmente »³⁵⁴.

³⁵⁰ Philippe Grosos, « La réponse de l'œuvre. Péguy et Bernanos face à la modernité », in Jean-François Durand (dir.), *Péguy, Bernanos et le monde moderne. Histoire et liberté*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 146.

³⁵¹ « Chez Bernanos, le monde moderne n'est jamais présenté comme la projection de cerveaux ambitieux ; il est, c'est un fait. Mais l'éviction de toute vie spirituelle qui le caractérise en dernier ressort, réalisant sur l'homme et la cité une véritable amputation, a pour résultat de ne le faire exister que d'une manière insuffisante, superficielle. Selon Bernanos, dans le monde moderne, *c'est le réel même qui est atteint*, et dont la substance s'évanouit irrémédiablement, dans la démission des consciences ou, plus radicalement, dans l'absurdité de la guerre moderne, vers laquelle convergent toutes les tendances morbides de ce monde détraqué » (Claire Daudin, « Péguy et Bernanos. Critiques du monde moderne », in Jean-François Durand [dir.], *Péguy, Bernanos et le monde moderne. Histoire et liberté, op. cit.*, p. 31.

³⁵² Philippe Grosos, « La réponse de l'œuvre. Péguy et Bernanos face à la modernité », *op. cit.*, p. 145.

³⁵³ Qu'il nous soit permis d'insister quelque peu sur le caractère originaire ou transcendantal d'une telle « déchristianisation ». En effet, la « déchristianisation » dont ils sont les témoins n'a absolument rien d'une décadence ou d'un effondrement socio-culturel, en ceci qu'elle n'a rien à voir avec un quelconque recul du christianisme au profit d'autres confessions, recul que l'on pourrait mesurer statistiquement. Pour preuve, la « déchristianisation » n'est pas incompatible avec la pratique assidue du christianisme, comme Bernanos et Péguy n'ont cessé de l'affirmer dans leurs œuvres – de fait, c'est précisément à *l'intérieur du christianisme* qu'a lieu cette « déchristianisation ». Aussi, la question que pose la « déchristianisation » n'est pas : comment notre monde a-t-il cessé d'être chrétien ? mais bien plutôt : comment la vie peut-elle cesser d'être chrétienne ? (Voir Guillaume Cuchet, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Seuil, 2018).

³⁵⁴ Georges Bernanos, *Lettre aux Anglais, op. cit.*, p. 117.

Ce processus touchant indifféremment croyants et incroyants, il ne saurait mener à distinguer un être-au-monde authentique d'un être-au-monde inauthentique. Nous voilà ainsi parvenu au troisième trait caractéristique du mode polémique de l'immanence, lequel trait est *l'autre* de la distinction et que nous avons nommé la *communio*n. En deçà des différences qui ne font que la recouvrir, repose la vérité de notre participation ontologique à la vie vivante, laquelle participation, en tant que co-responsabilité, est « égale et identique pour tous »³⁵⁵. Cette participation, Péguy – entre autres – la nomme la « communion des saints et des pécheurs »³⁵⁶. Une telle communion a sa source dans la passivité originelle de l'être à l'égard de soi, dans le « souffrir » qui structure de fond en comble notre rapport à la vie³⁵⁷. Aussi Chantal peut-elle dire, 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 [...] »³⁵⁸. Souffrance et jouissance sont les deux modalités structurellement identiques du même souffrir, c'est-à-dire du même rapport infrangible qui nous lie à l'être. Dans la perspective qui est celle de la citation précédente, le « péché » n'est donc pas une attitude choisie, ni même un comportement dont hériterait certains et pas d'autres : le péché est notre condition *aussi* en tant qu'il a sa source, comme la sainteté, dans la vie³⁵⁹. Le péché ayant sa source dans la vie, c'est-à-dire dans l'intériorité, on ne saurait remonter jusqu'à lui en partant du jugement que nous inspire les comportements extérieurs et objectifs :

Il est difficile de juger autrui sur ses vices, plus difficile encore de le juger sur ses fautes. La société a raison de punir les actes que l'expérience révèle comme dangereux, elle a seulement tort d'appeler cette répression une justice. La vraie nature d'un homme se marque à son attitude en face de la loi

³⁵⁵ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 307.

³⁵⁶ Charles Péguy, *Victor Marie, Comte Hugo*, Paris, Gallimard, 1934, p. 184.

³⁵⁷ « Être un sujet veut dire “subir”, veut dire “être”. L'être du sujet est l'être lui-même. L'être du sujet est la subjectivité. *La subjectivité constitutive de l'être et identique à celui-ci est l'être-avec-soi, le parvenir en soi-même de l'être tel qu'il s'accomplit dans la passivité originelle du souffrir. L'essence de la subjectivité est l'affectivité* » (Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, op. cit., p. 595).

³⁵⁸ Georges Bernanos, *La Joie*, op. cit., p. 742.

³⁵⁹ « Dans la vie des grands peuples, comme dans celle des hommes nés pour le commandement, les erreurs ou les fautes passionnées tiennent à la trame même du destin, et Dieu seul sait la part du péché dans l'œuvre du salut » (id., *Les Enfants humiliés*, op. cit., p. 813).

de sa conscience, à sa manière de l'affronter. On naît avec le sens du péché comme avec celui de la musique³⁶⁰.

Juger autrui, c'est assigner le péché à la dimension extérieure de l'existence, dimension à l'intérieur de laquelle les comportements ont leur identité dans le contraste qu'ils forment les uns avec les autres. Or, le sens du péché – c'est-à-dire, selon Bernanos, de la justice – est fondamentalement intérieur. La logique de la distinction, qui consiste à juger les hommes d'après leurs contrastes, c'est-à-dire depuis leur attitude dans le monde, ne permet en rien d'atteindre le péché en son essence³⁶¹. Aussi la distinction d'avec les « bien-pensants » « imbéciles » – distinction qui trouve tout naturellement sa place dans la logique « polémique » ou « pamphlétaire » qui détermine l'attitude de la transcendance établie par Bernanos – finit-elle par tomber :

« JAMAIS, jamais, ai-je écrit un jour (il y a bien longtemps), jamais nous ne nous lasserons de scandaliser les imbéciles. » Je comprends maintenant que je ne pouvais porter ce naïf défi qu'à moi-même. Ou la phrase n'a pas de sens, ou elle signifie seulement : « Je ne me lasserai jamais d'être scandalisé, de partager le scandale des imbéciles. » Car c'est vraiment ce scandale que je partage, c'est à lui que je me trouve accordé. Mes griefs ont de quoi faire sourire n'importe quel esprit distingué, l'idée que je me forme de la justice est celle du plus humble paysan qui a pris au sérieux les sermons de la grand-messe. Je partage le scandale de l'imbécile, les mêmes contradictions me déchirent, l'expérience quotidienne de son impuissance à les résoudre, loin de l'humilier, lui inspire au contraire, avec un mépris sournois pour d'autres formes d'ignorance ou d'acceptation, les premiers éléments de sa sagesse³⁶².

Il faut comprendre qu'à partir de la « seconde transformation », Bernanos ne distingue plus les « imbéciles » (et les sous-espèces rassemblées dans cette catégorie, plus socialement situées, comme par exemple le « polytechnicien ») des autres hommes en tant que ces derniers seraient les « représentants » du « monde moderne » et porteraient à eux seuls la responsabilité de « la

³⁶⁰ *Id.*, *Journal de la guerre d'Espagne*, in *Essais et écrits de combat*, I, *op. cit.*, p. 1441.

³⁶¹ C'est la thèse de Michela Gardini, qui oppose deux imaginaires distincts du confessionnal chez Bernanos, l'un incarnant (celui de *Sous le Soleil de Satan*) la distinction et s'énonçant selon d'une poétique de l'imprécation, l'autre incarnant (celui du *Journal d'un curé de campagne*) la communion et s'énonçant selon une poétique de la confession : « Alors le confessionnal n'est pas seulement le théâtre du conflit entre Dieu et Satan mais le lieu de la "communion des saints et des pécheurs" » (Michela Gardini, « La confession dans l'œuvre de Georges Bernanos », *Cahiers de littérature française*, n° 21, 2022, p. 119).

³⁶² *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 879.

dégradation profonde de la société moderne »³⁶³ : cette dégradation, précisément, est bien trop profonde pour qu'on puisse l'attribuer à celui-ci ou à celle-là. Elle est un fait dont Bernanos lui-même se reconnaît coupable, comme il se reconnaît coupable, au même titre que tous, de l'apocalypse technique que fut la Seconde Guerre mondiale : « [...] la honte en a rejailli sur nous tous, nous serons tous responsables de cette honte devant l'Histoire »³⁶⁴, écrit-il dans *O journal* en septembre 1944. De sorte que toute la modalisation polémique de sa parole en tant que celle-ci a sa source dans la « seconde transformation » peut se trouver résumée dans les lignes suivantes, issues des *Grands Cimetières sous la lune* : « Il est vrai que le spectacle de l'injustice m'accable, mais c'est probablement parce qu'il éveille en moi la conscience de la part d'injustice dont je suis capable »³⁶⁵.

Cette citation nous introduit au dernier trait définitoire du mode polémique de l'attitude de l'immanence : la *réversibilité*³⁶⁶. En effet, alors que le « polémiste » de la transcendance ne se différencie en rien du moraliste qui attribue les mérites et les fautes à l'intérieur d'une typologie strictement compartimentée distinguant les pécheurs des saints, le « polémiste » de l'immanence ne cherche pas à identifier un responsable – puisqu'il ne confond pas *la faute* avec *celui qui porte la faute*. Pour le polémiste de l'immanence, il n'y a donc pas, d'un côté, les modernes et, de l'autre, les antimodernes se tenant les uns en face des autres comme les partisans de deux camps adverses : il y a *la modernité* en tant que processus poussant dans le cœur de tous, puisque ayant sa source dans la vie – et plus précisément, nous l'avons dit, dans l'automutilation de la vie. Il ne faut pas en conclure pourtant à un quelconque « angélisme » bernanosien. De fait, ne pas confondre la faute avec celui qui porte la faute ne revient pourtant pas à prêcher l'innocence universelle, comme l'écrit Bernanos dans une lettre à René Prouvot datée du 26 mai 1941 :

³⁶³ *Id.*, « La liberté, pour quoi faire ? », *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1298.

³⁶⁴ *Id.*, « Restons dignes », *Le Chemin de la Croix des Âmes*, *op. cit.*, p. 632.

³⁶⁵ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 426.

³⁶⁶ Voir Nicolas Mulot, *La Réversibilité. « Le grand mystère de l'univers »*, Paris, Sombrevail, 2007.

« [...] excuser tout le monde, ne signifie pas ménager tout le monde »³⁶⁷ – il nous faudra développer ce point plus avant, et notamment lorsque nous distinguerons plus précisément la *haine* de la *colère*. Pour en revenir au concept de réversibilité, il n'est pas anodin que celui-ci soit évoqué explicitement par deux fois dans l'œuvre de Bernanos, et à chaque fois après l'écriture de *Journal d'un curé de campagne* : une première fois dans *Les Grands Cimetières sous la lune* (publié en 1938), et une seconde fois en dans *La France contre les robots* (publié en 1947) :

On dirait que ce grand dogme de la Communion des Saints, dont la majesté nous étonne, ne vous apporte qu'une prérogative de plus, parmi beaucoup d'autres. Celui de la réversibilité des mérites n'en est-il pas le complément ? Nous ne répondons, nous, que de nos actes ou de leurs conséquences matérielles. La solidarité qui vous lie aux autres hommes est d'une espèce bien supérieure. Il me semble que ce don de la foi qui vous est départi, loin de vous émanciper vous lie à eux par des liens plus étroits que ceux du sang et de la race³⁶⁸.

Lorsque l'idée du salut a une signification spirituelle, on peut justifier l'existence des contemplatifs – c'est ce que fait l'Église au nom de la réversibilité des mérites et de la Communion des Saints. Mais dès qu'on a fait descendre du ciel sur la terre l'idée du salut, si le salut de l'homme est ici-bas, dans la domination chaque jour plus efficiente de toutes les ressources de la planète, la vie contemplative est une fuite ou un refus. Pour employer une autre expression de l'avant-dernière guerre, dans la Civilisation des Machines tout contemplatif est un embusqué³⁶⁹.

La première citation provient du « Sermon de l'Agnostique », qui domine le troisième chapitre de la seconde partie des *Grands Cimetières sous la lune*. Bernanos s'y adresse aux « dévots et dévotes » *de l'extérieur*, du point de vue de l'agnostique, c'est-à-dire du point de vue de celui qui « [ne répond] [...] que de [ses actes] ou de leurs conséquences matérielles » et qui affirme que le catholicisme est le lieu d'une « solidarité » supérieure, surnaturelle. Il y aurait donc deux solidarités : une naturelle, et qui lierait les êtres par des liens purement extérieurs ou matériels ; et une surnaturelle, qui lierait les être par des liens purement intérieurs, exclusifs de toute détermination historico-culturelle. Or, la particularité de la situation d'énonciation permet de défendre la thèse selon laquelle il n'y a *qu'une seule solidarité*, à laquelle tous participent, croyants comme incroyants. Dans le mode polémique de la transcendance, l'agnostique incarnerait le

³⁶⁷ Georges Bernanos, *Correspondance*, op. cit., II, p. 406.

³⁶⁸ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, op. cit., p. 513.

³⁶⁹ *Id.*, *La France contre les robots*, op. cit., p. 1053.

camp adverse. Or, ici, dans le mode polémique de l'immanence, il est le porte-parole de Bernanos³⁷⁰. De la même façon, les « dévots et dévotes » auxquels il s'adresse incarneraient *son propre camp*, alors qu'ils sont ici l'objet d'une critique *par Bernanos lui-même*. Qu'est-ce à dire sinon qu'il n'y a pas de camps sociologiquement ou idéologiquement déterminés, et que chacun participe à son insu et en réalisant sa subjectivité vivante à la vie subjective absolue, comme l'écrit Bernanos dans *La Liberté pour quoi faire ?* :

Quiconque se sert de son âme, si maladroitement qu'on le suppose, participe aussitôt à la Vie universelle, s'accorde à son rythme immense, entre de plain-pied, du même coup, dans cette communion des saints qui est celle de tous les hommes de bonne volonté auxquels fut promise la Paix, cette sainte Église invisible dont nous savons qu'elle compte des païens, des hérétiques, des schismatiques ou des incroyants, dont Dieu seul sait les noms³⁷¹.

La deuxième citation évoquant explicitement le concept de réversibilité provient de *La France contre les robots*. Bernanos y affirme que tout contemplatif, considéré *en dehors* de la communauté surnaturelle dans laquelle les hommes se rassemblent pour accomplir leur humanité véritable selon la logique de la réversibilité, est considéré comme un fuyard, un réfractaire, un embusqué – pour le dire d'un mot : comme un *bouc-émissaire*. Aussi réversibilité et bouc-émissarisation s'excluent-elles l'une l'autre, de sorte qu'il faut bien comprendre que le mode polémique de la transcendance est *radicalement hétérogène* au mode polémique de l'immanence.

Dans le mode polémique de l'immanence, le « monde moderne » n'est donc plus la mauvaise possibilité d'un seul et unique mode de phénoménalité qui serait celui du monde, déterminé par la distance et la venue en présence dans la lumière – *il est intégralement ce mode de phénoménalité*, en tant toutefois que celui-ci n'est pas unique et s'oppose à celui de la vie :

³⁷⁰ « L'agnostique, dans lequel Bernanos a mis le meilleur de lui-même, en particulier son amour fraternel de tous les hommes que l'Église a déçus, c'est peut-être le "réfractaire" Delbende, mais à coup sûr il prêche comme le curé de Torcy : convertissez-vous à la pauvreté en esprit, redevenez enfants » (« Notice. Les Grands cimetières sous la lune », *Essais et écrits de combat*, op. cit., I, p.1417).

³⁷¹ Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?*, op. cit., p. 1380.

Votre peuple grandit comme un arbre, ou se compose comme un poème, par une sorte de nécessité intérieure, auquel le monde moderne ne comprend absolument rien, parce que précisément, il n'a pas de nécessité intérieure ; parce qu'il s'impose du dehors, qu'il est une victoire monstrueuse, éphémère, de l'activité désordonnée des hommes sur la Nature et sur l'homme, une dissipation, un défi³⁷².

Dans *La Lettre aux Anglais*, Bernanos définit le « monde moderne » comme un apparaître déterminé par l'héroïsme (« une victoire monstrueuse »), l'extériorité (« parce qu'il s'impose du dehors ») et la contingence (« il n'a pas de nécessité intérieure », « éphémère »). En effet, alors qu'avant la « seconde transformation » le « monde moderne » est considéré comme un *mauvais produit* de l'homme, après la « seconde transformation », c'est l'homme qui est considéré *sous un certain rapport* comme déterminé par le « monde moderne » entendu comme une *mauvaise production*³⁷³. Dans *Nous autres Français*, texte anti-maurrassien, Bernanos écrit :

La plus dégoûtante création du monde moderne – l'homme réaliste, - c'est-à-dire la créature singulière, jadis si rare, en qui nous voyons rassemblés les vices de l'aventurier, la prudence et l'avarice du bourgeois, le cynisme et l'hypocrisie, n'appartient ni à la vieillesse ni à l'enfance³⁷⁴.

À partir de la révélation de l'immanence, le « monde moderne » est entendu comme un mode de phénoménalité à part entière et qui s'oppose radicalement à un second mode de phénoménalité, qui est celui de la vie. C'est pourquoi, dans l'attitude de la transcendance, on peut dire de la technique qu'elle est une maladie du monde (discours technophobe), et que dans l'attitude de l'immanence, elle en est une de la vie (parole technocritique).

Dès lors, avant la « seconde transformation », « monde moderne » et « technique » ne sont pas tout à fait synonymes. Le « monde moderne » est encore entendu comme un mauvais produit dont la technique, interprétée comme la somme des produits technique, n'est elle-même qu'un sous-produit. Après la « seconde transformation », « monde moderne » et « technique »

³⁷² *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 9.

³⁷³ La « bonne » production, c'est-à-dire l'autre mode de phénoménalité, étant l'*incarnation*, comme nous avons tenté de le démontrer dans notre introduction.

³⁷⁴ *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 723.

désignent un mode de phénoménalité. Or, puisque nous avons établi que cette « seconde transformation » n'est pas l'étape d'un itinéraire chronologico-biographique et qu'elle a lieu *en tous points* du corpus bernanosien, il faut en conclure que la duplicité à *l'œuvre* dans la parole bernanosienne habite chacun des noms que Bernanos attribue à la technique.

Il convient alors de répéter les résultats que nous avons obtenus jusqu'ici à un niveau lexicologique, afin de répertorier les différentes dénominations attribuées par Bernanos à la technique, et l'évolution interne qui travaille chacune de ces dénominations. Si la prédominance du terme « machine » caractérise plutôt l'attitude de la transcendance et que la prédominance de l'expression « civilisation des machines » caractérise plutôt l'attitude de l'immanence, il n'en demeure pas moins que ce terme-là comme cette expression-ci sont susceptibles d'une double entente ; double entente dans laquelle s'enracine l'équivocité fondamentale de la technocritique et qui la fait paraître une technophobie ; double entente qu'il nous faut désormais éclaircir. Cet éclaircissement, répétons-le, sera lexicologique, et non chronologique : il ne s'agira pas de déterminer en quoi l'œuvre polémique de Bernanos s'inscrit dans l'histoire des discours technocritiques, mais bien plutôt de déterminer si éventuellement ces discours technocritiques trouvent place – ou non – au sein de la double structure de la parole de Bernanos, laquelle conditionne l'équivocité de son lexique technocritique.

CHAPITRE 2 : Le lexique technocritique bernanosien : des « machines » à la « Machinerie »

Il n'est pas rare de voir ainsi chez d'assez grands esprits deux conceptions distinctes et même incompatibles se confondre à la faveur de l'imprécision inévitable du langage ; absorbés par l'élaboration d'idées nouvelles, le temps leur manque pour faire l'examen critique de ce qu'ils ont trouvé.

– Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* [1934], Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1980, p. 22.

2.1. Les machines I : du double mode d'existence des objets techniques

Avant de traiter le terme « machine » dans son sens métaphorique – sens qui s'avère abondant dans notre corpus –, traitons-le tout d'abord dans son sens littéral. En ce sens, une « machine » désigne tout simplement un « objet technique ».

Les objets techniques se distinguent certes des objets naturels (qui ne sont pas produits par l'être humain), mais également des objets artificiels (qui sont produits par l'être humain). En effet, leur artificialité atteint un tel degré qu'ils semblent pouvoir se produire eux-mêmes, fonctionner sans le secours de l'humanité, et finalement se retourner contre celle-ci. C'est le mythe romantique bien connu de la créature se retournant contre son créateur, que l'on trouve évoqué explicitement dans une œuvre d'avant la « seconde transformation », *Jeanne, relapse et sainte* : « La machine a été montée avec trop de soin, échappe au contrôle des ingénieurs »³⁷⁵. La première caractéristique de l'objet technique, de laquelle dérivera, nous le verrons, la monstruosité qui en motive plus explicitement la critique, c'est son *autonomisation*.

Or, la conscience du danger que représente une telle autonomisation est émoussée par la seconde caractéristique de l'objet technique : sa *multiplication*. L'époque où écrit Bernanos est en effet celle de la *banalisation* des objets techniques, qui envahissent le quotidien. Qu'on ne s'étonne plus de leur présence et de la place qu'ils occupent dans l'espace public, où ils sont de plus en

³⁷⁵ Georges Bernanos, *Jeanne, relapse et sainte*, *op. cit.*, p. 31.

plus visibles, voilà qui interpelle au premier chef notre auteur, et qui lui est un sujet inépuisable d'indignation : aussi déplore-t-il, en mars 1942, que « les consciences modernes [...] ne se scandalisent plus de rien »³⁷⁶, pour finalement faire le constat quelques années plus tard, dans *La France contre les robots*, que « la seule machine qui n'intéresse pas la Machine, c'est la Machine à dégoûter l'homme des machines »³⁷⁷. Au grand scandale du pamphlétaire technocritique, donc, la machine passe inaperçue auprès de ses contemporains – pour ainsi dire, elle fait partie du décor. C'est ce qu'observe Isabelle Krzywkowski, dans son ouvrage *Machines à écrire* :

Le rapport à la machine évolue pourtant indubitablement en écho à cette transformation : non seulement la machine est plus « belle », moins inquiétante, mais elle se diffuse plus largement dans la vie quotidienne. Le développement des moyens de communication, puis, progressivement, celui d'objets ménagers, rend la machine plus familière et moins féroce. L'idée qu'elle peut être une aide pour l'homme se concrétise lentement, à mesure aussi que le développement d'une presse spécialisée ou de concours permet d'accélérer son adoption³⁷⁸.

C'est également ce que remarque François Jarrige, dans *Technocritiques* : « Les sociétés où dominait l'« horreur des nouveautés » ont laissé la place à un monde où le changement technique et la multiplication des objets sont devenus l'enjeu qui subsume tous les autres »³⁷⁹. Pour ne prendre qu'un exemple parmi tous ceux cités dans l'ouvrage, l'apparition de l'automobile entraîne effectivement des « adaptations quotidiennes incessantes »³⁸⁰ :

La production des véhicules motorisés s'accélère néanmoins lors de la Grande Guerre. [...] Même si la nouvelle machine circule de façon très variable, son essor apparaît fulgurant dans l'entre-deux-guerres et modifie en profondeur le rapport au monde, aux autres, au temps et à l'espace. L'automobile, comme le chemin de fer avant elle, restructure le quotidien et l'espace public, elle modèle le champ des possibles et polarise les regards³⁸¹.

³⁷⁶ *Id.*, « Scandale de la vérité », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 409.

³⁷⁷ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1026.

³⁷⁸ Isabelle Krzywkowski, *Machines à écrire*, *op. cit.*, p. 21.

³⁷⁹ François Jarrige, *Technocritiques*, *op. cit.*, p. 124.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 15.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 198.

Aussi l'objet technique retient-il l'attention, dans la mesure où il est considéré comme faisant irruption dans un espace de visibilité déjà ouvert, et à l'intérieur duquel il fait figure de nouveauté. Cependant, il ne s'agit là que d'un seul mode d'existence de l'objet technique, mode d'existence qui fait de la machine un problème *en elle-même*, et sans considération pour l'horizon d'apparaître qui se structure avec son apparition. Plus encore, la considération (technophobe et technophile) dont fait l'objet la machine détourne l'attention de la vérité du phénomène technique, qui ne concerne pas les apparaissances techniques, mais l'apparaître technique. C'est pourquoi, selon que l'on se place du point de vue de la transcendance, ou de celui de l'immanence, l'objet technique est pensé différemment.

Le premier point de vue est celui de la confusion entre ce qui apparaît (un objet technique) et l'apparaître de ce qui apparaît (la technique), confusion que nous avons appelée dans notre introduction l'amphibologie du concept de technique. À cet égard, l'objet technique est considéré comme un bouc émissaire, en ceci qu'il est critiqué *pour lui-même* et que, dans cette critique, la vérité du phénomène technique échappe au pamphlétaire.

Le second point de vue est celui de la révélation que la civilisation des machines n'est pas réductible à une certaine organisation technique du monde, mais qu'elle est le monde *en tant qu'elle est cette organisation technique*, c'est-à-dire en tant que mode de phénoménalité « incapable de poser la réalité de ce à quoi il donne d'apparaître »³⁸². Ce point de vue ne peut plus être strictement qualifié de pamphlétaire, dans le sens où la technocritique n'y apparaît plus comme un simple réquisitoire contre les machines, comme le laisse entendre notre auteur dans un article de 1942 intitulé « La technique n'est pas la vie » :

Ils me croiront ennemis de la technique, et je souhaite seulement que les techniciens se mêlent de ce qui les regarde, alors que leur ridicule prétention ne connaît plus de bornes, qu'ils font ouvertement le projet de dominer non seulement matériellement, mais spirituellement, le monde, de contrôler les

³⁸² Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., p. 64.

forces spirituelles du monde grâce à une philosophie de la technique, une métaphysique de la technique, une *métatechnique* [...] ³⁸³.

À cet égard, l'objet technique est considéré comme une victime de la métatechnique qui en organise l'apparition, victime qu'il faut par conséquent *aussi* sauver de la technique.

On verra donc, dans un premier temps, et selon la détermination naïve d'une technocritique encore fidèle aux présupposés de l'attitude de la transcendance, que la critique de la technique peut être, en sa forme certes la plus embryonnaire, un réquisitoire contre les objets technique. Mais dans un second temps, et du point de vue de l'attitude de l'immanence, c'est la critique des seuls objets techniques elle-même qui sera critiquée, au nom de la diversion qu'elle rend possible, laissant la vérité du phénomène technique inaperçue.

2.1.1. Les « machines infernales » : éthique et poétique du dégoût

Le premier point de vue – celui de la transcendance – domine la première partie de notre corpus et se trouve encore parfois présent, sur un mode mineur, dans sa seconde partie. C'est le point de vue auquel on réduit le plus souvent la technocritique bernanosienne, dans la mesure où il accorde une place privilégiée à l'objet technique. Sous un tel rapport, la fascination qu'exerce la machine peut d'ailleurs être aussi bien positive que négative : on verra que, dans l'attitude de la transcendance, réquisitoire et panégyrique s'avèrent structurellement identiques, en ceci qu'ils partagent la même compréhension idolâtre du phénomène technique.

L'ambiguïté qui accompagne la visibilisation croissante des objets techniques est soulignée dès le premier tome du *Romancier et la machine*, où Jacques Noiray affirme qu'à partir de la fin du XVIII^e siècle et « en l'espace de trois ou quatre générations, l'objet technique acquiert dans la cité, sinon un droit d'occupation légitime, du moins la place qui revient à son importance et les

³⁸³ Georges Bernanos, « La vocation spirituelle de la France, VI : La technique n'est pas la vie », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 445-446.

respects mêlé de crainte que l'on doit à sa puissance »³⁸⁴. Pour le plus grand nombre en effet, l'objet technique n'est pas aperçu ni pensé *en son principe* (c'est-à-dire selon le statut ontologique que lui confère la dimension d'apparaître où se structure son apparition), mais, pour ainsi dire, *en surface*. Cette *surface* est l'écran sur lequel l'homme projette indifféremment son dégoût ou son admiration. Notons qu'après sa « seconde transformation », Bernanos est tout à fait conscient de cela et écrit en 1942 que « l'Homme des Machines ne se libérera des machines que s'il se libère de lui-même, parce que le monde artificiel qu'elles lui ont permis de créer s'accorde à son angoisse, n'en est que la projection sur les choses »³⁸⁵. Mais avant cette « seconde transformation », il s'adonne lui-même à la projection angoissée qui détermine de part en part la technocritique de la transcendance.

En quoi repose l'essence de cette angoisse ? Selon Michel Lagrée, elle repose dans « le problème de l'artefact et de la transformation de la nature »³⁸⁶. Ce problème remonte tout droit à la tradition pamphlétaire chrétienne. On le trouve formulé, par exemple, chez Tertullien :

Ce que Dieu n'a pas produit lui-même ne lui plaît pas. Direz-vous qu'il n'a pas pu commander aux brebis de naître pourpres ou couleur de ciel ? S'il l'a pu et ne l'a pas fait, c'est donc qu'il ne l'a pas voulu ; ce que Dieu n'a pas voulu, on n'a pas le droit de le fabriquer. Ce qui ne vient pas de Dieu, auteur de la nature, n'est donc pas bon par nature ; il y a donc lieu de comprendre que ces choses viennent du diable, du falsificateur de la nature³⁸⁷.

Michel Lagrée qualifie cette technocritique d'« extrême », et y voit « une condamnation radicale de l'activité technique »³⁸⁸. En effet, ce que dénonce vigoureusement Tertullien, c'est la production des machines et non la production de cette production, c'est-à-dire : sa phénoménalité. Aussi, dans cette perspective radicalement prométhéenne, toute fabrication sera-t-elle jugée *inconditionnellement* mauvaise et toute machine *également* monstrueuse. On

³⁸⁴ Jacques Noiray, *Le Romancier et la machine. L'image de la machine dans le roman français (1800-1900)*, op. cit., I, p. 12.

³⁸⁵ Georges Bernanos, *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, op. cit., p. 794.

³⁸⁶ Michel Lagrée, *La Bénédiction de Prométhée. Religion et technologie. XIX^e-XX^e siècle*, op. cit., p. 31.

³⁸⁷ Tertullien, *La Toilette des femmes*, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 1971, p. 79.

³⁸⁸ Michel Lagrée, *La Bénédiction de Prométhée. Religion et technologie. XIX^e-XX^e siècle*, op. cit., p. 31-32.

commence dès maintenant à apercevoir le *double bind* sur lequel se fonde toute technocritique de la transcendance en tant que nous la nommons prométhéenne : l'homme, façonné à l'image de Dieu, est nécessairement créateur ; mais sa capacité de créer, l'arrachant du reste de la Création – en « bien » ou en « mal », peu importe –, est nécessairement destructrice. Ainsi, pensé à l'aune des présupposés conceptuels aporétiques de la transcendance, l'homme ne peut pas ne pas être un « néganthrope », selon l'expression de Jean Vioulac³⁸⁹.

Du point de vue prométhéen, donc, l'humanité est la fausse note de la nature³⁹⁰. Exister, pour elle, c'est nécessairement rompre l'harmonie. En tant qu'*homo faber*, elle est préposée à l'artificialisation : plus elle se réalise comme humaine, plus s'accomplit le processus d'hominisation, et plus l'harmonie naturelle (c'est-à-dire divine) se trouve menacée. Aussi le monde fabriqué par l'humanité, en tant qu'il pâti nécessairement de la comparaison avec le monde fabriqué par Dieu, est-il jugé dégoûtant : c'est le dégoût qu'il éprouve à l'égard de lui-même et de la faiblesse de ce qu'il imagine être sa nature que l'être humain projette sur les choses.

C'est pourquoi une certaine tradition technocritique s'emploie à décrire la machine comme un objet disharmonieux, jurant avec la nature et nuisant à son ordre. François Jarrige identifie cette tradition comme relevant de « la critique romantique de la modernité, accusée d'être une source de désenchantement, de quantification et de mécanisation mortifère »³⁹¹. Le mode opératoire de cette critique est l'*accusation*, et les machines sont alors prises pour

³⁸⁹ Voir Jean Vioulac, *Métaphysique de l'anthropocène. Nihilisme et totalitarisme*, Paris, PUF, 2023.

³⁹⁰ Ce point de vue, que nous nommons « prométhéen » – qualificatif sur lequel nous aurons à revenir longuement dans le cinquième chapitre de ce travail – peut être aussi nommé « romantique », au sens le plus traditionnellement philosophique du terme. En effet, c'est ainsi que Pierre Schoentjes définit la posture philosophico-énonciative du romantisme dans son ouvrage *Poétique de l'ironie*, commentant Friedrich Schlegel : « L'homme, selon Schlegel, vit dans un monde de contradictions inquiétantes qu'il tente d'organiser et de saisir dans son unité afin de réduire son angoisse existentielle. Mais ses tentatives sont vouées à l'échec car si l'esprit humain devine l'Absolu, il est incapable de l'appréhender. [...] Dans un monde fait de contradictions [...], l'esprit humain est incapable de saisir l'absolu » (Pierre Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, Paris, Éditions du seuil, 2001, p. 104). Dans la mesure où le monde est le milieu phénoménologique ouvert par la conscience humaine, celui-ci est forcément tributaire de son origine constituante : autrement dit, si le monde est un tissu de contradictions, c'est que « l'esprit humain » est fondamentalement contradictoire, et que l'ouverture du monde correspond à l'actualisation, dans l'extériorité (ou plutôt : à l'actualisation en tant que constitution de l'extériorité), du « chaos » propre à sa nature.

³⁹¹ François Jarrige, *Technocritiques : du refus des machines à la contestation des technosciences*, *op. cit.*, p. 83.

« [cibles] »³⁹². Léon Bloy est familier de telles attaques, et s'en prend par exemple à l'automobile :

Cette chose moderne paraît démoniaque, de plus en plus. Se représente-t-on l'horreur de ces deux ou trois cents voitures hideuses lancées comme des boulets et triturant, chacune à son tour, d'un bout de l'horizon à l'autre, les mêmes lambeaux sanglants ! Il y a des consolations. Une de ces voitures a pris feu et le chauffeur a été heureusement carbonisé³⁹³.

À la suite de son maître, Bernanos s'en prend, à son tour, à l'automobile, cette

effrayante machine aux quatre roues grêles, tenant de la sauterelle et de la tortue, avec ce reniflement lamentable, le spasme de son pauvre petit ventre de cuivre, et l'éternement convulsif qui préludait à d'illusoires départs³⁹⁴ [...].

L'automobile est décrite, dans cet extrait de *La Grande Peur des bien-pensants*, comme une aberration, comme une chose contre-nature, en un mot : comme un monstre. La monstruosité, c'est le caractère de ce qui fait exception, de ce qui se singularise, de ce qui jure avec la norme naturelle. D'un point de vue prométhéen, toute fabrication humaine est nécessairement monstrueuse, puisqu'elle est la mise en objet par les sujets de leur propre singularité, ou mieux : puisqu'elle est cette singularité en acte – ou mieux encore : puisqu'elle est l'accomplissement de la contre-nature humaine. Pour en revenir à notre texte, la monstruosité de l'automobile repose dans son caractère composite et impossible (au croisement du règne animal : « tenant de la sauterelle *et* de la tortue » ; et minéral : « son pauvre petit ventre de cuivre »). L'avion, quant à lui, « curieuse machine », est nommé un « oiseau mécanique »³⁹⁵. Le même procédé de transformation en monstre est employé dans les années quarante, dans la *Lettre aux Anglais* et dans *Les Enfants humiliés*, pour décrire cette fois-ci la radio, désignée tantôt comme un « crapaud

³⁹² *Loc. cit.*

³⁹³ Léon Bloy, *Journal (1892-1907)*, I, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1999, p. 389.

³⁹⁴ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 62.

³⁹⁵ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 378.

poussif, [...] informe et grotesque »³⁹⁶, tantôt comme un « hideux poumon mécanique »³⁹⁷. Dans un texte de Bertrand Russell, donné en annexe de *Nous autres Français* et publié un an plus tôt dans la même collection³⁹⁸ – et qui a donc sans doute été sélectionné par notre auteur –, la machine apparaît, à la faveur d’une anecdote relatée avec une brièveté et un tour elliptique qui lui confère une tonalité fantastique, comme une dévoreuse d’enfants : « [...] il arrivait fréquemment qu’un petit enfant, s’assoupissant, tombât dans la machine à côté de lui, et était mutilé à vie »³⁹⁹. Ce caractère composite et inquiétant, s’il sert à qualifier tel ou tel objet technique, sert également à qualifier l’ensemble de ces objets pris *tous ensembles* – et non pas comme un tout – qui forment alors un monstrueux cortège, « avec ses pigeons voyageurs, ses ballons sphériques, les inventions de ses maniaques, aérostats, dirigeables, explosifs, machines infernales, machines à finir la guerre, tout le bric-à-brac de la science au service du droit »⁴⁰⁰.

Toutes les machines se trouvent ainsi embarquées avec véhémence dans la même catégorie, celle de « la mécanique docile », qui réunit indifféremment « machine à écrire, à calculer, téhéséph, téléphone, automobile »⁴⁰¹. Dans cette énumération, extraite d’un article paru dans le *Figaro* le 16 janvier 1932, on remarque que Bernanos écrit volontairement T.S.F. phonétiquement, semblant ainsi baptiser l’appareil d’un nom issu de la mythologie démoniaque, et accréditant l’idée que la technocritique que l’on pourrait qualifier de « naïve » est avant tout un réquisitoire contre les machines, qui se trouvent mythologisées avec une emphase et une verve qui ne trouvent d’équivalents que dans la technophilie et l’idolâtrie technicienne.

La monstruosité et la disharmonie qui caractérisent le monde tel qu’il est décrit par le romantisme technocritique procède d’une conscience constituante profondément *dégoûtée*. Un

³⁹⁶ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 22.

³⁹⁷ *Loc. cit.* ; et *id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 894.

³⁹⁸ Bertrand Russell, *Histoire des idées au XIX^e siècle* [1931], Paris, Gallimard, « NRF », 1938.

³⁹⁹ *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 769.

⁴⁰⁰ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁰¹ *Id.*, « L’esprit de vieillesse », in *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1237.

tel dégoût, qu'il faut dire originaire ou transcendantal, n'est certes pas réservé au seul domaine de la technique. En effet, comme l'écrit Yves Baudelle, dans son article « Bernanos sous le soleil du Sertão : la transfiguration du pire » : « L'être au monde de Bernanos se structure autour d'une imagination matérielle qui en est le style même, et dont la dominante est la répulsion »⁴⁰². Si la répulsion structure l'œuvre romanesque de Bernanos, elle structure également – puisque nous savons désormais que ces deux parties sont inséparables – son œuvre polémique. Gaëtan Picon le constate : « De son temps, il n'est rien qu'il consente d'accepter, rien qui ne le blesse et ne le dresse, qui n'appelle en lui la colère et le dégoût »⁴⁰³. C'est qu'il « [éprouve] jusqu'au plus profond de lui-même cette “crise générale de la civilisation” »⁴⁰⁴, si bien que ce dégoût l'amène bientôt à « vomir »⁴⁰⁵ le monde moderne. Ce passage, par exemple, peint au lecteur un monde instable, secoué d'un balancement :

Sous prétexte de ne rien opposer au Progrès, vous avez rêvé de faire une société incroyablement instable, toujours disponible pour n'importe quelle expérience de justice sociale, une Société-girouette montée sur le roulement à billes du suffrage universel, et si sensible que le déplacement de quelques milliers de voix fût instantanément capable d'en changer l'orientation⁴⁰⁶.

La société de la modernité technique est une société sans assise, sans fondement, une société « instable », « montée sur [...] roulement à billes ». C'est pourquoi elle donne à Bernanos la nausée. Le pamphlétaire se présente, au sens propre, comme le dernier homme à avoir les pieds sur terre. C'est dire qu'il se tient sur un sol qu'il qualifie d'originaire, un sol qui ne serait pas encore aménagé par la technique. Or, les autres hommes, pour lui, se tiennent sur un sol inauthentique, un sol instable – un sol technique, en somme. L'humanité est, pour le pamphlétaire, divisée en deux : il y a d'un côté celui qui éprouve la nausée du déracinement –

⁴⁰² Yves Baudelle, « Bernanos sous le soleil du Sertão : la transfiguration du pire », *op. cit.*, p. 93.

⁴⁰³ Gaëtan Picon, *Bernanos. L'impatiente joie*, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁰⁶ Georges Bernanos, « Fin de la civilisation humaine », *Français, si vous saviez*, *op. cit.*, p. 1190.

lui-même ; et de l'autre, ceux qui n'éprouvent aucune gêne, puisqu'ils sont privés de tout sol originaire – tous les autres.

2.1.2. « Il s'agirait bien plutôt de sauver aussi les machines »

Or, force est de constater qu'en de nombreux endroits de son œuvre, Bernanos n'est pas aussi vindicatif à l'égard des machines. Aux exemples précédents, on peut opposer, entre autres, la phrase suivante, écrite à l'occasion de la « Réponse à une enquête » de janvier 1942 : « [...] construire des machines, je le répète, a toujours été une forme très légitime de l'activité humaine »⁴⁰⁷ ; ou encore celle-ci, extraite de *La France contre les robots*, à la faveur de laquelle Bernanos explique qu'il ne s'agit pas pour lui « de condamner ou même seulement de regretter l'invention des mécaniques »⁴⁰⁸. C'est là une explication qu'il avait déjà formulée à deux reprises et de façon identique, d'abord en 1942, puis en 1947 : « [...] je n'ai pourtant nullement la prétention de condamner les machines »⁴⁰⁹. Il ajoute même que « le plaisir que l'homme d'aujourd'hui prend à la critique des machines n'est peut-être pas un sentiment très noble »⁴¹⁰. Aussi faut-il comprendre que, non seulement la technocritique n'est pas pour Bernanos une condamnation des objets techniques, mais encore qu'une telle condamnation lui semble fondamentalement suspecte. Suspecte, précisément, parce que favorisant la confusion de l'objet technique avec le phénomène technique – confusion sur laquelle repose la seconde propriété de la *reductio ad technophobiam* :

Et ce péril lui-même, comme il est difficile de lui donner un nom ! Ce mot de civilisation des machines prête à tant d'équivoques ! Il paraît rendre responsables les machines d'un certain avilissement de la personne humaine, alors que l'envahissement de la civilisation par les machines n'est que la conséquence de cette espèce de dépersonnalisation⁴¹¹.

⁴⁰⁷ *Id.*, « Réponse à une enquête », in *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 791.

⁴⁰⁸ *Id.*, *La France contre les robots*, in *Essais et écrits de combat*, *op. cit.*, p. 1045.

⁴⁰⁹ *Id.*, *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 790 ; *Id.*, « Révolution et liberté », *op. cit.*, p. 1325.

⁴¹⁰ *Id.*, « La liberté, pour quoi faire ? », *op. cit.*, p. 1306.

⁴¹¹ *Loc. cit.*

Qui critique la « civilisation des machines » semble ainsi tenir les machines pour responsables de ce que Bernanos nomme l'« avilissement de la personne humaine » ou la « dépersonnalisation » – mais qu'il nomme aussi bien « déspiritualisation »⁴¹², « dévitaminisation »⁴¹³ ou encore : « principe d'autodestruction »⁴¹⁴. Car c'est bien là que réside pour lui la vérité de la civilisation des machines dès lors que celle-ci est déterminée comme le phénomène technique. La civilisation des machines ainsi déterminée n'est pas un mal qui aurait pour origine une « mauvaise organisation du monde »⁴¹⁵ ou une simple « erreur économique et sociale »⁴¹⁶. Comme son nom ne l'indique pas, l'expression de « civilisation des machines » désigne la corruption de la nature humaine, qui est un événement fondamentalement interne à l'essence de l'humanité :

L'envahissement du monde par les machines, je le répète, n'est que le symptôme d'une sorte de maladie spirituelle. Il ne s'agit pas plus de détruire les machines que de détruire une à une les pustules d'un malade atteint de la petite vérole⁴¹⁷.

Atteint de cette « maladie spirituelle », l'humanité se retourne contre elle-même, cherchant à se défaire de soi, à se fuir, à « fiche le camp hors [d'elle-même] »⁴¹⁸, pour le dire de façon plus bernanosienne ; à ne plus être ce qu'elle ne peut pas ne pas être, pour le dire de façon plus grecque. Cette maladie, à laquelle se rapporte le phénomène technique, nous ne l'avons pas attrapée accidentellement à l'occasion de telle ou telle contingence historique par principe extérieure à nous : elle est *en nous* (« l'injustice [est] *dans* l'homme »⁴¹⁹). Aussi est-il vain de prétendre lancer un assaut *contre* la technique – sous la condition de la comprendre comme phénomène –, précisément parce que la technique n'est rien d'extérieur à nous.

⁴¹² *Id.*, « Révolution et liberté », *op. cit.*, p. 1322.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 1334.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 1324.

⁴¹⁵ *Loc. cit.*

⁴¹⁶ *Loc. cit.*

⁴¹⁷ *Id.*, « La liberté, pour quoi faire ? », *op. cit.*, p. 1313.

⁴¹⁸ *Id.*, « Lettre à “samedi-soir” », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1198.

⁴¹⁹ *Id.*, « Révolution et liberté », *op. cit.*, p. 1324.

Que la vérité de la technique soit recouverte par la manifestation extérieure des objets techniques, lesquels deviennent, en vertu de ce recouvrement même, les « responsables » tout désignés d'un processus qui ne les concerne pas, voilà ce que l'on pourrait nommer une ruse de la technique ou, dirait Bernanos, une imposture⁴²⁰. Cette imposture, et c'est ce que nous allons tenter d'exposer à présent, semble conforme en certains points au concept girardien de « mécanisme sacrificiel »⁴²¹. À cet égard, elle ne résulte pas d'un choix concerté, d'une décision maligne, comme l'affirme Bernanos dans *Les Enfants humiliés* : « Pour mériter le nom d'imposteur, il faudrait qu'on fût totalement responsable de son mensonge, il faudrait qu'on l'eût engendré, or tous les mensonges n'ont qu'un Père, et ce Père n'est pas d'ici »⁴²². Or justement, le mécanisme sacrificiel, en tant que mensonge, a son essence dans l'action de déterminer une responsabilité exclusive, exclusivement attribuée à celui-ci ou à celle-là, à ceci ou à cela – « rendre responsables les machines » –, alors que la responsabilité est fondamentalement partagée, qu'elle est, pour Girard, « égale et identique pour tous »⁴²³. L'« énorme imposture »⁴²⁴ ou le « bluff »⁴²⁵ que constitue la civilisation des machines pourrait alors être définis comme une machination sans machinateur : il s'agit d'une imposture principielle ou originaire. En tant qu'imposture principielle ou originaire, elle consiste à dissimuler l'immanence de la pure réciprocité violente en canalisant celle-ci vers une victime *extérieure* désignée arbitrairement. Dès lors, la civilisation des machines, ce n'est pas l'événement

⁴²⁰ Imposture semblable à celle qui conduit Donissan, à son insu, « de la haine aveugle du péché au mépris et à la haine du pécheur » (*id.*, *Sous le soleil de Satan*, *op. cit.*, p. 232).

⁴²¹ Voir en particulier René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *op. cit.* On nous objectera ici que le mécanisme de la victime émissaire exige un support humain en ceci qu'il s'enclenche précisément au moment où la mimésis ne peut plus s'exercer sur un objet – c'est ce que Girard appelle la *crise mimétique*. Bien que cet ouvrage ne soit pas le lieu pour résoudre ce problème, on répondra brièvement que la particularité de la bouc-émissarisation technique réside justement dans le flou ontologique qui caractérise le concept de machine, qu'à celle-ci on attribue des caractéristiques « anthropologiques » (« L'erreur du libéralisme était de croire que la mécanique marcherait toute seule », Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1316), ou qu'au contraire, à l'homme, on attribue des caractéristiques « machiniques » (« L'homme [...] n'est plus en face de l'économie, son autonomie est en train de disparaître, il est englobé corps et âme dans l'économie, c'est l'apparition réelle d'une nouvelle espèce d'homme, l'homme économique, l'homme [...] qui n'a pas de prochain mais des choses », *ibid.*, p. 1304).

⁴²² Georges Bernanos, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 831.

⁴²³ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *op. cit.*, p. 307.

⁴²⁴ Georges Bernanos, *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1160.

⁴²⁵ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 8.

de l'invasion de la civilisation humaine par les machines, mais bien plutôt l'archi-événement de la dissimulation de l'origine de la violence humaine derrière les machines, auxquelles précisément on a transféré les propriétés anthropologiques nécessaires à leur accession au statut de victimes émissaires : « Non, le danger n'est pas dans les machines, car il n'y a d'autre danger pour l'homme que l'homme même »⁴²⁶. Ce danger, que recouvre « la multiplication des machines »⁴²⁷, a donc pour fondement la violence autodestructrice qui habite le cœur de l'homme – que Romain Debluë nomme, dans la préface qu'il a donnée aux *Grands Cimetières sous la lune* au début de son anthologie des écrits polémiques de Bernanos, « la haine diabolique du genre humain envers sa propre nature »⁴²⁸, et que Bernanos nomme, dans une formule déjà citée mais ici rétablie dans son intégrité, « ce principe d'autodestruction, cette mystérieuse haine de soi que nous appelons péché originel »⁴²⁹. La vérité du phénomène technique s'énonce désormais en ces termes : le phénomène technique, c'est le phénomène de la haine de soi en tant que celui-ci s'auto-dissimule dans la haine des machines, une haine intransitive, en somme, et qui voudrait se faire passer – d'abord à elle-même – pour transitive. Intransitive et en ce sens véritablement originaire, cette haine l'est d'être une haine de la vie à l'égard d'elle-même. Aussi le désespoir, en quoi consiste l'endurcissement dans la logique de l'amour-propre⁴³⁰, est-il ce milieu d'extériorité ou cette illusion transcendantale que la vie produit en se haïssant elle-même et pour sortir d'elle-même – milieu à l'horizon duquel les machines peuvent alors apparaître

⁴²⁶ *Id.*, « Une guerre d'imposture », *op. cit.*, p. 664.

⁴²⁷ « Le danger n'est pas dans la multiplication des machines », affirme Bernanos (*id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1063).

⁴²⁸ *Id.*, *Scandale de la vérité. Essais, pamphlets, articles et témoignages*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2019, p. 4.

⁴²⁹ *Id.*, *La Liberté pour quoi faire*, *op. cit.*, p. 1324.

⁴³⁰ Dans la mesure où l'amour-propre, radicalement hétérogène à la charité, rend impossible toute relation avec Dieu, il peut être affilié au concept d'endurcissement. On trouve la définition de ce concept théologique à l'entrée « endurcir » du *Dictionnaire du Nouveau Testament* de Xavier-Léon Dufour : « En un texte célèbre qui a fait fortune dans le NT, Isaïe a décrit comment le peuple qui se sépare de Dieu se sclérose progressivement : aveuglement, oreilles bouchées, nuque raide, cœur de pierre, tels sont les effets de cette "sclérose". S'il est dit que Dieu endurec, c'est que la pensée sémique ignore volontiers les causes secondes. Toutefois endurec, ce n'est pas réprouver, c'est laisser le péché porter ses fruits de mort, c'est sanctionner le péché dont l'homme ne se repent pas. De cet état l'homme porte la pleine responsabilité : il est amené à ne plus pouvoir croire. Seule une action de Dieu peut en triompher » (Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament* [1975], Paris, Seuil, 1996, p. 230-231).

comme adorables ou haïssables, afin de détourner la vie de la fureur qui l'anime à son propre égard. On peut comprendre ainsi cet extrait de la « Réponse à une enquête » de janvier 1942 :

Ce n'est pas précisément le désespoir de l'homme qui a inventé les machines, les circonstances en ont favorisé l'invention et la production, à un moment où l'homme commençait à douter de la vie, et son désespoir s'est emparé d'elles, il a exprimé en elles, comme dans un langage secret, sa haine toujours croissante de la vie⁴³¹.

De tout cela, il faut alors tirer les conclusions nécessaires, et admettre la proposition suivante dans toute l'ampleur de ses implications conceptuelles. La technocritique n'est pas simplement autre chose que la technophobie, elle est *en première instance* une critique de la technophobie, en tant que celle-ci ne diffère qu'axiologiquement de la technophilie, technophilie et technophobie n'étant rien d'autre que les deux faces d'une même fascination haineuse exercée à l'encontre de la machine prise à tort, et en vertu même de l'ambiguïté ontologique qui hante son concept, pour un modèle-rival. Pour le dire plus simplement, et en paraphrasant Bernanos : technophiles et technophobes « adorent le même dieu sans le savoir, bien qu'ils ne révèrent pas les mêmes saints »⁴³². Comme on le verra dans notre troisième chapitre, c'est dans la nature même de cette *adoration* que réside le secret de la technophobie, pourvu qu'on se figure celle-ci comme l'une des modalisations possibles de l'attitude de la transcendance (et donc, de la première manière bernanosienne). Cette *adoration*, à laquelle selon nous est soumise le « premier » Bernanos, est structurée selon la logique ambivalente de la fascination haineuse, comme le remarque Pierrette Renard (qui y voit, précisons-le, la structure de l'œuvre tout entière, interprétant celle-ci à la seule lumière de l'attitude belliciste et duelle de la transcendance) : « On ne saurait donc ignorer dans le cas de Bernanos une véritable dialectique de répulsion/fascination pour le monde moderne, corps à corps, lutte avec l'ange »⁴³³. C'est précisément à cette dialectique qu'obéit la logique de l'amour-propre ou du

⁴³¹ *Id.*, *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 792.

⁴³² *Id.*, *Les Grands cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 528.

⁴³³ Pierrette Renard, « Les *Écrits de combat* et la controverse sur la modernité », *op. cit.*, p. 74.

désir métaphysique. La charité et la révélation qui l'accompagne contribuent à désensorceler le sujet d'une telle logique.

On comprend dès lors la portée philosophiquement chrétienne du geste technocritique bernanosien. Qu'est-ce en effet pour Bernanos que la technocritique, sinon – et nous empruntons cette définition à René Girard, qui l'emploie quant à lui pour déterminer le geste évangélique – « l'attitude qui consiste à réhabiliter la victime et à dénoncer les persécuteurs »⁴³⁴ ? C'est en ce sens qu'il faut entendre la citation suivante, laquelle, pour des raisons bien compréhensibles, n'a jamais été commentée par la critique bernanosienne : « Il ne s'agit pas non plus de détruire les machines, il s'agirait bien plutôt de sauver aussi les machines [...] »⁴³⁵. Mais alors, de quoi faudra-t-il sauver « aussi » les machines ? De l'« énorme imposture » ou du « bluff » que nous avons définis plus haut et qui, en tant que bluff ou imposture, ont une portée fondamentalement mythologique⁴³⁶. L'infrastructure mythologique sur laquelle est fondée l'imposture technique, Bernanos la nomme mythe du progrès : « La gigantesque machinerie nous couvre de son ombre sacrée. [...] La classe dirigeante moderne a bénéficié longtemps de ce mythe, le mythe du progrès a plus ou moins justifié depuis deux siècles la résignation des misérables »⁴³⁷. Sven Storelv voit dans ce mythe un des moyens de contrôle, consciemment utilisé, dont dispose la classe dominante :

Parmi les ersatz diffusés soigneusement par la propagande officielle des États modernes, Bernanos signale particulièrement le mythe du progrès comme l'un des plus maléfiques. Si l'on entretient l'illusion que les progrès de la science suffiront à assurer le salut de l'humanité et qu'ils vaincront tous les maux qui l'affligent, même la mort, les hommes modernes accepteront de se consoler de leur désespoir surnaturel par les biens offerts par ce monde. Alors l'heure se présente où l'État, nanti de toutes les acquisitions de la science moderne, peut se faire passer pour le tout-puissant dispensateur de la béatitude en ce monde, et, en contrepartie, du salut promis, exiger l'asservissement total, ou, au besoin, l'imposer par le contrôle absolu des puissances politiques, économiques et militaires. L'imposture fondamentale du monde moderne est donc de promettre que le progrès aboutira

⁴³⁴ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 211.

⁴³⁵ Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?*, op. cit., p. 1370.

⁴³⁶ L'adjectif « mythologique » doit être compris depuis l'opposition qu'établit Girard entre vérité biblique et mensonge mythologique, opposition qui constitue le réquisit structurel de sa pensée.

⁴³⁷ Georges Bernanos, *Les Enfants humiliés*, op. cit., p. 840.

fatatement au véritable paradis terrestre, et d'inspirer une confiance aveugle en l'infinie perfectibilité de l'homme et de la société⁴³⁸.

La conception que se fait Sven Storelv du mythe du progrès est encore sujette à la bouc-émisserisation et au complotisme, en ceci qu'elle déplace simplement l'accusation et fait de la classe dirigeante l'instance organisatrice de l'imposture : celle qui, *soigneusement*, l'*entretient* et la *diffuse*. Bernanos est en fait beaucoup plus radical, lorsque qu'il dit que la classe dirigeante, loin d'organiser le mythe du progrès, en *bénéficie*. Pour Storelv, les machines sont les leurres dont se servent, en toute connaissance de cause, les dirigeants politiques afin d'asservir les masses. Or, c'est oublier un peu vite que « tous les mensonges n'ont qu'un Père, et [que] ce Père n'est pas d'ici »⁴³⁹, comme l'affirme Bernanos dans un passage décisif des *Enfants humiliés*, qui se poursuit, quelques pages plus loin, par les phrases suivantes :

Il y a belle lurette que je ne rêve plus de punir les menteurs, leur propre mensonge se charge de ce soin, le mensonge est bien ce que l'homme a inventé de plus cruel pour se torturer soi-même. Vous m'invitez à l'indulgence, mais j'ai beaucoup mieux que l'indulgence, je n'ai plus besoin de votre aspirine. Il y a belle lurette que le problème de l'imposture m'apparaît comme essentiel : qui le résoudrait aurait la clef de tous les autres, de tous ceux que pose le malheur de l'homme. Il y a belle lurette que je ne prends plus l'imposture pour un simple travesti, l'imposteur pour un cabotin qui va de temps en temps renouveler sa garde-robe chez le fripier. L'imposteur et l'imposture ne font qu'un, il y a une fatalité sous l'imposture. Si l'imposteur n'était tel, il ne serait ni vrai ni faux, il ne serait rien, il défend son imposture comme sa vie, car elle est en effet sa vie⁴⁴⁰.

Dans la perspective radicale qui est celle de la « seconde » manière bernanosienne – celle, nous le savons, qui est sise dans l'attitude de l'immanence –, la machine n'est donc plus l'outil dont se sert l'imposteur humain, bien conscient de ses desseins, pour perfectionner son mensonge : l'humanité et la machine se trouvent tous deux et également ramenés au rang d'outils, en raison d'une *ustensilité*⁴⁴¹ commune. L'imposteur est lui-même dupe du rapport objectal qu'il

⁴³⁸ Sven Storelv, « Remarques sur le mythe du déclin du monde », in Max Milner (dir.), *Bernanos, Centre culturel de Cerisy-la-Salle, 10 au 19 juillet 1969*, Paris, Plon, 1972, p. 617.

⁴³⁹ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 831.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 871.

⁴⁴¹ Nous empruntons ce terme au lexique heideggérien. Jean Vioulac le définit dans son premier ouvrage : « En tant qu'il est découvert par et dans l'usage, l'étant est donc toujours d'abord une chose-utile, et c'est pourquoi Heidegger nomme « ustensile » (*Zeug*) l'étant tel qu'il fait encontre dans la quotidienneté : "Ce que l'on trouve dans l'usage, ce sont des ustensiles pour écrire, pour coudre, pour effectuer un travail manuel, pour se déplacer, pour

entretient avec ses semblables ainsi qu'avec la totalité de l'étant. L'imposture technique a ceci d'efficace qu'elle prend le relais du sacré traditionnel, et que la mythologie scientifique qui l'accompagne exerce une puissance de séduction (c'est-à-dire : de fascination/répulsion) d'une efficacité redoutable – puissance à laquelle n'échappent évidemment pas ceux qui, loin de l'exercer, sont agis par elle à leur insu. En effet, comme l'écrit Bernanos en 1947 :

Il est peu probable que beaucoup d'entre vous puissent croire encore qu'un pareil cataclysme n'a pas une cause universelle, qu'elle n'est pas due à une perversion profonde de la Civilisation générale. Ceux qui en attribuent la responsabilité exclusive et plénière à tel ou tel homme ou groupe d'hommes commettent la même erreur, plus ou moins volontaire, que ces personnes trop jalouses de la réputation des familles et qui font d'un « rhume négligé », de la chute d'un nourrisson sur la tête ou d'une légère confusion à la poitrine la cause d'un cancer au sein, d'une méningite tuberculeuse ou d'une phtisie⁴⁴².

C'est la pensée mythique (à laquelle demeure soumis Storelv) qui a besoin, pour se structurer, d'un coupable unique, à qui attribuer la cause de tous les maux, et contre qui pourra se retourner la société en crise : si ce n'est pas la machine, ce sera donc le propriétaire de la machine. Ce que ne peut apercevoir la pensée mythique, c'est que le mal n'a pas pour cause une volonté maléfique, fût-elle transcendante et démiurgique – comme nous le verrons dans notre sixième chapitre, le mal a bien plutôt pour origine un *tragique malentendu*.

Ayant son origine dans le mythe, la technique est l'ombre du sacré, c'est-à-dire à la fois ce qui le recouvre mensongèrement et ce qui lui est contraire : « Le malheur et l'opprobre du monde moderne, qui s'affirme si drôlement matérialiste, c'est qu'il désincarne tout, qu'il recommence à rebours le mystère de l'Incarnation »⁴⁴³. Voilà pourquoi la tâche du technocritique consiste à faire la lumière sur cette ombre, c'est-à-dire, non pas à détruire les machines, mais à détruire le fondement mythologique en vertu duquel on croit pouvoir lutter

mesurer...". L'ustensilité ne concerne pas cependant uniquement de tels outils – fabriqués par l'homme, et donc fatalement destinés à quelque usage –, mais aussi les choses dites naturelles. Au quotidien, l'atmosphère n'est jamais pour moi un corps gazeux. C'est la totalité de l'étant qui est découverte dans et par l'usage quotidien, et l'ustensilité est le mode d'être de tout ce qui fait rencontre dans le monde » (*L'Époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2009, p. 29).

⁴⁴² Georges Bernanos, « Lettre à La Cure », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1201.

⁴⁴³ *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 673.

contre la technique en détruisant les machines : « Les civilisations corrompues engendrent des mythes. Il s'agit premièrement de détruire ces mythes, ces monstres »⁴⁴⁴. Notons que la civilisation des machines est définie à plusieurs endroits de notre corpus comme une civilisation corrompue, c'est-à-dire, au fond, comme autre chose qu'une civilisation, ou comme un simulacre de civilisation : « Le monde réaliste moderne dans sa hideuse cupidité, dans son cruel orgueil, a non seulement corrompu les traditions, les institutions, les lois, mais il a aussi corrompu les hommes »⁴⁴⁵.

Voilà pourquoi, aussi bien, nous nommions le geste technocritique un geste *philosophiquement* chrétien, suivant en cela le précepte girardien selon lequel « toute démystification radicale [...] [doit] apparaître comme chrétienne »⁴⁴⁶. La technocritique bernanosienne est cette démystification radicale, à laquelle le geste de sauver les machines appartient comme un caractère eidétique de premier ordre, sous la condition toutefois d'établir, avec Heidegger, que sauver signifie « reconduire dans l'essence, afin de faire apparaître celle-ci, pour la première fois, de la façon qui lui est propre »⁴⁴⁷.

Reconduire la machine à son essence, cela consiste donc pour Bernanos à détruire ces mythes qui font des machines les boucs émissaires du phénomène technique : « Les machines n'ont aucune responsabilité personnelle là-dedans bien sûr. Je ne veux pas envoyer les machines à Nuremberg [...] »⁴⁴⁸. Dans la mythologie technique – qui, rappelons-le, est le contraire de la vérité évangélique –, le mythe *princeps* est celui du robot. Bernanos distingue à cet égard la machine « traditionnelle » et le robot, en tant que l'apparition de celui-ci inaugure l'époque de la technique :

Le monde n'avait guère connu jusqu'alors que des instruments, des outils, plus ou moins perfectionnés sans doute, mais qui étaient comme le prolongement des membres. La première vraie

⁴⁴⁴ *Id.*, *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1340.

⁴⁴⁵ *Id.*, « La France dans le monde de demain », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 946.

⁴⁴⁶ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *op. cit.*, p. 371.

⁴⁴⁷ Martin Heidegger, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁴⁸ Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1327.

machine, *le premier robot*, fut cette machine à tisser le coton qui commença de fonctionner en Angleterre aux environs de 1760⁴⁴⁹.

On sait désormais que Bernanos n'est pas solidaire des luddites et de leur destruction des machines. En revanche, il ne manifeste aucune complaisance à leur égard. Ceux-ci sont les victimes de l'illusion selon laquelle les machines, considérées comme des robots, seraient devenues les rivales de l'homme, et cette illusion a sa condition de possibilité dans la phénoménalité technique en tant qu'elle trouve à s'incarner – entre autres – dans le mythe du robot.

Le mythe du robot est le mensonge qui permet de constituer la machine en bouc émissaire. Ce mensonge est une façon de ne pas penser la machine en son essence propre. Le caractère illusoire – fictif, imaginaire – de ce mythe se manifeste lorsque Bernanos évoque le « Paradis des Robots », s'empressant de préciser que « ce Paradis n'existe pas »⁴⁵⁰, précision qui n'est pas sans rappeler le programme simondonien, lequel s'énonce ainsi : « Nous voudrions précisément montrer que le robot n'existe pas, qu'il n'est pas une machine, [...] mais seulement un produit de l'imagination et de la fabrication fictive, de l'art d'illusion »⁴⁵¹. Pour Gilbert Simondon, en effet, « la plus forte cause d'aliénation dans le monde contemporain réside dans cette méconnaissance de la machine, qui n'est pas une aliénation causée par la machine, mais par la non-connaissance de sa nature et de son essence »⁴⁵². Cette non-connaissance trouve à s'accomplir positivement dans la mythologie technique, de laquelle relèvent tout ensemble et la technophilie et la technophobie. Que la technophobie trouve son origine dans le processus de bouc-émissarisation, c'est ce que Simondon a vu lui aussi :

⁴⁴⁹ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1023.

⁴⁵⁰ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1057. Le *ne-pas-exister* du « Paradis des Robots » a rigoureusement le même sens ontologique que dans la proposition selon laquelle, pour Bernanos, « le mal n'existe pas » (Hans Aaraas, *Littérature et sacerdoce. Essai sur Journal d'un curé de campagne de Bernanos*, *op. cit.*, p. 39).

⁴⁵¹ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 10.

Nous voudrions éviter l'opposition de la sacralité et des représentants de la sacralité au développement des techniques et surtout à leur intégration plénière dans les contenus culturels, car cette opposition nous paraît provenir d'un mythe psychosocial. Cette lutte contre un faux ennemi nous paraît être dommageable à la sacralité elle-même. L'objet technique est trop facilement pris comme bouc émissaire. Si toutes nos souffrances venaient des objets techniques, il suffirait de les noyer dans la mer, après les avoir rituellement chargés de nos fautes. Mais mieux vaudrait les connaître selon leur véritable nature *qui n'est pas leur seule utilité*, plutôt que d'engager technicité et sacralité en un combat dont les spectateurs ne se purifient pas mieux que les foules contemplant, au début de la décadence romaine, les chrétiens aux prises avec les fauves sur le sable ensanglanté⁴⁵³.

Ce détour par Simondon nous permet de revenir – avec une réponse – à la question sous-entendue par la phrase de Bernanos que nous citons plus haut. De quoi faut-il sauver aussi les machines ? De l'homme :

Nous ne haïssons nullement le haut-parleur, nous ne le rendons pas responsable du mal qu'il fait. Son destin a été jusqu'ici celui de la plupart des mécaniques. Les mécaniques économisent le temps et l'effort, mais sont d'un prix élevé. Il est donc naturel qu'elles soient d'abord accaparées par les imbéciles, qui, recherchant en tout la facilité, disposent aussi généralement d'importants capitaux... Ainsi chaque invention d'une mécanique coûte un grand effort, mais un effort beaucoup plus grand est nécessaire ensuite pour arracher l'innocente machine aux imbéciles, qui prétendent s'en assurer le monopole au profit de leurs spéculations et de leurs guerres⁴⁵⁴.

Aussi faut-il conclure, en toute rigueur, que la technocritique est essentiellement une critique de l'homme, et non une critique des machines. Bernanos ne conclut pas autre chose, dans une phrase que nous avons déjà citée mais qui prend ici tout son sens : « L'Homme des Machines ne se libérera des machines que s'il se libère de lui-même, parce que le monde artificiel qu'elles lui ont permis de créer s'accorde à son angoisse, n'en est que la projection sur les choses »⁴⁵⁵ et qu'« on ne peut pas espérer poser correctement le problème des machines, si l'on néglige la psychologie de l'homme, qui, après les avoir construites avec une espèce de ferveur mystique, va maintenant se croire menacé par elles »⁴⁵⁶.

Se croire menacé par les machines, cela implique : d'une part, de céder à l'illusion démiurgique selon laquelle nous serions dotés du pouvoir de créer des êtres conscients, faisant

⁴⁵³ *Id.*, *Sur la technique*, Paris, PUF, 2014, p. 75.

⁴⁵⁴ Georges Bernanos, *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 826.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 794.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 793.

du même coup de la conscience d'objet le critère d'humanité le plus déterminant ; d'autre part, et par suite, en mettant l'être humain et la machine sur le même plan d'existence – plan où s'établit entre eux ce rapport de rivalité qui caractérise traditionnellement (c'est-à-dire mythologiquement) les frères ennemis – d'entériner pour de bon la confusion entre l'humanité et la choséité. Dans cette perspective, se demander qui sera vainqueur, de l'être humain ou de la machine, c'est *déjà* avoir perdu, comme l'écrit Bernanos dans sa « Réponse à une enquête » de janvier 1942 :

« Qui l'emportera, de l'homme ou de la machine ? » demandez-vous. Mais qu'on puisse poser publiquement cette question sans étonner personne, que nous puissions envisager l'hypothèse d'une sujétion de l'homme à des mécaniques sorties de ses mains, n'est-ce pas déjà le signe d'un déséquilibre profond, d'une sorte de démence collective ? N'est-ce pas aussi la preuve que la passion de l'homme moderne pour les machines n'est nullement l'exagération d'un sentiment naturel, mais la marque d'un horrible renoncement à soi-même, un acte de démission⁴⁵⁷ ?

On verra que le mythe du progrès, en tant qu'il structure les relations intersubjectives sur le mode (mondain) de la transcendance, est effectivement une telle « démence collective » ; et que la « passion de l'homme moderne pour les machines », loin d'être une prédisposition anthropologique qui aurait été malencontreusement exercée au-delà de toute modération, est en réalité l'acte par lequel, à son insu et croyant réaliser ses possibilités les plus insignes, l'humanité *démissionne* d'elle-même.

2.2. Les machines II : du littéral au figuratif

2.2.1. La machine comme métaphore et la mécanique comme métonymie

L'événement de pensée à la faveur duquel la parole technocritique bernanosienne est donnée à elle-même est donc la réduction de l'amphibologie du concept de technique : qu'il y ait des machines, et même qu'il y en ait de plus en plus, cela ne concerne en rien l'essence du phénomène technique. Aussi l'objet technique, en tant qu'apparaissant, se trouve reconduit au

⁴⁵⁷ *Id.*, « Réponse à une enquête », *op. cit.*, p. 791-792.

principe de son apparaître. C'est là ce qu'on peut appeler une « première » réduction, et qui « [écarte] la détermination naïve [...] de la connaissance par la chose à connaître »⁴⁵⁸ pour se consacrer à notre relation à la chose connue – autrement dit, pour se consacrer à notre conscience d'objet. Précisons cependant qu'il s'agit là d'une « première » réduction, dans la mesure où elle s'épanouit dans l'orbe de la « première » manière bernanosienne, et qu'elle n'est qu'une réduction à la transcendance pure (l'apparaître mondain), occultant encore le pouvoir primitif – l'immanence pure – qui produit le monde (l'apparaître vital).

Toujours est-il qu'à l'issue de cette « première » réduction, l'économie du terme de « machine » se trouve totalement reconfigurée. En effet, le monde des machines n'est pas un monde où l'on trouve des machines – c'est-à-dire le monde tel que nous le connaissons déjà *avec en plus* les machines, comme l'écrit Bernanos dans « L'Esprit européen et le monde des machines » : « Toute civilisation produit indéfiniment des mécaniques et peut en produire plus ou moins. Mais le monde moderne ne se contente pas de produire des mécaniques, il devient mécanique lui-même »⁴⁵⁹. Ce devenir-mécanique du monde est explicité par Jean Vioulac dans *L'Époque de la technique* :

Il ne s'agit pourtant pas là de simplement constater qu'il y a des machines, mais de constater que tout étant, y compris l'étant naturel, prend la figure d'une machine ; que tout agencement, y compris l'agencement des hommes entre eux, se fait sur le modèle de la machine. C'est précisément en quoi il faut parler d'une *époque* de la technique : une époque se définit par une certaine configuration historique de la phénoménalité, qui définit le mode d'apparaître des étants ; notre époque est celle de la technique, non pas parce que s'y rencontrent beaucoup d'objets techniques, ni même parce que ne s'y rencontrent que des objets techniques, mais parce que le mode même de déploiement de la phénoménalité donne à l'étant la configuration de machine⁴⁶⁰.

Que le monde prenne « la figure d'une machine », cela veut dire qu'il se donne sur le mode de la machine, et que cette donation est figurée, littérairement, sur le mode de la métaphore. Ce passage du littéral au métaphorique pour dire, non plus un monde au sein duquel on trouve des

⁴⁵⁸ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, I, Paris, PUF, « Épiméthée », 2003, p. 81.

⁴⁵⁹ Georges Bernanos, « L'Esprit européen et le monde des machines », *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1367.

⁴⁶⁰ Jean Vioulac, *L'Époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 163.

machines, mais un monde qui configure tout ce qui apparaît en son sein *comme* une machine, plusieurs critiques l'ont observé. Citons-en deux.

Leo Marx, tout d'abord, dans son ouvrage *The Machine in the Garden*, distingue deux régimes de sémantisation du terme « machine », qu'il nomme « deux extrêmes » : « la machine comme objet concret et la machine comme métaphore fondamentale de l'être »⁴⁶¹. Cette distinction est développée plus en détails lorsque Leo Marx commente *Signs of the Times* de Thomas Carlyle, auteur technocritique de premier ordre et que Bernanos cite à de nombreuses reprises (la plupart du temps à travers Drumont⁴⁶²) :

L'un des aspects remarquables de *Signs of the Times* est la clarté et la cohérence avec lesquelles Carlyle relie la machine en tant qu'objet (un fait technologique) et la machine en tant que métaphore (un symbole axiologique). Son succès est dû en grande partie à la reconnaissance tacite de la culture comme un système cohérent. En anthropologue moderne, Carlyle tente d'observer un mode de vie tout entier, un complexe qui englobe tous les comportements des Anglais – leurs activités physiques, leur travail, leurs institutions et, par-dessus tout, leur vie intérieure. En utilisant la machine comme symbole de l'époque, il affirme que ni les causes ni les conséquences de la mécanisation ne peuvent être confinées au monde « extérieur » ou physique. L'avènement du pouvoir de la machine, dit-il, signifie « un puissant changement de notre mode d'existence ». C'est cette intuition qui l'amènera à utiliser le nouveau mot « industrialisme », et elle permet d'expliquer pourquoi, dès le début, l'idée même d'une société comme un phénomène unique a été teintée d'une forte animosité critique. « La machine représente un changement dans l'ensemble de notre mode de vie, affirme Carlyle, parce que la même habitude régit non seulement nos modes d'action, mais aussi nos modes de pensée et de sentiment ». Les hommes sont devenus mécaniques dans leur tête et dans leur cœur, ainsi que dans leurs mains⁴⁶³.

⁴⁶¹ « Between the two extremes, the machine as concrete object and the machine as root metaphor of being, Coxe identifies the power of “mechanism” with a specific economic faction » (Leo Marx, *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*, New York & London, Oxford University Press, 1964, p. 165). Nous traduisons.

⁴⁶² Voir Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 110, 160, 191, 204 ; *id.*, *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1034, 1074 ; *id.*, « Un grand peuple ne vit pas de son passé », *Le Chemin de la Croix-des-Ames*, *op. cit.*, p. 646.

⁴⁶³ « One of the remarkable things about *Signs of the Times* is the clarity and cogency with which Carlyle connects the machine as object (a technological fact) and the machine as metaphor (a token of value). In large part his success is due to a tacit recognition of culture as an integrated whole. Like a modern anthropologist, Carlyle is attempting to make statement about an entire way of life, a complex which embraces all the behavior of Englishmen – their physical activities, their work, their institutions, and, above all, their inner lives. In using the machine as a symbol of the age, he is saying that neither the causes nor the consequences of mechanization can be confined to the “outer” or physical world. The onset of machine power, he says, means “a mighty change in our whole manner of existence”. This is the insight which would lead him to use the new word “industrialism”, and it helps to explain why, from the beginning, the very idea of an industrial society as a unique phenomenon has been tinged by a strong critical animus. “The machine represents a change in our whole way of life, Carlyle argues, because ‘the same habit regulates not our modes of action alone, but our modes of thought and feeling. Men are grown mechanical in head and in heart, as well as in hand’ » (Leo Marx, *The Machine in the Garden*, *op. cit.*, p. 173-174. Nous traduisons).

La machine, en tant que « symbole de l'époque », pourvoit celle-ci d'une existence visible, d'une présence : elle la donne à voir, elle qui est invisible, elle qui est absente, sur le mode de la représentation⁴⁶⁴. On retrouve cette visibilisation sur laquelle repose le processus de symbolisation chez Bernanos, et par exemple dans *Sous le soleil de Satan*, lorsque le « moteur à gaz pauvre » du père Malorthy est nommé, non sans ironie, un « symbole de la science et du progrès moderne »⁴⁶⁵. La vie technique, concept ontologique, se voit ainsi dotée d'une existence ontique – et se voit peut-être aussi, nous le verrons, ironiquement recouverte par cette dotation même.

Le deuxième critique que nous voudrions citer est Jacques Noiray, qui est l'un des premiers en France (avec Marc Baroli⁴⁶⁶) à avoir proposé une étude systématique de l'image de la machine dans la littérature française. Dans la conclusion du *Romancier et la machine*, il écrit :

Ce que traduisent les contradictions du discours et du mythe romanesques de la machine, pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, c'est bien l'échec radical d'une société à comprendre la technique, à en donner une représentation juste, à intégrer à son patrimoine artistique et philosophique une réalité nouvelle, essentielle, fondatrice de la civilisation moderne.

Cette culture mutilée, compensant dans les ténèbres symboliques de l'imaginaire et du mythe son impuissance à concevoir clairement la nature de l'objet technique et ses rapports avec l'humanité, c'est bien encore, dans une large mesure, la nôtre⁴⁶⁷.

Ce qu'affirme ici Jacques Noiray, c'est que la vérité de la machine, et du phénomène technique aussi bien, est perdue dans la métaphore de la machine en vertu précisément de sa nature métaphorique, c'est-à-dire mythologisante ou mystificatrice. Or, nous le disions à l'instant, le

⁴⁶⁴ « La fonction représentative du symbole ne consiste pas dans un simple renvoi à quelque chose qui n'est pas présent. Le symbole fait au contraire ressortir comme présent quelque chose qui au fond ne cesse pas de l'être. [...] Ce qui est symbolisé est donc manque de représentation dans la mesure où il est en lui-même immatériel, infini, "irreprésentable", mais il est aussi susceptible d'être représenté. Car ce n'est que parce qu'il est lui-même présent qu'il peut être présent dans le symbole. Un symbole ne renvoie donc pas seulement à autre chose ; c'est en "tenant lieu" qu'il représente. Or, tenir lieu signifie rendre présent ce qui ne l'est pas. Ainsi le symbole "tient lieu" en représentant, c'est-à-dire en rendant une chose immédiatement présente » (Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976, p. 253-254).

⁴⁶⁵ Georges Bernanos, *Sous le soleil de Satan*, op. cit., p. 67.

⁴⁶⁶ Voir Marc Baroli, *Le Train dans la littérature française*, Paris, Éditions N. M., 1969.

⁴⁶⁷ Jacques Noiray, *Le Romancier et la machine. L'image de la machine dans le roman français (1800-1900)*, II, Jules Verne – Villiers de l'Isle-Adam, Paris, José Corti, 1989, p. 397.

geste technocritique est un geste fondamentalement démystificateur, c'est-à-dire, au fond, *démétaphorisateur* – pour peu qu'on s'entende sur ce que l'on comprend ici par « métaphore ».

C'est pourquoi il convient ici d'esquisser une brève théorie de la métaphore, afin d'expliquer pourquoi son emploi ne nous semble pas anodin dans le contexte qui est le nôtre. La métaphore, en tant que figure, repose sur la *distinction* : dans le régime de la métaphore, une chose est dite être sur le mode de ce qu'elle n'est pas. C'est pourquoi Heidegger affirme que « le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur de la métaphysique »⁴⁶⁸. Qu'est-ce à dire ? Pour le comprendre, il nous faut interpréter à la façon de Michel Henry cet adage heideggérien, avec pour cap l'hypothèse selon laquelle la structure de l'apparaître ou de la phénoménalité du monde (sise dans l'attitude de la transcendance) est fondamentalement métaphorique.

La métaphysique a son principe dans la distinction entre l'apparaître et ce qui apparaît. Dans le langage de la métaphysique, ce qui apparaît est la *chose*, et appartient au domaine du sensible (au domaine de l'étant) ; l'apparaître de ce qui apparaît est son *idée*, et appartient au domaine du non-sensible (au domaine de l'être). C'est ainsi qu'on distingue classiquement, par exemple, *la machine* et *l'idée de la machine*. La machine et l'idée de la machine sont liées par un rapport de *participation* : l'idée de la machine détermine les qualités *essentielles* de la machine *en général*, et la machine réalise l'actualisation *existentielle* de ces qualités *en particulier*. Les idées sont donc des paradigmes formels auxquelles les choses *participent* en les accomplissant objectivement. Aussi ce rapport de participation en est-il un de *ressemblance* ou d'*analogie*. En effet, les idées, comme paradigmes, communiquent leurs qualités aux choses chargées de les réaliser sur un autre plan de l'existence : la machine est l'équivalent, sur le plan du sensible, de l'idée de machine, laquelle a son site sur le plan du non-sensible. Paul Ricœur peut ainsi récapituler la vérité de la métaphysique en cette brève formule : « transfert [...] du sensible au non-sensible »⁴⁶⁹, sous-entendant que ce transfert est de nature analogique.

⁴⁶⁸ Martin Heidegger, *Le Principe de raison* [1957], Paris, Gallimard, 1962, p. 126.

⁴⁶⁹ Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, « L'Ordre philosophique », 1975, p. 157.

La nature analogique de ce transfert apparaît plus clairement encore dans la théologie. La théologie dit en effet que le monde est créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire que Dieu est l'idée du monde, et que le monde comme création *ressemble* à l'idée de Dieu. Autrement dit, qu'il en est la métaphore. L'idée est donc le lieu de la réalité parfaite, et l'image ou le monde celui de la réalité imparfaite en tant qu'actualisation de l'idée. L'idée prime ontologiquement la chose. Henry Corbin affirme ainsi que dans la mystique islamique, le « sens littéral » est la métaphore du « sens spirituel »⁴⁷⁰, établissant à la fois que la structure métaphysique de la réalité est une structure linguistique, laquelle trouve son fondement dans la dualité de la signification (sens propre/sens figuré), et en même temps que cette structure est de nature hiérarchique, le spirituel primant ontologiquement le littéral.

Cependant, cette distinction métaphysique entre l'idée et la chose occulte la véritable différence qui distingue l'apparaître et ce qui apparaît. L'opposition que nous venons d'analyser distingue *en réalité* deux apparaissants : un apparaissant formel (l'idée), et un apparaissant objectif (la chose). Ces deux apparaissants sont configurés par le même mode d'apparaître, qui est celui de la « représentéité »⁴⁷¹. Dans la représentéité, la chose et son idée apparaissent toutes deux comme un *quelque chose* rendu visible car disposé dans l'espace de lumière ouvert par la phénoménalité du monde. C'est cette phénoménalité elle-même qui permet que soit établi un rapport de ressemblance entre la chose et son idée. La ressemblance suppose la semblance, c'est-à-dire l'être-vu ou l'être-représenté de la chose et de l'idée.

Dans cette perspective, le Dieu de la métaphysique ne doit donc pas être considéré comme une idée – et pas même comme l'idée des idées, pas même comme l'idée suprême et dominant la hiérarchie des idées –, mais plutôt comme le principe ou la condition de la

⁴⁷⁰ Voir Henry Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet/Chastel, « La Barque céleste », 1979, p. 13.

⁴⁷¹ « [...] l'être de l'étant, c'est sa représentéité, c'est-à-dire sa capacité d'être représenté par l'homme, parce que ne vaut désormais que ce qui est disposé par-devers lui, posé avec sûreté en tant qu'objet pour ce Sujet-homme et ainsi connu » (Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1985, p. 106).

représentation *et* des idées *et* des choses. Aussi ce Dieu-là, en tant qu'il nomme la phénoménalité du monde, « est source de toute métaphore »⁴⁷², écrit Michel Henry. Bien plus encore, et c'est là où nous voulions en venir : il est structurellement métaphorique, en tant qu'il est cette image originelle à partir de laquelle toutes les choses peuvent exister *comme images* et se trouver mises en rapport *comme images*. Michel Henry, de nouveau, ne dit pas autre chose lorsqu'il dit : « Car en fait d'image il n'y en a que dans le monde, sur le fond de cette mise en image originelle qu'est l'horizon du monde en sa phénoménalisation extatique »⁴⁷³.

Qu'en régime de phénoménalité mondaine nous n'ayons affaire qu'à des images, c'est-à-dire à un système hiérarchisé de représentations à l'intérieur duquel des représentations formelles se trouvent mises en rapport, pour les fonder, avec des représentations objectives – système en quoi repose la structure métaphorique de cette phénoménalité –, voilà qui en soi ne constitue pas un « problème ». Ce qui constitue un « problème », en revanche, c'est l'attitude qui consiste à ne prendre en compte *que* la phénoménalité mondaine et à oublier que celle-ci est déterminée par une phénoménalité plus originelle et plus primitive, qui est celle de la vie. C'est dans l'oubli de la vie que se déploie l'*idolâtrie*.

L'idolâtre est celui qui croit pouvoir faire d'un apparaissant le fondement d'un autre apparaissant sur le mode de la ressemblance ou de l'analogie. Puisque dans la représentéité n'a de réalité que ce qui peut être représenté pour l'homme, celui-ci devient alors le fondement de la représentation et ultimement de la mise en rapport des représentations. L'idolâtre, qui s' imagine être à l'image de Dieu, fait de Dieu l'image paradigmatique ou l'image modèle à partir de laquelle tous les autres étants dérivent comme son image. Mais faisant de Dieu une image, fut-elle l'originelle, il fait de Dieu une représentation, c'est-à-dire un objet posé *pour* lui – l'homme. Autrement dit : l'idolâtre imagine pouvoir poser le principe de son propre être ou

⁴⁷² *Id.*, *Phénoménologie de la vie*, V, Paris, PUF, « Épiméthée », 2015, p. 147.

⁴⁷³ *Id.*, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 131.

de sa propre puissance, « s'adorant soi-même en ce principe comme en ses effets »⁴⁷⁴, écrit Michel Henry. Dans la *Lettre aux Anglais*, Bernanos affirme que « l'humanité est entrée dans l'idolâtrie par ignorance, et [qu'elle] y retourne aujourd'hui par désespoir »⁴⁷⁵. Le désespéré, c'est précisément celui qui veut *voir* le principe de son être, c'est-à-dire se le *représenter*, et se le représentant, avoir *puissance* sur lui : « [...] l'homme désire toujours se défaire de son moi, du moi qu'il est, pour devenir un moi de sa propre invention »⁴⁷⁶, écrit Kierkegaard dans le *Traité du désespoir*. Or, précisément, l'homme n'a pas puissance sur le principe de son être, il est à son égard dans une passivité absolue. Du sentiment de son impuissance, le désespéré tire le principe même de son désespoir. Le saint ou l'enfant, au contraire, comme le dit le curé de Torcy, « du sentiment de son impuissance [...] tire humblement le principe même de sa joie »⁴⁷⁷. Le principe de notre être – la vie – ne se laisse pas posséder sur le mode de la représentation objectivante puisqu'il n'est pas un *quelque chose*. Le catholicisme immanent – en tant que radicalement étranger à la métaphysique – repose donc sur l'irreprésentabilité absolue de la vie, et présuppose que l'homme ne peut pas être créé à *l'image* de Dieu. L'idolâtrie, au contraire, repose sur la croyance en vertu de laquelle la vie invisible se manifeste visiblement *comme* un quelque chose *pour nous*. L'apparaître du monde est donc celui qui configure l'équivalence entre l'apparaître et ce qui apparaît, c'est-à-dire entre le représenté et le représentant, c'est-à-dire encore entre le modèle et son image. C'est pourquoi nous avons dit à plusieurs reprises de l'apparaître du monde qu'il est structurellement métaphorique. *Aussi est-ce métaphoriquement que la vérité de cet apparaître vient en sa verbalité propre* : chez Bernanos, l'identité du monde comme distinction se dit dans la distinction qui identifie la machine au monde. C'est pourquoi il nomme « nouvelle idolâtrie »⁴⁷⁸ la phénoménalité mondaine en son accomplissement technique. Dans

⁴⁷⁴ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, op. cit., I, p. 179.

⁴⁷⁵ Georges Bernanos, *Lettre aux Anglais*, op. cit., p. 64.

⁴⁷⁶ Søren Kierkegaard, *Miettes philosophiques – Le Concept de l'angoisse – Traité du désespoir*, Gallimard, 1990, p. 359.

⁴⁷⁷ Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, op. cit., p. 203.

⁴⁷⁸ *Id.*, *Français, si vous saviez...*, op. cit., p. 983.

la nouvelle idolâtrie technique, la machine est l'image suprême à laquelle se modèlent tous les étants – elle est donc, ontologiquement, une métaphore.

La métaphore de la machine s'échelonne, chez Bernanos, selon trois ordres de grandeur ou trois niveaux : les hommes, les institutions, et le monde.

Le premier niveau est celui des hommes, disposés à exister relativement au modèle machinique qui forme l'étalon de référence du système de représentations hiérarchisées en quoi consiste la phénoménalité du monde. À partir des années 1940, le groupe nominal « l'homme des machines » prend une importance croissante dans l'œuvre polémique de Bernanos.

Le second niveau est celui des institutions. En de nombreux endroits de l'œuvre, cette métaphore prend la forme de l'expression lexicalisée : « machine(s) à + infinitif ». Cette expression lexicalisée sert à désigner les institutions techniques par lesquelles l'existence humaine se trouve normée et disposée au bon fonctionnement du dispositif technique. La première des institutions à se manifester machiniquement, c'est l'État. Dans *Nous autres Français*, Bernanos le nomme une « machine à gouverner »⁴⁷⁹, reprenant ainsi un *topos* technocritique bien connu – Michelet parle de « machine à gouverner l'homme »⁴⁸⁰ ; Balzac, dont on sait l'importance pour Bernanos, évoque à de nombreuses reprises la « machine à gouvernement »⁴⁸¹. Dans la *Lettre aux Anglais*, Bernanos nomme l'État une « machine à asservir »⁴⁸² et, dans *Français, si vous saviez*, une « machine à broyer les classes comme les hommes »⁴⁸³. La seconde institution à se manifester sous la figure de la machine est intimement liée à la première : il s'agit de la propagande. Celle-ci est désignée tantôt comme une « machine à moudre la pensée »⁴⁸⁴, tantôt comme une « [machine] à slogan »⁴⁸⁵, tantôt comme une

⁴⁷⁹ *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 759.

⁴⁸⁰ Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1939, p. 419.

⁴⁸¹ Voir par exemple Honoré de Balzac, *Les Chouans*, in *La Comédie humaine*, VIII, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1978, p. 1681.

⁴⁸² Georges Bernanos, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 177.

⁴⁸³ *Id.*, « La civilisation des machines a produit l'État-robot qui broie les classes et les hommes », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1200.

⁴⁸⁴ *Id.*, *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1002.

⁴⁸⁵ *Id.*, « Prévoir le pire pour être en mesure d'y faire face », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 382.

« machine à niveler les âmes »⁴⁸⁶, et tantôt comme une « machine à bourrer le crâne »⁴⁸⁷. Les journaux, quant à eux, sont qualifiés d'« énormes machines à publicité »⁴⁸⁸. Enfin, une dernière institution se donne sous la forme de la machine : l'Église elle-même, qualifiée dans *Jeanne, relapse et sainte*, de « machine à procédure »⁴⁸⁹.

Ces machines institutionnelles composent à elles toutes une seule machine : le « monde moderne », et qui constitue le dernier niveau de la métaphore de la machine. Dans *Les Grands Cimetières sous la lune*, Bernanos dit de « la vie moderne » qu'elle est une « gigantesque machine, tournant à pleine puissance »⁴⁹⁰. Une « gigantesque machine »⁴⁹¹ aussi, le « monde moderne », dans *La Grande Peur des bien-pensants* ; une « immense machine frappée d'immobilité »⁴⁹², dans le premier article publié par Bernanos dans *Le Figaro* le 13 novembre 1931 et intitulé « Sous les yeux d'une génération sacrifiée ».

Dès lors que le mot « machine » ne désigne plus un objet technique mais le mode d'organisation du monde au sein duquel les objets techniques apparaissent comme une menace pour l'homme, ces objets doivent trouver refuge dans un autre mot. Ce mot est le substantif « mécanique ». L'usage qu'en fait Bernanos est un usage métonymique. La mécanique, c'est alors l'objet technique en tant que partie d'un tout qui en configure l'existence et le fonctionnement, et ce tout n'est rien d'autre que la machine comme métaphore. Dès 1929, dans la prépublication de *Jeanne, relapse et sainte* dans *La Revue hebdomadaire*, on retrouve ce terme pour désigner les objets techniques⁴⁹³. Il est ensuite employé fréquemment : il est question des « mécaniques surmenées »⁴⁹⁴ dans *La Grande Peur des bien-pensants* ; de « l'acier [des]

⁴⁸⁶ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 799.

⁴⁸⁷ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1051.

⁴⁸⁸ *Id.*, *Scandale de la vérité*, *op. cit.*, p. 605.

⁴⁸⁹ *Id.*, *Jeanne, relapse et sainte*, in *Essais et écrits de combat*, I, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁹⁰ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 358.

⁴⁹¹ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 673.

⁴⁹² *Id.*, « Sous les yeux d'une génération sacrifiée », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1224.

⁴⁹³ *Id.*, *Jeanne, relapse et sainte*, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁹⁴ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 207.

mécaniques »⁴⁹⁵ dans *Les Grands Cimetières sous la lune* ; de « la multiplication des mécaniques » et des « mécaniques ingénieuses »⁴⁹⁶ dans la « Réponse à une enquête » de janvier 1942 ; des « futures mécaniques » et des « mécaniques à faire de l'or »⁴⁹⁷ dans *La France contre les robots* ; de la dévoration de l'homme « par ses mécaniques »⁴⁹⁸ dans *Français, si vous saviez...* ; et de la « mécanique à détruire toutes les mécaniques »⁴⁹⁹ dans *La liberté, pour quoi faire ?*

Cependant, de nombreuses occurrences du mot « mécanique » sont accompagnées d'une pronominalisation possessive à la deuxième ou à la troisième personne, sous-entendant que l'origine et la production des mécaniques est assignable à un certain groupe d'individus particuliers duquel s'excepte le locuteur en tant que pamphlétaire. C'est le cas, par exemple, lorsque Bernanos affirme qu'il « [préfère] un pilote à vos mécaniques »⁵⁰⁰ dans *Nous autres Français*, où lorsqu'il écrit, dans *La Grande Peur des bien-pensants* :

Nous ne vivrons pas vieux, jeunes gens français ! Entre ce futur empereur yankee, le dieu à lunettes d'écaille, aux dents d'or, et sa proie depuis trop longtemps convoitée, l'immense et fragile univers, il n'y a plus que vos poitrines – ce rempart. Que vous le sachiez ou ne le sachiez pas, qu'importe. ILS n'en lâcheront pas moins dessus *leurs* mécaniques en folie, ils les crèveront par mille et par mille⁵⁰¹.

Que, pour Bernanos, les mécaniques soient toujours les mécaniques des autres, cela nous semble témoigner en faveur de l'équivocité de la métaphore de la machine. En effet, si celle-ci ne désigne plus l'objet technique mais le principe d'organisation du monde technique, ce principe d'organisation n'est pas encore aperçu comme essentiel, mais comme circonstanciel : il ne concerne pas *l'homme*, mais *certaines hommes*, lesquels sont responsables de la production des objets techniques – c'est-à-dire de l'organisation technique du monde. Autrement dit, et dans la mesure où la phénoménalité mondaine est comprise comme être-au-monde ou comme vision

⁴⁹⁵ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 478.

⁴⁹⁶ *Id.*, *Textes non rassemblés (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 792.

⁴⁹⁷ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1028.

⁴⁹⁸ *Id.*, « Noël aura-t-il lieu ? », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1203.

⁴⁹⁹ *Id.*, *La liberté, pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1282.

⁵⁰⁰ *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 759. Nous soulignons.

⁵⁰¹ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 348. Nous soulignons.

du monde susceptible de changer d'un individu à l'autre, selon le rapport que chacun entretient avec la réalité mondaine (comprise comme la seule structure de réalité), l'organisation machinique du monde ne concernerait que certains individus, fussent-ils majoritaires – soit qu'ils acceptent, avec malveillance, de participer à la technicisation de la réalité, soit qu'ils y participent à leur insu et en toute ignorance. Reste alors ceux qui, pour pâtir indirectement de la lâcheté, de la roublardise ou de la bêtise de leurs contemporains acquis, consciemment ou non, à la cause machinique, n'en ont pas moins la possibilité (ou la capacité) de résister à cette emprise et de refuser d'entretenir avec la réalité un tel rapport. À l'image du pamphlétaire, qui assiste en spectateur à la machinisation du monde, une poignée de résistants, de saints et de héros, se tiendraient ainsi à l'extérieur du monde technique, comme le suggère la conclusion de *La Grande Peur des bien-pensants* :

Les décrets des conciles, les brefs et les encycliques, les prédications et les miracles ne nous apprendraient rien de plus que l'humble vérité que j'énonce ici, avec une tranquille assurance : la société qui se crée peu à peu sous nos yeux réalisera aussi parfaitement que possible, avec une sorte de rigueur mathématique, l'idéal d'une société sans Dieu. Seulement, nous n'y vivrons pas. L'air va manquer à nos poumons. L'air manque. Le Monde qui nous observe avec une méfiance grandissante s'étonne de lire dans nos yeux la même angoisse obscure. Déjà quelques-uns d'entre nous ont cessé de sourire, mesurent l'obstacle du regard... On ne nous aura pas... On ne nous aura pas vivants⁵⁰² !

Le croisement des regards (ceux du monde moderne, et ceux qui lui résistent) signalent non seulement l'extériorité réciproque de deux camps qui s'affrontent, mais aussi la dimension qui permet l'affrontement et l'extériorité – dimension de la transcendance, que nous avons aussi nommée celle du monde. Aussi la métaphore de la machine pour dire la nouvelle organisation de l'étant en sa totalité signifie-t-elle à la fois qu'une telle organisation est accessible au regard de la conscience, c'est-à-dire compréhensible et assimilable dans l'horizon de la représentation, et aussi qu'il est possible de se soustraire à une telle organisation, pour autant qu'on la rend visible, c'est-à-dire accessible à la conscience d'objet.

⁵⁰² *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 350.

2.2.2. *L'équivocité de la métaphore de la machine*

C'est pourquoi il nous semble que la réduction qui reconduit notre auteur de la machine (au sens littéral) à la machine (au sens métaphorique) n'est pas encore suffisamment radicale, en ceci qu'elle ne rapporte la civilisation des machines qu'à une certaine organisation du monde ou qu'à une certaine relation au monde, laissant inquestionné tout rapport plus primitif (c'est-à-dire prémondain) à la technique. Autrement dit, la technique ne serait qu'une organisation ou une structure mondaine – qu'un monde – parmi d'autres possibles. Il faudrait alors supposer que, de la même manière qu'il y a, dans cette perspective, de « bons » et de « mauvais » monde, il y a de « bonnes » et de « mauvaises » métaphores pour les symboliser et les hiérarchiser. Ainsi, à la « mauvaise » métaphore de la machine, symbolisant un monde inauthentique, on pourrait opposer de « bonnes » métaphores, symbolisant un monde authentique – par exemple, la métaphore belliciste de la *chevalerie*, qui parcourt tout notre corpus, et qui forme une dyade (un couple d'opposés complémentaires) avec la *machinerie*. Dans *La France contre les robots*, le chevalier apparaît comme l'archétype de l'homme libre, c'est-à-dire comme le contraire de l'homme des machines, qui n'est qu'un outil à la disposition du système qui le manipule à son insu :

Loin de se croire un simple outil dans la main de ses chefs, le chevalier s'engageait personnellement par des vœux si solennels qu'aucun ordre ni même aucune nécessité n'aurait pu le contraindre d'y manquer⁵⁰³.

Nous avons donc dit qu'à travers la métaphore de la machine, la vérité du phénomène technique apparaît plus clairement à Bernanos au terme d'une première réduction, où le simple réquisitoire contre les objets technique laisse place à un réquisitoire d'un degré supérieur contre le principe qui a produit ces objets : le monde des machines. Or, cette vérité repose encore sur l'oubli de la phénoménalité plus originelle qui la détermine : à savoir, celle de la vie, qui ne sera

⁵⁰³ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1038.

atteinte qu'au terme d'une seconde réduction permise par la révélation, à Bernanos, de sa « seconde » manière, où la technique ne sera plus comprise comme une maladie du monde, mais comme une maladie de la vie.

La métaphore de la machine porte certes le phénomène technique à son plus haut degré de compréhension sous le rapport de la transcendance, mais ne le porte pas plus loin. Qu'est-ce à dire ? C'est dire que la métaphore de la machine est certes le lieu où peut s'épanouir une critique de l'*iconodulie* technique – laquelle n'est plus la proie d'une simple haine des objets techniques –, mais cet épanouissement fait encore fond sur une *iconoclastie* rigoureusement conforme aux mêmes réquisits conceptuels que l'*iconodulie* qu'elle prend pour cible. Ainsi, chez Bernanos, certaines occurrences de la métaphore de la machine – au premier chef desquelles les occurrences qui adviennent avant la « seconde transformation » – sont-elles encore configurées par une pensée métaphysique (ou transcendante) de la technique. Si l'amphibologie du concept de technique semble surmontée et la machine innocentée (première réduction), en réalité la malignité attribuée naïvement aux objets techniques s'est simplement déplacée vers une autre instance.

En effet, dans la métaphore de la machine, la technique n'est pas encore comprise comme un mode de phénoménalité : elle est comprise comme un *mode de pouvoir* au sens mondain du terme, c'est-à-dire comme la structure d'un gouvernement de l'ombre fabriqué en vue de régler les gestes et les discours des individus et pilotée par quelques-uns. Une telle structure est nécessairement une structure cachée, ou bien plutôt une structure qui permet de cacher la véritable origine de son fonctionnement, à savoir : la mainmise d'une élite malveillante opérant en secret. C'est ce qu'illustre ce passage de la conférence de 1947 intitulée « Révolution et liberté », où les usages individuels des objets techniques se trouvent confisqués, à un degré supérieur, par ceux qui contrôlent la production desdits objets, métaphorisés sous la figure de la « machinerie » :

La possession individuelle de certaines machines dont l'usage n'appartient qu'à vous, ne sert qu'à vous, peut encore vous faire illusion, mais ces machines dépendent déjà, dépendront sûrement de plus en plus de la machinerie totalitaire et concentrationnaire, aux mains des techniciens d'État. Vous pouvez posséder chez vous mille appareils électriques d'éclairage plus ingénieux les uns que les autres, et plus coûteux aussi. Si la machinerie vous refuse le courant, vous êtes dans la nuit, et si la machinerie a même interdit la vente des chandelles, parce qu'elle a besoin de tout le suif pour son propre usage, vous n'avez qu'à vous coucher sans lumière. Elle pourra aussi bien vous refuser demain la chaleur que la lumière⁵⁰⁴.

Ainsi, dans la métaphore de la machine comme mode de pouvoir, la machine permet de dissimuler la véritable origine de la technique en tant que celle-ci n'a rien d'ontologique, puisqu'elle peut apparaître *in fine* comme un quelque chose du monde (la mainmise d'un gouvernement de l'ombre), au terme d'un processus de dévoilement que se charge d'accomplir le pamphlétaire : le pamphlétaire, c'est bien celui qui *met en lumière* ce que personne n'a *encore* vu⁵⁰⁵.

L'invisibilité qui détermine la gouvernance cachée du monde moderne étant purement ontique, il suffit de porter son regard au bon endroit pour déterminer l'origine de celui-ci, c'est-à-dire : pour identifier les individus qui le pilotent secrètement – en vertu du principe mondain selon lequel on peut remonter d'une conséquence mauvaise à sa cause, c'est-à-dire à ses *responsables*. L'origine technique du monde moderne est alors interprétée empiriquement, selon le principe de la bouc-émissarisation, lequel revêt chez Bernanos, avant la « seconde transformation », la figure du complotisme antisémite. Un tel complotisme trouve son plein épanouissement dans la conclusion de *La Grande Peur des bien-pensants*, où Bernanos expose en la systématisant, pour la première fois, sa critique du monde moderne. Celle-ci trouve, peu ou prou, sa formulation récapitulative dans les lignes suivantes :

⁵⁰⁴ *Id.*, « Révolution et liberté », *op. cit.*, p. 1332.

⁵⁰⁵ C'est bien ainsi que Marc Angenot comprend l'opposition pamphlétaire entre la vérité et l'imposture : depuis la phénoménalité du monde, qui est celle de la visibilité et de la représentation. Dans cette perspective, l'imposture serait une vision confuse, et la vérité une vision claire. Après la « seconde transformation », chez Bernanos, vérité et imposture ne s'opposent plus comme deux déterminations d'une seule et même phénoménalité, mais comme deux phénoménalités radicalement hétérogènes : aussi l'imposture ne peut-elle plus être dévoilée comme une fausse vérité cachée et susceptible d'être mise en lumière (voir Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire*, *op. cit.*, p. 85).

Prodigieuse infortune ! Car la science ne libère qu'un bien petit nombre d'esprits faits par elle, prédestinés. Elle asservit les autres. La complexité de son immense machinerie exige des sacrifices croissants, une discipline chaque jour plus stricte, la totale dépendance de l'ouvrier à l'outil merveilleux dont il ne connaît rien qu'un levier ou qu'un écrou ! Il serait fou d'imaginer un équipement planétaire arrivé au dernier degré de la perfection, et resté néanmoins sous le contrôle de la multitude. L'aristocratie polytechnique, à laquelle seront finalement remis les destins de notre minuscule univers, apparaîtra bientôt ce qu'elle est réellement, la plus inhumaine de toutes, la plus fermée⁵⁰⁶.

La technique n'est encore ici qu'une affaire strictement politique. Un gouvernement technique (« l'aristocratie polytechnique ») est aux commandes de « l'immense machinerie » en laquelle consiste le monde moderne, et asservit ceux qu'ils gouvernent. La technique est donc un *quelque chose* qui est l'objet d'une mainmise (quelques-uns pilotent la technique...) en vue du contrôle total (... pour asservir les masses). Or, quelques pages plus haut, Bernanos entreprend la généalogie de la constitution de cette aristocratie technique, dans un long passage qu'il nous faut reproduire dans son intégrité :

Un petit nombre d'étrangers, d'une activité convulsive, tenus des siècles à l'écart de la vie nationale, jetés brusquement dans une société aux cadres rompus, appauvrie par la guerre, s'emparent comme à l'improviste des sources mêmes de l'argent, puis organisent aussitôt leur conquête, patiemment, silencieusement, avec un sens merveilleux de l'homme moderne, de ses préjugés, de ses tares, de ses immenses et débiles espoirs. Devenus maîtres de l'or ils s'assurent bientôt qu'en pleine démocratie égalitaire, ils peuvent être du même coup maîtres de l'opinion, c'est-à-dire des mœurs. À la bourgeoisie libérale que la vanité rend féroce, qui effacerait volontiers d'un trait toute l'histoire de France pour rien, pour le simple plaisir de venger les vieilles rancunes des grosses bedaines opulentes du Tiers, mais dont l'écrasement de l'Ancien Régime n'a apaisé que pour un moment la susceptibilité malade, les méfiances hystériques, et que continue de dévorer l'envie, ils donnent des chefs, s'imposent par leurs vices mêmes qui les ont perdus tant de fois jadis, la frénésie de paraître, l'impudence, la cruauté du satrape. Dès la moitié du XIX^e siècle, aux premières places de l'Administration, de la Banque, de la Magistrature, des Chemins de fer ou des Mines, partout enfin l'héritier du grand bourgeois, le polytechnicien à binocles, s'habitue à trouver ces bonshommes étranges qui parlent avec leurs mains comme des singes, traînent nonchalamment sur les colonnes de chiffres et les cotes un regard de biche en amour auquel pourtant rien n'échappe, si différents du papa bonnetier ou notaire et comme tombés d'une autre planète, avec leur poil noir, les traits ciselés par l'angoisse millénaire, le prurit sauvage d'une moelle usée depuis le règne de Salomon, prodiguée dans tous les lits de l'impudique Asie... Aux fils d'avares, élevés dans le mépris du passé, l'indifférence profonde de la tradition de leur propre race, les maîtres étrangers apportent une mystique nouvelle, admirablement accordée à celle du Progrès, au moderne Messianisme qui n'attend que de l'homme la révélation du dieu futur. Dans ce paradis d'ingénieurs, nu et lisse comme un laboratoire, l'imagination juive était seule capable de faire jaillir ces fleurs monstrueuses, carnassières, sur lesquelles se roulait si comiquement le vieux Renan rose et dodu, toutes griffes dehors, avec un grognement de terreur et de plaisir, tel un gros chat ivre de valériane⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 335.

⁵⁰⁷ *Id.*, p. 328-329.

La généalogie de la technique est donc celle d'une invasion. Un mal, venu de l'extérieur (« comme [tombé] d'une autre planète »), profite de la faiblesse de la société et s'introduit en elle par une brèche (« une société aux cadres rompus, appauvrie par la guerre »). Ce mal introduit, il va ensuite se répandre secrètement (« patiemment, silencieusement ») pour prendre petit à petit le contrôle de toutes les institutions ou sous-machines qui composent le monde moderne comme hyper-machine : « Administration », « Banque », « Magistrature », etc. La conquête est si totale que non seulement les conquis n'ont rien vu, mais qu'en plus ils sont incapables d'identifier après coups les conquérants : « [...] l'héritier du grand bourgeois, le polytechnicien à lunettes, s'habitue à trouver ces bonshommes étranges qui parlent avec leurs mains comme des singes ». Ce que les conquérants ont apporté avec eux, et qui a transformé la société à son insu mais bien *de l'extérieur*, c'est « une mystique nouvelle, admirablement accordée à celle du Progrès », et « seule capable » de porter le « paradis d'ingénieurs, nu et lisse comme un laboratoire » en quoi consiste le monde moderne dans son plein accomplissement. Aussi ce passage peut-il être lu comme une technodicée antisémite, fondée sur une acception toute métaphysique du concept de technique. Il s'agit en effet, selon une logique *maurassienne*, de *distinguer* deux catégories d'êtres humains selon des critères extérieurs (sociaux, raciaux) et d'assigner à l'une de ces deux catégories, élevée ainsi au rang de *bouc émissaire*, la responsabilité exclusive du mal – étant entendu que cette assignation est rendue possible par l'*héroïsme* du pamphlétaire, lequel repose sur une vision supérieure de la réalité. On aura reconnu ici les quatre déterminations de l'attitude de la transcendance : maurrassisme, distinction, bouc-émissarisation et héroïsme.

L'itinéraire lexicologique du terme de « machine » dans la technocritique bernanosienne peut désormais venir en sa récapitulation. On le rencontre, tout d'abord, dans son sens littéral d'« objet technique ». Sous le rapport de la technocritique de la transcendance,

l'objet technique est la cible d'accusations technophobes. Sous le rapport de la technocritique de l'immanence, l'objet technique n'est plus le support de projections technophobes ou technophiles.

Le terme de « machine » est ensuite réinvesti d'un sens métaphorique, de sorte que semble réduite pour de bon l'amphibologie du concept de technique. Cependant, et en vertu même de l'équivocité qui caractérise le concept de métaphore, la métaphore de la machine ne permet toujours pas d'atteindre la signification ontologique de la technique, c'est-à-dire de la comprendre comme un apparaître ou un mode de phénoménalité. Elle ne la comprend encore qu'ontiquement, comme mode de pouvoir ou modalité d'organisation du réel. La révélation au terme de laquelle les machines se trouvent innocentées assigne au problème technique sa situation originaire : *dans le cœur de l'homme*. La métaphore de la machine mésinterprète cette révélation et délocalise le problème : *entre les mains de l'homme*.

2.3. La machinerie I : le machinisme comme « contre-civilisation »

À partir de *La Grande Peur des bien-pensants*, et de façon croissante, Bernanos nommera l'instance dans laquelle les objets techniques trouvent leur principe la « machinerie », délaissant peu à peu la métaphore de la machine. Il s'agit là sans doute d'un des termes les plus importants du lexique technocritique, et qui préside aux pensées marxienne et heideggérienne de la technique. Or, si l'on remonte à l'origine allemande de ce terme – « Maschinerie » –, on prend conscience que sa traduction française, double, a donné naissance à deux concepts distincts. En se référant aux travaux de François Vatin⁵⁰⁸, François Jarrige expose en ces termes la dualité de cette traduction :

Dans *Le Capital*, Marx utilise le mot « *Maschinerie* », traduction allemande de l'Anglais « *machinery* », utilisé par les économistes et technologues britanniques que Marx a lus. Dans la première traduction

⁵⁰⁸ Voir François Vatin, « Machinisme, marxisme, humanisme : Georges Friedmann avant et après-guerre », *Sociologie du travail*, vol. 46, n° 2, avril-juin 2004, p. 205-223.

en français du *Capital* par Joseph Roy, entre 1872 et 1875, le mot est traduit par « machinisme », qui a une connotation morale ; les traductions plus récentes lui préfèrent le terme « machinerie », plus neutre et technique⁵⁰⁹.

Les deux concepts subsumés sous le terme allemand « Maschinerie » semblent ainsi renvoyer à deux pensées de la technique : l'une relevant davantage de l'histoire et de la sociologie – celle que nomme « machinisme » ; et l'autre davantage de la philosophie – celle que nomme « machinerie ». « Machinisme » énonce un processus socio-historique, le processus d'industrialisation à la faveur duquel se déploient les distinctions *historique* entre la manufacture de la grande industrie et *eidétique* entre l'outil et la machine⁵¹⁰. « Machinerie » énonce ce qui rend possible le déploiement de telles distinctions à la faveur d'un tel processus, à savoir un certain type de phénoménalité. On pourrait dire, en somme, que « machinisme » appartient à un lexique technocritique idéologique, et que « machinerie » appartient à un lexique technocritique phénoménologique. Il convient, cependant, de rester prudent, et de préciser que cette distinction est difficile à déterminer strictement, dans la mesure où certains auteurs (surtout à partir des années 30, mais en réalité dès l'introduction du terme « machinisme » en français) pensent « la machinerie » en la nommant « le machinisme », étant déjà en possession du concept mais pas encore de son nom.

Chez Bernanos, c'est le terme « machinerie » que l'on retrouve le plus souvent, à une époque où la technocritique française continue à employer massivement le terme « machinisme », terme qui se retrouve, pour ne citer qu'eux, sous la plume d'Henri

⁵⁰⁹ François Jarrige, *Technocritiques*, op. cit., p. 118.

⁵¹⁰ « La révolution industrielle est une rupture dans l'histoire de la technique, qui impose que soient distingués deux modes radicalement différents de la technique : l'outil, et la machine. Notre époque avait pu en première approche être abordée à partir de la distinction aristotélicienne entre nature et technique, elle doit en vérité être conçue à partir de la distinction marxienne entre outil et machine. Marx est en effet le premier à avoir compris qu'il y avait entre outil et machine une distinction d'essence – ce qu'il appelle sa *differentia specifica* –, irréductible à la plus ou moins grande complexité de structure de l'instrument ou à la source de l'énergie motrice. Les analyses du *Capital* mettent ainsi en évidence que, dans un premier moment de la révolution industrielle, les instruments à l'œuvre restent les mêmes, mais qu'une révolution se produit dans la mesure où ces instruments ne sont plus maniés par l'homme, mais mis en œuvre par un mécanisme autonome. Aristote avait vu dans la main l'essence même de l'outil, c'est-à-dire cette possibilité infiniment ouverte du maniement par laquelle l'homme conquiert la mainmise sur son environnement ; Marx voit qu'avec la révolution industrielle, l'homme est dessaisi de ses outils, qui lui sont arrachés des mains pour devenir des pièces d'une machine » (Jean Vioulac, *Science et révolution*, op. cit., p. 6).

Bergson⁵¹¹, de Simone Weil⁵¹², de Georges Duhamel⁵¹³ ou de Pierre-Maxime Schuhl⁵¹⁴. On verra dans la prédominance lexicale du terme de « machinerie » chez Bernanos l'indice d'une attitude technocritique « moderne », c'est-à-dire plus phénoménologique qu'idéologique, bien que les deux attitudes soient présentes dans notre corpus. Cette présence ne relève pas cependant d'une logique dialectique, sous le rapport de laquelle la pensée du machinisme serait finalement dépassée par celle de la machinerie, mais d'une logique aporétique, sous le rapport de laquelle les deux pensées déterminent *en même temps* la technocritique bernanosienne.

Commençons par déterminer la place qu'occupe le machinisme dans l'œuvre de Bernanos, ou bien plutôt par déterminer si son œuvre est effectivement travaillée par le machinisme, et si oui, dans quelle mesure. La question du machinisme a deux sources dans l'œuvre de Georges Bernanos : la première, la plus lointaine, est la technocritique romantique en tant qu'elle trouve à s'incarner en son commencement dans l'œuvre de Jules Michelet. La seconde, la plus immédiate, est la « querelle du machinisme », par laquelle la technocritique française des années 30 se trouve intégralement requise.

2.3.1. *Michelet ou le commencement romantique de la technocritique*

Afin de comprendre le machinisme de Bernanos, il nous faut premièrement remonter à son commencement romantique, lequel s'enracine dans l'œuvre de Jules Michelet. Ce commencement nous intéresse à deux égards : par la façon dont Bernanos y remonte, et par la façon dont Bernanos s'en distingue.

⁵¹¹ Voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* [1932], Paris, PUF, « Quadrige », 2008.

⁵¹² Voir Simone Weil, *Réflexion sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* [1934], Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1980.

⁵¹³ Voir Georges Duhamel, « Sur la querelle du machinisme », *Revue de Paris*, vol. II, 15 avril 1933, p. 721-752.

⁵¹⁴ Voir Pierre-Maxime Schuhl, *Machinisme et philosophie*, Paris, PUF, 1938.

Premièrement, en remontant à ce commencement, Bernanos a l'intuition que la technique est née d'une bipartition à l'intérieur du processus civilisationnel, et que l'événement de la radicalisation de cette bipartition est la Révolution française. Cette bipartition oppose, selon lui, deux systèmes : celui de la chevalerie, français et chrétien, qui a pour fondement la charité ; et celui de l'empire, romain, allemand et moderne, qui a pour fondement l'amour-propre et où le machinisme trouve son origine⁵¹⁵.

Deuxièmement, en remontant à ce commencement, Bernanos a l'intuition qu'il peut remonter davantage en amont pour s'en distinguer. En effet, pour Michelet, la relation d'opposition qui lie les deux systèmes a lieu sur le même plan ontologique. Pour Bernanos, au contraire, les deux systèmes s'opposent en vertu d'une dichotomie structurelle fondamentale, si bien que leur opposition est celle d'un face à face radical entre deux ontologies distinctes. Autrement dit, Bernanos et Michelet s'entendent sur l'*existence* d'une opposition structurant essentiellement l'humanité, mais pas sur la *nature* de cette opposition.

Tout d'abord, c'est en lisant Michelet que Bernanos a eu l'intuition que le machinisme est né, comme système, d'une opposition qui structure l'humanité en tant que civilisation. On sait Bernanos grand lecteur de Michelet, et ce à toutes les périodes de sa vie : avant la Première Guerre mondiale⁵¹⁶ ; au moment de la rédaction de *Jeanne, relapse et sainte* à la fin des années 20⁵¹⁷ ; à la fin des années 30, et plus précisément encore à partir de la rédaction de *Scandale de la vérité*, où Michelet est lu et ne cessera d'être médité à travers Péguy⁵¹⁸. De ce Michelet lu à la

⁵¹⁵ « Cette opposition des deux “systèmes”, héritée de Michelet par l'intermédiaire de Péguy, commande, pour l'essentiel, toute la réflexion de Bernanos sur le rôle de la France et de *Nous autres Français* dans le monde moderne » (Jacques Chabot, « Notice. Nous autres Français », in *Essais et écrits de combat*, I, *op. cit.*, p. 1549).

⁵¹⁶ « Nous savons par ailleurs qu'il lut également durant ces années Barbey d'Aurevilly, Michelet, Chateaubriand, Victor Hugo, Pascal, et, bien entendu, Édouard Drumont » (Max Milner, *Georges Bernanos, op. cit.*, p. 34).

⁵¹⁷ « M. Michel Dard nous a d'ailleurs attesté qu'il avait vu dans la bibliothèque de Bernanos à La Bayorre, vers 1933, des volumes de Michelet dont les pages usées et cornées prouvaient qu'ils avaient été lus » (Jacques Chabot, « Notice. *Jeanne, relapse et sainte* », in *Essais et écrits de combat*, I, *op. cit.*, p. 1339).

⁵¹⁸ « Avec son éducation cléricale (de la Belle Époque !), et des maîtres à penser tels que Drumont et Maurras, Bernanos ne pouvait pas plus reconnaître les voies de Dieu dans la Révolution que dans le dreyfusisme : il entendit d'abord l'Histoire de France selon Bainville avant de la lire (à travers Péguy) dans Michelet » (*id.*, « Notice. *Scandale de la vérité*, in *Essais et écrits de combat, op. cit.*, p. 1505).

lumière de Péguy, Bernanos retient avant tout l'idée selon laquelle, pour paraphraser Hans Urs von Balthasar, « la Révolution est le gond sur lequel tourne la porte de l'histoire française »⁵¹⁹. Les deux battants de cette porte, ce sont d'une part la France de 89, incarnée par Péguy, et qui prône l'union ; et d'autre part la France de 93, incarnée par Maurras et qui prône la division. Cette opposition entre deux France ou deux esprits français, omniprésente chez Bernanos à partir de 1939, se trouve formulée ainsi dans *La France contre les robots* :

Plus que jamais je crois avec Michelet, mais aussi avec Mgr le Comte de Chambord – le dernier de nos rois Bourbons – que le plus grand malheur des Français fut assurément de se diviser sur une Révolution qui aurait dû les unir, qui les a unis réellement, nobles, prêtres et bourgeois, à certaines heures sublimes, le jour de la Fédération par exemple, ou dans la nuit du Quatre Août⁵²⁰.

Or, cette opposition déborde largement – en amont comme en aval – l'événement historique auquel elle renvoie, et se rejoue en réalité à chaque instant en tant qu'elle est la structure fondamentale de l'histoire de la modernité française. Toujours dans *La France contre les robots*, Bernanos écrit :

L'expérience de 89, en effet, tire son principe de notre vieux fond chrétien, elle est tout à fait dans la ligne de notre tradition médiévale ; un homme du XIII^e siècle y eût parfaitement trouvé sa place. L'expérience de 93, au contraire, tire son principe d'une tradition tout opposée : celle des légistes du XV^e siècle et de la Renaissance, d'esprit romain. Pour ceux de mes lecteurs qui connaissent notre histoire, je dirai que l'expérience de 89 se rattache à Saint Louis, l'expérience de 93 à Philippe le Bel. Les hommes de 89, même républicains, se fussent très bien entendus avec Henri IV, c'étaient des hommes de la monarchie populaire. Tout régicides qu'ils fussent, les hommes de 93 appartenaient à la tradition de la monarchie absolue – celle de Charles-Quint, de Philippe II, de Louis XIV lui-même, si fortement influencé par le sang espagnol qu'il tenait de sa mère. Les hommes de 89 n'ont pas laissé de postérité véritable, leur œuvre est à reprendre. Mais les hommes de 93, les hommes inflexibles de la Convention nationale – du type de Robespierre –, ont des fils qu'ils ne pourraient renier, s'ils vivaient encore : ce sont les chefs d'États totalitaires et leurs complices. Pour exprimer ma pensée d'une manière que je souhaite encore plus saisissante : 89, c'est Péguy, 93, c'est Maurras ou Lénine⁵²¹.

Aussi la structure de l'Histoire de France repose-t-elle sur l'affrontement entre ces deux traditions ou deux Révolutions : la Révolution rationaliste, formaliste et maurrassienne, et la

⁵¹⁹ Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, op. cit., p. 462.

⁵²⁰ Georges Bernanos, *La France contre les robots*, op. cit., p. 985.

⁵²¹ *Id.*, « La Révolution française et l'argent », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, op. cit., p. 629-630.

Révolution surnaturelle, évangélique et péguyste. Or, la Révolution rationaliste de 93 a trouvé à s'épanouir à la faveur d'une autre Révolution : la Révolution industrielle. À la suite du texte que nous venons de citer, on peut lire ceci :

On se condamne soi-même à ne rien comprendre à l'avortement de la plus généreuse entreprise de l'histoire, si l'on ne tient pas compte d'un fait capital. Dans le même moment que le peuple français, ivre d'espérance, rêvait de décréter le bonheur du genre humain [...] une autre révolution commençait en Angleterre, lente, secrète, mais irrésistible comme le débordement d'un fleuve. C'était une révolution économique dont le capitalisme devait sortir, et avec lui ce monde que nous voyons se débattre aujourd'hui dans les charniers colossaux de la guerre. Révolution économique, et d'abord révolution industrielle⁵²².

Bernanos résume donc ainsi la genèse de la civilisation technique, en tant que celle-ci s'oppose à la civilisation véritable *qui n'a pas pu avoir lieu* : d'abord, la constitution d'un certain esprit, et ensuite l'actualisation civilisationnelle de cet esprit. Aussi peut-on dire que le machinisme n'est pas tant la conséquence de 93 que de l'esprit de 93 – et plus précisément encore, de l'esprit qui a permis 93.

Cet esprit est celui duquel est sorti le monde moderne comme civilisation des machines, comme l'affirme Jacques Chabot en commentant la *Lettre aux Anglais* :

Bernanos découvre à travers l'histoire de France un conflit datant de la fin du Moyen Âge et exacerbé depuis 1789, conflit entre deux types absolument incompatibles de civilisation et de culture. Le peuple a une mystique, la bourgeoisie, et l'Église embourgeoisée, « une morale et pas de mystique ». Il appelle donc bourgeois, sans distinction de classe sociale, bien que la majorité des bourgeois appartienne à la bourgeoisie, tous ceux qui organisent leur vie et la civilisation dans laquelle ils vivent – à moins qu'ils ne laissent tout bêtement cette civilisation organiser leur vie pour eux – conformément à une morale conservatrice. Bernanos n'est d'ailleurs pas loin de penser que toute morale est, par essence, conservatrice. Par morale, dénuée de mystique, il entend toute technique de survie fondée sur l'épargne et l'économie de la vie, plus que sur l'invention de la vie. Une telle technique a pour unique finalité la conservation – dans le respect de l'ordre établi, c'est-à-dire de l'habitude invétérée – de l'existence, ou plus exactement des moyens de subsister. [...] La morale bourgeoise, c'est l'organisation de la survie sans but, la gestion de l'absurde⁵²³.

La morale s'oppose à la mystique comme la technique à la vie, comme la civilisation des machines à la civilisation humaine – comme 93 à 89. Voilà donc à quoi l'interprétation péguyste

⁵²² *Ibid.*, p. 630.

⁵²³ Jacques Chabot, « Notice. Lettre aux Anglais », in *Essais et écrits de combat*, II, *op. cit.*, p. 1403.

de Michelet a mené Bernanos : à une pensée de la technique comme principe d'une contre-civilisation, d'une civilisation autre, ou mieux encore *d'autre chose qu'une civilisation*.

Si Bernanos reprend à Michelet cette idée d'une opposition entre deux systèmes, il nous semble qu'il se distingue de lui quant à la nature de cette opposition. Ce qui les distingue, cependant, est plus implicite que ce qui les rassemble. Aussi faut-il, pour déterminer cette distinction, nous référer aux textes fondateurs du machinisme de Michelet et qui ne dialoguent qu'indirectement ou qu'implicitement avec la parole bernanosienne – mais pas moins essentiellement.

En ce qui nous concerne, donc, il n'est pas anodin que Michelet ait introduit le terme « machinisme » en français. Il utilise le terme « machinisme » pour la première fois dans un cours sur les jésuites donné au Collège de France en 1843, et plus précisément dans sa première leçon intitulée « Du machinisme moral ». Le « machinisme moral » des jésuites consiste en ceci que ces derniers sont accusés de « [mécaniser] la foi »⁵²⁴. Le processus de mécanisation de la foi tient sa possibilité d'un processus plus général encore, et qui est celui de la mécanisation de la pensée :

Le génie mécanique qui a simplifié, agrandi la vie moderne, dans l'ordre matériel, ne s'applique guère aux choses de l'esprit, sans l'affaiblir et l'énervier. De toutes parts je vois des machines intellectuelles qui viennent à notre secours, pour nous dispenser d'étudier et de réfléchir, des Dictionnaires qui permettent d'apprendre chaque chose isolée, hors des rapports qui l'éclairent, des Encyclopédies où toute science, scindée en menues parcelles, gît comme une poussière stérile, des Abrégés qui vous résument ce que vous n'avez point appris, vous font croire que vous savez, et ferment la porte à la science⁵²⁵.

Avant d'être un fait de civilisation – ou bien plutôt *pour qu'il puisse en être un* –, le machinisme doit d'abord être déterminé comme un certain esprit ou comme une possibilité de la pensée⁵²⁶. Ainsi

⁵²⁴ Jules Michelet, *Cours au Collège de France (1838-1851)*, I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1995, p. 608.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 606.

⁵²⁶ « La transformation de la pensée qui fonde la possibilité de l'avènement du machinisme est donc sa définition par le calcul de toutes choses (*mathesis universalis*), qui identifie la phénoménalité à la calculabilité et définit l'étant par ses mesures numériques : la calculabilité est la structure de la machinabilité. [...] La mécanisation intégrale

Bernanos affirme-t-il, lui aussi, que la technique est une configuration « statistique et mathématique »⁵²⁷ de l'esprit à partir de laquelle se configurent à leur tour les rapports sociaux au sein de la civilisation des machines, « où les dépendances naturelles ont pris le caractère rigoureux, implacable, des rapports mathématiques »⁵²⁸. Cette affirmation se trouve récapitulée en une série d'interrogations dans *La Liberté pour quoi faire ?* :

Si nous ne sommes pas en présence d'une nouvelle civilisation, mais d'une civilisation simplifiée, réduite, faite des restes de l'ancienne, comme le naufragé construit une chaloupe avec les débris, à peine reconnaissables, de son navire ? Si cette civilisation réduite à la mesure d'un homme imaginaire, d'une espèce de représentation schématique de l'homme telle qu'elle figure dans les calculs des techniciens, était précisément trop simplifiée pour l'homme réel, si la chaloupe se révélait à l'usage incapable de supporter le poids de l'équipage⁵²⁹ ?

Que la technique s'actualise comme civilisation depuis une détermination mécanique de la pensée, c'est ce que Michelet va formuler plus en détail quelques années après son cours sur les jésuites dans *Le Peuple*, paru en 1846 :

La merveille du Machinisme, ce serait de se passer d'hommes. Cherchons des forces qui, une fois mues par nous, puissent agir sans nous, comme les roues de l'horlogerie.

Mues par nous ? c'est encore de l'homme, c'est un défaut. Que la nature fournisse, non seulement les éléments de la machine, mais le moteur... C'est alors qu'on créa ces ouvriers de fer qui, de cent mille bras, cent mille dents, peignent, tissent, filent, ouvrent de toute façon ; la force, ils la prennent, comme Antée, au sein de leur mère, la nature, aux éléments, à l'eau qui tombe, ou qui, captive, distendue en vapeur, les anime, les soulève, de son puissant soupir.

Machines politiques pour rendre nos actes sociaux uniformément automatiques, nous dispenser de patriotisme ; machines industrielles qui, créées une fois, multiplient à l'infini des produits monotones, et qui, par l'art d'un jour, nous dispensent d'être artistes tous les jours... Cela, c'est déjà bien, l'homme ne paraît plus. Le Machinisme néanmoins veut davantage ; l'homme n'est pas encore mécanisé assez profondément⁵³⁰.

C'est en ce point précis, nous semble-t-il, que Bernanos et Michelet divergent dans leur conception du machinisme. Pour le Michelet de 1846, ce qui caractérise le machinisme civilisationnel, en tant qu'il est l'actualisation d'un machinisme moral, c'est l'absence de

du réel est le corrélat de la mathématisation intégrale de la pensée » (Jean Vioulac, *L'Époque de la technique*, *op. cit.*, p. 174).

⁵²⁷ Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1353

⁵²⁸ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1047.

⁵²⁹ *Id.*, *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1353.

⁵³⁰ Jules Michelet, *Le Peuple* [1846], Paris, GF-Flammarion, 1974, p. 227-228.

l'homme. Mais cette absence est aussi bien une auto-exclusion en un sens très précis : le machinisme est une création de l'homme qui lui a échappé, c'est-à-dire : une extériorisation qui s'est autonomisée.

On reconnaît là le mythe romantique du golem auquel, selon Hans Urs von Balthasar, Bernanos est profondément étranger⁵³¹. Le mythe du golem illustre le processus par lequel l'homme a pris congé de lui-même en extériorisant ses propres forces et en les transférant à la nature. Or, ce romantisme se fonde sur une détermination univoque du processus d'homínisation comme extériorisation. Il n'y a chez Michelet, jusqu'en 1846, qu'une définition de l'homme : ce dernier est créateur, au sens précis où il doit dominer la nature et la matière par la force extériorisante de son esprit. Cette domination prend la forme d'une spiritualisation de la matière ou d'une acculturation de la nature :

Avec le monde a commencé une guerre qui doit finir avec le monde et pas avant, celle de l'homme contre la nature, de l'esprit contre la matière, de la liberté contre la fatalité. L'histoire n'est pas autre chose que le récit de cette interminable lutte [...] le triomphe progressif de la liberté [...]. Ce qui doit nous encourager dans cette lutte sans fin, c'est qu'au total l'un ne change pas, l'autre change et devient plus fort. La nature reste la même, tandis que chaque jour l'homme prend quelque avantage sur elle⁵³².

Si l'homme se caractérise par l'extériorisation de ses propres forces, cette extériorisation peut être triomphante et lui obéir, ou catastrophique et lui échapper : c'est le mythe du golem. À cet égard, et en vertu de l'ambiguïté romantique qui semble caractériser l'œuvre de Michelet à ce moment précis, le machinisme nomme un mauvais accomplissement de l'humanité, et qui peut mener l'homme aussi bien à son salut qu'à sa perte. C'est pourquoi François Jarrige peut dire de la technocritique de Michelet qu'elle se caractérise par « l'ambivalence de l'effet des machines »⁵³³, ambivalence qu'illustre ce passage du *Peuple* :

⁵³¹ Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, op. cit., p. 88.

⁵³² Jules Michelet, *Introduction à l'histoire universelle*, Paris, Hachette, 1831, p. 5-7.

⁵³³ François Jarrige, *Technocritiques*, op. cit., p. 88.

On le comprend assez, sans autre exemple : la machine, qui semble une force tout aristocratique par la centralisation de capitaux qu'elle suppose, n'en est pas moins, par le bon marché et la vulgarisation de ses produits, un très puissant agent du progrès démocratique ; elle met à la portée des plus pauvres une foule d'objets d'utilité, de luxe même et d'art, dont ils ne pouvaient approcher⁵³⁴.

Aussi le machinisme est-il la somme des mauvais effets produits par un seul et unique principe de causalité : l'extériorisation en tant que celle-ci est au principe de la civilisation humaine. On comprend alors pourquoi le machinisme est nommé un moralisme par François Vatin et François Jarrige : il suffirait que l'homme agisse différemment pour que ne se réalisent pas les potentialités catastrophiques qui habitent sa puissance extériorisante. Autrement dit, il n'y a qu'un seul processus civilisateur, duquel peut sortir le meilleur comme le pire.

L'anti-machinisme romantique, qui est celui de Michelet au moins jusqu'en 1846, considère donc le machinisme comme le mauvais effet d'une cause unique, qui est le processus d'humanisation dans son ensemble en tant que processus d'extériorisation. Bernanos, au contraire, considère qu'il y a deux principes de causalité, correspondants à deux régimes de phénoménalité radicalement hétérogènes : l'un est régi par la manifestation extérieure, l'autre est régi par la manifestation intérieure. C'est l'essence intérieure de la manifestation qui est pour Bernanos au fondement de la réalité et de la vie, puisque, écrit-il « l'homme ne [peut] se réaliser qu'en Dieu »⁵³⁵. Le machinisme n'est alors l'effet que d'un seul de ces deux principes, celui qui commande la manifestation extérieure.

On peut résumer ainsi ce qui distingue la pensée micheletienne du machinisme de son réinvestissement bernanosien : pour Michelet, le machinisme est une mauvaise conséquence du processus d'humanisation ou d'humanisation ; pour Bernanos, le machinisme est la conséquence du processus d'inhumanisation en tant que celui-ci n'a rien à voir avec le processus d'humanisation. Pour le dire le plus simplement possible tout en intégrant les résultats que nous avons obtenus jusqu'ici : chez Michelet, la technique est la mauvaise conséquence d'une bonne

⁵³⁴ Jules Michelet, *Le Peuple*, *op. cit.*, p. 97.

⁵³⁵ Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1304.

et unique définition de l'homme ; chez Bernanos, la technique est la bonne et unique conséquence d'une mauvaise définition de l'homme : « Qu'est-ce que ça peut bien être, une civilisation inhumaine ? Une civilisation inhumaine, c'est évidemment une civilisation basée sur une fausse ou incomplète définition de l'homme »⁵³⁶.

2.3.2. La « querelle du machinisme »

La deuxième source de la référence au machinisme dans l'œuvre de Georges Bernanos lui est plus immédiatement contemporaine : il s'agit de ce qu'on appelle la « querelle du machinisme », laquelle anime la vie intellectuelle française des années 30. C'est précisément pendant cette « querelle » que la technocritique bernanosienne acquiert une cohérence propre, parvenant à sa première formulation systématique en 1930 dans *La Grande Peur des bien-pensants*. Il convient tout d'abord de noter que la « querelle du machinisme » trouve son nom à la faveur d'un article de Georges Duhamel paru en 1933 dans la *Revue de Paris*⁵³⁷. Lorsque paraît cet article, Duhamel est déjà considéré comme la technocritique en personne, pour avoir publié en 1930 un ouvrage qui rencontre un important succès : *Scènes de la vie future*⁵³⁸. Aussi Frédéric Lefèvre, dans une interview de 1931, ne manque-t-il pas de faire remarquer à Bernanos qu'il « [parle] comme M. Duhamel », à quoi ce dernier répond : « Pas exactement. Au fond M. Duhamel ne croit guère à cette “Vie future” qu'il annonce. De plus il semble en méconnaître, pour ne s'attacher qu'à des détails ridicules ou qui agacent ses nerfs, l'incontestable puissance »⁵³⁹. Aussi Bernanos se positionne-t-il à l'écart de cette querelle, bien qu'il en reprenne certains éléments constitutifs, comme nous allons désormais tenter de le montrer.

⁵³⁶ *Loc. cit.*

⁵³⁷ Georges Duhamel, « Sur la querelle du machinisme », *op. cit.*

⁵³⁸ *Id.*, *Scènes de la vie future*, Paris, Mercure de France, 1930.

⁵³⁹ Georges Bernanos, *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1218.

Dans son ouvrage *Éloge et critique de la modernité*, Michel Raimond résume les circonstances de la « querelle du machinisme » en ces termes :

C'est seulement en 1920-30 que le progrès a vraiment commencé à entrer dans la vie de chacun. Après la première guerre mondiale, l'automobile, le téléphone, la TSF, les machines agricoles et ménagères, l'électricité domestique commencent à transformer le décor et les conditions de la vie quotidienne⁵⁴⁰.

Il convient de nuancer quelque peu ces propos, et d'avancer la thèse selon laquelle cette « querelle » a pour origine ce que l'on pourrait appeler *la descente des grands événements techniques dans les vies minuscules*⁵⁴¹, c'est-à-dire non pas tant « l'invasion » du quotidien par la technique que *la structuration technique de la quotidienneté*. Autrement dit, ce ne sont pas les conditions extérieures de l'existence qui se trouvent bouleversées, son *décor*, mais ses conditions intérieures, sa *structure* – non pas donc sa structure strictement *institutionnelle* (politico-économique)⁵⁴², comme la métaphore de la machine le laisse entendre, mais bien sa structure *civilisationnelle*, comme l'écrit François Jarrige :

Par ailleurs, dans les années 1930, la « querelle du machinisme » dépasse la question du chômage et du fonctionnement de l'économie pour devenir un enjeu de réflexion politique et éthique plus global. Le machinisme serait responsable d'un affaissement des valeurs et d'une crise de la civilisation. En multipliant les besoins nouveaux, le déferlement technique entretiendrait un désir de puissance insatiable et dangereux⁵⁴³.

La particularité du machinisme, donc, serait d'accompagner une « crise de civilisation », idée que Simone Weil résume très simplement dans *La Pesanteur et la Grâce* : « Argent, machinisme, algèbre. Les trois monstres de la civilisation actuelle »⁵⁴⁴. Comme accompagnateur

⁵⁴⁰ Michel Raimond, *Éloge et critique de la modernité*, *op. cit.*, p. 92.

⁵⁴¹ Nous paraphrasons Mona Ozouf, pour qui le roman, au XIX^e siècle, « saisit en acte la descente des grands événements dans les vies minuscules » (Mona Ozouf, *Les Aveux du roman*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2004, p. 18).

⁵⁴² « Là cependant où Hobbes ne concevait qu'une aliénation juridique et formelle, Marx pense une aliénation pratique et matérielle, laquelle institue une Machinerie qui s'approprie effectivement et quotidiennement – et sans autre “pacte social” que le contrat de travail – la puissance des sujets et se les subordonne réellement » (Jean Vioulac, *Science et révolution*, *op. cit.*, p. 7).

⁵⁴³ François Jarrige, *Technocritiques*, *op. cit.*, p. 213.

⁵⁴⁴ Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce* [1947], Paris, Pocket, « Agora », 1988, p. 238.

d'une « crise de civilisation », le machinisme possède trois caractéristiques : l'*inversion*, l'*autonomisation* et la *déspiritualisation*. Afin d'élucider ces trois caractéristiques, mobilisons pour chacune d'elle un querelleur du machinisme, et déterminons dans quelle mesure Bernanos dialogue avec chacun d'eux.

Commençons par la première caractéristique : l'*inversion*. En 1925, dans ses *Propos sur l'intelligence*, Paul Valéry écrit :

Le machinisme est le véritable gouvernant de notre époque. [...] La machine gouverne. La vie humaine est rigoureusement enchaînée par elle, assujettie aux volontés terriblement exactes des mécanismes. Ces créatures des hommes sont exigeantes. Elles réagissent à présent sur leurs créateurs et les façonnent d'après elles. Il leur faut des humains bien dressés ; elles en effacent peu à peu les différences et les rendent propres à leur fonctionnement régulier, à l'uniformité de leurs régimes. Elles se font donc une humanité à leur usage, presque à leur image⁵⁴⁵.

Que le machinisme soit « le véritable gouvernant de notre époque », c'est dire que notre époque est structurée historiquement par le machinisme – structurée, comme le dit Jean Vioulac, par le « transfert de l'essence de la subjectivité dans son autre, à savoir l'objectivité », transfert à la faveur duquel « au lieu que l'outil soit un organe artificiel manié par l'homme, c'est l'homme qui devient organe naturel instrumentalisé par la machine »⁵⁴⁶. À la faveur de cette inversion, la *gouvernance* échappe à la subjectivité vivante pour investir le système des objets. On retrouve cette première thèse cardinale du machinisme dans *La France contre les robots* :

On a dit parfois de l'homme qu'il était un animal religieux. Le système l'a défini une fois pour toutes un animal économique, non seulement l'esclave mais l'objet, la matière presque inerte, irresponsable, du déterminisme économique, et sans espoir de s'en affranchir, puisqu'il ne connaît d'autre mobile certain que l'intérêt, le profit. Rivé à lui-même par l'égoïsme, l'individu n'apparaît plus que comme quantité négligeable, soumise à la loi des grands nombres ; on ne saurait prétendre l'employer que par masses, grâce à la connaissance des lois qui le régissent ; ainsi, le progrès n'est plus dans l'homme, il est dans la technique, dans le perfectionnement des méthodes capables de permettre une utilisation chaque jour plus efficace du matériel humain⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ Paul Valéry, *Propos sur l'intelligence*, in *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 1045-1046.

⁵⁴⁶ Jean Vioulac, *Science et révolution*, Paris, PUF, « Épipiméthée », 2015, p. 7.

⁵⁴⁷ Georges Bernanos, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 981.

Pour critiquer sévèrement le marxisme, ce passage n'en est pas moins rigoureusement marxien⁵⁴⁸ : dépassant le paradigme classique de l'esclavagisme (« non seulement esclave mais objet »), Bernanos affirme que l'homme se trouve mobilisé comme « matière presque inerte » ou « matériel » destiné à assurer le fonctionnement des méthodes de sa propre exploitation. En somme, l'homme est amassé et exploité comme *capital* en vue du fonctionnement du *Capital*, en vue de son *progrès*. Le progrès ne doit pas être entendu ici en son sens *idéologique*, que Bernanos critique systématiquement, mais dans son sens strictement *ontologique* : le progrès, c'est le mouvement de la vie elle-même, c'est-à-dire son accroissement en tant que celui-ci a son site dans la subjectivité vivante. Que le principe de cet accroissement quitte l'homme pour élire domicile *dans la technique*, et c'est alors le mouvement de la vie qui se met à fonctionner à rebours. Autrement dit, le concept de progrès doit lui aussi être étudié au prisme de la duplicité de la technocritique bernanosienne.

Le concept d'inversion de la puissance civilisationnelle nous mène droit à la deuxième caractéristique du machinisme : l'*autonomisation*. Dans la « Note liminaire pour la deuxième édition » de *Machinisme et philosophie*, Pierre-Maxime Schuhl écrit :

Le déferlement de la sauvagerie savante que nous dénoncions a dépassé tout ce qu'on pouvait attendre. Et la joie même de la voir défaite ne suffit pas à dissiper d'emblée toutes les préoccupations que pouvait inspirer l'avenir d'une civilisation aux prises avec la lourde tâche de discipliner des inventions qui semblent échapper aux normes de l'humanité⁵⁴⁹.

Le lieu de cette inversion est, nous l'avons dit, le retournement de l'objet en sujet, et inversement : qu'il faille discipliner « des inventions », c'est bien dire que les machines se sont *autonomisées*, se trouvant ainsi pourvues d'une qualité attribuée traditionnellement au sujet. Et en retour, le sujet se trouve lui-même discipliné par les objets qu'il a produits – ou plutôt, par le

⁵⁴⁸ « Il convient de distinguer l'adjectif “marxien”, qui renvoie à l'œuvre et à la pensée de Karl Marx (1818-1883), de l'adjectif “marxiste”, qui renvoie à un ensemble de thèses et de problématiques propres à une période historique déterminée (1890-1990), inextricablement lié aux contraintes de l'action et du pouvoir, et à des luttes idéologiques d'une exceptionnelle âpreté. Cette distinction ne signifie pas qu'il faille rejeter en bloc une tradition aussi riche [...], mais elle est impérative pour une lecture philosophique du texte de Marx » (Jean Vioulac, *Science et révolution*, *op. cit.*, p.).

⁵⁴⁹ Pierre-Maxime Schuhl, *Machinisme et philosophie*, *op. cit.*, p. 13.

principe même de production en vertu duquel il s'est mis à produire des objets autonomes et auquel il se trouve lui-même soumis, étant à son tour le produit d'une production qui lui a échappé. Il faut donc bien comprendre que ce n'est pas à proprement parler la machine qui s'autonomise, mais le système de l'objectivité qui produit aussi bien la machine que l'être humain. C'est là le véritable sens de l'autonomisation (*Verselbstständigung*) en tant que Marx en fait un principe constitutif du machinisme, comme l'affirme Jean Vioulac :

Marx est ainsi, fondamentalement, le penseur de l'aliénation du sujet dans l'objet, de l'inversion du sujet et de l'objet, de l'autonomisation du système de l'objectivité, et de l'avènement de cette nouvelle instance de constitution transcendante et objective qu'est ce « sujet automatique », « sujet dominant » unique détenteur de la puissance de production⁵⁵⁰.

On retrouve ce concept marxien chez Bernanos, lequel affirme par exemple dans *Nous autres Français* que « lorsque la machine universelle aura atteint son point de perfection, [elle] tournera toute seule, sous le contrôle de quelques milliers de spécialistes »⁵⁵¹. Dans le processus d'autonomisation, le sujet humain n'est alors plus que l'opérateur du système d'objectivité dans son ensemble, c'est-à-dire le fonctionnaire dont la fonction est d'assurer le bon fonctionnement du système. Dans *Français, si vous saviez...*, Bernanos écrit :

L'État contre la Société, la Technique contre la Vie, c'est là, en effet, le drame universel, et il est absolument ridicule de prétendre l'ignorer. [...] L'administration se sera progressivement substituée à la Société, elle sera la Société toute entière. L'homme social aura disparu comme espèce organisée, la masse humaine, brassée depuis trop longtemps par la Machinerie égalitaire, présentera le degré d'homogénéité indispensable, la personne y aura fait place à la fonction⁵⁵².

La « Société », de communauté vivante produite *de l'intérieur* par les membres qui la fondent à chaque instant, devient administration produisant *de l'extérieur* les individus qui entretiennent et accompagnent son fonctionnement autonome. Aussi la « personne », c'est-à-dire la subjectivité

⁵⁵⁰ Jean Vioulac, *Science et révolution*, op. cit., p. 18.

⁵⁵¹ Georges Bernanos, *Nous autres Français*, op. cit., p. 701.

⁵⁵² *Id.*, *Français, si vous saviez...*, op. cit., p. 1190-1191.

vivante productrice, devient-elle « fonction », c'est-à-dire objet mort produit. Autrement dit, la qualité traditionnellement attribuée au sujet, à savoir l'*autonomie*, est transférée au système des objets dans son ensemble, tandis qu'au sujet est transférée la qualité traditionnellement attribuée à l'objet, à savoir l'*hétéronomie*.

Ce tournant civilisationnel à la faveur duquel le sujet se trouve tout ensemble produit comme ses objets et menacés par ceux-ci qui en retour s'humanisent est au cœur du dernier chapitre du dernier ouvrage de Bergson, paru en 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion* :

Tout le monde sent que l'avenir immédiat va dépendre en grande partie de l'organisation de l'industrie, des conditions qu'elle imposera ou qu'elle acceptera. Nous venons de voir qu'à ce problème est suspendu celui de la paix entre nations. Celui de la paix intérieure en dépend au moins autant. Faut-il craindre, faut-il espérer ? Longtemps il avait été entendu qu'industrialisme et machinisme feraient le bonheur du genre humain. Aujourd'hui l'on mettrait volontiers sur leur compte les maux dont nous souffrons. Jamais, dit-on, l'humanité n'a été plus assoiffée de plaisir, de luxe et de richesse. Une force irrésistible semble la pousser de plus en plus violemment à la satisfaction de ses désirs les plus grossiers⁵⁵³.

Si le sujet se voit attribué la place de l'objet et que celui-ci en retour s'humanise (comme l'illustre le mythe du robot que nous avons analysé plus haut), il semble que la déshumanisation du sujet soit la réciproque de l'humanisation de l'objet : c'est alors la « paix intérieure » qui se trouve menacée, c'est-à-dire le fondement même de l'être humain en son humanité en tant que celle-ci a sa source dans la « vie intérieure », comme Bernanos l'a assez dit. Dans *La France contre les robots*, il écrit par exemple que : « L'homme n'a de contact avec son âme que par la vie intérieure, et dans la Civilisation des Machines la vie intérieure prend peu à peu un caractère anormal »⁵⁵⁴. Le devenir-anormal de la vie intérieure, Bernanos le nomme à de très nombreuses reprises et après son retour du Brésil, comme nous l'avons déjà remarqué, une « déspiritualisation ». Prenons ici deux exemples, tous deux extraits de *La Liberté pour quoi faire ?*

⁵⁵³ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 336-337.

⁵⁵⁴ Georges Bernanos, *La France contre les robots*, op. cit., p. 1052.

et qui nous permettront au passage de mettre en évidence la profonde duplicité de la technocritique bernanosienne :

Il est bien vrai que le machinisme est la cause d'une certaine perversion de l'humanité. Il est plus vrai encore de dire qu'il a été la conséquence de cette perversion, que le mal était dans l'homme peu à peu déspiritualisé⁵⁵⁵.

Je dis que vous posez le problème de travers, parce que le mal n'est pas dans les machines, il est ou sera dans l'homme que la civilisation des machines est en train de former. La machine déspiritualise l'homme, en même temps qu'elle accroît monstrueusement son pouvoir⁵⁵⁶.

Dans la première citation, le machinisme est défini comme la *conséquence* de la déspiritualisation de l'homme ; dans la seconde citation, le machinisme (c'est-à-dire la civilisation des machines) est défini comme la *cause* de cette même déspiritualisation. En effet, bien que le mal n'ait pas sa source dans la machine, c'est bien la civilisation des machines, en tant qu'elle forme l'homme, qui déspiritualiserait ce dernier, et la machine semble, dans cette perspective, être l'opératrice d'une telle déspiritualisation.

Bien que les attitudes coexistent chez Bernanos, la première, qui considère le machinisme comme la conséquence de la déspiritualisation de l'homme, apparaît plus fréquemment dans *La Liberté pour quoi faire ?* :

Non, ce monde n'est pas nouveau. *Il est devenu possible dès que la déspiritualisation de l'homme – et particulièrement de l'homme d'Europe – s'est trouvé atteindre un certain degré de gravité*, comme un pauvre diable, par exemple, ne présente les symptômes du scorbut qu'au moment où sa dévitaminisation est trop profonde⁵⁵⁷.

L'excès du machinisme concentrationnaire et totalitaire, avec tous les maux qu'il engendre, *est une conséquence* de cette maladie fonctionnelle de la civilisation humaine⁵⁵⁸.

⁵⁵⁵ *Id.*, *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1303.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 1331.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 1293. Nous soulignons.

⁵⁵⁸ *Id.*, *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1282. Nous soulignons.

C'est bien la déspiritualisation de l'homme qui a rendu possible l'émergence du machinisme en tant que monde nouveau ou « contre-civilisation »⁵⁵⁹, et non l'inverse.

Inversion, autonomisation, déspiritualisation sont donc les trois conditions de possibilité du machinisme en tant que contre-civilisation, c'est-à-dire en tant que civilisation inversée. Cependant, et toujours en vertu de la duplicité de la technocritique bernanosienne, il nous semble qu'une autre pensée de la crise civilisationnelle est à l'œuvre chez Bernanos. En effet, si la pensée du *machinisme* est une pensée de la technique comme *contre-civilisation*, la pensée de la *machinerie* serait plutôt une pensée de la technique comme *contraire d'une civilisation* – et c'est pourquoi nous avons nommé la première *idéologique*, et la seconde *phénoménologique*. Autrement dit, la pensée du machinisme ne dispose que d'une seule définition de la civilisation, laquelle est affectée du signe plus lorsqu'elle se tient sur ses pieds et affectée du signe moins lorsqu'elle se tient sur la tête. La pensée de la machinerie, elle, dispose de deux définitions de la civilisation dont une seule est juste, comme Bernanos l'écrit dans *La Liberté pour quoi faire ?* : « [...] une telle civilisation ne mérite même pas le nom de contre-civilisation, [elle] est une maladie de la civilisation générale »⁵⁶⁰. Ce qui distingue précisément le *machinisme* de la *machinerie*, il nous faut à présent l'élucider.

2.4. La machinerie II : « les civilisations ne sont nullement des machineries »

Si on relève, dans notre corpus, à peine plus d'une dizaine d'occurrences du terme « machinisme », le terme « machinerie », en revanche, est employé abondamment. D'abord avec parcimonie et sans majuscule dans *La Grande Peur des bien-pensants* et dans *Les Grands Cimetières sous la lune*, puis de plus en plus fréquemment à partir de la *Lettre aux Anglais*, et avec une majuscule dans les œuvres les plus tardives.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 1282, 1293 et 1316.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 1282.

Cette dernière catégorie d'occurrence établit définitivement la « Machinerie » comme instance productrice (ontologiquement) d'un ersatz de civilisation – c'est-à-dire, répétons-le, non pas d'une *autre civilisation*, mais d'*autre chose qu'une civilisation*. Au contraire, le « machinisme » bernanosien, malgré la profondeur des analyses qui le constituent, désigne encore une civilisation concurrente produite à partir du principe même qui a engendré la civilisation humaine et authentique – principe ambigu, donc, d'où peut sortir aussi bien la révélation que l'imposture⁵⁶¹. Il n'est pas inutile de reformuler ici l'hypothèse qui guide notre travail de recherche. La parole bernanosienne se partage en deux attitudes : l'attitude duelliste, que nous avons nommée attitude de la transcendance, distingue deux produits mais une seule instance productrice ; tandis que l'attitude dualiste, que nous avons nommée attitude de l'immanence, distingue deux instances productrices radicalement hétérogènes⁵⁶². Ainsi, considérant la « Machinerie » comme instance productrice, il ne faut pas dire de celle-ci qu'elle engendre une autre civilisation, concurrente de l'humaine, mais qu'elle engendre un fantôme ou un simulacre de civilisation.

Le terme de « machinerie » est ainsi l'occasion lexicale et conceptuelle, pour Bernanos, de penser deux déterminations décisives de la technique : le *gigantesque*, tout d'abord, qu'il faudra distinguer – et au sein même de l'œuvre de Bernanos – du *gigantisme* ; et le dualisme, lequel oppose deux modes de production ontologique radicalement hétérogènes : la *fabrication* et l'*incarnation*.

⁵⁶¹ Dès lors qu'on adopte cette ambiguïté structurelle comme principe herméneutique pour lire Bernanos, on la retrouve à tous les niveaux du texte. Léopold Peeters, par exemple, l'applique au langage : « Le langage est à la fois possibilité de révélation et de manifestation d'une part et mensonge et imposture de l'autre » (Léopold Peeters, *Une prose du monde. Essai sur le langage de l'adhésion dans l'œuvre de Georges Bernanos*, Paris, Minard, 1984, p. 10. Nous soulignons). Cette lecture, si elle est loin d'être fausse, nous semble insuffisante, en ceci qu'elle ne prend en compte qu'une seule dimension de l'œuvre bernanosienne, que nous avons appelée l'attitude de la transcendance, et dont nous approfondirons plus loin l'analyse en nous dotant du concept de *pharmacologie*.

⁵⁶² Nous empruntons cette distinction à Jean Leclercq (« Jean Leclercq : “Michel Henry était un mystique sauvage” », *Philitt*, 2 décembre 2020, [en ligne], disponible sur : <https://philitt.fr/2020/12/02/jean-leclercq-michel-henry-etait-un-mystique-sauvage/>, consulté le 6 septembre 2023.

2.4.1. « L'immense machinerie » : le gigantesque comme catégorie technocritique fondamentale

Dès son apparition dans le lexique bernanosien et de part et d'autre de notre corpus, le terme « machinerie » est régulièrement qualifié par les adjectifs « énorme », « immense » et (plus occasionnellement) « gigantesque ». Pour prendre quelques exemples, on remarquera qu'il est question, dans *La Grande Peur des bien-pensants* et à propos de la science, de « la complexité de son immense machinerie »⁵⁶³ ; de « l'immense machinerie » du « monde moderne »⁵⁶⁴ dans la *Lettre aux Anglais* ; de l'« énorme machinerie »⁵⁶⁵ des imbéciles dans le premier d'une série de cinq articles paru le 21 mai 1942 dans *O Journal* et intitulé « La vocation spirituelle de la France » ; de l'« énorme machinerie » du « système »⁵⁶⁶ lors d'une conférence donnée au siège de l'Union nationale des étudiants à Rio de Janeiro le 22 décembre 1944 ; ou encore de « la gigantesque machinerie »⁵⁶⁷ dans *Les Enfants humiliés*.

Ces adjectifs, nous l'avons noté plus haut, qualifient également chez Bernanos le substantif « machine ». Bien loin de concerner le seul lexique de notre auteur, ces qualificatifs sont familiers à qui fréquente régulièrement la littérature technocritique, si bien qu'il nous semble possible de considérer la qualité qu'ils désignent, à savoir le *gigantesque*, comme une catégorie technocritique fondamentale – ce que ne manque pas de faire par exemple Jacques Noiray dans *Le Romancier et la machine*, encore qu'il soit plus précisément question pour lui de *gigantisme* que de *gigantesque* (nous reviendrons en détail sur cette distinction un peu plus loin)⁵⁶⁸. Nous empruntons

⁵⁶³ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, op. cit., p. 335. Nous soulignons.

⁵⁶⁴ Id., *Lettre aux Anglais*, op. cit., p. 179. Nous soulignons.

⁵⁶⁵ Id., *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, op. cit., p. 802. Nous soulignons.

⁵⁶⁶ Ibid., p. 950-951. Nous soulignons.

⁵⁶⁷ Id., *Les Enfants humiliés*, op. cit., p. 840. Nous soulignons.

⁵⁶⁸ Voir Jacques Noiray, *Le Romancier et la machine. L'image de la machine dans le roman français (1800-1900)*, op. cit., I, p. 247-253. Une telle question nécessiterait évidemment de faire l'objet d'une étude propre et approfondie, étude que ce travail de recherche ne peut mener à bien puisque la masse des exemples à rassembler et à analyser est, sans mauvais jeu de mot, gigantesque. On se contentera ici d'un très bref relevé d'occurrences : pour désigner le gouvernement, Karl Marx parle d'une « immense machinerie » (Karl Marx, *La Guerre civile en France* [1871], Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 45) ; l'économiste Charles Gide déplore quant à lui le « déploiement énorme de puissance productive » (Charles Gide, « De la coopération et des transformations qu'elle est appelée à réaliser dans l'ordre économique. Discours d'ouverture du Congrès international des Sociétés coopératives de consommation tenu à Paris, au Palais du Trocadéro, le 8 septembre 1889 », in *Charles Gide. Coopération et économie sociale (1886-1914)*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 133) ; Bergson et Péguy se réfèrent tous deux à la société comme à une « immense machine » (Henri Bergson, « Conférence de Madrid sur l'âme humaine », in *Mélanges*, Paris, PUF,

cette catégorie – à tout le moins la dénomination que nous attribuons à cette catégorie – à Heidegger. Ce dernier mobilise la catégorie de gigantesque (*Riesenhafte*) dès le début des années 30.

Pour définir le gigantesque, on commencera par le distinguer de ce qu'il n'est pas, à savoir, nous l'avons dit, le gigantisme (à propos duquel Heidegger emploie le mot *Riesige*). La vérité du gigantisme est exclusivement quantitative, c'est-à-dire hyperbolique : est géant ce qui est démesuré *relativement* à un ordre de grandeur de référence et *sans sortir* de cet ordre de grandeur. Le gigantisme, en tant qu'hyperbolisme, caractérise par exemple la technique zolienne, et explique ainsi son ambiguïté fondamentale. Comme l'affirme Jacques Noiray, en effet, si « l'imagination accentue [le] caractère colossal [de la machine] », « cet agrandissement colossal s'enrichit d'une sorte de majesté grandiose »⁵⁶⁹. Aussi chez Zola est-ce la même mesure, c'est-à-dire le même ordre de grandeur, qui permet de mesurer le colossal (infernale) et le grandiose (idéale). Que l'infernale et l'idéale appartiennent à la même mesure, autrement dit que leur grandeur respective puisse se mesurer, voilà qui fonde l'ambiguïté de la pensée romantique de la technique en tant précisément qu'elle est avant tout une pensée de la machine :

C'est pourquoi le caractère fondamental de l'image romanesque de la machine au XIX^e siècle demeure son ambiguïté, tout comme le discours qui l'exprime se distingue par son ambivalence : tantôt exalté, tantôt railleur, tantôt enthousiaste, tantôt critique, tantôt attendri, tantôt terrifié, il ne parvient jamais à trouver l'équilibre, ni la mesure. Et la machine, monstrueuse ou sacrée, objet de

1972, p. 1207 ; Charles Péguy, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1426) ; les anarchistes Henri Beylie et Henry Zisly qualifient le « machinisme » de « gigantesque » (Henri Beylie et Henry Zisly, *La Conception libertaire naturienne. Exposé du naturisme*, chez l'auteur [HZ], 1902, p. 190) ; Max Weber, lui aussi, qualifie le « machinisme » de « processus gigantesque » (Max Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 204) ; Théodor Monod constate l'« énorme accroissement du potentiel destructeur que représente désormais la machine » (Théodore MONOD, « Conservation des ressources naturelles en Afrique noire française et éducation », *International Technical Conference on the Protection of Nature, Lake Success*, Unesco, Paris, Bruxelles, 1950, p. 237-25). Cette énumération, qui pourrait remplir encore plusieurs volumes, nous semble témoigner en faveur de l'existence d'un système d'expressions lexicalisées combinant les mêmes variables substantifs (machine/machinerie/mécanique/machinisme) avec les mêmes variables adjectifs (immense/énorme/gigantesque). C'est pourquoi nous parlons, à propos du gigantesque, d'une catégorie fondamentale de la technocritique, en cela qu'elle en est une d'analytique : en effet, la lexicalisation dont nous avons donné quelques exemples nous semble témoigner du fait que la qualification de « gigantesque » appartient de droit au concept de « technique ». Cette lexicalisation, en ce sens, n'est pas synthétique. On ne s'est pas mis d'abord à parler de la technique pour *ensuite* la qualifier synthétiquement de gigantesque *à partir* d'une détermination empirique (c'est-à-dire quantitative) du gigantesque : bien plutôt, c'est le concept de technique et lui seul qui nous donne accès à la catégorie ontologique de gigantesque, celle-ci étant inséparable de celui-là.

⁵⁶⁹ Jacques Noiray, *Le Romancier et la machine. L'image de la machine dans le roman français (1800-1900)*, op. cit., I, p. 248.

toutes les louanges et de toutes les malédictions, demeure, à l'horizon de notre civilisation, cette créature étrangère, prodigieuse, rebelle à toute assimilation culturelle⁵⁷⁰.

Or, précisément, l'*ambiguïté* et le *romantisme* (ou, plus précisément encore, l'*ambiguïté romantique*) caractérisent l'attitude bernanosienne que nous avons nommé « de la transcendance » ou « duelle ». C'est en vertu de cette ambiguïté, par exemple, que le satanisme de Mouchette (ou celui de Cénabre) peut *se mesurer* – dans tous les sens du terme – à la sainteté de Donissan (ou à celle de Chantal) : il ne peut y avoir véritablement duel que si les puissances qui s'affrontent appartiennent au même ordre de grandeur⁵⁷¹.

On trouve quelques traces d'un tel gigantisme dans les textes technocritiques les plus précoces de Bernanos – ceux où l'image de la machine lui dissimule encore la vérité de la technique. On peut citer, à titre d'exemple, un de ses premiers textes ayant la technique pour thème principal, l'article intitulé « Sous les yeux d'une nouvelle génération sacrifiée », publié dans *Le Figaro* du 13 novembre 1931 :

Quelles que soient sa sottise ou ses fautes, un homme, tant qu'il respire, n'a pas épuisé sa vérité. Au lieu qu'une société, bien avant de mourir, peut avoir depuis longtemps dissipé la sienne. Elle n'est plus alors qu'une carcasse géante qu'explorent, avec leur gravité coutumière, l'économiste et le financier, que suit de loin, clopin-clopant, le moraliste aux pieds de plomb, tous aussi perdus, inexplicables, à travers l'immense machine frappée d'immobilité, qu'un vol de vautours affamés sur le cadavre de la tour Eiffel. Ils sucent de l'huile à machine, picorent des boulons, cassent des os d'acier chromé en frétilant du jabot pour faire croire qu'ils se remplissent. Au train où elle va, la société moderne n'aura bientôt plus rien à offrir, en effet, que son armature. Diable d'armature⁵⁷² !

⁵⁷⁰ Jacques Noiray, *Le Romancier et la machine. L'image de la machine dans le roman français (1800-1900)*, op. cit., II, p. 397.

⁵⁷¹ Il faut bien alors appeler un tel duel une « gigantomachie », comme le fait François Angelier, dont la lecture de Bernanos demeure strictement circonscrite dans les limites de l'ambiguïté romantique : « Si en février 1942, mois de la pantalonnade vichyste du procès de Riom et de la chute de Singapour (désastre militaire Anglais qui ébranla profondément Zweig, devenu citoyen de la couronne britannique), paraissent dans *O Journal*, trois articles de Bernanos, sa principale publication demeure sa *Lettre aux Anglais* que publie Charles Ofaire dans sa maison d'édition Atlantica. Rédigée tout au long de l'année 1941 dans la foulée de l'article donné à la *Dublin Review*, Bernanos y interpelle nommément, paragraphe après paragraphe, comme à la tribune, le peuple britannique (« Anglais, Anglais ! »), puis le président Roosevelt à qui il se présente tel un « homme de la rue ». À l'ennemi jadis héréditaire, allié d'aujourd'hui, coupable moins d'avoir martyrisé Jeanne que rompu le front chrétien après le schisme anglican, il expose les sources et les artisans du naufrage français. Au fil de cet enchaînement de sept textes, répartis entre février et novembre, où l'écrivain, "modeste observateur social", martèle ses vérités, décrypte (on peut même dire autopsie, tant les métaphores médicales sont omniprésentes) la situation présente et prédit un futur catastrophique, se déploie une ample gigantomachie qui voit s'affronter d'une part l'État païen, ses politiciens réalistes, ses ingénieurs, ses policiers et l'immense troupeau moutonnant des imbéciles bien-pensants, et d'autre part l'élite réduite des saints, des hommes libres, des héros en qui survit l'esprit d'enfance » (François Angelier, *Georges Bernanos. La colère et la grâce*, Paris, Seuil, 2021, p. 443-444).

⁵⁷² Georges Bernanos, « Sous les yeux d'une nouvelle génération sacrifiée », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1938)*, op. cit., p. 1224.

La société est ici pensée comme un corps immense, lequel doit bien correspondre analogiquement (et conformément à la même unité de mesure) au minuscule corps humain, puisque les deux sont implicitement comparés dès les premières lignes du texte. Mais la société « moderne », par rapport à la société qui l'a précédée, a ceci de particulier qu'elle est un grand corps vide, ou bien plutôt un grand corps dévitalisé et qui pourtant n'a pas cessé de vivre : que l'on se rapproche de cette « carcasse géante », et l'on découvre qu'il s'agissait en réalité d'une « immense machine frappée d'immobilité », dont il ne restera bientôt plus que « l'armature ». Tout se passe alors comme si, à l'intérieur même de cette allégorie de la société en géant mécanique, était présumée sa réciproque dyadique : un bon géant, en quelque sorte, et qui lui n'aurait pas « dissipé sa vérité ». Aussi retrouve-t-on dans ce texte le couple allégorique classique qui oppose, comme les deux pôles d'une même structure ontologico-politique, un corps politique authentique, naturel et vivant, à un corps politique inauthentique, artificiel et mort⁵⁷³.

Force est de constater qu'on recense assez peu d'occurrences du gigantisme dans la technocritique bernanosienne, et que le gigantesque y est bien plus largement représenté. Reste alors à savoir de quoi l'on parle lorsqu'on parle, comme nous le faisons, de gigantesque. Nous avons déterminé que le gigantesque n'est pas le gigantisme, celui-ci étant entendu comme une catégorie strictement quantitative, et plus précisément comme une variation quantitative positive à l'intérieur d'une seule et même mesure de référence. En somme, on peut dire du gigantisme qu'il est une démesure qui ne s'affranchit pas de toute mesure, qu'il est une démesure qui demeure mesurable.

Le gigantesque, au contraire, est une démesure qui sort du mesurable connu pour créer une mesure d'un genre nouveau. Comme l'écrit Heidegger au § 70 des *Apports à la philosophie* :

⁵⁷³ C'est là toute la thèse romantique, et notamment celle de Michelet, qui oppose le « grand corps » qu'est la Nation à la « [machine politique] » qu'est l'État (Jules Michelet, *Le Peuple*, *op. cit.*, p. 220 et p. 144).

Mais dès que la fabrication, de son côté, est conçue à partir de l'histoire-destinée de l'être, le « gigantesque » se révèle comme « quelque chose » de toute autre. Ce n'est plus, ici-devant représentable, ce qu'a d'objectif une réalité quantitative sans limites ; c'est au contraire la quantité en tant que qualité. Qualité – entendue ici comme caractère fondamental du *quale*, du *ce que* c'est, de la pleine essence, de l'être même⁵⁷⁴.

Hadrien France-Lanord rapproche cette définition, dans l'article « Gigantesque » du *Dictionnaire Martin Heidegger*⁵⁷⁵, d'un extrait du *Capital* qui précède de quelques pages la théorie marxienne du machinisme : « Ici, comme dans les sciences naturelles, se confirme la loi constatée par Hegel dans sa *Logique*, loi d'après laquelle de simples changements dans la quantité, parvenus à un certain degré, amènent des différences dans la qualité »⁵⁷⁶ ; extrait qu'il rapproche ensuite, dans le même article, de son commentaire par Simone Weil dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* :

Nous vivons dans un monde où rien n'est à la mesure de l'homme ; il y a une disproportion monstrueuse entre le corps de l'homme, l'esprit de l'homme et les choses qui constituent actuellement les éléments de la vie humaine ; tout est déséquilibre. [...] Ce déséquilibre est essentiellement affaire de quantité. La quantité se change en qualité, comme l'a dit Hegel, et en particulier une simple différence de quantité suffit à transporter du domaine de l'humain au domaine de l'inhumain⁵⁷⁷.

Aussi faut-il en conclure que ce qui caractérise essentiellement le gigantesque, ce n'est pas tant la *force* que la *disproportion* : le gigantesque, c'est une force qui n'est pas proportionnée à la puissance qui l'a produite. La civilisation technique, en tant que gigantesque, est donc une civilisation qui n'est pas proportionnée à la puissance de l'être humain, c'est-à-dire une civilisation qui a « [perdu] ses proportions originelles » et qui est « une tête de géant sur des

⁵⁷⁴ Martin Heidegger, *Apports à la philosophie. De l'avenance*, trad. François Fédier, Paris, Gallimard, 2013, p. 162.

⁵⁷⁵ Voir Hadrien France-Lanord, « Gigantesque », in Philippe Arjakovsky, François Fédier, Hadrien France-Lanord (dir.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Cerf, 2013, p. 546-550.

⁵⁷⁶ Karl Marx, *Le Capital* [1867], Paris, Flammarion, « Champs classique », 2024, p. 338.

⁵⁷⁷ Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, *op. cit.*, p. 125.

jambes de nain »⁵⁷⁸, écrit Bernanos dans la *Lettre aux Anglais*. La civilisation humaine, au contraire, écrit-il dans le même texte et quelques pages plus haut, « a juste nos proportions, elle n'est pas plus haute que nous, elle ne risque pas ainsi de nous tomber sur la tête »⁵⁷⁹.

La vérité du gigantesque ne repose donc pas dans la force mais dans l'illusion de la force, ou encore dans son simulacre. La civilisation technique, comme puissance historique, ne saurait fabriquer que des « événements énormes et vides, dont la démesure colossale accable l'esprit, mais qui, se répétant sans cesse avec une précision mécanique, n'ouvrent aucune perspective vers l'avenir »⁵⁸⁰, affirme Bernanos dans un article intitulé « L'incendie de Moscou » et publié le 24 avril 1941 dans *O Jomal*. Si cette civilisation gigantesque n'offre « aucune perspective d'avenir », c'est précisément que son horizon est la disparition de l'humanité – et cela non pas en vertu d'une quelconque volonté de la technique d'exterminer les êtres humains, mais bien plutôt en vertu de sa profonde indifférence à leur égard, comme l'écrit Bernanos dans un article daté d'août 1942 et intitulé « La révolution nécessaire », et dans lequel il définit la civilisation technique comme : « une civilisation manquée, c'est-à-dire aux proportions manquées – colossale par la technique, naine par l'âme – une civilisation dans laquelle nous n'avons d'ailleurs qu'une place de plus en plus réduite, et qui, inspirée d'une conception de la vie très différente de la nôtre, nous eût, elle aussi, tôt ou tard, dans la nécessité de disparaître ou de nous renier »⁵⁸¹.

« Colossale par la technique, naine par l'âme », la civilisation technique a ceci de particulier que sa force est à la fois *énorme* et *impuissante*, puisque strictement déterminée par la phénoménalité irréaliste du monde. Voilà pourquoi Bernanos la considère une « [fausse grandeur] »⁵⁸², et pourquoi il nomme l'être humain – lequel a « [transformé] la planète en un

⁵⁷⁸ Georges Bernanos, *Lettres aux Anglais*, op. cit., p. 10.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁸⁰ *Id.*, « L'incendie de Moscou », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, op. cit., p. 311.

⁵⁸¹ *Id.*, « La révolution nécessaire », in *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, op. cit., p. 816.

⁵⁸² *Id.*, « La disparition de *L'Imprensa* », in *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, op. cit., p. 818.

gigantesque laboratoire dans le but de faire servir à son confort, à son bien-être, à son avarice et à ses plaisirs des forces naturelles redoutables qui ne sont nullement à [sa dimension] mais à celle du colossal univers »⁵⁸³ – une « colossale fourmi »⁵⁸⁴ : c'est dire que les forces qu'il croit manipuler passent infiniment les limites de sa puissance. Or, comme il l'écrit dans son *Journal de la guerre d'Espagne*, « Dieu ne tente personne au-dessus de ses forces »⁵⁸⁵. Le propre de la technique, en tant que principe radicalement contraire à la vie, est précisément de *tenter l'humanité au-dessus de ses forces*, c'est-à-dire de lui donner l'illusion de manipuler des forces gigantesques alors que ces forces relèvent d'un ordre de grandeur qui passe toute mesure et n'a plus rien d'humain.

2.4.2. « *L'insurrection de la Machinerie contre l'Humanité* » : le dualisme technocritique bernanosien

Dès lors, ce que la question du gigantesque nous amène à comprendre, c'est que la démesure n'est pas un problème de grandeur, mais d'*ordre de grandeur* : que la civilisation des machines soit démesurée ne veut pas dire qu'elle ait atteint une taille quantitativement inacceptable, cela veut dire que la quantité est devenue sa qualité, c'est-à-dire son ordre de grandeur ou sa mesure de référence. Bernanos ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit, dans *La France contre les robots*, que « [la] Civilisation des machines est la civilisation de la quantité opposée à celle de la qualité »⁵⁸⁶.

Cependant, il nous semble que Bernanos nous invite du même geste à ne pas opposer strictement ces deux civilisations (la machinique et l'humaine) comme pourraient s'opposer deux civilisations traditionnelles, et appartenant justement au même ordre de grandeur. Dans la mesure où la civilisation humaine et la civilisation des machines ne se ramènent pas à la même mesure ontologique, celles-ci ne s'opposent pas comme peuvent s'opposer deux combattants croisant le fer sur le théâtre du monde – autrement dit, ne s'opposent pas à *armes égales*.

⁵⁸³ *Id.*, *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1104.

⁵⁸⁴ *Id.*, « Interview de 1931 par F. Levèvre », in *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1218.

⁵⁸⁵ *Id.*, *Journal de la guerre d'Espagne*, *op. cit.*, p. 1449.

⁵⁸⁶ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1042.

Aussi faut-il préciser, pour conclure notre développement, et malgré les formulations ambiguës de notre auteur qui pourraient sembler démentir notre propos, que la machinerie n'est pas une civilisation. En effet, de nombreux éléments, dans l'œuvre de Bernanos, portent à croire que celui-ci s'en remet à la thèse d'une guerre des civilisations qui opposerait l'humanité à la machinerie. Prenons un seul exemple, celui des mots composés avec « contre », comme « Contre-Église⁵⁸⁷ » et « Contre-civilisation⁵⁸⁸ ». Ces mots composés renvoient à la civilisation des machines, qui est structurée comme une religion – celle du progrès. La négativité portée par la préposition « contre » pourrait laisser entendre que le monde moderne est le lieu d'un « choc des civilisations » ou d'une « guerre des religions » et que cet affrontement permet de tracer une frontière nettement délimitée entre deux camps : celui des « hommes libres » qui résistent à l'imposture ou au bluff de la civilisation technicienne, et celui des « imbéciles » qui en sont dupes. Une telle interprétation de la technocritique bernanosienne est possible, à lire de tels passages :

Je crois à la guerre sainte, je la crois inévitable, je crois inévitable, dans un monde saturé de mensonge, la révolte des derniers hommes libres. [...] J'appellerais volontiers hommes libres les gens qui ne demanderaient pas mieux que de vivre et mourir tranquilles, mais qui reprochent à votre civilisation colossale de bluffer la vie et la mort, d'en faire un objet de risée⁵⁸⁹.

La thèse de l'opposition (ou de la guerre des civilisations) s'énonce alors comme suit : une civilisation authentique (chrétienne) est menacée *de l'extérieur* par une civilisation inauthentique (matérialiste et technicienne) ; autrement dit, deux forces, de nature identique mais de propriétés inverses, se confrontent.

Or, comme l'analyse du gigantesque l'a démontré, la technique et l'humanité ne sont pas deux forces distinctes et posées en opposition sur le même plan d'existence. En ce sens, la

⁵⁸⁷ *Id.*, « Aux catholiques français », in *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 787.

⁵⁸⁸ *Id.*, « Préfaces abandonnées. 2^e projet », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 730 ; *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1282, 1293 et 1316.

⁵⁸⁹ *Id.*, *Les Grands cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 459-460.

civilisation des machines n'est pas une civilisation au même titre que d'autres civilisations « classiques ». Son mode d'existence est radicalement hétérogène à celui des civilisations ordinaires, comme l'écrit notre auteur dans un article du 31 juin 1946 intitulé « Compromis ou compromission ? » :

Le problème qui se pose n'est pas plus politique que social ; il est cela sans doute, mais il est beaucoup plus que cela. C'est un problème de civilisation. Car la prétendue civilisation de Bikini n'est pas un des aspects d'une civilisation générale dont la civilisation antique et la civilisation chrétienne seraient deux autres aspects. La civilisation de Bikini est une contre-civilisation⁵⁹⁰.

La « civilisation de Bikini » diffère en nature de tout autre type de civilisation, en cela qu'elle est une civilisation d'un autre type, et peut-être même, finalement, tout autre chose qu'une civilisation. L'expression « civilisation de Bikini » est synonyme de l'expression « civilisation de la bombe atomique », que l'on trouve mobilisée dans ce passage de la conférence « La France devant le monde de demain » et qui permet à notre auteur d'explicitier le sens de cette différence de nature qui isole la machinerie du processus civilisationnel ordinaire :

Nous ne nous trouvons pas en présence d'une civilisation nouvelle, apparue brusquement dans l'histoire, c'est la civilisation humaine sortie de sa route grâce à des circonstances exceptionnelles, et engagée dans une voie sans issue. Je ne puis m'empêcher de dire qu'on se paie notre tête lorsqu'on s'efforce de nous faire croire que cette contre-civilisation de la bombe atomique est une fatalité de l'histoire. Il était fatal, en effet, que l'homme construisît des machines, et d'ailleurs il en a toujours construit. Il n'était nullement fatal que l'humanité consacraît toute son intelligence et toute son activité à la construction des mécaniques, que la planète entière devînt une immense machinerie et l'homme une sorte d'insecte industrieux⁵⁹¹.

Comme l'affirme Bernanos dans la *Lettre aux Anglais* :

Le monde moderne est là devant nous comme une immense machinerie, et, sachant ce que celle-ci a gaspillé d'argent et de travail, nous calculons ce qu'il en coûterait maintenant pour la démolir... Mais les civilisations ne sont nullement des machineries, elles ne se démontent pas comme des hangars de poutres d'acier, elles sont vivantes, elles obéissent aux lois de la vie ; pourquoi ne se résorberaient-elles pas⁵⁹² ?

⁵⁹⁰ *Id.*, « Compromis ou compromission ? », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1155-1156.

⁵⁹¹ *Id.*, « La France devant le monde de demain », *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1293-1294.

⁵⁹² *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, 179.

Que le monde moderne se tienne *devant* l'humanité, cela ne signifie pas qu'il se trouve *face à elle*, et qu'un tel face à face pourrait conduire à un affrontement. En effet, civilisations et machineries n'obéissant pas aux mêmes lois, ne sauraient à strictement parler s'atteindre directement l'une l'autre : la machinerie a son principe dans la seule extériorité, alors que les civilisations humaines ont le leur dans l'intériorité, c'est-à-dire dans la vie.

Aussi n'est-ce qu'abusivement que la machinerie peut être nommée une « civilisation » des machines. Dans la toute dernière partie de son œuvre et de sa vie, Bernanos préfère au terme « civilisation » celui de « système », comme on peut le voir au début de la conférence prononcée en février 1947 intitulée « Révolution et liberté » :

Je dis système pour ne pas dire civilisation, car il apparaît de plus en plus que le système tel qu'il se présente à nous (ou plutôt dans lequel nous sommes peu à peu absorbés) n'est pas une civilisation, mais une organisation totalitaire et concentrationnaire du monde, qui a pris la civilisation humaine comme de surprise, à la faveur de la plus grande crise que l'histoire ait jamais connue, et dont le double aspect matériel et spirituel peut se définir ainsi : la déspiritualisation de l'homme coïncidant avec l'envahissement de la civilisation par les machines, l'invasion des machines prenant à l'improviste une Europe déchristianisée, une Europe déspiritualisée, capable de sacrifier, presque sans lutte, à l'intelligence pratique et à sa brutale efficacité, à l'intelligence pratique monstrueusement hypertrophiée, toutes les autres formes supérieures de l'activité de l'esprit⁵⁹³.

Dans la mesure où « la déspiritualisation de l'homme [coïncide] avec l'envahissement de la civilisation par les machines », il faut dire que ces deux événements n'en forment en fait qu'un seul : en se déspiritualisant, c'est-à-dire en oubliant qu'il puise l'origine de ses forces dans la vie et la vie seule, l'humanité compromet ou corrompt *du dedans* le processus civilisationnel lui-même, c'est-à-dire la nature humaine. L'identité entre la déspiritualisation de l'humanité et la mécanisation du monde se trouve exposée dans la conférence intitulée « L'Esprit européen et le monde des machines » :

⁵⁹³ *Id.*, « Révolution et liberté », *op. cit.*, p. 1322.

Mais l'erreur est précisément de croire que la machinerie ne réussira, vaille que vaille, qu'à changer le décor, c'est-à-dire les conditions de la vie, car il n'est pas une de ces conditions à laquelle l'homme ne puisse, en effet, s'adapter. Ce sont là des vues simplistes par lesquelles s'assure et se fortifie la sécurité des imbéciles. L'humanité ne vit pas à l'intérieur de sa machinerie comme un objet inerte dans une boîte dont on modifie à l'infini et sans risques la forme et les couleurs. L'escargot est dans sa coquille, mais la coquille est aussi l'escargot. La mécanisation du monde [...] répond à un vœu de l'homme moderne, un vœu secret, inavouable, un vœu de démission, de renoncement. Les machines se sont multipliées dans le monde à proportion que l'homme se renonçait lui-même, et il s'est comme renoncé en elles⁵⁹⁴.

C'est pourquoi Bernanos précise que l'avènement de la machinerie n'est ni l'événement d'une conquête ou d'une agression d'une civilisation par une autre, ni celui d'une substitution d'une civilisation à une autre. L'avènement de la machinerie est bien plutôt le *parasitage* de la civilisation humaine *par elle-même* (puisqu'il rappelle, selon notre auteur et sous le rapport de la machinerie, l'humanité est réduite au rang « d'insecte industriel »), c'est-à-dire, son autodestruction insue :

On a coutume de dire que la nouvelle société, la société capitaliste, s'est substituée à l'ancienne, alors qu'à la vérité il n'en est rien. La société capitaliste n'a pas encore pris la peine de s'organiser réellement, elle s'est développée sur l'ancienne en parasite, au prix de catastrophes immenses, car la seule organisation capitaliste possible est l'organisation totalitaire, et pour qu'elle devînt réalisable, ou même concevable, il fallait attendre que l'homme totalitaire fût né. L'invention des machines n'a donc pas créé la civilisation des machines, elle a seulement pris la société humaine au dépourvu, elle en a si brutalement bouleversé la structure économique qu'elle a, du même coup, irrémédiablement faussé son organisation politique et sociale. On a feint de croire que ce n'était là qu'une crise passagère, qu'un jour viendrait où cette société traditionnelle ébranlée retrouverait son équilibre. Ce jour n'est jamais venu. Il était d'ailleurs vain de l'attendre. La civilisation parasitée ne pouvait réparer ses blessures, elles s'élargissaient même sans cesse sous la formidable poussée des convoitises brusquement déchaînées qui faisaient craquer toute sa charpente religieuse et morale. Car ce n'est pas l'invention des machines qui a porté le coup fatal à l'ancien monde, mais l'énorme raz de marée qui a déferlé sur lui, par vagues successives, de plus en plus hautes et puissantes, balayant tous les prestiges et les privilèges qui n'étaient pas ceux de l'argent, créant ainsi dans la chrétienté un esprit de panique que l'illusion du progrès faisait prendre pour le frémissement de l'enthousiasme⁵⁹⁵.

Dès lors, et voilà en quoi consiste l'imposture caractéristique de la machinerie (l'archi-machination, en quelque sorte, dont elle est le nom) :

[...] nous ne sommes pas en présence d'une nouvelle civilisation, mais d'une civilisation simplifiée, réduite, faite des restes de l'ancienne, comme le naufragé construit une chaloupe avec les débris, à peine reconnaissables, de son navire [...], [d'une] civilisation réduite à la mesure d'un homme

⁵⁹⁴ *Id.*, « L'Esprit européen et le monde des machines », *op. cit.*, p. 1362.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 1344-1345.

imaginaire, d'une espèce de représentation schématique de l'homme telle qu'elle figure dans les calculs des techniciens⁵⁹⁶ [...].

Dans cette perspective, la machinerie nomme le processus par lequel l'humanité, croyant se hisser à la pointe de la civilisation, détruit à son insu les fondements mêmes et la possibilité de tout projet civilisationnel. En effet, le drame de la machinerie consiste en ceci que l'humanité a cru, sous l'apparence du progrès technique, se fabriquer une civilisation à la mesure de son génie scientifique, alors qu'en réalité elle détruisait les conditions de sa vie – et de la vie – sur terre. C'est ce qu'on peut lire dans un article daté de novembre 1944, intitulé « La France dans le monde de demain » :

Nous avons vu naître et se propager dans les masses populaires cette religion de la Science. Elle a paru d'abord n'avoir d'autre ennemi que la superstition. Mais nous ne prévoyions pas qu'en ruinant indistinctement non seulement les superstitions mais les croyances, elle aboutirait à détruire une croyance essentielle, indispensable sur laquelle se fonde l'idée de liberté – la foi de l'homme en lui-même. Tout en exaltant l'Humanité, elle humiliait, elle écrasait un peu plus chaque fois l'homme devant la nature, elle élevait l'Humanité de toute la hauteur d'où elle précipitait l'homme, le singe supérieur en cours d'évolution, elle sacrifiait l'homme à l'Humanité, comme le Totalitarisme le sacrifie à l'État, à la Nation. Le culte de l'Humanité, substitué à cette Religion de l'Homme dont la plus haute expression est le Christianisme qui nous divinise – je veux dire qui divinise chacun de nous, fait participer chacun de nous à la Divinité, donne à chacun de nous, au plus humble d'entre nous, un prix infini, digne du sang divin – le sacrifice de l'Homme à l'Humanité, de l'Humanité au Progrès, pour aboutir ridiculement au sacrifice du progrès lui-même à la dictature de l'Économique, tel fut le crime auquel restera toujours attaché le mot de la Démocratie, forme bourgeoise de la Révolution⁵⁹⁷.

Il nous semble devoir retenir deux choses de cet extrait. Premièrement, que l'autoparasitage insu de l'humanité par elle-même prend la forme d'un sacrifice, lequel s'effectue au nom de ce que celle-ci s'imagine ou se raconte qu'elle est, c'est-à-dire : au nom d'un mythe. On voit bien – et l'anadiplose qui rythme la dernière partie du texte le suggère – que le mécanisme autodestructeur n'a aucune limite, et que toutes les instances qu'il se donne pour justifier les sacrifices qu'il exige les uns après les autres finissent par être sacrifiées elles-mêmes : « l'Homme » est sacrifié à « l'Humanité », puis « l'Humanité » au « Progrès », puis « le

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 1353.

⁵⁹⁷ *Id.*, « La France dans le monde de demain », *op. cit.*, p. 943-944.

Progrès » à « l'Économique », et ainsi de suite. Une fois cette logique infernale enclenchée, tous les coups joués conformément à ses lois ne peuvent qu'aggraver la situation et ce, quelles que soient les intentions des joueurs :

Pour reprendre une comparaison déjà faite, supposons qu'un habitant de Sirius ait pu observer l'évolution générale de l'Europe et de l'Amérique jusqu'à la guerre de 1914. À l'imaginer plus objectif que nous, plus étranger à nos passions, ou pour mieux dire, doué d'une clairvoyance surhumaine, angélique, le vocabulaire pacifiste et humanitaire des hommes de 1900 ne l'aurait pas trompé. [...] Si nous avons posé à l'habitant de Sirius la question suivante : « L'Europe et l'Amérique évoluent-elles vers la Démocratie ? » l'homme de Sirius aurait pu répondre : « Je ne sais pas encore bien exactement ce que vous entendez par démocratie, mais pour m'en tenir à ce que je vois, à ce que vous verrez bientôt, je dirai que le monde évolue rapidement vers les guerres économiques et militaires, aussi inexpiables l'une que l'autre, vers un Nationalisme atroce au nom duquel les gouvernements favoriseront ouvertement la trahison de la Science envers l'homme, l'insurrection de la Machinerie contre l'Humanité »⁵⁹⁸.

« L'insurrection de la Machinerie contre l'Humanité » n'a donc rien d'un projet de civilisation, il est au contraire le résultat imprévu d'un endurcissement des individus dans la logique des passions (« La civilisation des machines est un événement qu'on pourrait dire imprévu, presque fortuit »⁵⁹⁹). Aussi peut-on dire de cette insurrection qu'elle est un soulèvement interne de l'humanité contre elle-même, insurrection inconsciente d'elle-même et qui s' imagine installer les êtres humains dans la paix et le confort :

Si l'humanité n'avait brusquement consacré tout son effort, toutes les ressources de son génie à la fabrication des machines, dans le seul but de rendre la vie plus agréable et plus facile, au risque de sacrifier à la technique des valeurs extrêmement précieuses [...] le mal ne serait pas si grand⁶⁰⁰.

La machinerie n'est donc pas le nom d'une force qui assaillirait l'humanité de l'extérieur : elle est le nom de la propre force de l'humanité, retournée contre elle-même à son insu.

De fait, le véritable projet que dissimule mythiquement la machinerie et toutes les justifications que se donnent les individus au nom de celle-ci, est le projet d'une destruction pure et simple de tout ce qui est, d'une destruction sans contrepartie – et d'autant plus destructrice

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 944-945.

⁵⁹⁹ *Id.*, « Révolution et liberté », *op. cit.*, p. 1327.

⁶⁰⁰ *Id.*, « La liberté, pour quoi faire ? », *op. cit.*, p. 1312.

qu'elle s'imagine que la dévastation qu'elle met en œuvre sera récompensée, à terme, d'un quelconque gain supérieur, et lui vaudra rétribution dans l'avenir –, d'une destruction inaperçue puisque s'imaginant créatrice, persuadée qu'elle est de mettre en œuvre la fameuse entreprise cartésienne de domination de l'étant :

Car il ne s'agit plus maintenant de dominer la matière, il s'agit de l'anéantir. Comme le vin, le lait, la viande, le pain, tous les objets nécessaires à la vie, s'évanouissent d'intermédiaire en intermédiaire – c'est-à-dire de main en main –, la matière elle-même s'envole en fumée, la dernière cabriole du diable crève la toile du cirque. Par la grâce du nouveau Sacrement, du Sacrement de Bikini – mais d'une autre manière qu'il avait rêvé –, l'Homme, réellement, devient Esprit⁶⁰¹...

Deuxièmement, il nous semble devoir retenir de l'extrait de « La France dans le monde de demain » l'idée selon laquelle la machinerie est une entreprise fondamentalement *religieuse*. En effet, la machinerie n'est certes pas une force envahissant l'humanité de l'extérieur, mais il faut aller encore plus loin : la machinerie est la propre force de l'humanité retournée contre elle-même (ou plutôt : la surestimation ruineuse, par l'humanité, de sa propre force) *et faisant l'objet d'un culte idolâtre*. Entendons-nous bien, cependant : cette idolâtrie est indifféremment positive (technophilie) ou négative (technophobie). De fait, l'autodestruction inaperçue de l'humanité par elle-même tire son efficacité de sa mythification sous la figure de la machinerie, considérée comme une puissance étrangère et transcendante. Une telle mythification n'est rien d'autre que l'auto-extériorisation de l'immanence absolue de la force humaine, comme nous le verrons plus en détail.

Toujours est-il que c'est en l'objectivant, dans l'extériorité du monde et de la représentation, comme une puissance étrangère – que celle-ci soit considérée avec admiration pour les technophiles, ou avec horreur par les technophobes – que l'humanité se dissimule à elle-même la véritable nature du mal qui la ronge. Cette objectivation s'accomplit, structurellement, comme un culte ou comme une religion – celle du progrès. C'est donc en

⁶⁰¹ *Id.*, « L'Esprit européen et le monde des machines », *op. cit.*, p. 1294.

élucidant les rapports qui unissent la technique au sacré que la vérité du phénomène technique nous apparaîtra plus nettement.

PARTIE II : LA TECHNIQUE ET LE SACRÉ

CHAPITRE 3 : Les formes religieuses de la vie technique

Mais dès lors, problème philosophique : comment une dégradation est-elle possible ? [...] D'où viendrait ce Non, dans le Oui de l'Absolu ? Rien n'est hors de lui pour s'opposer à lui. La folle idée que celle d'un sacré qui se dégrade ! Cela n'a jamais été l'Absolu, c'est son simulacre ! Comment la suprême présence se serait-elle écartée d'elle-même ?

– Emmanuel Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 99.

3.1. La ritualité de la civilisation des machines : s'organiser religieusement pour se passer de Dieu

Le premier texte explicitement technocritique de Georges Bernanos, « Vieilles rues et vieux souvenirs », publié le 11 juillet 1909 dans *Les Dimanches chez soi*⁶⁰², commence par la description suivante :

Il n'est point de choses qui portent en soi plus de tristesses, point de spectacle plus décevant et plus funèbre qu'une de ces brillantes cohues industrielles qu'inaugurent inlassablement des présidents éphémères. La foule gobeuse y va saluer le progrès et l'avenir, mais toutes les hardiesses du fer et de l'acier, sous l'éclat des lampes, ne tromperont jamais que ces pauvres cervelles affolées d'une science mystique. Parmi ces belles roues brillantes, que les moteurs emportent d'un même élan régulier et puissant, dont la force et la mesure émeuvent d'abord comme quelque chose d'irrésistible et d'éternel, circule la pensée du néant.

Tout y est neuf, et propre, et reluisant, et pourtant tout y célèbre la caducité et la mort⁶⁰³.

La situation d'énonciation manifeste deux des traits les plus caractéristiques de l'attitude pamphlétaire⁶⁰⁴, en tant que celle-ci est fondamentalement romantique : l'extériorité et la solitude. L'énonciateur, d'une part, est extérieur à la scène qui se déroule sous ses yeux comme un « spectacle » auquel il ne participe pas. De cette position de marge *spatiale* découle, d'autre part, la solitude, qui est une position de marge *idéologique*. L'observateur-énonciateur romantique, individualisé d'office du fait même de son statut d'énonciateur et du style fortement

⁶⁰² Il s'agit du supplément hebdomadaire de *L'Univers*, quotidien fameusement dirigé par Louis Veuillot, dont la technocritique d'inspiration romantique, on le sait, inspire très tôt le jeune Bernanos.

⁶⁰³ Georges Bernanos, « Vieilles rues et vieux souvenirs », cité par François Angelier, *Georges Bernanos. La colère et la grâce*, *op. cit.*, p. 543.

⁶⁰⁴ Ces caractéristiques sont énumérées par Marc Angenot sous la rubrique « thématique de l'énonciateur » (*La Parole pamphlétaire*, *op. cit.*, p. 73-80).

marqué par lequel ce statut s'énonce, se distingue d'une foule anonyme, passive (elle est dite « gobeuse », c'est-à-dire fondamentalement déterminée par la réception et, ce faisant, par la passivité, par contraste avec l'énonciateur, qui est évidemment déterminé par la production et, ce faisant, par l'activité) et muette (ou plus exactement, bruyante, en ceci qu'elle ne parle pas mais qu'elle *bruisse* : l'expression « [cohues industrielles] », déshumanisante, rassemble indifféremment la foule et le spectacle machinique auquel elle est venue assister). Cette distinction se double d'un jugement négatif – ou plutôt constitue en elle-même, *en tant que distinction*, un jugement négatif –, qui s'exerce soit par l'ironie (l'équivocité du terme « brillantes » par exemple, dans les groupes nominaux « brillantes cohues industrielles » et « ces belles roues brillantes »), soit par la péjoration (péjoration établie avant la description du « spectacle », laquelle vise à établir l'appréciation de l'énonciateur, dont les affects sont qualifiés par les termes « tristesse », « décevant » et « funèbre » ; et péjoration accomplie pendant la description du « spectacle », laquelle vise à décrédibiliser l'appréciation de celui-ci par la foule, désignée comme un agrégat de « pauvres cervelles affolées »). En somme, on retrouve ici « la division romantique et “manichéenne” entre *Moi* et les *Autres* »⁶⁰⁵ : le *Moi*, qui porte un regard authentique sur le monde, le voit tel qu'il est⁶⁰⁶ ; les *Autres*, qui portent un regard inauthentique sur le monde, l'hallucinent tel qu'il n'est pas.

Mais que voit-il au juste, ce *Moi*, derrière les apparences de ce qui semble être l'inauguration d'un bâtiment moderne (il s'agit sans doute ici de l'inauguration de l'aérodrome de Viry-Châtillon, considéré comme le premier aérodrome du monde) – phénomène tout à fait banal et quotidien en 1909 ? On peut émettre l'hypothèse, dans un premier temps – du moins c'est l'impression générale qui se dégage de la première lecture –, qu'il voit là quelque chose comme une *procession religieuse*, où les prêtres seraient *remplacés* par des machines difficiles à

⁶⁰⁵ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* [1961], Paris, Pluriel, 2011, p. 215.

⁶⁰⁶ Marc Angenot dit du pamphlétaire qu'il voit « la structure authentique du monde empirique » (*La Parole pamphlétaire, op. cit.*, p. 38).

identifier : on voit des « roues », on voit des « moteurs », on voit « du fer et de l'acier », mais on ne voit précisément aucune machine. Le mouvement de la scène, en effet, le suggère : la « foule », on le sait, ne se distingue pas du « spectacle », pour former avec lui une « cohue » (« cohue » constituée, nous l'avons dit à l'instant, de morceaux de machines, mais aussi de morceaux d'êtres humains : les fameuses « cervelles affolées »), c'est-à-dire une masse en déplacement, une masse qui proprement « circule », d'un « élan régulier et puissant », irrésistiblement emportée par de « belles roues brillantes » – une masse en procession donc, une masse qui progresse, et qui célèbre ce progrès, précisément, en processionnant. Qu'avons-nous alors sous les yeux, sinon l'autocélébration du progrès à même sa manifestation la plus concrète et la plus littérale : un mouvement (le progrès) qui se célèbre en tant qu'il se meut (la procession) ? Comme dans une fête dionysiaque, c'est l'agitation indifférenciatrice qui semble devenir, en son effectuation même, sa propre transcendance – c'est-à-dire que les *effets* de l'amour-propre, se prenant pour leur propre *cause*, se transforment eux-mêmes en objets de culte.

Ce qui paraît en tout cas hors de doute, c'est que le *Moi* – Bernanos, donc – observe là une *cérémonie* ou un *rite* : quand tous les *Autres* voient du *profane*, lui voit du *sacré*. La vérité religieuse du fait quotidien décrit dans « Vieilles rues et vieux souvenirs », fait qui apparaît aux yeux de notre auteur comme un rite inaperçu de ceux qui le pratiquent, figure partout dans notre texte. Les deux verbes qui structurent la description, « [inaugurer] » et « saluer », disent très bien la sacralité inhérente au fait décrit. L'*inauguration*, qui a joué un très grand rôle dans la banalisation de la modernité technique, n'est rien d'autre en son sens premier qu'une cérémonie ayant pour but de sacraliser un être ou un lieu. Si son sens le plus récent situe cette activité dans l'ordre laïque ou profane, son sens étymologique la situe sans équivoque dans l'ordre religieux : l'*inauguration* est une *consécration*. Aussi le premier Bernanos voit-il bien que ces inaugurations – qui, répétons-le, abondent au début du XX^e siècle – ne sont rien d'autre que des cérémonies au

cours desquelles le monde moderne se trouve de nouvelles idoles. Quant à la *salutation*, elle est un acte d'honorat[i]on, c'est-à-dire de respect rendu à quelque chose de sacré – aux idoles en question, donc.

Pour nous résumer : le regard du pamphlétaire romantique – qui est *en ce point* de son œuvre celui que notre auteur porte sur le monde – a donc ceci de particulier qu'il a le pouvoir de dévoiler⁶⁰⁷ la structure rituelle, c'est-à-dire religieuse, de la quotidienneté moderne, pour faire apparaître « ces rites, cette espèce de culte par quoi l'on prétend nous en imposer »⁶⁰⁸. Le profane (moderne) est donc un sacré qui ne s'apparaît pas à lui-même comme sacré, parce qu'il a substitué aux objets traditionnellement considérés comme religieux d'autres objets. Ici en l'occurrence pas n'importe quels objets, mais des objets scientifiques et techniques, lesquels sont, en tout cas aux yeux de « la foule », *les* objets « non-religieux » par excellence⁶⁰⁹. Le premier geste de la technocritique bernanosienne – à tout le moins le geste de sa première technocritique – consiste alors à faire tomber la différence qui distingue le sacré du profane, et avec elle, du même élan, celle qui distingue le religieux du scientifique : de la même manière que le profane n'est rien d'autre que du sacré qui s'ignore, la science est du religieux qui s'ignore. Voilà pourquoi Bernanos pourra dire des années plus tard, dans un article publié en novembre 1945 dans la revue *A Ordem*, qu'il a « vu naître et se propager dans les masses populaires [la] religion de la Science »⁶¹⁰ – la science étant, tragiquement, la religion qui méconnaît le plus son statut religieux en tant précisément qu'elle prétend s'émanciper du sacré (elle se veut,

⁶⁰⁷ Le dévoilement (et nous en avons esquissé l'idée dans notre deuxième chapitre, à propos de notre brève analyse du complotisme) est le mode de connaissance privilégié de l'attitude de la transcendance (laquelle, rappelons-le, caractérise la première parole bernanosienne ou, si l'on veut, la parole du premier Bernanos, c'est-à-dire celui d'avant la révélation qui scinde son œuvre en deux à chacun de ses points). Cette attitude repose sur l'idée que l'illusion et la vérité, appartenant au même plan d'existence et donc étant prises dans un rapport d'homogénéité ontologique, peuvent se recouvrir, et que pour accéder à la seconde, il faut la découvrir de la première. L'attitude de l'immanence, au contraire, repose sur l'idée que c'est le *dévoilement en tant que mode de connaissance qui est une illusion*.

⁶⁰⁸ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 333.

⁶⁰⁹ On peut ici paraphraser Roberto Calasso, et dire de l'époque moderne qu'elle est cette « époque qui [a] perdu le sens des cérémonies et qui [prétend] donc en faire moins, tout en y retombant à chaque pas, gauchement » (Roberto Calasso, *La Ruine de Kasch*, Paris, Gallimard, « Du monde entier », 1987, p. 20).

⁶¹⁰ Georges Bernanos, « La France et le monde de demain », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 943.

rigoureusement, une entreprise de désacralisation), alors même qu'elle ne s'émancipe à aucun moment de la structure épistémique, ni des présupposés ontologiques de celui-ci⁶¹¹.

En effet, la civilisation issue des révolutions industrielles est traditionnellement définie comme une civilisation matérialiste libérée de l'illusion religieuse. Bernanos le dit lui-même dans un entretien donné en 1931 : elle est ce « monde qui s'organise pour se passer de Dieu »⁶¹². Or, c'est en tant que cette organisation se croit libératrice qu'elle subordonne d'autant plus secrètement le monde au religieux⁶¹³, comme l'écrit Bernanos dans *Nous autres Français* :

Vous vous disiez que les peuples sans Dieu trouveraient le monde vide et qu'ils viendraient humblement solliciter des Élités les moyens propres à satisfaire leurs instincts religieux renaissants. Vain espoir ! Les peuples sont en train de se faire des dieux, des dieux à leur mesure [...]. C'est l'idolâtrie qui les guette, les peuples redeviennent idolâtres. Ils adorent des hommes vivants, ils adoreront bientôt des effigies de l'homme, puis des bêtes, ils retrouveront cette source d'amour perdue⁶¹⁴.

⁶¹¹ Comme l'écrit Jean-Noël Schifano dans la « Note introductive » à sa traduction du recueil de la poétesse italienne Elsa Morante *Le Monde sauvé par les gamins* : « La science même offre, tout en fournissant les moyens physiques *pour voir*, le système pour s'aveugler » (Jean-Noël Schifano, « Note introductive », in *Le Monde sauvé par les gamins*, Paris, Gallimard, « Du monde entier », 1991, p. 10).

⁶¹² *Id.*, « Interview de 1931 par Frédéric Lefèvre », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1219. Signalons d'emblée, puisque nous la retrouverons sous différentes formes que nous analyserons, que cette expression est récurrente chez Bernanos. On en retrouve au moins trois autres occurrences dans notre corpus : *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 342 ; « Préfaces abandonnées. 1^{er} projet », *Le Chemin de la Croix-des-âmes*, *op. cit.*, p. 693 ; « Toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1130. Signalons aussi que J.-P. Van Santen l'a très justement reformulée, à propos de la possible incarnation par Monsieur Ouine de la modernité occidentale, et en écrivant que « le monde [...] s'organise *comme si Dieu n'y était pour rien* » (J.-P. Van Santen, *L'Essence du mal dans l'œuvre de Bernanos*, Leiden, Presses de l'Université de Leiden, 1975, p. 39). C'est peut-être dans ce *comme si* que réside l'essence bernanosienne du mal : la religion du progrès ne nie pas l'existence de Dieu « consciemment » (comme l'« athéisme » qui peut être considéré comme une position contraire ou opposée au théisme), elle le méconnaît purement et simplement, et même : cette méconnaissance est sa condition de possibilité. En cela elle est ce qu'on pourrait appeler un « *athéisme* » à son *insu* – c'est-à-dire qu'en un sens, la religion du progrès ne *peut pas voir*, en tant qu'endurcissement au rationalisme (ou claustration dans un unique mode de révélation et qui est celui du monde), qu'elle est le produit d'une auto-dissimulation de son origine transcendante. Pour le dire autrement, la religion du progrès est la façon dont la conscience se structure en tant qu'elle *ne peut pas ne pas être* une occultation – qui doit s'ignorer pour demeurer *efficace* – de sa propre origine. Pour le dire encore autrement, l'« athéisme » de la religion du progrès n'est pas le résultat d'un exercice volontaire et déterminé de la conscience, il est sa structure inaperçue : c'est-à-dire qu'il est la position de la conscience comme étant sa propre transcendance, position qui ne peut avoir lieu que dans l'ignorance totale que l'immanence absolue est la condition même de tout *positionner* ou de tout *positionnement*.

⁶¹³ Quentin Meillassoux ne dit pas autre chose, lorsqu'il écrit : « Loin du jugement habituel qui voit dans la modernité occidentale un vaste mouvement de sécularisation de la pensée, nous pensons que le trait frappant de la modernité consiste bien plutôt en ceci : *le moderne est celui qui s'est enlégé à mesure qu'il se déchristianisait*. Le moderne est celui qui, dans la mesure où il ôtait au christianisme toute prétention idéologique (métaphysique) à la supériorité de son culte sur tous les autres, s'est livré corps et âme à l'égalité légitimité véridique de tous les cultes » (*Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, *op. cit.*, p. 77-78).

⁶¹⁴ *Id.*, *Nous autres français*, *op. cit.*, p. 719.

Laissons-là, pour le moment, la question de l'idolâtrie, à laquelle nous nous apprêtons à apporter une réponse détaillée, et constatons déjà la chose suivante : *pour athée que soit l'organisation du monde moderne, elle n'en est pas moins religieuse*. Il ne faut pas se contenter de dire, en effet, que le moderne s'organise pour se passer de Dieu : *il faut dire qu'il s'organise religieusement pour se passer de Dieu*. C'est ainsi qu'on peut comprendre la phrase suivante, tirée d'un projet de préface abandonnée pour *Le Chemin de la Croix-des-Âmes* : « [...] les hommes se déspiritualisent davantage, c'est-à-dire réussissent de mieux en mieux à se donner l'illusion qu'ils peuvent se passer de Dieu »⁶¹⁵. En prétendant « se passer de Dieu » et en se « [déspiritualisant] », les êtres humains ne s'émancipent pas de la religion, mais deviennent les dupes de ce qui semble être une *fausse* ou une *mauvaise religiosité*. Les dupes, car c'est à *leur insu* qu'ils vivent *religieusement* ce qu'ils croient être une émancipation ou une rupture d'avec le religieux, comme l'écrit Bernanos dans *Les Grands Cimetières sous la lune* : « Ainsi les peuples rompent avec Dieu sans angoisse, et presque à leur insu, dans une ferveur qui ressemble à celle des saints et des martyrs »⁶¹⁶.

⁶¹⁵ « Préfaces abandonnées. 1^{er} projet », *Le Chemin de la Croix-des-âmes*, *op. cit.*, p. 693. On peut d'ailleurs rapprocher cette citation d'un ouvrage que Bernanos a lu et dont il a fait la recension dans *L'Avant-Garde de Normandie* le 1 février 1914. Il s'agit de l'ouvrage de Dom Besse intitulé *Les Religions laïques. Un romantisme religieux*, dont voici les premières lignes : « Il faut aux hommes une religion. C'est dans leur nature. Quelques individus parviennent à s'en passer. Mais ce ne sont, en temps ordinaire, que des exceptions. Ces phénomènes areligieux peuvent se multiplier dans des milieux et à des époques qui leur sont favorables. Leur nombre ne vaut point cependant contre la règle qui vient d'être formulée. De nos jours l'indifférence religieuse s'est extraordinairement développée. On peut y voir le résultat d'une épidémie morale que les circonstances ont entretenue. Ceux qui en sont atteints ne doivent pas encore passer pour incurables. Les événements et les influences qui les ont mis en cet état n'auraient qu'à changer, et on les verrait se mettre à la recherche d'une religion. Mais un tel retour ne se fait pas brusquement. La nature, à laquelle une irréligion complète répugne, demande du temps pour faire prévaloir ses exigences. Ainsi va la logique des choses. Les hommes, alors même qu'ils se vanteraient d'une indifférence religieuse absolue, ne doivent pas se prendre au sérieux. L'ivresse que leur causent les premières expériences du libertinage de l'esprit et de la volonté leur impose des attitudes, affranchis de la tutelle divine, ils se croient libres, et, par conséquent, maîtres d'eux-mêmes. L'illusion de penser et de faire ce que bon leur semble leur tourne la tête. Cet enivrement, pour beaucoup, passe à l'état chronique. Cela peut durer toute une vie et se communiquer à la génération suivante. Une autre génération se trouvera fréquemment contaminée. Les observateurs légers pronostiqueront en toute hâte le triomphe définit de l'irréligion. Mais patience. La nature ne perd rien à attendre. Et au-dessus de la nature, il y a son auteur, qui la domine et la dirige. Les ivresses prolongées du libertinage tombent. L'étourdissement qu'elles produisaient s'atténue peu à peu. Le vide laissé par la perte de la foi se fait sentir. Il produit une gêne, sous laquelle fermentent des tendances oubliées. Leur réveil est lent, mais impérieux. Elles réclament satisfaction. Il se trouve toujours quelqu'un ou quelque chose pour la donner. Non, il n'est pas possible de supprimer radicalement chez l'homme l'instinct religieux. Contrarié d'un côté, il pousse de l'autre. Cela est vrai des sociétés plus encore que des individus. Quand les hommes sont agglomérés, leurs besoins, en effet, se multiplient et ils éclatent avec une variété et une force déconcertantes. L'extraordinaire diversité des circonstances locales ou personnelles explique les phénomènes religieux qui se produisent alors » (Dom Besse, *Les Religions laïques. Un romantisme religieux*, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1913, p. 1-2).

⁶¹⁶ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 563.

Aussi voit-on s'esquisser deux interprétations possibles (l'une procédant de l'attitude de la transcendance, l'autre procédant de l'attitude de l'immanence) du rapport qui lie la modernité technique à la religion : ou bien il faut dire du moderne qu'il est le saint ou le martyr d'une mauvaise *religion* (à laquelle s'opposerait, comme sa force contraire, une bonne religion : le catholicisme) ; ou bien, et plus radicalement, il faut dire du moderne qu'il est agi malgré lui par une mauvaise *religiosité*, et que ce qui est en jeu ici, c'est bien la *ferveur*, c'est-à-dire la manière d'*aimer* et non pas l'*objet* de l'amour.

C'est cette distinction qu'il nous faut désormais approfondir, afin d'établir les différents rapports qui unissent, d'une part, la religion catholique et la religion technique ; et, d'autre part, la religiosité technique et la religiosité catholique.

3.2. *La religion du progrès comme religion laïque*

3.2.1. *Les deux Églises*

L'expression « religion de la Science » possède, nous semble-t-il, une expression synonyme : l'expression « religion du progrès ». On la trouve à deux reprises dans le corpus bernanosien, dans deux textes écrits avant ce que nous avons défini comme la conversion de Georges Bernanos et relevant donc de ce que nous avons appelé l'attitude de la transcendance. On la trouve une première fois dans un texte relativement anecdotique, l'article « Nos vrais maîtres » publié le 14 décembre 1913 dans *L'Avant-Garde de Normandie* ; et on la trouve une seconde fois dans un texte fondamental et bien connu, la conférence prononcée le 1927 à Bruxelles et intitulée « Une vision catholique du réel ». Arrêtons-nous sur ces deux occurrences.

Voici d'abord, en son contexte, la première occurrence :

L'électeur est joué. Il n'a même pas les maîtres qu'il a choisis.

Derrière les ministres, d'ailleurs irresponsables en fait, sinon en droit, je vois d'autres seigneurs plus irresponsables encore, et, derrière eux, l'Étranger. Ailleurs, les intrigues elles-mêmes ont un centre,

qui est le palais du monarque : ainsi ont-elles une espèce de direction. Un homme, intéressé par sa position à la prospérité du pays, peut voir où elles tendront et les diriger vers un coup but. Chez nous, rien de pareil, mais de vains efforts, beaucoup d'intelligence et de passion dépensées au hasard sur les routes de l'avenir. Dans cette cohue, l'influence étrangère peut s'exercer librement, puisqu'il n'y a plus de conscience nationale. Tout ce qui reste de clair, de défini, d'ordonné dans le pays, c'est la volonté de l'Étranger.

Pour rajeunir un vieux vocable de Rabelais et de Montaigne, le principe de l'élection étendue à tout est antiphysique. La « vieille alchimie », a dit sagement l'Anglais Lecky, « n'a jamais rien eu de plus irrationnel que l'idée de transmuter l'ignorance de plus en plus profonde du corps électoral dans une aptitude de plus en plus haute du corps représentatif ». Le *Journal de Rouen* n'a pas encore compris que ces institutions contre nature seraient à elles seules impuissantes à maintenir quoi que ce soit : une autorité spirituelle soutient cette société qui semble se faire un jeu de vivre en dépit des lois mêmes de la vie : la religion du progrès. Cette religion a ses pontifes. Ministres ou non, ils sont nos maîtres⁶¹⁷.

Cet article, comme beaucoup d'autres publiés à cette période par Bernanos dans l'hebdomadaire catholique et royaliste normand, prend pour prétexte le récit d'une anecdote politique mineure afin de critiquer le régime parlementaire, en tant que celui-ci s'oppose au régime monarchique. Dans une perspective toute complotiste, il s'agit de voir dans le parlementarisme une « cohue » – comme l'était déjà l'inauguration de 1909, dont nous avons comparé le désordre à la ritualité dionysiaque – administrée par un clergé invisible : le citoyen républicain (« l'électeur ») est alors l'adepte, inconscient de lui-même, d'un culte qu'il pratique à son insu⁶¹⁸. L'organisation théologico-politique parlementaire est dirigée par une « autorité spirituelle » contraire, concurrente et antagonique de l'organisation théologico-politique monarchique : celle-là est une antireligion, ou une religion *inauthentique*, qui célèbre la mort ; celle-ci est une religion, ou une religion *authentique*, qui célèbre la vie – on retrouve le duellisme qui oppose, dans « Vieilles rues et vieux souvenirs », l'éphémère (la mort) à l'éternel (la vie). Aussi la religiosité de ces deux religions – leur structure – est-elle identique : ce sont les objets qu'elles se donnent qui varient. Et l'éventuelle malignité d'un objet sera déterminée, en dernière analyse, par l'identité des sujets qui se le sont donné en vénération : dans « Nos vrais maîtres »,

⁶¹⁷ Georges Bernanos, « Nos vrais maîtres », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, op. cit., p. 958-959.

⁶¹⁸ C'est ce que semble également dire Jacques Ellul à propos de « l'homme moderne » dans *La Technique ou l'enjeu du siècle*, mobilisant un vocabulaire discrètement religieux : « [...] l'homme servant de la technique doit être inconscient de lui-même [...] » (Jacques Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, op. cit., p. 127) : c'est effectivement comme le « servant de la technique » qu'il ignore être que l'homme pratique, à son insu, le culte ou la religion du progrès.

ces sujets sont les « ministres », désignés comme les servants secrets de « l'Étranger ». Il faut préciser brièvement que ce dernier terme a une double signification, politique et théologique : « l'Étranger », c'est bien entendu le non-Français (« puisqu'il n'y a plus de conscience nationale »), mais c'est aussi (et la majuscule le suggère) Satan, en tant qu'extériorité transcendante maléfique ou négative – par opposition à l'extériorité transcendante bénéfique ou positive correspondante, c'est-à-dire : Dieu⁶¹⁹.

On voit alors s'opposer deux projets théologico-politiques, c'est-à-dire *deux Églises*, l'une divine et l'autre satanique – opposition qui a lieu sur le même plan, lequel obéit aux présupposés ontologiques de l'attitude de la transcendance : le plan de l'actualisation politique d'une mystique ; ou, pour ramener notre propos sur le terrain de la théologie classique, le plan de l'extériorisation *temporelle* d'un projet *spirituel*. La technique – une « conception technique du progrès »⁶²⁰ – serait alors, en tant que religieuse (ou en tant que religion), *cette mauvaise mystique que chacun pratique à son insu*, mais dont le pamphlétaire n'est pas dupe. Bernanos le suggère à de très nombreuses reprises – nous ne retiendrons pour le moment qu'un seul exemple, extrait de la *Lettre aux Anglais* :

Des millions d'hommes croient trouver dans le totalitarisme une Foi, une Religion, avec sa mystique, sa morale et ses dogmes ; dans le Parti organisé une Église ; dans le Dictateur omniscient et omnipotent un Pape ou même un Dieu⁶²¹.

Le totalitarisme, qui est pour Bernanos la forme politique de la technique, est nommé une « Religion », laquelle dispose de sa propre « Église » et de son propre « Dieu ». De fait, on

⁶¹⁹ Ajoutons, pour éviter toute confusion, que cette distinction n'a de sens qu'à l'intérieur de la première manière bernanosienne.

⁶²⁰ « La civilisation des machines, en effet, s'efforce de créer un type inférieur d'homme blanc, robuste, actif, pratique, optimiste, un type universel, rigoureusement interchangeable, adaptable à n'importe quelle besogne, fait exclusivement pour construire et acheter, acheter et construire des machines, sur un rythme sans cesse accéléré. C'est en une aveugle foi en lui-même, en sa propre efficience, qu'un homme si borné devra trouver les ressources nécessaires à son activité débordante. Nous sommes ainsi menacés d'un racisme élémentaire, positif et réaliste, basé sur la notion du progrès, sur une conception technique du progrès, mille fois plus impitoyable que n'importe laquelle des mystiques qui ont ensanglanté les siècles » (Georges Bernanos, « Adieu au Brésil », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 690-691).

⁶²¹ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 145.

comprend bien que, dans le premier moment de la critique de la technique comme « religion du progrès », le problème est posé en termes de *substitution* ou de *remplacement* : notre auteur dispose d'une seule définition de la religion, en tant que celle-ci est susceptible de plusieurs actualisations, selon les objets qu'elle se propose de vénérer.

Cette conception a sans doute été inspirée à Bernanos par Dom Besse, et notamment par son ouvrage *Les Religions laïques. Un romantisme religieux*. Le moine bénédictin y affirme que l'humanité a pour trait définitoire une *religiosité intrinsèque*. Notre auteur dit d'ailleurs lui-même, lors de la conférence de 1927 que nous avons déjà citée, que « les hommes, même parmi ceux qui s'en défendent, ont, sinon la connaissance, du moins le pressentiment du divin »⁶²². Cet « instinct religieux »⁶²³ trouve à s'extérioriser dans de multiples formes-religions qui s'échelonnent selon la stricte hiérarchie que voici : l'Église romaine, placée au sommet et considérée comme la seule forme-religion authentique – ou plus précisément comme la seule manifestation authentique de l'instinct religieux ; et toutes les autres formes-religions, taxées d'inauthentiques, rassemblées sous l'étiquette de « religions laïques », et qui doivent s'agglomérer à terme en une religion unique, celle de la raison et de l'avenir, que Dom Besse nomme « le modernisme »⁶²⁴.

Très significativement, Bernanos utilise lui-même l'expression « modernisme religieux », et dit de cette tendance spirituelle qu'elle repose sur le mécanisme de la substitution : on substitue de nouveaux dogmes et de nouveaux rites aux anciens⁶²⁵. La définition bessienne de la religion est rituelle de part en part, revendique un triomphe du christianisme dans le monde, et met ainsi en rivalité les institutions religieuses, lesquelles se trouvent classées selon leur degré d'efficiace politique – c'est évidemment l'Église romaine, grâce à la supériorité de sa structure rituelle et institutionnelle, qui saura seule prémunir

⁶²² *Id.*, « Une vision catholique du réel », *op. cit.*, p. 1079.

⁶²³ Dom Besse, *Les Religions laïques. Un romantisme religieux*, *op. cit.*, p. 2.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 269-304.

⁶²⁵ Georges Bernanos, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 834.

l'humanité contre le désordre. Citons, pour conclure notre analyse de l'extrait de « Nos vrais maîtres », une page de Dom Besse qui lui fait écho :

Lorsque les Églises catholiques ou protestantes auront disparu, les sociétés réclameront quelque chose qui puisse en tenir lieu. Pendant que ces inévitables destructions se préparent, ces hommes avisés réunissent les éléments d'une religion de l'avenir ; ils sont même en train de la faire. [...] Cette religion nouvelle est déjà pourvue de théologiens et de pontifes. On peut, dès maintenant, connaître les doctrines, la mystique et la morale qu'ils élaborent pour ses fidèles⁶²⁶.

Dans un premier moment – moment sis dans l'attitude de la transcendance, laquelle pose le cadre conceptuel d'une *rivalité spirituelle généralisée* –, la religion du progrès, en tant que religion laïque, est donc considérée comme antagonique d'une religion catholique accommodée d'après le seul patron théologique du catholicisme romain.

3.2.2. *Une escroquerie au sacrifice : Bernanos sacrificiel, Bernanos non sacrificiel*

Voilà maintenant, en son contexte, la seconde occurrence de l'expression « religion du progrès » – que l'on trouve, rappelons-le, dans la fameuse conférence prononcée à Bruxelles en 1927, « Une vision catholique du réel », laquelle constitue, avant *La Grande Peur des bien-pensants*, une première formulation récapitulative ou proto-systématique de la pensée technocritique bernanosienne :

La guerre m'a laissé ahuri, comme tout le monde, de l'immense disproportion entre l'énormité du *sacrifice* et la misère de l'idéologie proposée par la presse et les gouvernements... Et puis encore, notre espérance était malade, ainsi qu'un organe surmené. La religion du Progrès, pour laquelle on nous avait poliment priés de mourir, est en effet une gigantesque escroquerie à l'espérance. Dans leur haine du passé, les démocraties vivent dans l'avenir, ou pour parler plus exactement, vivent de lui. Elles le consomment tel quel. En sorte qu'avant de connaître l'inflation de la monnaie, la Société Moderne avait tiré ses principales ressources d'une inflation effrontée de l'espérance⁶²⁷.

Bien que ce texte puisse être l'objet d'un commentaire qui rende compte de l'équivocité de la parole bernanosienne – et spécialement sous le rapport du concept d'espérance : le *surmenage* et

⁶²⁶ Dom Besse, *Les Religions laïques. Un romantisme religieux*, op. cit., p. 23.

⁶²⁷ Georges Bernanos, « Une vision catholique du réel », op. cit., p. 1077-1078.

l'escroquerie appartiennent-ils vraiment au même ordre de phénomènes et peuvent-ils être considérés, sans autre forme de procès, comme structurellement synonymes ? –, on le lira sous le seul aspect de l'attitude de la transcendance qui est celle, nous le savons désormais, d'un monisme religieux en vertu duquel, toutes les religions étant rassemblées dans l'identité d'une même structure ou d'un même ordre, elles sont toutes en concurrence ou en rivalité les unes avec les autres. Dans cette perspective, deux termes de l'extrait cité ci-dessus retiendront notre attention : le *sacrifice* et *l'escroquerie*.

Tout d'abord, le *sacrifice*. D'une certaine façon, considérer les victimes de la Première Guerre mondiale comme des sacrifiés, c'est voir dans la guerre un rituel. Un sacrifice n'est en effet rien d'autre que l'« action sacrée par laquelle une personne, une communauté offre à la divinité, selon un certain rite, et pour se la concilier, une victime mise à mort (réellement ou symboliquement) ou des objets qu'elle abandonne ou brûle sur un autel »⁶²⁸. On précisera que « se concilier la divinité » signifie expressément : la *prier* de rétablir l'ordre dans un contexte de désordre, c'est-à-dire dans le contexte d'une violence généralisée que les individus s'imaginent tous *subir* sans prendre conscience qu'ils l'*exercent*. La victime, c'est toujours Moi, le bourreau, c'est toujours l'Autre.

Dans le contexte rituel du sacrifice, rétablir l'ordre, c'est rétablir l'équilibre. La justice sacrificielle est d'ordre arithmétique, c'est-à-dire quantitative. Aussi le sacrifice est-il qualifié (lorsque Bernanos en fait la critique) de « compensatoire »⁶²⁹ : œil pour œil, dent pour dent. Ce mécanisme compensatoire est fondamentalement un mécanisme différentiel : pour qu'il fonctionne, il faut préalablement distinguer une violence légitime d'une violence illégitime. Depuis cette distinction fondatrice se déploie l'armature duelle du monde, structuré en dyades secrètement homogènes et fonctionnant comme des doubles interchangeables. Ces dyades

⁶²⁸ TLFi : Trésor de la langue Française informatisé | <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm> | ATILF (CNRS/Université de Lorraine).

⁶²⁹ Georges Bernanos, « Lettre à Frédéric Lefèvre », *op. cit.*, p. 1052.

peuvent être conceptuelles : légitime/illégitime, authentique/inauthentique, etc. ; ou bien actantielles : Donissan/Mouchette ; Chantal/Cénabre, etc. On reconnaît là tout l'appareil métaphysique de l'attitude de la transcendance, ainsi qu'un certain penchant romantique pour la mythologie belliciste.

Par ailleurs, Bernanos confessera ce penchant pour le dénoncer dès les lendemains de la Première Guerre mondiale, et notamment lors de sa conférence du 9 avril 1929, intitulée « Une victoire muette », au cours de laquelle il prend ses distances avec le mythe en vertu duquel la guerre est perçue comme « un désordre mi-tragique, mi-comique, [...] [un] événement sombre et secret avec ses rites familiaux, sa pudeur sacrée, sa détresse fière et silencieuse, qu'un enfant bien né redoute et vénère à la fois »⁶³⁰. Tout, dans cette citation, associe la guerre à la ritualité archaïque des sociétés sacrificielles, de la perception interloquée d'un mystérieux désordre à la fascination craintive suscitée par sa résolution violente.

Une brève mise au point terminologique s'impose ici, et comme un bilan d'étape, au point de notre raisonnement où nous tentons de concilier la phénoménologie henryenne avec l'anthropologie girardienne. Nous empruntons en effet la distinction « sacrificiel/non sacrificiel » au lexique de René Girard. Qu'est-ce qui distingue, dans la perspective de ce dernier, une pensée (ou une religion) sacrificielle d'une pensée (ou d'une religion) non sacrificielle ? Une pensée sacrificielle est une pensée étrangère à l'inspiration évangélique (et par là, à l'attitude de l'immanence) en ceci qu'elle repose sur la distinction entre une violence légitime et une violence illégitime, c'est-à-dire qu'elle repose au fond sur l'ambivalence de la violence, en tant que celle-ci peut être successivement ou simultanément remède et poison. Une telle pensée est soumise au « mécanisme sacrificiel », comme l'est selon nous celle du premier Bernanos, pensée que nous avons aussi et précédemment qualifiée de transcendante ou de romantique (« transcendant », « romantique », « sacrificiel » et même « prométhéen » sont des adjectifs que

⁶³⁰ *Id.*, « Une victoire muette », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1149.

nous considérons comme synonymes), et dont voici un échantillon prélevé dans *Nous autres Français* (publié, pour rappel, en 1939) : « Je n'ai jamais condamné la violence, je ne suis pas une de ces femelles démocrates qui mettent dans le même sac la violence et le crime parce qu'elles ont placé trop bas, plus bas que le cœur l'organe des émotions sensibles »⁶³¹.

Une pensée non sacrificielle, au contraire, est une pensée qui, non seulement refuse la structure sacrificielle sur laquelle reposent tout ordre social aussi bien que toute phénoménalité mondaine, mais qui se donne pour tâche de démythifier cette structure et le fonctionnement du mécanisme qui l'anime. Démythifier la pensée sacrificielle, c'est la rapporter à son caractère *aporétique* (comme nous le verrons plus en détail dans notre cinquième chapitre), c'est-à-dire : montrer que le sacrifice repose non pas sur un *mystère*, mais sur une *incompréhension* acceptée comme telle – et, montrant cela, dénoncer au passage la confusion, effectuée par l'attitude de la transcendance, entre le *mystérieux* (qui est l'Autre absolu de transcendance et *qu'on ne peut pas comprendre*) et l'*irrationnel* (qui n'est que le contraire de la transcendance et *qu'on ne comprend pas*).

La distinction entre la pensée sacrificielle et la pensée non sacrificielle est établie par le « second » Bernanos. On la trouve, par exemple, dans un texte d'avant la seconde transformation, où l'indécision entre les deux attitudes demeure par endroits explicitement saillante :

Le problème de la Vie, disais-je, est le problème de la Douleur. C'est encore mal parler. Tout le problème de la Vie tient à l'aise dans celui du Pêché. Qu'est-ce donc que le Pêché ? Une transgression de la loi ? Sans doute, mais que voilà une pauvre abstraction ! Au lieu que vous aurez tout exprimé de lui quand vous l'aurez nommé de son nom : un déicide. [...]

Mais inscrutable dans son essence, ce mystère se justifie assez en rétablissant l'ordre dans l'univers moral, en ramenant à l'unité des éléments jusqu'alors irréductibles, en donnant au problème de la douleur une solution équitable. Quand le péché n'était qu'une transgression à la loi, sa répression si sévère était incompréhensible, mais il est d'abord un crime contre l'Amour. Le sacrifice de la Croix n'est plus seulement un sacrifice compensatoire, car la justice n'est plus seule intéressée, n'étant pas la seule outragée : au crime contre l'Amour, 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 les deux⁶³².

⁶³¹ *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 731.

⁶³² *Id.*, « Lettre à Frédéric Lefèvre », *op. cit.*, p. 1052-1053.

Du point de vue de la transcendance, c'est-à-dire de la pensée sacrificielle, le « Pêché » se méconnaît ou se mécomprend comme « transgression de la loi ». En cette mécompréhension, il demeure à l'humanité « inscrutable en son essence » et « incompréhensible ». En effet, comment comprendre que le geste qui *transgresse* le sacré et qu'on punit comme un « Pêché » (quand on le nomme « meurtre ») soit exactement le même que le geste qui *institue* le sacré (quand on le nomme « sacrifice ») ? Pour lever l'aporie, il faut que ce geste soit reconnu comme ce qu'il est, et ainsi nommé par son vrai nom : « déicide » ou « crime ». À vrai dire, le terme « déicide » est encore ambigu, puisqu'il conserve l'ambivalence en vertu de laquelle la sacralité est instituée et transgressée par le même geste.

La vérité de l'imposture sacrificielle apparaît bien plutôt lorsqu'elle se trouve qualifiée de « crime contre l'Amour ». À la religion du « sacrifice compensatoire », qui repose sur la réciprocité de l'échange violent (christianisme transcendant), s'oppose la religion du « don total », qui repose sur la non-réciprocité du partage de la douleur (christianisme immanent). Pour le « second » Bernanos, la pensée sacrificielle est subordonnée à une logique marchande, sous le rapport de laquelle le sacrifice héroïque se trouve monétisé :

Une des plus grandes misères de cette guerre vraiment totale sera précisément de persuader aux hommes que leur propre mort, leur mort personnelle, est une pièce de monnaie insignifiante, un gros sou, et qu'il faut en mettre beaucoup ensemble pour faire une somme seulement capable de figurer sur un compte⁶³³.

De fait, tout ce que nous avons désigné jusqu'ici, en parlant du « second » Bernanos, par les adjectifs « immanent » ou « évangelique », se tient dans la proximité de la pensée non sacrificielle, laquelle est un « refus » de la violence qu'engendre la métaphysique du désir. En voici un exemple, extrait d'un article intitulé « Ce que le monde attend de nous » et publié le

⁶³³ *Id.*, « Préfaces abandonnées. 1^{er} projet », *op. cit.*, p. 703.

1^{er} septembre 1943 dans la revue *En route*, éditée à Beyrouth par les services d'information des Forces françaises libres du Moyen-Orient :

La violence est toujours une dissipation, un gaspillage, et nous savons aussi qu'elle est rarement tout à fait sincère, mais que le plus souvent c'est une comédie qu'on se joue à soi-même afin de se dérober à certaines exigences strictes du devoir. Nous fuyons dans la colère ou le mépris pour nous dispenser d'agir et de juger⁶³⁴.

Cependant, Bernanos ne condamne pas simplement la violence pour elle-même. Il la condamne pour les deux qualités qui selon lui la constituent.

Pour son *insincérité* et son caractère de simulation insue, d'abord : toute la comédie sociale, grâce à laquelle la réalité peut devenir et rester cet espace commun où se trouvent canalisées les velléités antagoniques des uns à l'égard des autres, repose sur l'imposture (inconsciente d'elle-même, rappelons-le) qui consiste à trancher arbitrairement dans la violence pour la diviser en deux parties, l'une étant jugée légitime et l'autre illégitime. Pour la *dérobade*, ensuite, en laquelle consiste la légitimation d'un certain exercice de la violence et la divinisation de la victime visée par un tel exercice.

Ensemble, ces deux qualités déterminent *la fonction sacrificielle de la violence*. La critique de cette fonction apparaît explicitement dans la quatrième section de la troisième partie des *Grands Cimetières sous la lune* :

Un fait, un simple fait devrait vous ouvrir les yeux : le sacrifice du faible, de l'innocent, a longtemps passé pour être le plus agréable à Dieu. Partout, à tout âge, en des milliers de siècles, l'idée de prière, de grâce, de purification, de pardon, s'est trouvée liée à la dégoûtante image de bestiaux égorgés par des prêtres tout fumants du sang lustral. Les hommes du Moyen Âge n'étaient ni très pitoyables ni très chastes, mais il ne serait venu à l'esprit d'aucun d'entre eux d'honorer la luxure ou la cruauté à l'exemple des anciens, de leur dresser des autels. Ils assouvissaient leurs passions, ils ne le divinisaient pas⁶³⁵.

⁶³⁴ *Id.*, « Ce que le monde attend de nous », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 570).

⁶³⁵ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 568.

La divinisation des passions, en quoi consiste l'auto-dissimulation, à l'humanité, de sa propre violence, est caractéristique du paganisme vers lequel fait retour la civilisation moderne.

Nous développerons un peu plus loin et en détail la question du paganisme (et notamment son statut de religion insue de la modernité et son rapport équivoque au christianisme), mais permettons-nous avant cela de citer un autre extrait du passage susmentionné, où Bernanos prête à l'Allemagne (ironiquement nommée « la Race Éluë ») la prosopopée suivante :

Un de nos grands hommes, un saint de la patrie allemande, Bismarck, a dit que la Force crée le Droit. Il est juste qu'elle le crée, car elle l'a payé de l'immolation du faible et de sa propre immolation, le vainqueur et le vaincu confondus dans le même holocauste. C'est le feu du ciel qui vient frapper la victime encore saignante sur la pierre sacrée, propitiatoire. Pour oser opposer cette conception allemande du Droit à vos légistes et à vos prêtres, vous nous traitez de Barbares. Nous vous traitons de dégénérés. La plus vénérable des traditions humaines témoigne pour nous. Deux mille ans de christianisme vous ont si parfaitement dégradés que vous êtes toujours pour l'esclave contre le Maître, pour la victime contre le Sacrificateur aux mains consacrées. La grande Allemagne ne discute pas avec vous. Elle vous ouvre, avec une fraternité virile, l'étang de sang et de soufre dont vous sortiez purifiés⁶³⁶.

La « grande Allemagne » prend la parole en personne pour énoncer le mythe de son origine, celui d'une Force (en somme, d'une violence) fondatrice exercée contre les plus faibles. Ce mythe est celui dans lequel la civilisation moderne est installée à demeure, et qui l'établit dans le voisinage d'une religiosité archaïque et préchrétienne :

Vous ne reconnaissez pas certaines voix, elles sont pourtant les voix de la terre, des dieux de la terre, que le Christianisme n'a étouffées qu'un moment – vingt siècles à peine, une misère. Les voix de la terre proclament aussi leurs Béatitudes, mais ces Béatitudes ne sont pas celles que vous lisez dans vos paroissiens. Les voix disent : « Malheur aux faibles ! Malédiction sur les infirmes ! Les forts posséderont la terre ! Ceux qui pleurent sont des lâches et en seront jamais consolés. Qui n'a faim et soif que de justice pêche la lune et pâture le vent »⁶³⁷.

La pensée qui structure le paganisme moderne semble être une caricature de la pensée évangélique, le malentendu ou l'inversion de celle-ci, c'est-à-dire l'interprétation sacrificielle

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 567.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 567-568.

d'une attitude spirituelle antisacrificielle – ce qu'on pourrait appeler, dans l'esprit de notre auteur, des *Béatitudes à rebours*.

On comprend maintenant, pour en revenir à notre développement, qu'une conception sacrificielle de la guerre a tout à fait sa place au sein de l'héroïsme romantique qui caractérise le catholicisme du premier Bernanos : le sacrifice d'un héros, encouragé (c'est-à-dire en vérité prescrit ou commandé) par la communauté, est le « meurtre fondateur » maquillé en don de soi – *et cela bien entendu aux yeux du « donateur » lui-même*⁶³⁸ – grâce à quoi l'ordre social et mondain se trouve périodiquement régénéré. C'est pourquoi, après la période de crise inouïe que constitue la Première Guerre mondiale, Bernanos éprouve, comme une nécessité impérieuse, le désir de créer un saint dont le sacrifice rétablirait l'ordre perdu et qu'une fausse paix n'aurait restauré qu'en apparence. Désir exprimé dans un entretien avec Frédéric Lefèvre daté du 17 avril 1926 (que Bernanos a en fait entièrement rédigé), et donné à l'occasion de la parution du premier roman de notre auteur :

Je désirais simplement – mais passionnément, j'avais passionnément besoin – de fixer ma pensée, comme on lève les yeux vers une cime dans le ciel, sur un homme surnaturel dont le sacrifice exemplaire, total, nous restituerait un par un chacun de ces mots sacrés dont nous craignons d'avoir perdu le sens. Je ne demandais pas à mon saint des émotions esthétiques, mais des leçons. Je rêvais de regarder en lui, sublimés par la grâce, notre amour déçu, le périlleux désespoir où déjà grondait la haine. Et encore cette leçon même, j'aurais voulu aussi la transmettre, la traduire à mes frères plus malheureux⁶³⁹.

En adoptant le point de vue et le lexique de l'anthropologie fondamentale, on pourrait dire que le mécanisme sacrificiel semble ici prendre la parole en personne, et faire l'aveu insu de son propre fonctionnement. Au principe de ce fonctionnement – comme son point de départ et son moteur – se trouve évidemment le désir, synonyme girardien (prenons tout de même soin de le préciser) de l'amour-propre entendu au sens phénoménologique du terme : au sens de structure de la conscience « mondaine » ou « transcendante ». De fait, la mise en branle du mécanisme

⁶³⁸ Il faudrait alors parler non plus d'un « meurtre fondateur », mais presque d'un « suicide fondateur ».

⁶³⁹ *Id.*, « *Sous le soleil de Satan*. Une heure avec Georges Bernanos, romancier », *op. cit.*, p. 1043.

est évoquée à travers tout l'éventail morphologique du vocabulaire du désir (verbe, adverbe, substantif : « désirais », « passionnément », besoin »). Une fois épuisées ses propres possibilités morpholexicales, le désir doit *se transiter* et *s'actualiser* comme le désir de tel ou tel objet : il doit se « fixer » au dehors, dans l'horizon d'extériorité ouvert par son propre débordement et comme pour ne pas s'y noyer. *De tel ou tel objet* : nous devrions plutôt dire *d'un objet privilégié* et qui représente ou incarne *l'indétermination* du désir, en tant que cette indétermination nomme le vécu ou le sentiment qu'une présence transcendante nous *attire* et nous polarise *vers elle*, alors même que c'est le désir qui, inconsciemment, *pousse* et se projette *au dehors*, dans le milieu d'extériorité que la conscience s'est ménagée pour échapper à cette pression insupportable. Si nous imaginons que cette puissance nous attire à elle, c'est qu'elle nous appelle d'*ailleurs*. *Ailleurs*, c'est-à-dire : *hors du plan de l'immanence* et de l'horizontalité qui le caractérise. Dans le vide du milieu d'extériorité secrétée par la vie pour échapper à l'insupportable pression qu'elle exerce sur elle-même, sécrété pour échapper à cette pression dans une sécrétion que l'on nomme *conscience*, l'écho de notre propre voix – et la plus intérieure – nous est renvoyé comme une voix étrangère, comme celle d'un Dieu transcendant. Il faudra alors un corps pour incarner cette Voix introuvable – et introuvable pour la simple et bonne raison qu'on la cherche *dehors* alors qu'elle parle *dedans*. Un corps, autrement dit un porte-parole ou encore un lieutenant : ce sera le saint. Celui-ci se voit pourvu des qualités de la Voix qu'il semble missionné pour nous apporter, au premier chef desquelles la *verticalité* : « on lève les yeux vers lui », visant l'au-dehors de l'horizontalité immanente. Ainsi, c'est *vers* ce substitut de la transcendance divine que les regards se porteront, et la violence pourra être dirigée *en dehors* du plan d'immanence où elle exerce son action insue et autodestructrice. Pour échapper à elle-même et à la vérité de son mécanisme, la violence humaine se porte ainsi sur « un homme surnaturel » prédisposé, pour notre salut, à un « sacrifice exemplaire, total ».

Or, si la pensée de Bernanos demeure sacrificielle en son versant transcendant, c'est bien en un point de ce versant que la supercherie du mécanisme sacrificiel, dont nous avons tenté à l'instant d'exposer le fonctionnement, commence à lui apparaître confusément. En effet, répétons-le, toute société ou religion ayant un fondement sacrificiel repose sur la distinction entre violence légitime et violence illégitime. Or – et c'est là que l'anthropologie fondamentale nous semble rejoindre la phénoménologie matérielle – la possibilité de cette distinction est assurée par un régime phénoménologique différentiel – celui que Michel Henry nomme mondain et qui légifère sur ce que nous nommons l'attitude de la transcendance –, régime conditionnant l'établissement et le maintien d'une stricte hiérarchie ontologique par laquelle des différences *arbitraires* (la différence qui sépare par exemple deux régimes de violence) se trouvent *naturalisées* ou *fondées*. Lorsque l'arbitraire de ces distinctions se fait jour, c'est l'imposture du mécanisme tout entier qui commence à se révéler. C'est à l'entame, et à l'entame seulement, d'une telle révélation que correspond notre extrait, où Bernanos interroge la « disproportion » entre « l'énormité du sacrifice » et « la misère de l'idéologie » qui prétend le justifier *a posteriori* – la disproportion, en somme, entre un rituel et le discours religieux qui le sous-tend, le structure et l'organise.

Aussi, pour notre auteur, la religion du progrès est-elle une religion dysfonctionnelle : à l'image de l'organe malade dont il est aussi question dans le texte, elle a cessé de fonctionner correctement, son mécanisme sacrificiel s'est grippé, et la supercherie – l'*escroquerie* – apparaît au grand jour. Dès lors, entendons-nous bien : ce n'est effectivement pas encore *le* mécanisme sacrificiel en général qui apparaît à Bernanos dans toute l'ampleur de son imposture – et avec lui, toute une pensée du religieux et du sacré –, mais bien celui de la religion du progrès en particulier. Une religion authentique n'est donc pas pour lui une religion non sacrificielle, c'est-à-dire qui « renoncerait »⁶⁴⁰ inconditionnellement à la violence et à la métaphysique du

⁶⁴⁰ Concernant le statut de ce « renoncement », et notamment la question de sa « négativité », nous renvoyons à notre développement sur « l'équivoque de l'impuissance » au chapitre 1.

désir⁶⁴¹ : c'est une religion où, le sacrifice étant harmonieusement proportionné à l'idéologie qui le justifie, celle-ci dissimule efficacement la nature meurtrière de celui-là, si bien que l'arbitraire de la distinction entre violence légitime et illégitime (et entre tous les régimes d'expérience en général) demeure méconnu⁶⁴². Aux yeux du premier Bernanos, c'est le ridicule disharmonieux du culte inauthentique – et la « disproportion » est bien un des aspects privilégiés du ridicule en tant que celui-ci est lui-même une des principales modalités du comique⁶⁴³ – qui le trahit et en révèle l'arbitraire : comment être dupe, en effet, de « la religion de la déesse France et de saint Poilu »⁶⁴⁴ ?

Pour résumer : dans la critique qu'en fait Bernanos avant sa conversion, c'est-à-dire du point de vue de la transcendance, la religion du progrès est prise dans un rapport de rivalité avec la religion catholique, *et cela parce qu'elles sont considérées toutes les deux et indifféremment comme des religions sacrificielles*. L'infériorité de la première sur la seconde tient alors à sa sacrificialité défectueuse : le prix à payer pour faire appliquer sa Loi dans le monde est jugé proprement exorbitant (on dit d'ailleurs d'un prix qui semble mal ajusté au produit qu'il quantifie qu'il est *ridicule*). Un tel phénomène de déséquilibre peut être nommé, pour reprendre la métaphore de Bernanos, une *inflation métaphysique* : la valeur de la transcendance « négative » que la religion du progrès a pour charge de mettre à la disposition de ses fidèles est disproportionnée par

⁶⁴¹ Un tel « renoncement » correspond à la conversion que nous avons analysée dans notre premier chapitre.

⁶⁴² La dissimulation et la méconnaissance sont, précisément, les conditions du bon fonctionnement de tout mécanisme sacrificiel : « Les hommes ne savent pas ce qu'ils font, c'est à leur insu et sans qu'ils l'aient voulu que leur histoire se déroule. Sauraient-ils, que c'en serait fini de cette histoire, en tant que ses mécanismes sont ceux de la violence et du sacré. La méconnaissance est une "indispensable" condition pour que ces mécanismes puissent être productifs [...] » (Jean-Pierre Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses, 1992, p. 237).

⁶⁴³ Pour le dire avec une formule, là où un véritable développement serait nécessaire : du point de vue de la transcendance, le ridicule sanctionne la *mauvaise théâtralité* ; du point de vue de l'immanence, le ridicule révèle la *théâtralité* comme « mauvaise » – c'est ainsi qu'on peut comprendre, dans une certaine mesure, l'affirmation de Ramon Fernandez selon laquelle « tout événement ridicule est un événement théâtral » (Ramon Fernandez, *Molière ou l'essence du génie comique* [1929], Paris, Grasset, « Les Cahiers rouges », 2000, p. 222).

⁶⁴⁴ *Id.*, « Lettre à Frédéric Lefèvre », *op. cit.*, p. 1049.

rapport aux efforts sacrificiels déployés pour la mettre en circulation (pour l'incarner ou asseoir son règne) sur terre – en un mot, et très littéralement, *la religion du progrès ne vaut pas le coût*⁶⁴⁵.

C'est pourquoi Bernanos dit d'elle qu'elle est une *escroquerie* – et c'est le deuxième terme de la conférence de 1927 qui retiendra notre attention. Si le catholicisme, dans la première perspective bernanosienne, est considéré comme une économie sacrificielle à l'équilibre, la religion du progrès passe au contraire pour une entreprise frauduleuse. C'est au lexique juridico-économique que recourt Bernanos lorsqu'il se réfère à la religion du progrès – et la critique également, comme Jacques Chabot dans la notice qu'il a rédigée pour la *Lettre aux Anglais* dans le deuxième tome de « la Pléiade » des *Essais et écrits de combat* : « Le crime des crimes, l'imposture fondamentale de la bourgeoisie et de sa complice *frauduleuse*, l'Église embourgeoisée, c'est l'invention monstrueuse d'une mystique inversée »⁶⁴⁶. En tant que « mystique inversée » – en tant, donc, que *catholicisme contraire* –, la religion du progrès est une « fraude » ou une « escroquerie ». Qu'est-ce à dire ? C'est dire, d'une part, que ces deux religions ou que ces deux mystiques obéissent aux mêmes règles, à la même législation, et ainsi qu'elles partagent la même structure. C'est dire, d'autre part, que la malignité ou l'inauthenticité de la religion du progrès n'est pas *intrinsèque* mais *accidentelle* : qu'elle procède d'une infraction à la législation sacrificielle en vigueur.

⁶⁴⁵ Se maintenant dans l'orbe théorique de la transcendance, Bernanos n'aperçoit pas encore l'*indigence* du modèle héroïque et sacrificiel. Il croit en constater la simple *défaillance*, et c'est précisément pourquoi il en fait une affaire de « disproportion » : il y a inadéquation entre la sphère de l'action et la sphère de ce qui prescrit et légitime l'action. Ce sentiment de disproportion est caractéristique des étapes qui précèdent et préparent la révélation de la caducité intégrale de toute métaphysique de la transcendance. C'est ainsi qu'on peut comprendre les propos suivants de Paul Dumouchel : « La violence confère à ceux qui gagnent un prestige sacré. Elle en fait des maîtres au jeu dont la divinité reste le souverain absolu. Ce n'est pas un accident si la victime divinisée est si souvent un héros qui a fini par échouer plutôt qu'un individu quelconque. Sa propre violence, qui le donne comme modèle à imiter, rend plus probable la convergence de la violence contre lui et par suite s'accorde mieux avec sa transfiguration en divinité. La sacralisation du héros, bourreau et sacrificateur, assure entre l'individu et ses actes de violence une proportion, un accord essentiel, ontologique. Cette proportion, cette mesure entre la personne et son action violente est précisément ce qui la définit comme héros. Or, dans le monde moderne, il n'y a plus guère de héros en ce sens. Il y a certes toujours des "maîtres de la violence", mais de plus en plus ils ne sont que cela, des violents. La gloire leur échappe, il ne reste que leurs victimes. C'est ce que signifie finalement la thèse de la banalité du mal : entre les violents et leurs actes, l'équilibre a disparu. Il n'y a plus de mesure entre l'action et l'acteur. Il n'y a plus que disproportion entre des crimes inouïs et les individus insignifiants qui les ont commis, tous hommes ordinaires » (Paul Dumouchel, *Le Sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, Paris, Flammarion, 2011, p. 69).

⁶⁴⁶ Jacques Chabot, « Notice. *Lettre aux Anglais* », *op. cit.*, p. 1404. Nous soulignons

Ce qu'il nous faut déterminer en dernier lieu, afin d'avoir accès une fois pour toutes au concept d'*escroquerie sacrificielle*, c'est la nature exacte d'une telle infraction : en quoi la religion du progrès enfreint-elle les lois auxquelles toute religion doit se soumettre pour être une bonne religion ? Cette question est susceptible de recevoir autant de réponses qu'il y a pour Bernanos de définitions de l'escroquerie, c'est-à-dire deux : l'escroquerie peut être définie soit comme *substitution* (l'escroc est celui qui substitue à l'objet sacré un objet ressemblant mais d'une valeur moindre), soit comme *altération* (l'escroquerie est cette auto-dégradation qui arrive à quiconque, voulant se jeter hors de soi pour s'atteindre soi-même sur le mode de la possession – c'est-à-dire, en somme, pour *avoir son être* – s'escroque à son insu). En vertu de la première définition, l'escroquerie désigne l'acte de se transcender vers un « mauvais » idéal : la religion du progrès préposerait l'humanité à se sacrifier pour son propre progrès (alors que la religion catholique, pour autant qu'elle se fonde sur une économie non frauduleuse, préposerait l'humanité à se sacrifier pour l'avènement du Royaume de Dieu, invitant ainsi le fidèle à se transcender vers un « bon » idéal). En vertu de la deuxième définition, l'escroquerie désigne *l'acte de se transcender lui-même* – et au fond tout type d'économie spirituelle – comme auto-illusion.

Commençons par la première définition possible de l'escroquerie, à savoir l'escroquerie comme *substitution*. Dans la conférence de 1927, Bernanos parle d'une escroquerie bien déterminée : il s'agit d'une « escroquerie à l'espérance ». Celle-ci consiste à « [vivre] dans l'avenir », c'est-à-dire à sacrifier le présent à l'éventualité d'une satisfaction future, et à se transcender vers un idéal à réaliser dans un horizon temporel indéterminé. Dans le lexique bernanosien, cette escroquerie particulière est désignée par le mot « optimisme », lequel optimisme peut être défini en premier lieu comme une *mauvaise espérance*, c'est-à-dire comme une inclination mal dirigée, ainsi que l'affirme Bernanos dans un article intitulé « L'optimisme des médiocres », et publié le 23 décembre 1941 dans *O Journal* : « L'optimisme est naturel aux démocraties modernes, traditionnellement inclinées à croire à la bonté naturelle de l'homme, à

l'innocence du Sauvage, et au Progrès indéfini »⁶⁴⁷. Si l'espérance *des escrocs* n'est rien d'autre qu'un « optimisme *des médiocres* », c'est qu'elle est l'actualisation inauthentique de l'espérance, actualisation jugée naïve ou ridicule en ceci qu'elle se porte vers des objets situés négativement sur l'axe hiérarchique romantique s'échelonnant des héros aux médiocres – ou, pour le dire autrement, vers des objets mal cotés à la bourse du sacrifice. C'est bien sur les idéaux que se propose l'optimisme moderniste que porte le jugement du pamphlétaire. On pourrait ainsi dire du Bernanos d'avant la conversion qu'il comprend inversement l'espérance authentique comme un *optimisme des héros et des saints*, c'est-à-dire comme une attente ou comme une résignation (et peut-être, plus exactement encore, comme une *attente résignée*) inclinée vers de bons idéaux. Il suffit, pour s'en convaincre, d'observer quel type d'espérance il prête à Drumont dans *La Grande Peur des bien-pensants*:

La France juive parut dans les derniers jours du printemps de l'année 1886. [...] Livre dont la prodigieuse tristesse, malgré les cris de colère ou les défis, prend au dépourvu l'homme le plus vil, reste une sorte d'énigme pour tous. Est-ce tristesse qu'il faut dire ? La passion, mais réduite à l'essentiel, la passion nue, porte ce même signe austère, a ce regard fixe et grave dans l'invective, la plainte ou le rire. Et nous voyons ici le chef-d'œuvre, peut-être, de cette passion dépouillée de toute surcharge, ascétique. Nul doute pour qui sait lire : l'homme qui, dans le seul but d'affronter son temps, son siècle, a fourni cet effort immense, n'a pas cru un moment au succès, n'a rien accordé à la chance d'une improbable victoire. Si réellement naïf que fut son génie, l'espérance était encore plus naïve et sur un autre plan de grandeur où il ne la cherchait même pas. Au sens exact elle n'offrait aucune prise à ses puissantes mains, lui échappait. Comme chez la plupart des êtres sacrificiels, hantés par l'idée du sacrifice, l'image de la mort lui tenait lieu d'espérance, apportait à sa nature la part indispensable de confiance, de sérénité⁶⁴⁸.

⁶⁴⁷ Georges Bernanos, « L'optimisme des médiocres », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 358.

⁶⁴⁸ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 163-164.

L'espérance de Drumont – appelons-la *l'espérance romantique* – est dite une « passion », et une passion « austère », « dépouillée », « ascétique », c'est-à-dire *inclinée vers « l'image de la mort »*⁶⁴⁹ (inclination qui semble tout avoir du « stoïcisme chrétien » que nous avons déjà rencontré dans notre premier chapitre). Dans l'univers de l'espérance romantique, le pessimisme apparent du sujet dissimule un optimisme d'ordre supérieur. Cette espérance est un « immense effort » – c'est-à-dire une grande tension de la volonté, et au fond, un sacrifice – pour *ne pas* croire au succès ou à la victoire dans ce monde, « immense effort » accompli *en échange* de la promesse d'une félicité éternelle dans l'autre monde ou « sur un autre plan de grandeur »⁶⁵⁰. L'espérance romantique ne s'affranchit donc à aucun moment de l'ordre du désir : elle fait au contraire du *désir-de-ne-pas-désirer* le désir *princeps* et subordonne la deuxième vertu théologale à la volonté du sujet qui l'exerce. Aussi, qui dénonce en l'optimisme de la religion du progrès une escroquerie *substitutive* à l'espérance se fait au fond et tout simplement une gloire de *ne pas espérer la même chose que les autres*.

Dans un second temps, l'escroquerie peut être interprétée, non plus comme un acte de *substitution* mais comme un acte d'*altération*. L'escroquerie qu'on dira *altérative* – et toujours relativement au cas qui nous occupe, celui de l'espérance – ne porte pas sur *l'identité du but visé* (l'objet-idéal que l'on espère), mais sur *la nature même de la visée* (l'espérance en son essence propre). L'expression « escroquerie à l'espérance » prend alors un sens bien déterminé : est désignée par là la confusion de l'espérance avec une autre disposition qui lui est homonyme (c'est-à-dire qui

⁶⁴⁹ On sait que la mort est, pour le premier Bernanos, cette transcendance libératrice dans l'horizon de laquelle toute vie se voit pourvue d'une signification surnaturelle et dans l'attente du bon accomplissement de laquelle chaque être doit sacrifier ses forces vives : « Nous avons déjà trop à faire d'arracher chaque heure du jour, une par une, à grand-peine, chaque heure de l'interminable jour, jusqu'à l'heure attendue, l'heure unique où Dieu daignera souffler sur sa créature exténuée, ô Mort si fraîche, ô seul matin ! » (*id.*, *Jeanne, relapse et sainte*, *op. cit.*, p. 42). En cette conception toute romantique de l'espérance, la vie n'est alors plus rien d'autre qu'un immense effort pour s'arracher à elle-même, une tension continue pour se refuser à chaque instant vers l'acceptation d'une réalité supérieure qui est la dimension de sa propre mort.

⁶⁵⁰ On songe ici au concept girardien d'« ascèse pour le désir », en vertu duquel « le mystique se détourne du monde pour que Dieu se tourne vers lui », c'est-à-dire en vertu duquel le mystique abandonne *volontairement* les objets *naturels* de son désir pour devenir lui-même l'objet du désir *surnaturel* de Dieu (René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *op. cit.*, p. 182).

lui ressemble mais qui n'est pas de même nature)⁶⁵¹ – la confusion, en somme, entre *deux modes d'espérer* radicalement hétérogènes dans leur principe. La religion du progrès favorise l'accomplissement *effectif* de l'espérance comme son anti-essence : celle-ci n'est pas comprise comme la relation immanente de soi à Dieu, pour autant que cette relation s'épanouisse dans une plénitude sans horizon, sans attente, et au fond *sans espoir* qu'il faut bien appeler *la joie* et qui a pour condition théologique l'éternelle venue du Christ ; elle est comprise au contraire comme une relation transcendante de soi à Dieu, pour autant que cette relation s'épanouisse en l'épreuve d'un vide originaire qui demande à trouver son comblement dans l'horizon temporel de l'attente d'un bien futur, relation qu'il faut bien appeler *le désir* et qui a pour condition théologique l'éternel *report* de la venue du Christ⁶⁵². C'est pourquoi, en régime de religiosité technique, Bernanos peut dire de « l'Espérance » qu'elle se détourne d'elle-même dans la « conquête du Bonheur » : « Et voilà que l'Espérance, détournée de ses fins surnaturelles, jette

⁶⁵¹ Nous employons ici le terme homonyme en son sens aristotélicien : « “On appelle *homonymes* les choses dont le nom seul est commun, alors que l'énonciation de l'essence conforme à ce nom (ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας) est différente” ; ainsi, un homme réel et un homme en peinture sont homonymes en ce qu'ils n'ont de commun que le nom, ou encore – exemple plus probant et qui deviendra traditionnel dans l'École à qui Spinoza l'empruntera – il y a homonymie entre le Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant » (Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, « Quadrige », 1991, p. 173-174). Il est à noter que l'homonymie aristotélicienne semble proche de la « transposition » kierkegaardienne : « L'homme spirituel et l'homme moralo-sensuel disent donc en un certain sens la même chose ; et cependant existe entre ce qu'ils disent une différence infinie, car ce dernier ne soupçonne pas le secret du mot transposé, quoiqu'il utilise (à la vérité non transposé) ce même mot. Les deux vivent dans des mondes différents ; ils ont néanmoins ceci de commun d'employer le même mot » (Søren Kierkegaard, *Vie et règne de l'amour*, *op. cit.*, p. 227).

⁶⁵² Aussi l'espoir (où la relation de soi à Dieu se propose et se vit comme une relation transcendante) est-il une disposition profondément déréalisante en sa structure même, qui est celle, pour le dire avec Michel Henry, de l'ekstase : « Parce que la mise en présence de l'existence avec elle-même s'accomplit chaque fois dans l'affectivité comme un mode de transcendance, elle revêt aussi chaque fois et nécessairement la forme d'une ekstase. La structure ekstatique de la relation à soi de l'existence dans l'affectivité est visible dans toutes les tonalités, y compris celles où cette relation s'accomplit selon le mode inauthentique de la déchéance. Si la peur révèle l'existence à elle-même et se trouve ainsi déterminée essentiellement dans sa possibilité même comme une peur pour soi (*Sichfürchten*), c'est une “unité ekstatique spécifique qui rend possible existentiellement le *Sichfürchten*”. L'espoir, de la même manière, en tant qu'il n'est jamais seulement l'attente d'un bien futur mais concerne en premier lieu, comme espoir pour soi, celui qui espère, présuppose la relation ekstatique de l'existence avec soi comme le seul fondement ontologique possible du “espérer pour soi” qui constitue proprement “le caractère affectif... de l'espérer lui-même”. Si la relation de l'existence avec soi, sa révélation à elle-même dans l'affectivité, s'accomplit chaque fois comme un mode de transcendance et revêt pour cette raison une structure ekstatique, c'est que cette révélation n'est pas le fait de l'affectivité considérée comme un pouvoir spécifique, distinct de l'existence et lui servant de fondement, et quelle appartient au contraire à l'existence elle-même identique à la transcendance » (Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 742-743). Chez Bernanos, l'espoir est en quelque sorte aussi « maléfique » que le rêve : pour qui espère comme pour qui rêve, l'action n'est plus que la réaction à une cause qui lui est extérieure (le rêve et l'espoir sont hétérogènes au milieu où le sujet désire les *réaliser*), et déréalise ainsi tout ce qu'elle accomplit.

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 »⁶⁵³. Il faut ici être extrêmement précis. Que « l'Espérance » soit « détournée de ses fins surnaturelles », cela ne veut pas dire qu'elle se propose des objets naturels et donc indignes de sa valeur en tant que disposition ou faculté surnaturelle (étant alors entendu que la différence qui distingue le naturel du surnaturel est d'ordre hiérarchique) – sans quoi nous aurions encore affaire à une escroquerie *substitutive* à l'espérance ; cela veut dire que c'est *précisément en se proposant un objet* que « l'Espérance » se détourne d'elle-même dans la mesure où, ce faisant, elle imite à son insu la structure du désir. Ce détournement peut advenir sur le mode de la confusion ou de l'équivoque, de la même façon qu'un mot est dit *détourné de son sens* – mode décrit par Bernanos dans *Les Enfants humiliés* :

L'espérance, voilà le mot que je voulais écrire. Le reste du monde désire, convoite, revendique, exige, et il appelle tout cela espérer, parce qu'il n'a ni patience, ni honneur, il ne veut que jouir et la jouissance ne saurait attendre, au sens propre du mot ; l'attente de la jouissance ne peut s'appeler une espérance, ce serait plutôt un délire, une agonie⁶⁵⁴.

La confusion entre l'espérance et le désir est comparée, par Bernanos, à un « délire ». En effet, c'est en prenant conscience d'elle-même dans la visée d'un objet qui lui est extérieur que l'espérance se détourne de ses fins propres et conséquemment s'illusionne. On constate ici qu'entre l'espérance évangélique et l'espérance romantique, il y a la même différence qu'entre la charité et l'amour-propre – ou plus précisément entre la charité qui ignore qu'elle est la charité et l'amour-propre qui s' imagine charitable. L'amour-propre s'imaginant charitable est pris dans un rapport d'imitation inconsciente avec la charité. Aussi le mouvement par lequel « l'Espérance » se détourne d'elle-même à son insu peut-il advenir sur le mode de la caricature. Dans le lexique bernanosien, la caricature de l'espérance se nomme « optimisme ». L'article

⁶⁵³ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, op. cit., p. 478.

⁶⁵⁴ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, op. cit., p. 899. On retrouve également ce texte dans l'article fondamental intitulé « Patientia pauperum »

« Prévoir le pire pour être en mesure d’y faire face », publié dans *O Journal* le 12 février 1942, en fournit une définition minimale :

Il est possible, et même relativement facile, d’entretenir l’optimisme par des méthodes sommaires empruntées à la publicité, mais il ne devrait pas être permis de confondre l’optimisme avec l’Espoir : il en est seulement la caricature, il affaiblit les ressorts de l’âme au lieu de les raffermir, il laisse sans réaction et sans courage devant l’épreuve⁶⁵⁵.

Au terme de cette analyse de l’escroquerie sacrificielle, on dispose de deux définitions de la religion du progrès. Celle-ci peut être définie ou bien comme une escroquerie *substitutive*, à l’occasion de laquelle l’amour se propose d’aimer un objet indigne (lequel objet n’est rien d’autre que l’imitation ou la caricature d’un objet digne) ; ou bien comme une escroquerie *altérative*, à l’occasion de laquelle c’est l’amour lui-même en tant que disposition et en son essence, qui se trouve caricaturé. Ces deux définitions, que nous avons obtenues à partir d’une élucidation du seul concept d’espérance, peuvent être élargies à la structure religieuse de la technique dans son ensemble : on parlera alors, pour préciser notre compréhension de cette structure, de la religiosité technique comme relevant de l’*idolâtrie*.

3.2.3. *Des mauvais objets d’amour au mauvais amour des objets : les deux sens de l’idolâtrie*

En effet, la civilisation des machines, pour autant qu’elle est considérée comme une religion, est souvent qualifiée par Bernanos d’idolâtrie. Pour nous en convaincre, il nous suffit de revenir à un texte déjà cité mais partiellement analysé, afin d’en parachever l’élucidation. Il s’agit de l’extrait suivant de *Nous autres Français* :

Vous vous disiez que les peuples sans Dieu trouveraient le monde vide et qu’ils viendraient humblement solliciter des Élités les moyens propres à satisfaire leurs instincts religieux renaissants. Vain espoir ! Les peuples sont en train de se faire des dieux, des dieux à leur mesure [...]. C’est l’idolâtrie qui les guette, les peuples redeviennent idolâtres. Ils adorent des hommes vivants, ils adoreront bientôt des effigies de l’homme, puis des bêtes, ils retrouveront cette source d’amour perdue⁶⁵⁶.

⁶⁵⁵ *Id.*, « Prévoir le pire pour être en mesure d’y faire face », *op. cit.*, p. 383.

⁶⁵⁶ *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 719.

Que les peuples, comme nous le savons désormais, s'organisent religieusement pour se passer de Dieu, cela signifie qu'ils « redeviennent idolâtres ». Mais alors, que signifie *redevenir idolâtre* ? Qu'est-ce qui est impliqué ou engagé dans l'être-idolâtre, et que veut dire Bernanos lorsqu'il dit du moderne qu'idolâtre, il le *redevient* ?

L'idolâtrie, nous l'avons laissé entendre, est susceptible de recevoir deux significations différentes. Ces deux significations sont contenues dans notre extrait, mais elles le sont aussi dans les définitions du terme que l'on peut trouver dans les différents dictionnaires qui l'abritent. D'après le *Trésor de la langue française*, on dénombre deux emplois du verbe « idolâtrer » : en un premier sens, « idolâtrer » signifie « adorer des idoles ou rendre à des créatures des honneurs divins » ; en un second sens, « idolâtrer » signifie « aimer passionnément, avec excès quelqu'un ou quelque chose ; vouer une sorte de culte à quelqu'un ou à quelque chose »⁶⁵⁷. Le premier emploi du verbe insiste sur les *objets de l'amour*, le second emploi insiste sur l'*amour lui-même*.

La duplicité du sens de l'idolâtrie se retrouve également dans des dictionnaires plus spécialisés, comme le *Dictionnaire du Nouveau Testament* de Xavier Léon-Dufour :

Face au Dieu unique, qui ne peut pas être représenté, Israël a souvent été attiré par le culte païens et ses images sacrées des divinités étrangères. Dès l'exil, et même auparavant le judaïsme ne voit en ces images muettes que néant. Elles sont mensongères et leur culte s'adresse aux démons. En se convertissant, le païen abandonne les idoles de sa cité et de sa patrie pour servir le Dieu vivant, et doit se garder de la cupidité qui est idolâtrie⁶⁵⁸.

Le théologien distingue, à son tour, de « mauvais » *objets* à aimer (les « images », « sacrées » ou « muettes ») : c'est la thèse de la *substitution* ; et un « mauvais » *amour* des objets (la « cupidité ») : c'est la thèse de l'*altération*.

⁶⁵⁷ TLFi : Trésor de la langue Française informatisé | <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm> | ATILF (CNRS/Université de Lorraine).

⁶⁵⁸ Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1996, p. 305.

Cette même duplicité organise, pour en revenir à lui, notre texte. C'est la première signification qui y prédomine, et aussi bien poétiquement, en ceci qu'on est là en présence de quelque chose comme une liste d'idoles ou de mauvais objets organisée selon une logique décroissante : « des dieux à leur mesure », « des hommes vivants », « des effigies de l'homme », et enfin « des bêtes ». Or, plus s'allonge la liste, plus le statut ontologique des idoles régresse vers le *non-humain* (on passe en effet de l'*humanité* à la *bestialité*), et plus on s'approche, paradoxalement, de la seconde signification de l'idolâtrie et qui est la plus proprement anthropogène, à savoir sa *nature désirante*, laquelle est révélée par l'excavation, au terme de la liste et comme à son fondement, d'une « source d'amour perdue ». Comme on le sait, il y a chez Bernanos deux sources d'amour⁶⁵⁹ : la charité et l'amour-propre. C'est au second que se réfère Bernanos lorsqu'il parle d'une « source d'amour perdue ». Alors que l'attitude religieuse chrétienne a pour source la charité, qui structure l'expérience sous le rapport de la vérité, l'attitude religieuse idolâtre a pour source l'amour-propre, qui structure l'expérience sous le rapport de l'illusion : c'est pourquoi, il est important de le répéter, la charité et l'amour-propre ne sont pas (ou en tout cas pas primordialement) des catégories morales ni même psychologiques, mais des catégories ontologiques⁶⁶⁰.

À titre de catégories ontologiques, charité et amour-propre (ou idolâtrie, donc) possèdent leurs logiques propres, lesquelles sont radicalement hétérogènes et engagent l'être, *chacune à leur manière*, dans une voie sans issue : la première ne peut mener qu'à la vie, et la seconde qu'à la mort⁶⁶¹. Ces deux logiques sont distinguées par Bernanos, qui s'emploie plus particulièrement

⁶⁵⁹ En fait d'amour, il serait plus exact de dire qu'il n'y en a qu'un – mais qui, lorsqu'il tombe malade, voit double.

⁶⁶⁰ Le statut de source ou de fondement de l'amour-propre est bien perçu, par exemple, par Jean Starobinski : « Au regard du moraliste, l'amour-propre est puissance d'illusion : ses racines sont dans le péché, c'est-à-dire dans l'œuvre du Malin, qui est un grand illusionniste. Mais l'amour-propre lui-même n'est pas une illusion : il est la "réalité" cachée qui suscite le foisonnement des illusions, et qui s'en nourrit. Nommer l' "amour-propre", c'est donc donner à l'illusion une *origine*, une source, en même temps qu'une *fin*. Car les illusions naissent *par* l'amour-propre, et *pour* l'amour-propre » (Jean Starobinski, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, « NRF Essais », 1989, p. 69).

⁶⁶¹ C'est la thèse de René Girard depuis son premier ouvrage, thèse qui établit la distinction stricte et définitive entre l'amour et le désir : « La maladie ontologique s'aggrave sans cesse à mesure que le médiateur se rapproche du sujet désirant. Son terme naturel est la mort. [...] Les contradictions qu'engendre la médiation interne finissent

à décrire le caractère autodestructeur de la seconde, dans un article daté du 29 février 1932 et ironiquement intitulé⁶⁶² « Plaidoyer pour les crimes passionnels » :

Je m'épuise à le dire et même à l'écrire : pour comprendre l'esprit du siècle, il ne suffit pas d'être moraliste (excusez-moi, je ne peux prononcer ce mot sans rire), il faudrait être théologien. [...] Le monde moderne n'arrachera jamais, sinon peut-être de son cerveau ou de son cœur, du moins de ses entrailles, la notion chrétienne de l'amour absolu, mille fois plus exigeant et plus strict, dans son inflexible pureté, qu'aucune justice. Admirable prévenance du catéchisme, qui nous invite à aimer le prochain comme nous-mêmes, sans plus !... Sur l'invitation des nouveaux prophètes, la chrétienté renégate s'est mise à s'aimer elle-même, non comme elle avait aimé Dieu, mais comme elle croyait jadis que Dieu l'aimait. Le fameux « Aime-moi ou meurs » commence à retenir d'un bout à l'autre de la planète. [...] Ces messieurs viennent de découvrir le péché originel sous les espèces de ce qu'ils nomment pudiquement le Bellicisme, et il s'agit de résoudre l'objection, n'est-ce pas, par tous les moyens. Coûte que coûte, on effacera la tache de sang, dùt la peau partir avec, ah mais ! Le délégué de l'Espagne républicaine le disait l'autre jour à Genève, en patois : « Ne parlons pas d'humaniser la guerre, supprimons-la ! » « Oui ! guerre à la guerre ! » [...]

On va se tuer par amour, c'est clair ! On ne peut même plus se tuer raisonnablement pour autre chose que pour ça. Tout autre prétexte serait absurde. Mais quand on se tue par amour, rien n'est trop beau, ni trop cher, rien ne tue assez. Pas de pitié pour qui refuse la grâce, pas d'excuse aux péchés de l'esprit ! [...] Il n'y a plus de Dieu, plus de diable, plus de serpent, plus rien. Plus rien que "ce vieux péché en nous organisé" dont parle Claudel et désormais inexplicable. Comme notre espèce, hier toute prête à s'adorer, va se haïr demain ! La moitié du monde occupée à exterminer dans l'autre sa propre contradiction, cela promet de l'agrément ! [...] Les capitaux sont prêts, l'outillage au dernier degré de perfection technique. Cela peut aller très vite. Vous ne souffrirez pas longtemps⁶⁶³.

La « chrétienté renégate », pour le dire avec Bernanos (ou le « christianisme historique »⁶⁶⁴, pour le dire avec René Girard) se spécifie par la confusion entre deux réalités ou logiques de

par détruire l'individu » ; « La vérité du désir métaphysique est la mort. Tel est le terme inévitable de la contradiction qui fonde ce désir » (René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, op. cit., p. 313 et 316). Il développera cette thèse des années plus tard dans son ouvrage sur Shakespeare, affirmant que la forme passionnelle de l'amour, forme structurée par le Désir, est une impasse inconsciente d'elle-même ou encore une aporie, prenant comme exemple, entre autres, *Roméo et Juliette* : « À mesure que s'accroît son obsession au regard des obstacles qu'il ne cesse d'engendrer, le désir s'achemine inexorablement vers l'anéantissement de soi et de l'autre, à la façon même dont les jeux des amants conduisent à l'orgasme. [...] l'authentique vérité de la pièce est [...] dans cette ruée volontaire vers la destruction et la mort. [...] Comme *Othello*, *Roméo et Juliette* met en scène un désir on ne peut plus noir, un désir que rien ne tente plus hormis sa propre destruction apocalyptique » (René Girard, *Shakespeare, les feux de l'envie*, Paris, Grasset, 1990, p. 358-359). La référence à Shakespeare nous semble pertinente à mobiliser ici, pour bien saisir l'importance de l'article que nous nous apprêtons à citer (« Plaidoyer pour les crimes passionnels ») et qui peut paraître en première analyse quelque peu anecdotique.

⁶⁶² Nous empruntons cette analyse à Karine Robinot-Serveau (*Les Romans de Bernanos. Métamorphoses de la transcendance*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 337).

⁶⁶³ Georges Bernanos, « Plaidoyer pour les crimes passionnels », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, op. cit., p. 1243-1245.

⁶⁶⁴ Girard nomme « christianisme historique » la mécompréhension sacrificielle que le christianisme produit de lui-même, c'est-à-dire son illusion transcendantale, c'est-à-dire encore son autodissimulation : « Ceux qui croient défendre la transcendance en conservant le sacrifice, se trompent du tout au tout car c'est la définition sacrificielle, toujours soigneusement préservée par la critique antichrétienne, qui est responsable de l'athéisme actuel, de tout ce qui passe pour mort définitive de Dieu. Ce qui achève de mourir, en ce moment, c'est la divinité encore sacrificielle du christianisme historique, ce n'est pas le Père de Jésus, ce n'est pas la divinité des Évangiles, à laquelle la pierre d'achoppement du sacrifice, justement, nous a toujours empêchés et nous empêche encore d'accéder. Il

l'amour qui diffèrent en nature, ou plus précisément : se spécifie par l'autodissimulation d'une de ces deux logiques (la charité désignée dans notre article comme « amour absolu ») *dans* la seconde (l'amour-propre ou l'idolâtrie désigné dans notre article comme amour passionnel).

Or, le propre de cette seconde logique, nous l'avons dit, c'est son caractère autodestructeur, dont le fonctionnement est analysé avec rigueur – bien qu'aussi avec une certaine amertume – par Bernanos dans son article du 29 février 1932. La « chrétienté *renégate* » (et donc, c'est ce qui nous intéresse ici, *idolâtre*) mécomprend selon lui le commandement d'amour du prochain. Cette mécompréhension s'opère en deux temps. Il s'agit, tout d'abord, d'identifier le prochain à un modèle extérieur. Ce modèle, c'est le Dieu de « jadis », c'est-à-dire celui de la transcendance ou celui qui « précède » la révélation entendue comme « réduction radicale à l'immanence pure »⁶⁶⁵. Il faudra alors aimer son prochain comme cette idéalité d'un ordre supérieur et posée au-delà des individus dans une distance infinie mais concevable rationnellement (en tant qu'horizon de la représentation) qu'est le Dieu de la transcendance.

faut que "meure" effectivement cette divinité sacrificielle et avec elle le christianisme historique dans son ensemble, pour que le texte évangélique puisse resurgir à nos yeux non pas comme un cadavre que nous aurions déterré, mais comme la chose la plus nouvelle, la plus belle, la plus vivante et la plus vraie que nous ayons jamais contemplée » (René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *op. cit.*, p. 320).

⁶⁶⁵ Nous mobilisons ici, pour désigner ce que nous nommons depuis le début de ce travail *l'attitude de la transcendance*, une expression husserlienne dans sa reprise à nouveaux frais par Michel Henry (l'occurrence que nous venons de citer, dans le corps du texte, se trouve dans *Phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, I, p. 92). En une telle réduction radicale repose le principe de ce que nous avons déjà analysé sous le nom de « seconde transformation » : « L'évanouissement de l'apparaître originel et ainsi de l'objet propre de la phénoménologie sous le régime du principe des principes nous contraint de revenir sur la réduction afin de conférer à celle-ci une signification vraiment radicale et nouvelle. Ce que les principes de la phénoménologie présupposent, c'est une réduction pure, une réduction qui, mettant en œuvre l'opposition au contenu ontique de l'apparaître qui le rend manifeste, thématise enfin ce dernier afin de la reconnaître en ce qu'il est. Or nous venons de découvrir que cette réduction pure visant la phénoménalité pure, au lieu de libérer celle-ci selon sa plénitude, occulte en elle son pouvoir le plus primitif. Prolongeant l'œuvre de la réduction pure et la portant à son terme, *la réduction radicale réduit l'apparaître lui-même*, elle met de côté en lui cette plage de lumière que nous appelons le monde pour découvrir ce sans quoi cet horizon de visibilisation ne deviendrait jamais visible, à savoir l'auto-affection de son extériorité transcendante dans le pathos sans dehors de la Vie. [...] Jamais cependant l'affection par le monde ni par conséquent par un étant ne se produirait si cette affection extatique ne s'auto-affectait dans la Vie, laquelle n'est autre que cette auto-affection primitive. Et parce que le monde n'a d'être que dans la vie, parce qu'il n'"est" que comme un cosmos vivant, seule la réduction radicale qui trace dans l'apparaître la ligne de partage ultime entre l'immanence et la transcendance, préserve ce qui échappe dans le principe à celle-ci tout en agissant en elle comme sa condition. [...] Il faut mettre hors jeu l'étant, penser l'apparaître en lui-même si l'on veut reconnaître sa duplicité, le partage en lui des deux règnes, comprendre enfin leur rapport, la fondation de la donation finie dans celle qui exclut tout horizon et ainsi toute limitation » (*ibid.*, p. 90-93).

Cependant, il ne suffit pas d'aimer son prochain comme on aime cette idéalité. Il faut – et c'est le second temps du processus – l'aimer *comme on imagine qu'elle nous aime en retour*, c'est-à-dire qu'il faut *imiter ce qu'on suppose être son mode d'aimer* : « [...] la chrétienté renégate s'est mise à s'aimer elle-même [...] *comme elle croyait jadis que Dieu l'aimait* ». Imité, l'amour est reproduit, c'est-à-dire vécu sous le rapport de la représentation et de l'objectivation, vécu pour ainsi dire « formellement » et par conséquent vidé du contenu affectif véritable qui fait la texture de l'amour « absolu » ou immanent.

Vide de contenu affectif ou réel, ce mode d'aimer l'est d'appartenir à la structure de l'imagination : aimer comme on « croit » que le Dieu de la transcendance aime, c'est aimer *en imagination*, et comme un acte *de pensée* – et non *d'amour*, précisément. Or, qu'est-ce qu'un amour imaginaire sinon un amour *jaloux* ? Le Dieu de la transcendance, celui de « jadis », est d'ailleurs communément désigné par l'expression de « Dieu jaloux », et par Bernanos lui-même, dans les œuvres de sa « première » manière⁶⁶⁶. On peut définir ce Dieu jaloux comme un *Sujet supposé nous aimer jalousement*, c'est-à-dire supposé nous aimer d'un amour exclusif et attendant, en retour, d'être aimé avec la même exclusivité. Unique, ce Dieu l'est précisément de ne tolérer aucun adultère théologique : « Aime-moi ou meurs ».

⁶⁶⁶ Cette expression apparaît en effet chez Bernanos dans les deux parties de son corpus. Dans la partie polémique, on la trouve dans un article de *L'Avant-Garde de Normandie* daté du 26 février 1914 et intitulé « Le roi de France plutôt que le roi de Prusse » : « L'intérêt national est un dieu jaloux » (Georges Bernanos, « Le roi de France plutôt que le roi de Prusse », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939), op. cit.*, p. 986). Dans la partie romanesque, on la trouve dans *La Joie*. Chantal, tentant de se *rappeler* les leçons de son maître Chevance, figure le processus romanesque de réduction transcendantale par lequel Bernanos est en train d'*oublier*, à son insu, sa première manière, sise en l'attitude de la transcendance : « Elle se rappelait certaines phrases prononcées jadis, et qu'il lui avait dit un jour, par exemple, que si l'amour divin est mille fois plus strict et plus dur que la justice, Dieu peut néanmoins nous faire longtemps la grâce de nous aimer ainsi que nous aimons les petits. Mais l'heure vient où nous apprenons – au prix de quelle angoisse ! – que la plus inhumaine des passions de l'homme a en Lui son image ineffable et qu'il est, comme les vieux Juifs l'avaient deviné sans comprendre, un Dieu jaloux. Un Dieu jaloux... En Dieu ce désir pensif, sévère, cette âpreté, cette avidité de la créature ? Elle n'y pouvait croire encore – ou c'était là une vision trop hardie, trop sublime, dont elle devait détourner son regard. Et puis le mot lui-même était pour elle vide, presque insensé. Elle ne jalousait personne, et si profondément qu'elle s'interrogeât, il lui semblait que nulle jalousie, même divine, ne trouverait en elle son objet, car elle se sentait de jour en jour moins capable de refuser rien, sûre de ne rien posséder. Elle croyait sa vie trop simple, trop étroitement commandée par des devoirs monotones, quotidiens, pour qu'elle risquât de s'éloigner jamais beaucoup, moins par vertu que par une humble nécessité, de la place exacte où l'eût cherchée le maître le plus exigeant. Car c'était encore l'une des profondes et sagaces leçons de l'abbé Chevance qu'il importait avant tout de s'écarter le moins possible de ce point précis où Dieu nous laisse, et où il peut nous retrouver dès qu'il lui plaît. L'incomparable détresse de notre espèce est son instabilité » (*id.*, *La Joie, op. cit.*, p. 624-625).

Aussi l'idolâtrie, en tant que passion jalouse, n'est-elle rien d'autre que la justification de la violence meurtrière par l'amour : elle consiste à *poser l'amour au fondement de la haine, la vie au fondement de la mort*. Ce « renversement des valeurs » est un phénomène bien connu, mais ne nous donne pas encore le dernier mot de la logique idolâtre. Le propre de cette logique est qu'une fois posée la contradiction qui la rend possible, celle-ci va en quelque sorte se nourrir de sa propre insoutenabilité, et déclencher un emballement autodestructeur.

Bernanos le dit bien, qui décrit l'état de « Bellicisme » généralisé auquel parvient, paradoxalement, une humanité ayant déclaré la « guerre à la guerre » au nom du commandement d'amour du prochain. En effet, si je dois aimer mon prochain comme je m'aime moi-même, mais que l'amour est envisagé sur le seul modèle de l'idolâtrie jalouse, alors *l'un de nous deux est en trop*, et doit disparaître : aussi aboutit-on à ce spectacle tragique, où « la moitié du monde [se trouve] occupée à exterminer dans l'autre sa propre contradiction ».

3.3. L'idolâtrie I : la substitution

3.3.1. « Les nouveaux dieux » ou l'identité structurelle des religions chrétienne et technique

La duplicité de l'idolâtrie étant posée, on s'attachera à illustrer sa première signification – la signification *substitutive*, donc –, laquelle concerne la première attitude technocritique bernanosienne et qui est celle que nous avons nommée transcendante. Cette première signification consiste à n'envisager qu'un seul mode de connaissance ou d'amour – l'amour-propre – et à considérer l'idolâtrie comme une simple modalisation de cet unique mode. En tant que modalisation de l'amour-propre, l'idolâtrie ne remet pas en cause sa structure intentionnelle et représentative – c'est-à-dire *objectale* –, mais se contente de déplorer que le sujet idolâtre ne *vis*e que de mauvais objets d'amour. C'est ainsi que Sven Storelv, remarquant que « l'une des accusations fondamentales que Bernanos adresse au monde moderne est justement celle d'*idolâtrie* », définit celle-ci comme « la puissance d'illusion par laquelle Satan détourne de

Dieu les adorations qui ne sont dues qu'à lui »⁶⁶⁷. Aussi la question de l'idolâtrie, en cette première signification, ne remet-elle pas en cause la définition – sise dans l'attitude de la transcendance – selon laquelle toute conscience amoureuse est conscience *de quelque chose* : elle regrette simplement que *ce quelque chose* ne soit pas l'authentique objet d'amour qu'il devrait être.

La question d'une religion du progrès qui – se conformant à une unique définition de la religiosité déterminant aussi bien le christianisme que tout type d'idolâtrie – aurait pour particularité de vouer un culte à de « mauvais » objets, c'est-à-dire à un ou de mauvais dieux, est posée très tôt par Bernanos. Elle l'est dès 1914, dans un article de *L'Avant-garde de Normandie* publié le 9 mai et intitulé « Le péril conservateur » :

[...] ainsi, depuis un siècle, une demi-douzaine de brillantes images mènent comme des reines le peuple français : Liberté, égalité, fraternité, démocratie, progrès social, laïcité – j'accuse la lâcheté conservatrice lorsqu'elle donne à ces mirages une autorité qui leur manque. Ils sacrifient à ces idoles ; ils y sacrifient à regret, par indolence, par habitude et par ambition⁶⁶⁸.

La religion du progrès est d'emblée définie avec clarté : il s'agit d'une religion sacrificielle, et qui a pour particularité de sacrifier aux idoles modernes (« liberté, égalité, fraternité, démocratie, progrès social, laïcité »⁶⁶⁹). Cette définition sera précisée quelques années plus tard, en 1920, dans un article décisif intitulé « La réaction du sentiment catholique » :

Ces catholiques qu'il faut bien appeler honteux, et que nous voyons à la porte de la Grande Usine Moderne attendant modestement d'être embauchés, veulent bien leur part d'humiliation, mais refusent un supplément, non par amour-propre, mais par défaut de capacité. Le vocabulaire de la Démocratie Universelle les fournit d'ailleurs de formules ambiguës, capables de les entretenir eux-mêmes dans une bienfaisante illusion, car le Vicaire Savoyard a trouvé d'habiles commentateurs, et sa flûte rustique résonne aujourd'hui sur certaines hauteurs comme une trompette. Ce n'est pas à l'ennemi qu'on rend les armes, mais au Droit, à la Justice, au Progrès, à l'Avenir. « L'Église, écrivait jadis Sabatier avec une perfidie caressante, a fini par s'apercevoir qu'elle devait sacrifier aux nouveaux dieux ». Et il s'empressait de prendre acte du sens nouveau donné aux mots « libéral » et

⁶⁶⁷ Sven Storely, « Remarques sur le mythe du déclin du monde », *op. cit.*, p. 614.

⁶⁶⁸ *Id.*, « Le péril conservateur », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1003-1004.

⁶⁶⁹ Les valeurs de la République figurant au nombre de ces idoles modernes, on voit bien là que la religion du progrès se confond avec le patriotisme, que Bernanos identifiera bien plus tard comme un fanatisme en tant qu'il repose sur un mauvais amour de la patrie : « Plus l'idée de Patrie prenait ce caractère implacable, si contraire à notre tradition, à notre tempérament, à notre génie, plus elle devenait étrangère à la majorité des Français, particulièrement à ceux de la classe ouvrière, qui n'étaient pas loin d'y voir, non sans raison, un fanatisme religieux et comme une sorte de cléricalisme tricolore » (*id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1010).

« progressiste » ... Les nouveaux dieux ! Les idoles ! « Les marchands ont signé leur paix », écrit tranquillement Vallery-Radot. C'est cette paix-là qu'il déchire. « Nous avons fait avec la Révolution, dit-il encore, une trêve de honte... » - « L'homme dit à Dieu : je n'ai pas besoin de ton sang pour me racheter. »⁶⁷⁰

L'homogénéité des religions du progrès et catholique apparaît ici clairement : la religion du progrès n'est, pour le Bernanos de 1920, rien d'autre qu'un catholicisme qui se propose de « nouveaux dieux » – et ce sans s'en apercevoir, puisque ceux-ci sont suffisamment équivoques pour se faire passer pour ce qu'il faut bien appeler, en toute logique, « l'ancien Dieu », celui dont le sacrifice est tenu pour inutile aux yeux des modernes (« je n'ai pas besoin de ton sang pour me racheter », fait dire Bernanos à l'un d'entre eux).

Ces nouveaux dieux se caractérisent d'abord par leur fausseté, c'est-à-dire par leur *spiritualité artificielle*, comme l'écrit Bernanos dans *Les Enfants humiliés* :

La Puissance et l'Or associés ont entrepris de réaliser hâtivement ce qui restait de spiritualité diffuse dans les masses déchristianisées par leurs soins, ils ont fait un Spirituel à leur usage, un ersatz, un Spirituel non moins synthétique que leur pétrole, selon les règles de l'autarchie⁶⁷¹...

Il y aurait donc un Spirituel authentique (celui, supposons-le, du christianisme) et un Spirituel inauthentique (ou synthétique ou encore artificiel). Les puissances qui relèvent du Spirituel inauthentique triomphent d'autant plus universellement qu'elles *ressemblent* aux puissances qui relèvent du Spirituel authentique : les « faux » dieux *matériels* ressemblent aux attributs du « vrai » Dieu *spirituel* – exactement de la même façon que l'espérance *ressemble* d'une certaine manière à l'optimisme. Le concept d'*ersatz* dit bien ce rapport de ressemblance trompeuse qui lie le Spirituel authentique (ou le divin considéré comme « bonne » transcendance) au Spirituel inauthentique (ou le satanique considéré comme « mauvaise » transcendance)⁶⁷².

⁶⁷⁰ *Id.*, « Robert Vallery-Radot. La réaction du sentiment catholique », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1034-1035.

⁶⁷¹ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 817.

⁶⁷² Le concept d'*ersatz* est le concept *princeps* de toute une tradition technocritique qui voit dans la technique une force de substitution ou de remplacement. Une étude complète sur la question serait nécessaire. Contentons-nous de rappeler que l'un des ouvrages qui s'est imposé récemment (et en quelque sorte *a posteriori*) comme fondateur du corpus technocritique est intitulé en français *L'Âge de l'ersatz*. Son auteur, William Morris, y affirme que

La malignité des objets auxquels la religion du progrès voue un culte repose sur leur *matérialisme*. Ce qui a été remplacé véritablement, c'est la *nature* ou la *qualité* des objets de culte : de spirituels, ils sont devenus matériels. Cette substitution peut prendre deux directions. Le Spirituel inauthentique est défini par Bernanos tantôt comme une puissance matérielle sacralisée – l'Argent, par exemple, n'est rien d'autre qu'une puissance matérielle qui « [prend] peu à peu l'aspect d'une Puissance Morale et Spirituelle »⁶⁷³ ; tantôt comme une puissance spirituelle profanée – Bernanos parle à ce propos, dans *Nous autres Français*, d'une « profanation effrontée des valeurs surhumaines de la vie »⁶⁷⁴. On peut trouver un exemple de ce dernier cas dans une formule de *La Liberté pour quoi faire* : « L'optimisme est un ersatz de l'espérance »⁶⁷⁵.

Ces puissances matérielles, en tant qu'elles imitent les puissances spirituelles et, ce faisant, constituent leur équivalent synthétique (équivalence rendue possible par l'homogénéité d'une dimension dont les deux extrêmes sont l'authenticité et l'inauthenticité), appelons-les *profanatrices*. La religion du progrès idolâtre principalement deux puissances profanatrices : l'Argent et la Technique, qui forment ensemble un couple de divinités complémentaires. Dans un article publié le 7 mai 1941 dans *O Journal*, Bernanos évoque ce couple en ces termes : « la double tyrannie de l'Or et du Fer »⁶⁷⁶.

La première de ces deux idoles est désignée à de nombreuses reprises par le terme « Argent », pourvu d'une majuscule, et une fois comme *Mammon*, divinité qui symbolise le culte de la richesse dans le Nouveau Testament :

Satan est le dispensateur des richesses, mais le trésor de Mammon est vide. C'est dans l'inaccessible fond de la misère que Satan s'est retranché, pour la confusion et la consternation des riches eux-mêmes. L'or n'est qu'un simulacre, une imposture, un piège de celui qui se dit l'idole du monde⁶⁷⁷.

« l'omniprésence des ersatz et [...] le fait de s'en accommoder [...] forment l'essence de ce que nous appelons civilisation » (William Morris, *L'Âge de l'ersatz et autres textes contre la civilisation moderne*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 1996, p. 121).

⁶⁷³ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 151.

⁶⁷⁴ *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 723.

⁶⁷⁵ *Id.*, « La France devant le monde de demain », *op. cit.*, p. 1262.

⁶⁷⁶ *Id.*, « Une tragédie finit, une autre commence », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 315.

⁶⁷⁷ *Id.*, « Vie de Jésus », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 876.

Que la religion du progrès soit nommée par Bernanos un « mammonisme », voilà qui lui vient du romantisme technocritique, et notamment d'un auteur qu'il a beaucoup fréquenté : Thomas Carlyle⁶⁷⁸. Comme l'écrit à son propos François Jarrige : « Carlyle incarne la dénonciation romantique du “mammonisme” (c'est-à-dire le culte religieux du dieu Argent), dont le déferlement mécanique de son temps est l'une des manifestations »⁶⁷⁹.

3.3.2. *L'idole Machine : le catholicisme à l'envers*

La deuxième de ces deux idoles, et que nous connaissons bien désormais – la Machine – n'est désignée explicitement comme idole qu'une seule fois, dans un article intitulé « Churchill et de Gaulle », publié le 22 novembre 1944 publié dans *O Journal* :

Nous comprenons déjà, nous comprendrons mieux encore demain, que les États-Unis et la Russie peuvent parfaitement s'entendre et se passer d'intermédiaire, car leur actuelle conception du monde, de la vie, du bonheur, d'une civilisation égalitaire et matérialiste, aussi bien que *leur foi également naïve en l'idole Machine et en son prêtre l'Ingénieur*, les rapprochent beaucoup plus que ne les séparent des nuances idéologiques, qui d'ailleurs tendent chaque jour à s'effacer⁶⁸⁰.

Si ce texte désigne si explicitement la « Machine » comme une idole, c'est sans doute parce qu'il porte un regard critique sur l'idolâtrie substitutive – le problème n'est pas tant ici, en effet, l'objet de la foi sur laquelle repose indifféremment les civilisations russes et américaines⁶⁸¹ que cette foi elle-même, qui est jugée « naïve ».

Pour critique qu'il soit, consciemment ou non, à l'égard de la première attitude technocritique bernanosienne, cet extrait ne nous renseigne pas moins à son propos. En effet, si nous savions jusqu'ici que la religion du progrès est un culte organisé autour d'idoles ou de

⁶⁷⁸ Voir la note 390.

⁶⁷⁹ François Jarrige, *Technocritiques*, op. cit., p. 87.

⁶⁸⁰ Georges Bernanos, « Churchill et de Gaulle », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, op. cit., p. 651-652.

⁶⁸¹ Il est à noter, au passage, que le concept bien connu de « choc des civilisations » (que l'on doit au politologue américain Samuel Huntington) n'a pour le deuxième Bernanos aucune espèce de sens.

mauvais dieux, nous n'avions encore que peu d'informations concernant les officiants de ce culte. C'est ici chose faite : l'officiant du culte de la Machine est nommé, dans notre texte, le « prêtre [Ingénieur] ». Dans *La Grande Peur des bien-pensants*, c'est la figure du « savant » qui s'est substituée à celle du prêtre : « L'homme du peuple [...] se jette au savant comme au seul prêtre »⁶⁸². La logique substitutive semble ici fonctionner de la même manière que dans les romans de la première manière bernanosienne : exactement comme le narrateur de *Sous le soleil de Satan* considère que l'enfer a ses cloîtres et ses saints⁶⁸³, la technique a également ses églises et ses prêtres. La technique, autrement dit, *c'est le ciel en creux*⁶⁸⁴. Le prêtre de la religion du progrès serait alors – conformément au schème, bien connu des bernanosiens, de la *mystique inversée*⁶⁸⁵, en quoi se résume et se cristallise le romantisme de notre auteur – un *anti-prêtre*, sanctifié pour prêcher un *autre évangile*⁶⁸⁶. Cet autre évangile est étudié en détail dans *La Grande Peur des bien-pensants* (ouvrage qui, entre autres, récapitule la première attitude technocritique de Bernanos) :

⁶⁸² *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 335.

⁶⁸³ Rappelons ce passage bien connu : « Où l'enfer trouve sa meilleure aubaine, ce n'est pas dans le troupeau des agités qui étonnent le monde de forfaits retentissants. Les plus grands saints ne sont pas toujours les saints à miracles, car le contemplatif vit et meurt le plus souvent ignoré. Or l'enfer aussi a ses cloîtres. La voilà donc sous nos yeux, cette mystique ingénue, petite servante de Satan, sainte Brigitte du néant » (*id.*, *Sous le soleil de Satan*, *op. cit.*, p. 218).

⁶⁸⁴ La fameuse citation de Barbey d'Aurevilly – « l'enfer, c'est le ciel en creux » (Jules Barbey d'Aurevilly, *Les Diaboliques*, in *Œuvres romanesques complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1966, II, p. 155) – peut être considérée comme le slogan du romantisme bernanosien – c'est-à-dire, pour nous, de la première manière bernanosienne – comme n'ont pas manqué de le relever de nombreux critiques : « Nous touchons ici un point fondamental de la pensée bernanosienne et aurevillienne, à savoir que le romancier catholique ne doit jamais hésiter à descendre jusqu'aux abîmes boueux de l'Enfer, parce que dans l'obscurité seule la lumière reçoit sa valeur véritable : "L'Enfer, c'est le ciel en creux". Ce mot-clef de toute l'œuvre aurevillienne vaut pour tous les romans de Bernanos » (Willy Burkhardt, *La Genèse de l'idée de mal dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, Zurich, Juris Druck Verlag, 1967, p. 168).

⁶⁸⁵ Pour Michel Estève, *Les Grands Cimetières sous la lune* ont pour vocation de « dénoncer le scandale d'une "mystique terroriste" qui inverse très exactement le sens de la Passion du Christ » (Michel Estève, « Bernanos et la guerre d'Espagne », in Pierrette Renard [dir.], *Georges Bernanos, témoin*, *op. cit.*, p. 79). On peut généraliser cette affirmation et l'étendre à l'ensemble de la « première » manière bernanosienne, sise dans l'attitude de la transcendance.

⁶⁸⁶ Ces réflexions sur le mal comme *mystique inversée*, nous l'avons dit, sont monnaie courante dans la critique bernanosienne. Nous nous appuyons cependant ici spécifiquement sur les analyses de *Monsieur Ouine* proposées par J.-P. Van Santen : « Vu sous cet angle, Ouine est l'*anti-prêtre* par excellence. [...] Ouine est en effet *prédicateur*, mais d'un "autre évangile" ; message qui, pour quiconque l'entend et l'accepte, finit dans la détresse. [...] En d'autres termes, dans la communion des saints, dans la paroisse vivante et vivifiante, les hommes, pris dans le même courant de la grâce, orientés vers le même but, le Royaume de Dieu, *gardent* leur identité, ou bien ils la *trouvent*. Tandis que la "communion des pécheurs" (si l'on ose dire) ne constitue qu'une *perte d'identité* pour ceux qui y participent, un engloutissement dans la même boue anonyme. (Cette idée de la force déshumanisante du mal est très chère à Bernanos ; nous la retrouverons à maintes reprises) » (J.-P. Van Santen, *L'Essence du mal dans l'œuvre de Bernanos*, *op. cit.*, p. 30-31). C'est précisément en tant qu'*anti-prêtre* que J.-P. Van Santen fait de Ouine l'incarnation de la modernité : « Mais nous ne pouvons négliger de signaler aussi une approche qui confère à M. Ouine des *dimensions élargies* ; c'est la conception qui le considère comme l'incarnation de la civilisation européenne contemporaine,

Ce n'est pas d'ailleurs au hasard, mais avec une sorte de méthode très sûre que furent portés un à un, au cours de ces étranges années, les coups successifs qui atteignirent notre peuple comme au bulbe, paralysèrent sa moelle. En somme, le nouveau régime ne date réellement que du jour de l'effondrement de la République conservatrice, qui n'était rien elle-même, sous ce nom trompeur, qu'une attente sans objet, une rémission, un sursis. Comme l'écrivait jadis fort justement Georges Clemenceau, la démocratie se doit d'être, comme le traité de Versailles, son œuvre, le véritable fruit de ses entrailles, une création continue. Le secret de sa prodigieuse fortune auprès de ce que M. de Kérillis appelle les masses — comme on disait jadis, avec la même ferveur goujate, les humbles — est justement de tirer parti, de réaliser financièrement, de changer en or et en devises, de jeter enfin sur le marché des banques, l'immense réserve d'illusions, d'espérances confuses, de désirs informulés, dont aucune tyrannie n'avait su entreprendre l'exploitation rationnelle — tout le trésor des misérables. Sa faute est d'ailleurs de croire ces réserves inépuisables, alors que sa philosophie du progrès, son matérialisme sommaire, risquent de tarir peu à peu dans les âmes, avec le sens religieux, la faculté du rêve, la source même de l'espérance. N'importe ! Elle n'en devra pas moins obéir jusqu'à la fin à sa loi profonde : échapper à toute définition qui limite, n'être qu'un cri de foi vers l'avenir... À chaque problème posé, sa force est justement de tout remettre en question, et jusqu'à la nature des choses.

Mais ce n'est là, on le sent bien, que le principe de sa prodigieuse spéculation. Un cynique mépris des réalités, une idéologie tout ensemble douceuse et féroce, résumée en un petit nombre d'images sommaires qui prennent l'homme simple aux entrailles, remuent en lui le meilleur comme le pire, tour à tour exaltent son sentiment de la justice ou font écumer son envie, *une espèce d'évangile enfin*, mais ramené à la mesure de singes supérieurs, reste sans doute toujours capable de bouleverser la terre, d'y creuser de nouveaux et plus profonds charniers. Pour faire du Sermon sur la Montagne l'hymne brûlant de la sauvagerie, il suffit d'en changer les termes par *cette inversion diabolique* dont le vieux Gide semble poursuivre le secret à quatre pattes, de livre en livre, pressant contre la terre un nez carnassier⁶⁸⁷.

La religion du progrès est définie ici comme une « idéologie » (ou comme une « philosophie ») « [matérialiste] » –, mais d'un matérialisme « cynique », c'est-à-dire qui se propose *consciemment* (« avec une sorte de méthode très sûre ») comme principe de n'en avoir aucun, ou plutôt : d'exploiter ceux des autres. Dans la perspective du premier Bernanos – qui est une perspective duelliste, belliciste, complotiste⁶⁸⁸ et antisémite –, la technique ne peut être qu'une idéologie contraire à celle de « l'ancienne France »⁶⁸⁹, c'est-à-dire un *projet* ourdi sciemment en

jugée de haut et condamnée si sévèrement par Bernanos. [...] De M. Ouine, par avance, on pourrait donc s'attendre à ce qu'il traduisît une réalité qui dépassât celle de son propre être : la vérité sur l'Europe, peut-être, ou sur le monde qui s'organise comme si Dieu n'y était pour rien, ou même une vérité cosmique ? » (*ibid.*, p. 38-39).

⁶⁸⁷ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 212-213. Nous soulignons.

⁶⁸⁸ Johann Chapoutot remarque très justement (et avec une certaine vigueur) que le motif du complot est une modalisation des pensées de la transcendance : « Recherche des raisons secrètes, identification et dénonciation de causalité diaboliques : l'imaginaire du complot est à la fois intarissable et rassurant pour ses praticiens et partisans. Expression d'une mélancolie heuristique qui ne parvient pas réellement à faire le deuil d'une transcendance, fût-elle néfaste et maléfique, il est l'expression d'une nostalgie du sens, d'un sens cohérent, unifié et total – de préférence global. En somme, il constitue une herméneutique du pauvre, non pas "l'absolu à portée des caniches", comme Céline définissait l'amour, mais le sens à la main des imbéciles » (Johann Chapoutot, *Le Grand Récit. Introduction à l'histoire de notre temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021, p. 208).

⁶⁸⁹ L'expression, qui revient à cinq reprises, rythme *La Grande Peur des bien-pensants* et lui donne sa mesure duelliste. On la retrouve (dans l'édition mentionnée depuis le début de notre travail) aux pages 67, 173, 180 et 313.

vue de *remplacer* l'hégémonie politico-culturelle de cette dernière. L'idéologie du progrès est donc une « inversion diabolique » de l'idéologie catholique⁶⁹⁰ : pour obtenir celle-là, on s'est contenté de « changer les termes » de celle-ci – et à l'issue de ce processus substitutif, on a obtenu une « espèce d'évangile », cet « autre évangile » dont parle J.-P. Van Santen⁶⁹¹ et qui n'est rien d'autre que le renversement de l'évangile authentique.

Aussi bien, la mise en œuvre de ce contre-évangile ne passe-t-elle plus par l'espérance, mais par la *spéculation*. Cette opération est décrite de la manière suivante. D'une part, il y a ce que Bernanos appelle « le trésor des misérables », et qui est désigné par les trois substantifs suivants : « illusions », « espérances » et « désirs » – mis tous les trois, donc, sur le même plan, qui est celui de la réalité *spirituelle* ou *surnaturelle* (celui où, pour le premier Bernanos, se forment aussi bien les rêves que les cauchemars). Ces réalités surnaturelles – ou, pour le dire dans le lexique de Platon, ces *Idées*⁶⁹² – sont l'objet d'une « exploitation rationnelle » : les valeurs spirituelles sont converties en valeurs économiques (« [changées] en or et en devises ») et de ce fait calibrées pour être « [réalisées] financièrement ». La spéculation est donc l'opération par laquelle de « vraies » richesses sont transformées en « fausses » richesses, et ce jusqu'à épuisement des ressources. On peut remarquer enfin que la dernière étape de l'opération, qui est celle de la *réalisation financière*, est le mauvais accomplissement des « illusions », « espérances » et « désirs » cités plus haut, par opposition à leur bon accomplissement qu'on pourrait désigner comme *réalisation évangélique*⁶⁹³. Récapitulons : les officiants de la religion du progrès exploitent

⁶⁹⁰ Laquelle est désignée, entre autres, comme « l'ancienne chrétienté (*ibid.*, p. 115) – expression synonyme de celle d'« ancienne France ».

⁶⁹¹ Voir la note 574.

⁶⁹² L'ordre surnaturel est l'équivalent bernanosien du « monde des Idées » platonicien. Il y a effectivement, pour Bernanos, une hiérarchie des idées : d'un côté, les « idées hardies » (que Bernanos aussi *les rêves*) et de l'autre les « idées médiocres » (que Bernanos appelle aussi *les cauchemars*) (*id.*, *Saint Dominique*, *op. cit.*, p. 10).

⁶⁹³ Alors que la *réalisation financière* n'accomplit que la division, c'est toujours l'union qu'est dite accomplir la *réalisation évangélique*, comme l'illustre l'exemple suivant, tiré de la *Lettre aux Anglais* : « Évidemment, ce ne sont pas les films historiques de Hollywood qui peuvent apprendre au public américain que le nationalisme est une plaie du monde moderne, que la Nation est une caricature économique de nos anciennes patries, que le XIII^e siècle a été sur le point de réaliser, dans l'Unité spirituelle, la Fédération des Patries » (*id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 144). Analysons brièvement cet extrait conformément aux coordonnées logiques fournies par *La Grande Peur des bien-pensants*. L'idée de patrie est ici susceptible de deux réalisations : sa réalisation économique ou financière est le nationalisme, dont on sait qu'il est tout ensemble une caricature des « anciennes parties » (de l'ancienne idéologie, donc, et qui était

la *puissance désirante* de leurs sujets pour *réaliser* un monde structuré par (et pour) le profit économique et le progrès technique illimités.

Ces dernières remarques empiétant déjà, en réalité, sur celles qui composeront notre section suivante et qui sera centrée sur une autre définition de l'idolâtrie (*altérative* celle-ci), il est temps de conclure partiellement. En tant qu'idolâtrie *substitutive* donc, la religion du progrès est dans un rapport d'opposition au christianisme⁶⁹⁴. Voilà pourquoi la « nouvelle religion » est nommée une « Contre-Église »⁶⁹⁵ par Bernanos : dans l'attitude de la transcendance, l'affrontement qui place face à face la religion du progrès et la religion chrétienne est vécu sur le mode agonistique, et véritablement comme une *guerre sainte*. C'est ainsi qu'on peut comprendre cet extrait des *Grands Cimetières sous la lune* (lequel extrait, précisons-le, comme la plupart de ceux que l'on peut ranger au nombre des textes décisifs de notre auteur, se *révèle* tout différemment dans l'attitude de l'immanence) :

Car je dois vous dire le fond de ma pensée. Je crois la guerre sainte, je la crois inévitable, je crois inévitable, dans un monde saturé de mensonge, la révolte des derniers hommes libres. Le mot de guerre sainte ne me convient d'ailleurs qu'à demi : les vrais saints font rarement la guerre, et quant aux autres – je veux dire ceux qui se flattent de l'être – Dieu me préserve d'affronter ma dernière chance au milieu de tels compagnons. Je crois à la guerre des hommes libres, à la guerre des hommes de bonne volonté. « Qu'est-ce que c'est que ça, direz-vous ; qu'est-ce que c'est que ces bêtes-là ? » J'appellerais volontiers hommes libres les gens qui ne demanderaient pas mieux que de vivre et mourir tranquilles, mais qui reprochent à votre civilisation colossale de bluffer la vie et la mort, d'en faire un objet de risée⁶⁹⁶.

Conformément à l'hypothèse de l'opposition entre deux réalisations concurrentes d'une seule et même religiosité, on voit se dessiner ici une frontière nettement délimitée entre les deux camps

en vigueur avant que ne triomphe celle du progrès) et un facteur de division (Bernanos désigne le nationalisme comme « la plaie du monde moderne » : la plaie, c'est bien ce qui *déchire* la chair et ce faisant la *divise* en plusieurs parties) ; sa réalisation évangélique est l'Unité spirituelle des Patries, qu'on peut appeler plus simplement le patriotisme.

⁶⁹⁴ Ce rapport d'opposition terme à terme est celui qui unit négativement la paroisse morte de Fenouille aux paroisses vivantes, dans l'interprétation romantique qu'Hans Aaraas propose de *Monsieur Ouine* : « Dans la paroisse Fenouille le noir est devenu le blanc, et le blanc le noir. Le mal a pris la place du bien, et dans une certaine mesure le bien celle du mal. Le centre de la paroisse est un personnage satanique, un anti-prêtre, qui remplit comme nous avons vu des fonctions directement opposées à celles accomplies par un véritable prêtre » (Hans Aaraas, « Les deux paroisses », *Études bernanosiennes*, n° 5, 1964, p. 75).

⁶⁹⁵ *Id.*, « Aux catholiques français », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 786.

⁶⁹⁶ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 459-460.

antagoniques. Il y a, d'une part, une religion authentique, la religion chrétienne, dont les représentants sont les êtres libres et de « bonne » volonté ; et de l'autre une religion inauthentique, la religion du progrès, dont les représentants sont les imbéciles et les dupes, c'est-à-dire les êtres, suppose-t-on, de « mauvaise » volonté. L'attitude de la transcendance, qui est d'ordre agonistique et romantique, fait donc de l'idolâtrie technicienne une question de *mauvaise volonté* (ou, d'une certaine façon, de *mauvaise foi*). Dans cette attitude, la vérité de l'imposture ou de l'hypocrisie est encore dissimulée au pamphlétaire par la figure de l'imposteur ou de l'hypocrite, et par l'idée selon laquelle on peut classer les individus sur le critère discriminant de la volonté – dans cette attitude, en somme, Bernanos croit encore que le menteur, d'une certaine manière, *veut* son mensonge – et que, réciproquement, l'individu libre *veut* sa liberté.

3.4. L'idolâtrie II : l'altération

3.4.1. La science ou l'idolâtrie insue de la haine du religieux

Cependant, le paradigme de la substitution, qui présuppose une action humaine déterminée volontairement, ne permet pas encore de saisir la vérité de l'idolâtrie de manière suffisamment originaire. En effet, que les fausses idoles matérielles aient remplacé le vrai Dieu, cela n'est pas la *cause* de la constitution de la religion du progrès, mais simplement l'une de ses *conséquences*⁶⁹⁷. Aussi, dans l'idolâtrie comprise en son sens *altératif*, ce ne sont plus les objets de l'amour religieux qui sont dévoyés, mais l'amour religieux lui-même. Bernanos l'énonce en toute clarté dans la

⁶⁹⁷ Michel Henry ne dit pas autre chose, lorsqu'il écrit dans *Incarnation* : « La substitution des objets n'est que la conséquence de cette substitution préalable des modes de l'apparaître. C'est parce qu'elle a méconnu le mode originaire de révélation de la vie que la méthode phénoménologique a confié au voir non plus cette vie qu'il est à jamais incapable de voir, mais un nouvel objet qui lui soit approprié, susceptible d'être vu par lui » (Michel Henry, *Incarnation, op. cit.*, p. 111-112). Pour traduire ceci dans la langue que ce travail se propose d'élaborer : la technique, comme religion, ne consiste pas en l'élaboration volontaire ou consciente d'une contre-église par la substitution d'une mauvaise transcendance satanique à la bonne transcendance divine, elle consiste bien plutôt en la méconnaissance du divin, c'est-à-dire en sa compréhension non plus comme immanence radicale mais comme transcendance absolue. Cette méconnaissance ou cette mécompréhension ne concerne donc plus ce qui apparaît – les objets –, mais le mode d'apparaître de ce qui apparaît – l'expérience ou la relation ou encore *l'amour*.

Lettre aux Anglais : « Le signe fatal, c'est l'idolâtrie, non l'idole »⁶⁹⁸. Que le signe fatal soit l'idolâtrie et non l'idole, cela signifie que c'est la religiosité elle-même – en tant que *mode de phénoménalité* ou plus précisément en tant qu'*affect interindividuel constituant* – qui est en jeu dans la religion de la technique ou du progrès.

Comme chacun sait, l'étymologie du mot « religion » viendrait (c'est la thèse la plus répandue⁶⁹⁹) du latin *religare*, qui signifie « lier ». En ce sens, la religion désigne la *communauté*, et la religiosité le *pouvoir-faire-communauté* que nous avons tous en partage. Or, ce pouvoir est double. Pour le dire dans le lexique chrétien : on peut s'aimer ou bien *à travers* LE prochain (c'est la *foi* ou la charité, qui caractérise le christianisme antisacrificiel) ; ou bien *contre* UN prochain (c'est le *reniement* ou l'amour-propre, qui caractérise les religions sacrificielles)⁷⁰⁰. Dans les *Dialogues des Carmélites*, la première Prieure résume très simplement à Blanche la duplicité du *pouvoir-faire communauté* qui structure la religiosité : « “Chacun pour soi”, telle est la loi du monde, et la nôtre lui ressemble un peu : “Chacun pour Dieu !” »⁷⁰¹.

⁶⁹⁸ Georges Bernanos, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁹⁹ Il existe au moins une autre étymologie possible, à savoir le latin *religio* qui signifie « attention scrupuleuse » ou « conscience ». Pour cette étymologie également, notre grille de lecture dualiste s'applique. Il y a bien en l'homme deux consciences pour Bernanos : l'une scrupuleuse, structurée par la fascination haineuse pour l'Autre (transcendance absolue) ; et l'autre charitable, structurée par la foi en la Vie. À propos de la duplicité de la conscience bernanosienne, on peut se reporter à ce bref passage de *Journal d'un curé de campagne*, et qu'il faudrait commenter à nouveaux frais (c'est-à-dire à la double lumière de la phénoménologie matérielle henryenne et de l'anthropologie fondamentale girardienne) : « Lorsque je me suis assis pour la première fois devant ce cahier d'écolier, j'ai tâché de fixer mon attention, de me recueillir comme pour un examen de conscience. Mais ce n'est pas ma conscience que j'ai vue de ce regard intérieur ordinairement si calme, si pénétrant, qui néglige le détail, va d'emblée à l'essentiel. Il semblait glisser à la surface d'une autre conscience jusqu'alors inconnue de moi, d'un miroir trouble où j'ai craint tout à coup de voir surgir un visage – quel visage : le mien peut-être ?... Un visage retrouvé, oublié » (*id.*, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 194).

⁷⁰⁰ René Girard a très bien vu la duplicité du *pouvoir-faire-communauté* de la religion, et notamment dans son commentaire du reniement de Pierre : « Pierre voit bien désormais qu'il ne trompe pas son monde et s'il renie son maître de plus belle, ce n'est plus pour convaincre, c'est pour trancher les liens qui l'unissaient à Jésus et pour en nouer d'autres, du même coup, avec ceux qui l'entourent : *Pierre se mit à jurer avec force imprécations* “*Je ne connais pas cet homme dont vous parlez.*” Il s'agit d'un lien proprement religieux, de *religare*, lier, et c'est pourquoi Pierre recourt aux *imprécations* – de même qu'Hérode dans son offre exorbitante à Salomé. La violence et les gestes de colère ne visent pas les interlocuteurs de Pierre mais Jésus lui-même. Pierre fait de Jésus sa victime pour cesser d'être l'espèce de victime subalterne que font de lui la servante d'abord puis le groupe tout entier. Ce que ces gens font à Pierre, Pierre voudrait bien le leur faire en retour, mais il ne le peut pas. Il n'est pas assez fort pour triompher par la vengeance. Il cherche donc à se concilier ses ennemis en faisant alliance avec eux contre Jésus, en traitant Jésus, à leur intention et devant eux, exactement comme ils le traitent eux-mêmes » (René Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, p. 228-229). Aussi y a-t-il deux façons d'aimer ou de faire religion : en s'unissant *contre* une entité extérieure, ou en s'unissant *avec* le prochain *à travers* le Christ en soi.

⁷⁰¹ Georges Bernanos, *Dialogues des Carmélites*, *op. cit.*, p. 805.

De fait, si la religion du progrès soulève en premier lieu la question de l'*idolâtrie* et non celle de l'*idole*, c'est qu'elle est le lieu, comme le dit Bernanos dans *La Grande Peur des bien-pensants*, d'une « tare originelle »⁷⁰² : c'est l'amour lui-même, c'est-à-dire le *pouvoir-faire-communauté*, qui est atteint *en son principe*. Et c'est précisément pourquoi Bernanos dit de l'idolâtrie qu'elle est une *altération* de la religiosité. Il écrit, par exemple, dans un article publié en juillet 1942, que l'hypocrisie moderne relève d'une « altération vénielle du sentiment religieux »⁷⁰³.

Mais le texte décisif, sous le rapport qui nous intéresse, est le suivant :

La haine du spirituel qui inspire d'ordinaire [la société actuelle], cette passion où l'on serait tenté de reconnaître le signe d'une sorte de grandeur sauvage, démoniaque, n'est que la somme de ses ignorances, de ses rancunes, de ses envies. Elle a pris ses précautions contre le divin, simplement. Elle assiste sans comprendre à ce phénomène capital, unique : l'altération, peut-être désormais sans remède, du sens religieux dans l'homme moderne, qui fausse tout l'équilibre de la vie sociale, commence à développer d'énormes passions collectives dont la contagion menace de s'étendre d'un bout à l'autre de la planète⁷⁰⁴.

Dans ce texte tiré de la conclusion de *La Grande Peur des bien-pensants*, Bernanos décrit le principe originaire de la « société actuelle » en tant que celle-ci s'organise – *ne peut pas ne pas s'organiser* – sur le mode de la religion. Ce principe est la *passion*, au sens précisément où la passion, comme *amour-propre*, s'oppose à la *charité*⁷⁰⁵. Cette opposition principale, qui structure la « seconde » manière bernanosienne, peut se décliner en plusieurs oppositions secondaires.

Tout d'abord, on peut établir la distinction suivante : alors que la religion chrétienne est fondée sur l'*amour* (la charité), la religion du progrès est fondée sur la *passion* (l'amour-propre). Il faut préciser que cette passion fondatrice est essentiellement négative, et même qu'elle l'est *doublement* – pour autant en effet qu'elle consiste en « la haine du spirituel », laquelle haine n'est rien d'autre, à son tour, qu'une somme d'« ignorances », de « rancunes » et d'« envies ». Une

⁷⁰² *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 331.

⁷⁰³ *Id.*, « Jamais la France n'a toléré l'imposture », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 813.

⁷⁰⁴ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 332.

⁷⁰⁵ En effet la passion, pour autant qu'elle nomme l'amour-propre, est toujours tournée vers le moi – et c'est pourquoi l'idolâtrie est toujours une forme plus ou moins consciente de narcissisme : « Au fond de tout orgueil, il y a ce vieux levain d'idolâtrie » (*id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 622).

haine, en somme, *qui ne sait pas ce qu'elle est*, d'où sa double négativité. Pour le dire autrement : le principe organisateur de la religion du progrès est une haine inconsciente d'elle-même en tant qu'elle se représente elle-même comme une opposition héroïque (« une sorte de grandeur sauvage, démoniaque ») au spirituel chrétien. Inconsciente d'elle-même : c'est-à-dire insue et décorrélée de toute intentionnalité malveillante, comme Bernanos le formule à nouveau et presque dans les mêmes termes à la fin de la *Lettre aux Anglais* :

L'Homme libre n'a qu'un ennemi, c'est l'État Païen, de quelque nom qu'on le nomme, qu'il s'affirme dans un tyran ou qu'il se dissimule au plus épais de la foule jouisseuse et lâche. Contre sa puissance matérielle nous ne pouvons rien : il dispose déjà de notre travail et de nos vies. La nouvelle organisation économique a prodigieusement favorisé sa croissance, et l'immense effort de la guerre a mis sous son contrôle toute la machinerie. De ce qu'il a pris, nous savons qu'il ne rendra rien ou ne rendra que l'apparence. Et d'ailleurs j'ai honte de parler de ce dieu, comme s'il existait par lui-même, alors qu'il n'est que la somme effrayante de nos ignorances, de nos paresse, de nos lâchetés, de nos terreurs et de nos convoitises⁷⁰⁶.

L'autonomie de la puissance matérielle qui caractérise l'État païen n'est rien d'autre que l'extériorisation, par le tyran ou par la foule elle-même, de « la somme » des actions perpétrées par l'amour-propre : aussi cette autonomie n'est-elle qu'une illusion ou une apparence, que nous n'apercevons pas dans la mesure où nous y participons et que nous la vivons *de l'intérieur*.

Ensuite, et pour en revenir à l'énumération des oppositions secondaires dérivant de l'opposition *princeps* charité/amour-propre, on peut dire que la haine s'oppose à l'amour comme la *méconnaissance* à la *connaissance*. L'amour charitable est en effet pour Bernanos un principe de *connaissance*, pour autant qu'il conditionne le seul rapport ou la seule expérience possible de la réalité – comme il l'écrit par exemple et entre autres dans un article paru le 19 janvier 1941 dans le journal argentin *La Prensa* dont le titre nous paraît suffisamment éloquent : « Comprendre, c'est aimer »⁷⁰⁷. Quant à la haine, elle structure l'expérience de la réalité sous

⁷⁰⁶ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 190.

⁷⁰⁷ *Id.*, « Comprendre, c'est aimer », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 767-771.

le rapport de l'illusion et du mensonge. Aussi est-elle associée par Bernanos à l'« ignorance »⁷⁰⁸, voire carrément au « délire furieux »⁷⁰⁹.

On peut alors raffiner la distinction que nous venons d'établir : si la religion chrétienne, en tant que religion de *l'incarnation* et de la vérité, est fondée sur l'amour, la religion du progrès, en tant que religion de la *possession* et du mensonge, est fondée sur la haine (laquelle désigne indifféremment l'idolâtrie positive et l'idolâtrie négative). Bernanos formule cette distinction, en toute clarté, à de nombreuses reprises, notamment lorsqu'il écrit que « la haine sous la forme de fanatisme religieux ou politique, c'est précisément l'affreuse, la satanique parodie de l'amour »⁷¹⁰ ; mais aussi lorsqu'il écrit :

[...] la question religieuse n'est pas seulement un problème à résoudre, [...] c'est un drame, c'est le drame des drames, et il faut tôt ou tard entrer dedans. Si ce drame n'est pas le drame de l'amour, il sera celui de la haine, et il a sa logique particulière qui n'est pas du tout celle des politiques ni des gens d'affaires⁷¹¹.

Aussi l'humanité est-elle en proie, pour Bernanos, à un double drame : celui de l'amour charitable, qui est le drame chrétien ; et celui de l'amour haineux et « ignorant », qui est celui de l'idolâtrie.

Ce drame en deux actes, où deux modes d'expérience se trouvent non pas opposés mais confondus (charité/amour-propre ; connaissance/méconnaissance), c'est aussi celui, bien connu, qui rassemble mystérieusement la *foi* et le *fanatisme* dans un tragique malentendu originaire. Bernanos mobilise cette dyade conceptuelle qui, pour être plus lexicalement traditionnelle, n'en demeure pas moins reposée à nouveaux frais à l'intérieur des coordonnées théoriques de l'immanence absolue. C'est le cas, par exemple, dans la deuxième section de la deuxième partie des *Grands Cimetières sous la lune*, où notre auteur évoque ce « fanatisme religieux

⁷⁰⁸ *Id.*, « Le suicide de Stefan Zweig », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 394.

⁷⁰⁹ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 407.

⁷¹⁰ *Id.*, « Préfaces abandonnées. 1^{er} projet », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 704.

⁷¹¹ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 135.

qui survit à la foi, la furie religieuse consubstantielle à la part la plus obscure, la plus vénéneuse de l'âme humaine »⁷¹².

3.4.2. De l'idolâtrie classique à l'idolâtrie moderne

Il est nécessaire ici d'éclairer une distinction qui permet à Bernanos de différencier l'idolâtrie disons classique ou traditionnelle de l'idolâtrie moderne. Pour ce faire, restituons dans son intégralité un extrait de la *Lettre aux Anglais* dont nous n'avons cité que la première phrase :

Le signe fatal, c'est l'idolâtrie, non l'idole. Et si vous m'objectez que l'idolâtrie est un phénomène connu, classé, je me permettrai de vous répondre que les circonstances en font peut-être un problème nouveau ; que l'humanité est entrée jadis dans l'idolâtrie par ignorance, et qu'elle y retourne aujourd'hui par désespoir⁷¹³.

La religion du progrès qui structure la société moderne a pour fondement affectif, comme nous le savons bien, l'idolâtrie. Or, Bernanos distingue deux types d'idolâtrie : l'idolâtrie ignorante d'une part, et l'idolâtrie désespérée d'autre part⁷¹⁴. L'idolâtrie ignorante est une idolâtrie qui s'épanouit dans l'ignorance de la révélation évangélique de notre véritable nature (véritable nature en vertu de laquelle nous sommes liés intérieurement les uns aux autres par l'intermédiaire d'un Dieu radicalement immanent). Cette idolâtrie particulière ressemblerait alors à ce que Kierkegaard nomme, dans *Le Traité du désespoir*, « le désespoir qui s'ignore ou l'ignorance désespérée d'avoir un moi, un moi éternel »⁷¹⁵, et qu'il associe au paganisme antique (lequel est pour lui séparé, exactement comme pour Bernanos, du paganisme moderne). Est païen en ce sens, écrit Kierkegaard :

⁷¹² *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, op. cit., p. 462.

⁷¹³ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, op. cit., p. 63.

⁷¹⁴ Dans une perspective chrétienne – ou en tout cas kierkegaardienne –, il faut bien garder à l'esprit que l'ignorance n'est jamais qu'un désespoir qui s'ignore, et que le désespoir est, d'une certaine manière, une ignorance qui s'ignore.

⁷¹⁵ Søren Kierkegaard, *Miettes philosophiques – Le Concept de l'angoisse – Traité du désespoir*, op. cit., p. 389.

Tout homme qui ne se connaît pas comme esprit ou dont le moi intérieur n'a pas pris en Dieu conscience de lui-même, toute existence humaine, qui ne plonge pas ainsi limpide en Dieu, mais se fonde nébuleusement sur quelque abstraction universelle et s'y ramène (État, Nation, etc.), ou qui, aveugle sur elle-même, ne voit dans ses facultés que des énergies de source mal explicable, et accepte son moi comme une énigme rebelle à toute introspection [...] ⁷¹⁶.

Si l'on s'en tient à cette définition, Bernanos semble parfois prêter certaines des qualités du paganisme antique au monde moderne. Par exemple, dans la quatrième section de *La France contre les robots*, celle où la Révolution de 1789 est décrite, dans sa duplicité même, comme le coup d'envoi de la modernité, il écrit que « la Politique restaurait secrètement les divinités païennes, l'État, la Nation, la Propriété, le *jus utendi et abutendi* du Droit Romain » ⁷¹⁷.

Mais cette restauration secrète n'est justement pas une restauration à l'identique de l'idolâtrie ignorante qui précède (historiquement et ontologiquement) la révélation évangélique, et c'est pourquoi Bernanos oppose à la catégorie de *l'idolâtrie ignorante* celle de *l'idolâtrie désespérée*. C'est cette deuxième catégorie qu'il nous faut désormais définir. Le désespoir a déjà été défini au cours de ce travail, et déjà avec le secours de Kierkegaard. Rappelons brièvement cette définition. Le désespoir est cette forme de méconnaissance en vertu de laquelle le sujet croit être, fort de sa *conscience de soi*, le fondement de sa propre existence. Est désespéré (qu'il le *sache* ou non) tout être qui croit à l'autonomie de la conscience et de sa structure – qui croit donc que tout advient sur le mode de l'être, de la représentation, de la visibilité, et qu'il n'y a de réalité qu'organisée selon la structure de l'extériorité. L'idolâtrie désespérée est donc celle qui, se méprenant sur le pouvoir de la conscience, est persuadée d'avoir mis un terme à toute forme d'idolâtrie, et qui ne voyant pas que c'est précisément la connaissance qu'elle revendique comme seule connaissance possible (celle du monde) et qu'elle prétend capable de démystifier notre rapport à la réalité qui nous le mystifie davantage. En un mot : *l'idolâtrie désespérée est une mystification à la seconde puissance car vécue effectivement comme une démystification* ⁷¹⁸. Aussi l'entreprise

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 393.

⁷¹⁷ Georges Bernanos, *La France contre les robots*, op. cit., p. 1004.

⁷¹⁸ C'est le sens de la critique que Jean-Pierre Dupuy formule à l'encontre des velléités démystificatrices de la science, laquelle est selon lui une « théologie qui s'ignore » : « Nous sommes embarqués, toujours déjà traversés

de démystification scientifico-technique n'est-elle, en la démesure de ses ambitions, qu'une mystification qui s'ignore, et comme l'affirme très simplement le jeune Levinas : « La dénonciation de la mystification est encore de la mystification »⁷¹⁹. L'idolâtrie désespérée est *une autre foi* qui se méconnaît comme telle, une foi secrète à elle-même et qui est radicalement hétérogène à la charité. Bernanos décrit, dans la conclusion de *La Grande Peur des bien-pensants*, les masses en proie à cette idolâtrie insue :

Des milliers d'hommes que rien ne distingue en apparence de ceux d'autrefois, penchés sur les mêmes métiers, accablés des mêmes fardeaux, entretiennent au plus secret d'eux-mêmes, et presque à leur insu, cette foi terrible dans les destinées de leur espèce, dans son pouvoir illimité sur les choses⁷²⁰.

La question de l'idolâtrie bien comprise n'interroge donc pas plus les apparences (la substitution d'*anciennes* apparences à de *nouvelles* apparences) qu'elle ne concerne un simple changement des paramètres d'organisation du monde, comme le prétend la technophobie en sa conformité aux présupposés métaphysiques de l'attitude de la transcendance. Elle est bien plutôt une altération secrète de la charité, la séparation – *interne à la vie elle-même* – de la vie et du monde.

3.4.3. *La dénonciation romantique des idolâtries païenne et judaïque*

On peut dénombrer, chez Bernanos, trois sortes d'idolâtrie désespérée : l'idolâtrie désespérée païenne, l'idolâtrie désespérée judaïque, et enfin l'idolâtrie désespérée chrétienne. Ces trois sortes d'idolâtrie sont toutes dans un rapport d'opposition au christianisme – *et l'idolâtrie chrétienne aussi bien* –, mais la nature de cette opposition varie selon qu'on se concentre sur les deux premières (païenne et judaïque) ou sur la dernière (chrétienne). Le sens de la critique de la religion du progrès varie de concert avec elle. Dans les deux premiers cas d'idolâtrie désespérée

par le religieux, comme nous le sommes par le social-historique, même lorsque nous en faisons la critique ou prétendons en produire la démystification » (Jean-Pierre Dupuy, *La Marque du sacré*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2010, p. 120).

⁷¹⁹ Emmanuel Levinas, *Notes philosophiques diverses*, in *Œuvres complètes*, Paris, Grasset, 2009, I, p. 469.

⁷²⁰ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 333.

(le cas païen et le cas judaïque), l'altération du sentiment religieux désigne une religiosité inauthentique *et fait ainsi de la religion du progrès le bouc émissaire de la religion chrétienne*. Dans cette perspective, la technocritique romantique (celle de l'attitude de la transcendance, et qu'on peut appeler désormais, pour la distinguer nettement de la technocritique, la *technophobie*) fait partie intégrante de la liturgie chrétienne, et en constitue même un des rituels *princeps*⁷²¹. Dans le dernier cas, qui nous place alors dans une perspective véritablement technocritique (celle de l'attitude de l'immanence), la religion du progrès est comprise comme l'auto-altération du christianisme lui-même, ou comme sa propre auto-extériorisation fallacieuse.

La religion du progrès est tout d'abord qualifiée d'idolâtrie désespérée païenne. L'attitude religieuse idolâtre des modernes, étant radicalement hétérogène au christianisme⁷²², est qualifiée de païenne : « le Paganisme ressuscite »⁷²³, écrit Bernanos en 1941. Cette résurrection est en réalité un processus enclenché depuis des siècles et qui trouve son plein accomplissement dans la religion du progrès : « Toute notre histoire pendant des siècles a été celle d'une lente, d'une inexorable restauration de l'Ordre Païen, d'une revanche de l'Ordre Païen, sur une civilisation chrétienne, d'ailleurs à peine ébauchée [...] »⁷²⁴. Dans la perspective du christianisme, le paganisme précède la révélation de l'Évangile et désigne un rapport illusoire à la réalité : la *croiance* païenne s'oppose à la *foi* chrétienne⁷²⁵. Si l'idolâtrie désespérée peut se

⁷²¹ Cette thèse sera développée en détail dans notre quatrième puis dans notre septième chapitres.

⁷²² Si hétérogène, en vérité, qu'il est trompeur et inexact de les subsumer tous deux sous le même concept d'« attitude ». La charité est bien plutôt une disposition intérieure indépendante de toute attitude, et l'amour-propre l'auto-extériorisation fallacieuse de cette disposition dans une attitude.

⁷²³ *Id.*, « La chrétienté française, fidèle, fière et libre », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 785.

⁷²⁴ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 172.

⁷²⁵ C'est pourquoi le fanatisme, qui désigne la croyance comme mauvaise religiosité par opposition à la foi, est nommé à plusieurs reprises une « foi aveugle ». L'expression est utilisée pour parler du patriotisme, qui est un des dogmes de la religion du progrès : « Patriotes et antipatriotes souffraient du même mal de désaffection nationale. À cette désaffection nationale, les antipatriotes réagissaient par le sarcasme et le blasphème, les patriotes par cette espèce de foi aveugle, de parti pris fanatique dont on sait bien qu'il a toujours fait, hélas ! plus d'inquisiteurs que de martyrs. L'amour de la Patrie n'était plus chez eux un sentiment naturel et spontané, mais un acte de volonté délibéré, la volonté de la Foi sans la Foi, un Absolu, que les antipatriotes avaient beau jeu de tourner en ridicule » (*id.*, « Préfaces abandonnées. 2^e projet », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 726). Elle est également utilisée pour parler des vertus qu'on pourrait dire *technologiques*, lesquelles sont, entre autres, la Force, l'Organisation, la Technique et la Victoire : « Ce n'était pas la France que le Maréchal venait de sacrifier à sa haine de la démocratie, à son sénile enthousiasme pour les régimes de force, à sa foi aveugle dans la Force allemande, dans l'Organisation allemande, dans la Technique allemande, dans la Victoire allemande » (*id.*, « Préface », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 208).

comprendre comme un retour au paganisme (ou plus précisément son accomplissement), alors la croyance au progrès qui la caractérise n'est rien d'autre, en quelque sorte, qu'une régression inconsciente d'elle-même – et c'est précisément pourquoi nous avons dit du désespoir qu'il est, d'une certaine manière, une *ignorance qui s'ignore*⁷²⁶.

La religion du progrès, en tant qu'idolâtrie désespérée, est ensuite comparée au judaïsme. Cette comparaison s'inscrit dans l'horizon de l'antisémitisme qui caractérise la technocritique romantique bernanosienne (c'est-à-dire, répétons-le pour nous familiariser avec ce nouvel élément lexical, à la *technophobie* bernanosienne). On trouve une description particulièrement éloquente de l'idolâtrie désespérée judaïque dans la troisième section des *Grands Cimetières sous la lune*, description qui intervient au début du fameux « sermon de l'agnostique » :

Si vous voulez bien réfléchir, vous conviendrez que nous ressemblons assez, nous autres, aux hommes de l'Ancien Testament. Le monde moderne est aussi dur que le monde juif, et l'incessante clameur qui sort de lui est celle qu'entendaient les Prophètes, que jetaient vers le Ciel les villes énormes accroupies au bord des eaux. Le silence de la mort nous hante comme elles, et nous y répondons, comme elles, tour à tour, par des cris de haine ou d'épouvante. Enfin, nous adorons le même Veau. Adorer un veau n'est nullement, croyez-le bien, pour les peuples un signe d'optimisme. Nous sommes rongés par la même lèpre dont l'imagination sémite, à travers les siècles, porte la hideuse blessure, l'obsession du néant, l'impuissance, pour ainsi dire physique, à concevoir la résurrection. Même au temps de Notre-Seigneur, exception faite de la petite communauté pharisienne, les juifs ne croyaient guère à la vie future. Je suppose qu'ils la désiraient trop, d'un désir venu des entrailles et qui dévore aussi les nôtres. L'espérance chrétienne n'étanche pas cette sorte de soif, nous le savons. L'espérance passe en nous comme à travers un crible. Vous me direz qu'Israël attendait le Messie. Nous attendons le nôtre. À leur exemple encore, nous ne sommes pas bien sûrs qu'il vienne et, par crainte de voir s'envoler au ciel la dernière illusion qui nous reste, nous l'attachons fortement à la terre, nous rêvons d'un Messie charnel : la Science, le Progrès, qui nous feraient maîtres de la Planète. Oui, nous sommes des hommes de l'Ancien Testament⁷²⁷.

La thèse défendue par l'agnostique s'énonce très simplement : le monde moderne est structurellement identique au monde juif. La structure métaphysique de l'Ancien Testament, qui leur est commune, possède trois caractéristiques que notre texte énumère comme suit : l'*adoration* du Veau d'or, l'*obsession* du néant, et le *désir* d'un Messie charnel.

⁷²⁶ Voir la note 598.

⁷²⁷ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 511.

Avant d'aller plus loin, on peut d'abord remarquer que ces trois caractéristiques sont trois modalisations de l'amour-propre (adoration, obsession, désir), c'est-à-dire trois façons illusoires d'aimer ou de comprendre.

L'adoration du Veau d'or, nous le savons, désigne l'amour de l'argent en tant que fausse puissance, et que l'antisémitisme métaphysique attribue au judaïsme comme sa propriété déterminante. Nous avons nommé plus haut cette propriété le mammonisme, et l'étudierons en détail dans notre chapitre consacré à cette branche de la technique qu'est l'économie dès lors que celle-ci est comprise comme *science de la gestion quantitative de l'incommensurable*.

L'obsession du néant est identiquement la *hantise* de la mort : le monde moderne est pour Bernanos, comme le monde juif, proprement *possédé* (hanté) par la mort – aussi leur religiosité est-elle fondée, non pas sur l'amour de la vie, mais sur la haine ou la peur de la mort. Cette « hideuse blessure » originelle est nommée une « lèpre », en cela qu'elle structure un rapport destructeur à la réalité. Que la mort détermine de fond en comble notre rapport à la vie, voilà ce qui constitue l'un des traits distinctifs de l'attitude de la transcendance, comme nous l'avons noté précédemment : en vertu de ce trait distinctif, la vie est *existence*, c'est-à-dire *projection* hors d'un néant originaire et donc marquée principiellement par un manque (illusoire) qu'il s'agira pour toujours de chercher à combler (illusoirement)⁷²⁸. La technique est bien, comme nous le verrons, ce principe sous le rapport duquel la vie s'organise, à son insu, *hors d'elle-même* – sous le rapport duquel, possédée, *la vie se vit comme morte*.

Le désir d'un Messie charnel repose dans la confusion de deux modes de phénoménalité, celui de l'*avoir* (qui concerne le mode de la transcendance) et celui de l'*être* (qui concerne le mode

⁷²⁸ Dans l'attitude de la transcendance, la vie est *comprise*, c'est-à-dire *vécue*, sur le mode de la mort. La vie et toutes ses « manifestations » étant intégralement rapportées à l'horizon de la mort, celles-ci sont déterminées par ce qu'elles ne sont pas. C'est, en un certain sens, ce qui différencie la transcendance hégélienne et heideggérienne de l'immanence chrétienne pour le philosophe Alexandre Kojève : « Heidegger dira, à la suite de Hegel, que l'existence humaine (Dasein) est une "vie en vue de la mort" (Leben zum Tode). Le Chrétien le disait aussi, longtemps avant Hegel. Mais pour le Chrétien la mort n'est qu'un passage dans l'au-delà : il n'accepte pas la mort proprement dite. L'homme chrétien ne se place pas vis-à-vis du Néant. Il se rapporte dans son existence à un "autre monde", essentiellement *donné*. Il n'y a donc pas en lui de "transcendance" (= liberté) au sens hégélien, et heideggérien, du terme » (Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, « Tel », 1980, p. 566).

de l'immanence). Désirer la venue d'un Messie *en ce monde*, c'est soumettre cette venue à une configuration phénoménologique qui lui est radicalement hétérogène – précisément, la configuration phénoménologique *du monde*, laquelle dispose les êtres et les choses à se donner comme des objets. C'est pourquoi Bernanos fait de ce désir un désir de *possession* – ou, bien plutôt, c'est pourquoi il identifie ce désir au *désir absolu* en tant que *désir de posséder absolument tout*, au terminus duquel nous nous trouverions être les « maîtres de la Planète »⁷²⁹. En somme, désirer un Messie charnel, c'est désirer un Messie qui soit le maître du monde, qui exerce sur lui (et sur nous) une domination absolue, en tant que détenteur et exécuteur tout-puissant de la Loi.

3.4.4. *L'idolâtrie chrétienne : la technique ou le christianisme devenu fou*

Le dernier cas d'idolâtrie exploré par Bernanos concerne le christianisme lui-même, comme étant sa propre auto-altération ou auto-aliénation. La thèse de l'auto-altération est révélée à Bernanos à l'occasion de la rupture des années 1930. Selon cette thèse, il n'y a pas de choc des civilisations ou de guerre des religions, puisqu'il n'y a qu'une seule véritable force en présence et que celle-ci se bat contre elle-même sans s'en apercevoir. En ce sens, la religion du progrès n'est rien d'autre que l'auto-mutilation de la religion chrétienne, c'est-à-dire : son *délire*. C'est ainsi qu'il faut entendre le mot de Chesterton cité à de nombreuses reprises par Bernanos, ici dans la quatrième conférence de *La Liberté pour quoi faire ?* intitulée « L'Esprit européen et le monde des machines » :

⁷²⁹ On songe, évidemment, à la fameuse phrase de Descartes : « [...] est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, GF-Flammarion, 2024, p. 98-99).

Nous croyons volontiers que la civilisation capitaliste est une civilisation manquée ou – pour rappeler le mot heureux de Chesterton – une civilisation chrétienne devenue folle, et nous comprenons chaque jour que cette folie est la folie furieuse, le *delirium tremens*⁷³⁰.

Dans la « civilisation chrétienne devenue folle », les idées chrétiennes ne sont pas tant *inversées* que *transposées* dans une dimension qui n'est pas propice à leur déploiement propre et les fait advenir comme leur contraire : elles quittent la dimension (ou la mesure) de l'*affectivité* pour s'établir dans la seule dimension (ou pour se conformer à la seule mesure) de la *raison*. C'est pourquoi, en 1926, Bernanos définit déjà le « rationalisme » comme « ce christianisme atténué qui semble à la mesure d'une civilisation industrielle dont le seul objet paraît être la souveraineté sur la matière »⁷³¹.

Exercées hors de leur ordre, les vertus théologiques non seulement se donnent comme caricatures d'elles-mêmes (« dans l'univers bernanosien, nous voyons la curiosité prendre la place de l'amour, l'ennui celle de l'espérance, la foi au progrès celle de la rédemption »⁷³²), mais s'avèrent profondément destructrices. C'est très exactement cette confusion des ordres que prophétise le curé de Fenouille au médecin de la paroisse :

- [...] 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. Il empoisonnera les intelligences, il pervertira les instincts, et... qui sait ? pourquoi le corps, notre misérable corps sans défense ne paierait-il pas une fois de plus la rançon de l'a... de l'autre ? une nouvelle rançon ?
– C'est de la folie, remarqua le médecin de Fenouille, de la folie pure. Les trois vertus théologiques passant du monde invisible au monde visible, se transformant en tumeurs malignes, je suppose monsieur⁷³³ ?

Or, la supposition du médecin de Fenouille est parfaitement juste : le monde moderne est effectivement le lieu du passage de l'invisible dans le visible, passage par quoi ces deux ordres

⁷³⁰ *Id.*, « L'Esprit européen et le monde des machines », *op. cit.*, p. 1369.

⁷³¹ *Id.*, « Lettre à Frédéric Lefèvre », *op. cit.*, p. 1051.

⁷³² Sven Storelv, « Remarques sur le mythe du déclin du monde », *op. cit.*, p. 617.

⁷³³ Georges Bernanos, *Monsieur Ouine*, *op. cit.*, p. 713.

radicalement hétérogènes se trouvent confondus – confusion en laquelle consiste l’illusion transcendante : l’apparaître invisible produit l’apparaître visible où il s’extériorisera fallacieusement.

Les écrits polémiques de Bernanos illustrent très précisément la supposition du médecin quant au devenir catastrophique des vertus théologales. Reprenons brièvement l’exemple de l’*optimisme* (qui est, comme nous le savons, le double, dans l’ordre du progrès, de l’*espérance* chrétienne) :

L’optimisme n’a aucune valeur en soi. S’il n’est pas une qualité naturelle, la manifestation d’une vitalité supérieure, une réaction spontanée de l’être, mais, au contraire, une attitude gardée coûte que coûte, un aveuglement volontaire, une vaine fanfaronnade, il risque d’avoir les mêmes effets que l’alcool : il n’excite momentanément que pour mieux déprimer, il intoxique⁷³⁴.

Cette excitation illusoire qui dissimule une intoxication réelle est métaphorique de ce que Bernanos nomme, dans *Nous autres Français*, une *incarnation à rebours* : « Le malheur et l’opprobre du monde moderne, qui s’affirme si drôlement matérialiste, c’est qu’il désincarne tout, qu’il recommence à rebours le mystère de l’Incarnation »⁷³⁵. Sous les dehors d’un triomphe des valeurs du christianisme, qui sont les valeurs créatrices de la vie, ce sont en réalité des valeurs qui lui sont radicalement contradictoires qui triomphent. Aussi la tradition cléricale et historique du christianisme s’accommode-t-elle très bien, en réalité, de la propagation de la religion du progrès. Bien plus, cette tradition ne se rend compte à aucun moment qu’elle favorise l’expansion de la civilisation des machines aux dépens de la *réalité* ou de la *véritable signification* de ses propres valeurs :

Les rares survivants de l’ancienne chrétienté, en grand uniforme, continuent de monter la garde, religieusement, au seuil d’un monde où se consomme méthodiquement la ruine de tout ce qu’ils prétendent servir⁷³⁶.

⁷³⁴ *Id.*, « Rudolph Hess et Clemenceau », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 323.

⁷³⁵ *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 673.

⁷³⁶ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 334.

Sous couvert de consolider, de protéger, voire de rétablir les valeurs de la chrétienté, le christianisme historique ou clérical entraîne en réalité la dévastation ou la désincarnation de sa valeur *princeps* – à savoir la vie⁷³⁷ :

Ambitieuse d'organiser la vie, la technique n'a réussi qu'à organiser la plus grande, la plus prodigieuse entreprise de destruction des valeurs spirituelles et de biens matériels que l'Histoire ait jamais connue. C'est qu'on n'essaie pas impunément de substituer la technique à la vie. La Technique n'est pas la Vie⁷³⁸.

De ces considérations sur l'auto-altération du christianisme en sa propre idolâtrie, et en guise d'ouverture plutôt que de terminus, on peut proposer une conclusion double – et dont la duplicité, laquelle se donne classiquement sous la forme du « ou bien ou bien », nous semble présente dans le texte bernanosien lui-même. Cette conclusion s'énonce – doublement, donc – comme suit : 1) Ou bien, en tant qu'auto-altération, *la religion du progrès est la caricature de la religion chrétienne*, ce qui nous met en présence de deux Églises, la vraie et son double. 2) Ou bien, en tant qu'auto-altération, c'est *la religion chrétienne qui est et ne peut pas ne pas être la caricature du christianisme*, ce qui nous met en présence d'une seule Église, nécessairement « fausse ».

La première conclusion possible (*la religion du progrès est la caricature de la religion chrétienne*), trouve à s'illustrer dans l'exemple suivant, extrait de la fameuse « Interview de 1931 avec Frédéric Lefèvre » :

Le monde s'organise pour se passer de Dieu. Comprenons-nous bien, Lefèvre ! Se passer de Dieu ne signifie pas ici, comme aux temps désormais préhistoriques, la lutte contre l'infâme, une espèce de croisade à rebours. Je crois volontiers que la Société future ne refusera pas à l'Église ce fameux droit commun qu'elle continue à réclamer si drôlement au nom des principes condamnés par le Syllabus. Cette chrétienté de demain, dont « le texte historique – comme argumente l'éditeur de M. Jacques Maritain – sera entièrement nouveau, inédit », nous l'imaginons très bien sous les espèces d'un building avec une chapelle et tous les services accessoires, ceux d'un grand club moderne, salle de dépêches, salle de jeux, central téléphonique, théâtre, cinéma, restaurant – où l'abonné jouira sans doute, comme en certaines villes d'eaux privilégiées de la dispense du maigre. Réduite à ces

⁷³⁷ La logique bernanosienne de la désincarnation s'apparente à la logique illichienne de la contreproductivité, bien qu'elle n'y soit pas entièrement réductible.

⁷³⁸ *Id.*, « La vocation spirituelle de la France VI : la technique n'est pas la vie », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 445.

proportions rassurantes, tenue hors de la vie sociale nationale, de son grand mouvement de flux et de reflux, cernée par les lois, séparée du Pauvre, son Maître, de ce Christ toujours vivant devenu pupille de l'État, pressant vainement contre les barreaux de sa cage dorée ses ailes devenues inutiles, les ailes prodigieuses à l'ombre desquelles il nous était enjoint d'espérer – *sub pennis ejus sperabis* – nul doute qu'elle ne finisse par justifier la tolérance du législateur⁷³⁹.

La caricature repose ici sur la modernisation des dehors de l'objet caricaturé : l'Église devient un objet « nouveau », « inédit », c'est-à-dire remis au goût du jour ou encore restauré. L'auto-altération dérive d'un objet premier, elle est une affaire de compromissions : l'Église de demain aura trahi l'Église historique en actualisant ses apparences.

Le deuxième conclusion possible (*la religion chrétienne est par essence la caricature du christianisme*), trouve quant à elle à s'illustrer dans l'exemple suivant, extrait d'un texte légèrement antérieur, *Jeanne, relapse et sainte* :

La merveille, c'est qu'une fois, une seule fois dans le monde peut-être, l'enfance ait ainsi comparu devant un tribunal régulier, mais la merveille des merveilles, c'est que ce tribunal ait été un tribunal de gens d'Église. Et non pas un tribunal pour rire ! On doit même hardiment reconnaître qu'aucun ne fut plus respectueux du droit formel, plus soucieux d'éviter ce que nous appellerions aujourd'hui un cas de cassation, plus habile à mettre en branle et à régler la marche d'une gigantesque machine à procédure⁷⁴⁰.

Ce texte est, avant toute chose, une définition. Il s'agit d'une définition de l'Église à partir d'une de ses œuvres : le procès de Jeanne d'Arc. À partir de ce procès et de son dénouement (le sacrifice de Jeanne), l'Église est nommée – scandaleusement – une « gigantesque machine à procédure ». Ce que cette détermination a de radical, cependant, c'est qu'elle n'est pas jugée *accidentelle* par Bernanos, mais bien *essentielle*. Bernanos ne dit pas, en effet, que l'Église de demain est une « gigantesque machine à procédure » en tant qu'elle a trahi l'Église historique – il dit que l'Église est *en son essence* une « gigantesque machine à procédure », c'est-à-dire, conformément à sa structure théologico-judiciaire, une machine à produire des coupables ou

⁷³⁹ *Id.*, « Interview de 1931 avec Frédéric Lefèvre », *op. cit.*, p. 1219.

⁷⁴⁰ *Id.*, *Jeanne, relapse et sainte*, *op. cit.*, p. 23.

des bouc émissaires⁷⁴¹. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'affirmation selon laquelle le tribunal constitué pour juger Jeanne d'Arc n'est pas « un tribunal pour rire » : au sens, précisément, où l'Église qui a manufacturé la bouc-émissarisation de Jeanne d'Arc n'est pas une caricature de l'Église véritable et qui provoquerait le rire par une quelconque défectuosité, mais qu'elle est bien *l'Église en tant que telle*. Car enfin, la fabrication de la dépouille sacrée de Jeanne d'Arc n'a rien d'une erreur de fonctionnement : c'est là au contraire *le fonctionnement normal de l'Église en tant que dispositif religieux destiné à produire des martyrs*, et conformément à une interprétation radicale du christianisme comme hétérogène à tout devenir-religieux au sens mondain et sacrificiel du terme. Jacques Chabot ne dit pas autre chose, dans sa notice de *Jeanne, relapse et sainte* :

Or, *Jeanne, relapse et sainte* ne conteste pas la politique temporelle de l'Église dans telle de ses manifestations temporaires plutôt que dans telle autre, mais *radicalement dans sa nature même*, et dans la théologie qu'elle suppose, au nom d'une autre théologie⁷⁴².

Dans cette perspective, le christianisme pourrait bien être considéré par Bernanos comme une religion profondément démythificatrice, en cela qu'elle a pour principe de révéler les mécanismes d'auto-enchantement qui régissent *les religions de la transcendance* (c'est-à-dire, on le sait, répétons-le malgré tout : qui régissent *les religions sacrificielles*). On pourrait affirmer, en paraphrasant Marcel Gauchet mais pour lui faire dire tout autre chose, que le christianisme est bien « *la religion de la sortie de la religion* »⁷⁴³, mais dans l'exacte mesure et dans l'exacte mesure seulement où *la religion du progrès est la religion de l'accomplissement de la religion*.

⁷⁴¹ L'expression « gigantesque machine à procédure » rappelle une expression girardienne récurrente et que l'on retrouve sous différentes formes : « machine à engendrer le religieux » (René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *op. cit.*, p. 220), « machine à fabriquer les mythes » (*id.*, *Le Bouc émissaire*, *op. cit.*, p. 78), « machine à fabriquer les dieux » (*id.*, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, *op. cit.*, p. 160). On peut s'arrêter brièvement sur cette dernière occurrence : « La critique du mimétisme collectif est une critique de la machine à fabriquer les dieux. Le mécanisme victimaire est une abomination purement humaine. Cela ne veut pas dire que le divin disparaît ou s'affaiblit. Le biblique est avant tout découverte d'un divin qui n'est plus celui des idoles collectives de la violence » (*loc. cit.*).

⁷⁴² Jacques Chabot, « Notice. Jeanne, relapse et sainte », *op. cit.*, p. 1341.

⁷⁴³ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 2005, p. 11.

CHAPITRE 4 : La pensée technique comme pensée mythique

Les mythes, c'est ça, la tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure.

– Jacques Lacan, *Télévision*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 51.

Que la religion du progrès – c'est-à-dire : que la technique – soit considérée par Bernanos comme *la religion de l'accomplissement de la religion*, voilà qui peut sembler de prime abord tout à fait paradoxal. La civilisation issue des révolutions industrielles est en effet traditionnellement définie comme une civilisation matérialiste libérée de l'illusion religieuse. C'est la thèse bien connue de la rationalisation du monde moderne ou de son *désenchantement*⁷⁴⁴. Pour les défenseurs du progrès, le désenchantement est jugé salutaire – pour ses contempteurs, il est jugé catastrophique.

Bien qu'on puisse être tenté d'affilier Bernanos à la seconde catégorie, sa technocritique se situe en vérité hors de cette alternative, pour cette raison qu'il ne considère pas le christianisme comme un enchantement qui nous permettrait d'accéder à une dimension supérieure de la réalité, mais qu'il le considère comme *la seule voie d'accès à la réalité dans sa nudité la plus simple*. La religion du progrès, au contraire, nous barre l'accès à la réalité dans le geste même où elle prétend nous l'accorder. C'est que, se revendiquant démythificatrice, elle demeure pourtant mythique de part en part, et même, du fait justement de cette prétention démythificatrice : *mythique au carré*⁷⁴⁵ – ou, pour le dire avec un terme que nous nous apprêtons

⁷⁴⁴ Voir notamment Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1904-1905], Paris, Flammarion, 2017 et Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 2005.

⁷⁴⁵ À ce propos, Girard parle des « mythes de la démythification » : « Je reviens à mon thème principal et je constate qu'à partir de nos analyses, ce n'est pas le seul Ancien Testament, ce sont toutes les religions de l'humanité qui apparaissent comme des étapes intermédiaires entre l'animalité et l'enjeu de la crise actuelle, à savoir notre disparition définitive ou notre accession à des formes de conscience et de liberté que nous soupçonnons à peine, tout emmaillottés de mythes que nous sommes, mythes de la démythification désormais, que nous croyons mener à bien par nos propres moyens et qui nous entraînent droit vers la mort dès qu'il ne reste plus d'Autres à démythifier, dès que la vantardise et la vanité naïves font place à la terreur d'une violence entièrement démasquée » (René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 574-575).

à utiliser massivement dans le présent chapitre : *surenchantée*⁷⁴⁶. Comme l'écrit Bernanos dans la troisième section des *Grands Cimetières sous la lune* :

L'instinct religieux demeuré intact au cœur de l'homme et la Science, qui l'exploite follement, *font lentement surgir d'immenses images*, dont les peuples s'emparent aussitôt avec une avidité furieuse, et qui sont parmi les plus effrayantes que le génie de l'homme ait jamais proposées à ses sens, à ses nerfs si terriblement accordés aux grandes harmoniques de l'angoisse⁷⁴⁷.

Aussi la technocritique bernanosienne peut-elle se définir elle, véritablement, comme une entreprise de démythification, en tant qu'elle s'assigne pour tâche essentielle de révéler le caractère fondamentalement mythique et idolâtre de la « démythification » technique (« démythification » fallacieuse donc et que Bernanos nomme « réalisme ») et de rétablir l'idéologie techno-scientifique du progrès dans son ordre propre, qui est celui du sacré et de la magie⁷⁴⁸.

⁷⁴⁶ Nous voulons dire par là que le concept de désenchantement, pour autant qu'il soit compris dans un sens positif (c'est-à-dire comme étant un phénomène salutaire), n'est rien d'autre qu'un surenchantement qui s'ignore. C'est la thèse que Jean-Pierre Dupuy développe dans le deuxième chapitre (« La science, une théologie qui s'ignore ») de son ouvrage *La Marque du sacré*, thèse qu'il considère comme étant déjà présente chez Max Weber, bien que mécomprise par la plupart des lecteurs de ce dernier : « Le désenchantement ne correspond donc pas forcément à un savoir et à une maîtrise, et pour la très grande masse des citoyens des sociétés dominées par la science et la technique, il n'y a de fait ni savoir ni maîtrise. Le désenchantement, c'est-à-dire la disparition de l'appréhension magique du monde, relève donc, paradoxalement, de la croyance et de l'acte de foi » (Jean-Pierre Dupuy, *La Marque du sacré*, *op. cit.*, p. 73).

⁷⁴⁷ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 407. Nous soulignons.

⁷⁴⁸ Dans la mesure où elle comprend la Technique comme l'auto-extériorisation de la Vie, c'est-à-dire comme l'auto-production d'un double que la Vie confond avec elle-même, la technocritique bernanosienne semble partager les intentions de la phénoménologie matérielle henryenne, telles en tout cas que Paul Audi les énumère : « Ces intentions d'ailleurs les voici. Même si elles sont inaudibles et sont vouées à le demeurer encore longtemps, on ne peut pas dire qu'elles sont obscures. Il s'agit chaque fois – à chaque analyse – de désensorceler la puissance empruntée du Dehors, quels que soient la figure et le sens que prend ce Dehors, en nous faisant comprendre par exemple qu'il convient de déprendre de lui notre esprit, de nous libérer de son emprise, car de *ce travail de désensorcellement*, de *cette déconstruction de la « magie » du « réel »* dépendent à la fois la jouissance de notre individualité et l'originalité de notre rapport toujours déjà sensible à la réalité du monde extérieur » (Paul Audi, *Michel Henry*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 42-43. Nous soulignons). Il est à noter, par ailleurs, que ce passage fait écho, dans son lexique comme dans le projet théorique qu'il se donne, aux lectures talmudiques de Levinas, où celui-ci expose et développe sa distinction entre le sacré et la sainteté. Nous pensons notamment à la lecture intitulée « Désacralisation et désensorcellement », que l'on trouve dans le recueil *Du sacré au saint*, et qui témoigne assez de la proximité qui rassemble le judaïsme d'Emmanuel Levinas et le christianisme de Michel Henry : « Le sacré, en effet, est la pénombre où fleurit la sorcellerie que le judaïsme a en horreur. [...] La société véritablement désacralisée serait donc une société où s'arrêterait ce manège impur de la sorcellerie, diffuse partout, qui fait vivre plutôt qu'elle n'aliène le Sacré. La véritable désacralisation tenterait de séparer positivement le vrai de l'apparence, peut-être même de séparer le vrai de l'apparence *essentiellement* mêlée au vrai » (Emmanuel Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 89-90).

Il ne convient donc pas d'opposer, chez Bernanos, la Technique au Sacré : il convient bien plutôt d'opposer la *Technique* – en tant qu'accomplissement du Sacré – à la *Sainteté* – en tant que puissance désensorcelante et désacralisante, c'est-à-dire démythificatrice. Cette opposition-ci, vraiment radicale, n'est cependant présente que chez le « second » Bernanos.

3.1. Sacrifier le réel au réalisme : du désenchantement au surenchantement

3.1.1. La critique classique du positivisme

L'un des adjectifs les plus employés par Bernanos pour qualifier le monde moderne (en tant que celui-ci est structuré par l'idéologie techno-économique du progrès) est l'adjectif « réaliste »⁷⁴⁹. Son emploi s'inscrit dans une tradition technocritique bien connue, celle de la méfiance à l'égard de toute forme de *positivisme*⁷⁵⁰. Cette tradition, qui remonte à la seconde moitié du XIX^e siècle et caractérise notamment la technocritique romantique ou antimoderne⁷⁵¹, trouve en Charles Péguy une occurrence exemplaire, et méditée sans aucun doute par Georges Bernanos⁷⁵². C'est dans ce fameux paragraphe de *L'Argent* que Péguy dénonce, en la qualifiant donc de « positiviste », la métaphysique de ses maîtres :

⁷⁴⁹ Si la question du « réalisme » bernanosien a été traitée dans le contexte des études consacrées au corpus fictionnel, elle semble avoir été passée sous silence dans le contexte des études consacrées au corpus polémique. Quant aux liens qui rassemblent ces deux questions (lesquelles n'en forment qu'une, en réalité, et qui est la *question de la représentation*), ils pourraient (et devraient, sans aucun doute) faire l'objet d'un travail à part entière – nous ne pouvons malheureusement pas porter, ici, la dite question à l'état de problème.

⁷⁵⁰ La critique du positivisme est en effet un lieu commun de la technocritique, et ce dès la seconde moitié du XIX^e siècle, comme le remarque François Jarrige : « Ces analyses pessimistes s'accompagnent de la prolifération d'une littérature de la fin du monde par la technique, qui n'était encore qu'embryonnaire au milieu du siècle. Les prophéties catastrophistes se multiplient et les inquiétudes devant les risques s'énoncent désormais dans de nombreux récits de fiction. La mécanisation du monde fait naître la crainte d'un développement technique apparemment devenu incontrôlable. La critique du positivisme, associée à l'inquiétude devant les bouleversements techniques de la « seconde industrialisation », avec son cortège de biens de consommation, ses nouvelles sources d'énergie et ses modes de transport, favorise l'expression des doutes sur les bienfaits annoncés du progrès technique. Cette littérature met en scène l'effondrement des sociétés humaines sous l'effet de l'accumulation des machines et, parfois, les tentatives pour y résister » (François Jarrige, *Technocritiques*, *op. cit.*, p. 172).

⁷⁵¹ « À rebours du grand récit de la modernité battante et conquérante, l'aventure intellectuelle et littéraire des XIX^e et XX^e siècles a toujours bronché devant le dogme du progrès, résisté au rationalisme, au cartésianisme, aux Lumières, à l'optimisme historique — ou au déterminisme et au positivisme, au matérialisme et au mécanisme, à l'intellectualisme et à l'associationnisme [...] » (Antoine Compagnon, *Les Antimodernes*, *op. cit.*, p. 11).

⁷⁵² Plusieurs chapitres de l'ouvrage collectif *Péguy, Bernanos et le monde moderne* (*op. cit.*) suggèrent ce rapprochement et font de la dénonciation du positivisme une dénonciation synonyme de celle du réalisme.

Nos maîtres avaient une métaphysique. Et pourquoi le taire. Ils ne s'en taisaient pas. Ils ne s'en sont jamais tus. La métaphysique de nos maîtres, c'était la métaphysique scolaire, d'abord. Mais c'était ensuite, c'était surtout la métaphysique de la science, c'était la métaphysique ou du moins une métaphysique matérialiste (ces êtres pleins d'âme avaient une métaphysique matérialiste, mais c'est toujours comme ça), (et en même temps idéaliste, profondément moraliste et si l'on veut kantienne), c'était une métaphysique positiviste, c'était la célèbre métaphysique du progrès⁷⁵³.

Appartiennent à la même métaphysique, pour Péguy, et comme les différentes effectuations de son geste propre, le *positivisme*, le *matérialisme* et le *scientisme*. Une telle métaphysique ne reconnaît de réalité qu'au domaine d'expérience circonscrit par les facultés que la science prête à notre sensibilité. En d'autres termes, n'a de réalité, pour la métaphysique positiviste, que cela dont on peut faire l'expérience sensible : c'est-à-dire la « matière ». Le positivisme se définit donc par l'expulsion et la dissimulation de tout ce qui n'est pas jugé digne d'appartenir à la sphère du « matériel » : le « spirituel ». Aussi le positivisme a-t-il pour condition de possibilité secrète un « négativisme » dont il n'est, ironiquement, *que le négatif*, et dont il dépend pour exister *positivement*.

Pour en revenir à Bernanos, on trouve chez lui une définition *à charge* du réalisme et qui associe justement celui-ci au positivisme. Cette définition s'énonce, par exemple, dans un extrait de *Nous autres Français* que nous avons déjà commenté plus haut :

La plus dégoûtante création du monde moderne – l'homme réaliste, – c'est-à-dire la créature singulière, jadis si rare, en qui nous voyons rassemblés les vices de l'aventurier, la prudence et l'avarice du bourgeois, le cynisme et l'hypocrisie, n'appartient ni à la vieillesse ni à l'enfance. Ce que vous attendez de lui, à votre insu peut-être, c'est la profanation effrontée des valeurs surhumaines de la vie. Le réaliste rabaisse la vie, pour vous épargner la peine de la surmonter. Il ne vous suffit plus que de vous laisser tomber dans la vie, les pieds joints⁷⁵⁴.

Ce texte peut être défini comme une *identification accusatrice*⁷⁵⁵, autrement dit comme un *portrait à charge* : celui de « l'homme réaliste », qualifié de monstrueux, c'est-à-dire à la fois *immonde* et

⁷⁵³ Charles Péguy, *L'Argent*, Paris, Gallimard, 1932, p. 31.

⁷⁵⁴ Georges Bernanos, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 723.

⁷⁵⁵ Car au fond, tout acte d'identification, dans l'ordre principiellement axiologique du discours, ne peut être qu'ou bien *éloge* (défense) ou bien *blâme* (accusation).

singulier (ou plus précisément *immonde en tant que singulier*). À ces deux qualités (*immonde* et *singularité* donc) et pour compléter notre portrait, il faut lui en adjoindre une troisième : l'*artificialité*. « L'homme réaliste » est en effet la « création » du monde moderne, conformément à l'imaginaire mythique de « l'homme fabriqué »⁷⁵⁶ – imaginaire sur lequel nous aurons à revenir plus en détail. Cependant, cette identification accusatrice ou ce portrait à charge semblent s'opérer sans que les accusateurs en aient pleinement conscience : Bernanos dit d'eux qu'ils « [attendent] de [l'homme réaliste], à [leur] *insu peut-être*, [...] la profanation effrontée des valeurs surhumaines de la vie »⁷⁵⁷. Aussi cette profanation est-elle proprement comprise ici comme la *fonction secrète* de « l'homme réaliste » – consciemment ou non, *on n'en « attend » pas moins de lui*. C'est que, dans une certaine mesure et conformément aux conditions qui ouvrent et définissent le champ de l'apparaître mondain du sacré, la *sacralité* des « valeurs surhumaines » a besoin, pour apparaître dans toute l'ampleur de sa sacralité, de la *réalité* du « réalisme »⁷⁵⁸. « L'homme réaliste » est alors ce contraste menaçant disposé auprès des « valeurs surhumaines » pour leur permettre d'apparaître d'autant plus nettement dans la lumière du sacré – c'est-à-dire, en un mot, pour les *sacraliser*. Cette fonction fait de lui, en retour, un personnage mythique, et donc, lui aussi, sacré.

Mais il faut préciser d'emblée que, dans notre texte, la nature de cette mythification (ou de cette sacralisation) demeure ambiguë. En effet, dans la première phrase, Bernanos semble accuser « l'homme réaliste » et en faire, sans arrière-pensée (en témoigne le dégoût qui imprègne l'énonciation), une victime coupable. Dans cette perspective, notre texte serait, pour

⁷⁵⁶ Voir l'anthologie de Jean-Paul Engélibert : *L'Homme fabriqué. Récits de la création de l'homme par l'homme*, Paris, Garnier, 2000.

⁷⁵⁷ Nous soulignons.

⁷⁵⁸ C'est la logique (mondaine) bien comprise par le prince Hal, dans le *Henry IV* de Shakespeare, qui présage que ses vertus futures auront d'autant plus d'éclat qu'elles apparaîtront sur fond de sa débauche présente : « Moi, quand je quitterai cette vie dissolue / Et paierai cette dette que je n'ai jamais contractée / En donnant plus que je n'avais promis, / Les pronostics en seront pris de court, / Et comme un métal clair sur un fond terne / Ma conversion brillera sur mes fautes, / Paraissant bien plus belle et captant bien plus d'yeux / Qu'un mérite montré sans repoussoir » (William Shakespeare, *Henry IV. Première partie*, trad. Yves Bonnefoy, Paris, Le Bruit du temps, 2015, p. 50).

mobiliser une catégorie que nous connaissons bien désormais, un texte *sacrificiel*. Mais dès la deuxième phrase, l'emploi de la deuxième personne du pluriel sème le doute. L'accusation paraît alors plutôt émaner, à leur insu⁷⁵⁹, des lecteurs : Bernanos n'accuse plus directement « l'homme réaliste », mais accuse ses accusateurs tout en révélant les mécanismes inaperçus de leur accusation. Dans cette autre perspective, notre texte serait un texte *non sacrificiel*. Rien ne dit, par ailleurs, dans ce second moment, que notre auteur s'excepte du nombre des accusateurs⁷⁶⁰ : c'est que, Bernanos le sait bien, la prise de conscience du mécanisme accusateur ne suffit pas à s'affranchir de celui-ci.

3.1.2. *Le réalisme comme désenchantement : la thèse du rabaissement*

Nous voici donc parvenu à un premier résultat, et dont la formulation nous est désormais familière : *la définition bernanosienne du réalisme est double*. Afin de clarifier cette duplicité et sans quitter notre texte, on peut confronter les deux propriétés que notre auteur y assigne au réalisme. Selon lui, le réalisme aurait pour propriétés de « [rabaisser] la vie » et d'en « [profaner] [...] [les] valeurs surhumaines ». Le réalisme se définit donc par le *rabaissement* d'une part, et par la *profanation* d'autre part.

Ces deux propriétés peuvent, dans un premier temps nous sembler synonymes. En effet, qu'elles soient *abaissées* ou *profanées*, les « valeurs surhumaines » sont ramenées, en quelque sorte, *à hauteur d'homme*, c'est-à-dire, justement, dans le royaume du profane. Elles ne représentent alors plus un idéal vers lequel se hisser à la force de son héroïsme, et sont proprement dégradées ou contaminées par l'élément maudit qui leur permettait initialement d'apparaître – l'élément du « réalisme ».

⁷⁵⁹ Pour être efficace, l'accusation mythique doit s'effectuer *à l'insu* de l'accusateur : « La substitution sacrificielle implique une certaine méconnaissance. Tant qu'il demeure vivant, le sacrifice ne peut pas rendre manifeste le déplacement sur lequel il est fondé. Il ne doit oublier complètement ni l'objet originel ni le glissement qui fait passer de cet objet à la victime réellement immolée, sans quoi il n'y aurait plus substitution du tout et le sacrifice perdrait son efficacité » (René Girard, *La Violence et le sacré*, *op. cit.*, p. 15).

⁷⁶⁰ Cette *accusation des accusateurs* semble relever de la logique, toute baudelairienne, de l'adresse bien connue à « l'hypocrite lecteur ».

Or, ces deux propriétés – le *rabaissement* et la *profanation* – sont-elles véritablement semblables, ou même simplement compatibles ? Pour mieux répondre à cette question, analysons-les toutes deux successivement.

La thèse du réalisme comme *rabaissement* de la vie est identique à la thèse du *désenchantement*. Dans l'une comme dans l'autre, domine l'idée que notre rapport au réel est double : nous sommes, d'une part, en rapport à un *réel naturel* (ou dans un *rapport naturel* au réel) ; et, d'autre part, en rapport à un *réel surnaturel* (ou dans un *rapport surnaturel* au réel)⁷⁶¹. Cette bipartition suppose évidemment une hiérarchie, l'expérience du surnaturel étant jugée supérieure (et supérieure notamment eu égard à son intensité⁷⁶²) à celle du naturel. La dimension surnaturelle de l'expérience, supérieure, première et pleine – en un mot *originnaire* –, le premier Bernanos la nomme, dans *Jeanne, relapse et sainte*, « la part sacrée, la part divine »⁷⁶³. La dimension naturelle de l'expérience, inférieure, seconde et partielle – en un mot *dérivée* – advient lorsque notre expérience du réel *rétrécit*⁷⁶⁴, c'est-à-dire se trouve amputée de sa part ou de sa dimension la plus insigne – amputation qu'il faut dire, en toute rigueur et selon la thèse du rabaissement, *congénitale*, car elle signale aux yeux du moraliste⁷⁶⁵ le *manque* d'héroïsme du réaliste infirme et constitue en cela une *faute essentielle*, c'est-à-dire constitutive de sa nature. C'est

⁷⁶¹ On songe ici à la distinction opérée par la métaphysique kantienne entre la connaissance dérivée (*intuitus derivatus*) et la connaissance originnaire (*intuitus originarius*), la première étant limitée par la seconde et donc définie par une incomplétude de principe.

⁷⁶² C'est la thèse d'un certain transcendantalisme romantique, comme le soutient le philosophe Stéphane Madelrieux dans son ouvrage *Philosophie des expériences radicales*, thèse selon laquelle donc il y aurait deux régimes d'expériences : « Il y a en effet une tentation à penser que les expériences exceptionnelles sont des expériences supérieures, et que, par rapport aux expériences ordinaires, elles sont doublement radicales : elles sont plus extrêmes que les expériences ordinaires et, de ce fait, plongeront plus profondément jusqu'à la racine de l'existence. Elles seraient plus fondamentales, parce qu'elles ne seraient pas atténuées par des considérations extérieures ou subordonnées à d'autres fins qu'elles-mêmes » (Stéphane Madelrieux, *Philosophie des expériences radicales*, Paris, Seuil, 2022, p. 10-11). Or, ces deux régimes ne diffèrent pas en nature, mais précisément en intensité : « L'intensité sentie est en effet cette figure spécifique de la différence dont la violence est censée causer le basculement de la sensibilité empirique vers la sensibilité transcendante [...] » (*ibid.*, p. 140).

⁷⁶³ *Id.*, *Jeanne, relapse et sainte*, *op. cit.*, p. 40.

⁷⁶⁴ Par ailleurs, l'idée de perte portée par le préfixe privatif du terme « désenchantement » signifie parfaitement ce *rétrécissement* ou ce *rabaissement*, termes qui ne sont pas dépourvus d'une certaine connotation morale.

⁷⁶⁵ « Moraliste » désigne, on le sait, un des traits distinctifs de l'attitude bernanosienne de la transcendance.

pourquoi, dès *Jeanne, relapse et sainte*, le réaliste⁷⁶⁶ est considéré comme un être « étroit et dur »⁷⁶⁷, autrement dit *borné*, au double sens de « limité » (eu égard à l'extension du champ de son expérience) et de « médiocre » (eu égard à la qualité ou à la texture morale de son expérience). C'est pourquoi encore, et à plusieurs reprises, Bernanos écrit du cerveau de l'individu moderne que celui-ci exerce ses fonctions à l'intérieur d'un « cercle étroit ». Il l'écrit notamment dans un article de *L'Avant-Garde de Normandie* daté du 27 juin 1914 et intitulé « Où est le chef ? » :

J'insiste sur ce point de toutes mes forces pour répondre aux objections de détail que certains lecteurs de bonne volonté ont cru devoir faire à un de mes récents articles. Le bruit dans la rue, les pompes officielles, la prestance et le panache sont, à les en croire, viande creuse à nourrir les badauds. Une fois de plus, l'intrépide théoricien qui ne veut trouver aux choses et aux faits que des rapports quasi mathématiques, se laisse berner et moquer par les apparences. S'il cherchait loyalement la vérité ailleurs que dans le cercle étroit dont sa cervelle même a tracé les limites et qu'il appelle pompeusement l'univers, il comprendrait d'abord qu'à un besoin si unanime et si constant chez les hommes doit correspondre quelque chose de positif. Le peuple sent confusément que le véritable et légitime pouvoir s'accompagne toujours d'une certaine majesté qui n'appartient qu'à lui⁷⁶⁸.

L'opposition entre le naturel et le surnaturel s'exprime ici topographiquement : le « cercle étroit » de notre « cervelle » représente la dimension naturelle de l'expérience ; et cet « ailleurs », où il faudrait « [chercher] loyalement la vérité », selon le Bernanos de 1914, représente la dimension surnaturelle de l'expérience⁷⁶⁹. Aussi le réaliste est-il celui qui se refuse à compléter son expérience de la réalité par l'exploration de sa dimension surnaturelle – celui qui est trop paresseux pour emprunter ou trop stupide pour connaître le chemin qui mène à l'ailleurs depuis lequel notre « perception » de la réalité se trouve enfin pleine et entière⁷⁷⁰.

⁷⁶⁶ Est spécifiquement nommée « réaliste », dans l'extrait cité, la méthode des historiens qui n'entendent rien à la sainteté de Jeanne d'Arc. En cela le « réalisme » dénoncé par Bernanos rejoint effectivement le « positivisme » dénoncé par Péguy : dans les deux cas, c'est bien la *méthode historique* (c'est-à-dire, d'une certaine manière, la façon de rendre compte de la réalité par l'écriture) qui est en question.

⁷⁶⁷ Georges Bernanos, *Jeanne, relapse et sainte*, *op. cit.*, p. 40.

⁷⁶⁸ *Id.*, « Où est le chef ? », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1019.

⁷⁶⁹ Ce cercle est aussi bien le cercle sacré qui circonscrit les limites de ce qui est connaissable et ostracise l'inconnaissable hors de son orbe – c'est sur ce même modèle, qui est celui du mythe de Romulus et Remus, que se fonde toute institution culturelle et d'abord toute communauté politique.

⁷⁷⁰ Dans cette perspective, il suffirait de rééduquer notre regard à voir ce qu'il ne voit pas ou ce qu'il ne voit plus : la part « cachée » ou « enchantée » de la réalité. C'est le programme de la « technocritique » de Serge Latouche (*Comment réenchanter le monde. La décroissance et le sacré*, Paris, Payot et Rivages, « Bibliothèque Rivages », 2019) et de Bernard Stiegler (*Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion-Champs, « Champs essais », 2008).

Hans Urs von Balthasar propose une analyse semblable du concept bernanosien de réalisme :

Il est clair que le diagnostic concernant la civilisation est inséparable d'un diagnostic *politique*. Mais là encore il ne s'agit pas de théories, il s'agit plutôt d'états d'esprits, et des hommes qui en sont les porteurs. Camelot du roi déçu, Bernanos s'attaque avant tout au « réalisme » des gens de droite, non parce que ce réalisme est une doctrine de droite – lui-même restera monarchiste jusqu'au bout – mais parce que le réalisme « politique » sert très significativement de couverture à la perte de l'idéalisme et que, dans un inconscient mépris de soi, les nouveaux réalistes affichent ainsi l'affaiblissement d'une conception du monde authentiquement politique, réduite maintenant à l'inauthenticité, voire au cynisme d'une simple idéologie⁷⁷¹.

On reconnaît là, dans la thèse du rabaissement ou du désenchantement, la métaphysique de la transcendance et son vocabulaire. Le réalisme, en effet, est compris comme une « conception du monde » *faible* ou *réduite*, par quoi il faut comprendre qu'une « conception du monde » *forte* ou *complète* se compose de deux versants : le versant du « politique » (inauthentique) et le versant de « l'idéalisme » (authentique)⁷⁷². Sous ce rapport, le réaliste est un médiocre, en ceci précisément qu'il manque de l'héroïsme qui lui permettrait de faire l'expérience *totale* (politique et idéaliste) du réel.

Ce manque est, au sens moral du terme, un *manquement*, comme le suggère Bernanos dans un article intitulé « Noël aura-t-il lieu ? », daté du 25 décembre 1947 et publié dans *L'Intransigeant* :

Car on est en droit de se demander s'il y aurait encore longtemps des nuits de Noël, avec leurs anges et leurs bergers, pour ce monde féroce, si éloigné de l'enfance, si étranger à l'esprit d'enfance, au génie de l'enfance, avec son réalisme borné, son mépris du risque, sa haine de l'effort qui inspire la plupart de ses rêveries mécaniques – de la fusée interplanétaire à la cellule photo-électrique grâce à laquelle les portes s'ouvrent –, haine de l'effort qui s'accorde beaucoup moins paradoxalement qu'on ne pense à son délire d'activité, à son agitation convulsive⁷⁷³.

⁷⁷¹ Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, *op. cit.*, p. 442.

⁷⁷² Deux versants qui s'opposent et se présupposent simultanément – ou plus précisément : dont l'opposition est présupposée comme leur seul mode de manifestation possible –, pris qu'ils sont dans un rapport de *double bind*. Andrew J. McKenna nomme ce rapport de dépendance et de rejet réciproque un rapport de « coimplication or complication » (Andrew J. McKenna, *Violence and Difference. Girard, Derrida and Deconstruction*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1992, p. 18).

⁷⁷³ Georges Bernanos, « Noël aura-t-il lieu ? », *op. cit.*, p. 1202.

Le « réalisme borné » (toujours au double sens de « limité » et de « médiocre ») ne serait rien d'autre qu'un « mépris du risque » ou une « haine de l'effort », c'est-à-dire la gigantesque et complexe entreprise par laquelle l'être humain entendrait se faciliter la vie – en somme, *l'immense effort déployé pour se soustraire à l'effort*⁷⁷⁴. D'où la coexistence, paradoxale, entre la « haine de l'effort » et le « délire d'activité » : le réaliste est celui qui s'affaire à se décharger du travail, ou qui travaille à abolir le travail et du même geste la souffrance qui lui est consubstantielle – attitude qui semble ainsi devoir être qualifiée d'« irréaliste » bien plutôt que de « réaliste », dans la mesure où la peine et l'effort (que nous avons subsumés plus haut sous le concept de *souffrance*) sont des modalités de la vie elle-même⁷⁷⁵. Mais alors, deux voies interprétatives ou deux lectures s'ouvrent à nous. Le point où ces deux lectures n'en forment encore qu'une avant de diverger se situe au niveau de la bipartition que notre texte expose d'emblée : il y aurait, d'une part, le monde de l'enfance ; et, d'autre part, celui, « féroce », du réalisme. La divergence se situe dans la nature du rapport qui unit ces deux termes.

Une première lecture, motivée par le lexique moralisateur que sous-tend l'idéologie héroïco-romantique du Bernanos de la transcendance, ressort de la thèse du rabaissement ou du désenchantement. Le réaliste, en effet, se bornerait à séjourner en ce monde-ci (naturel), et refuserait l'effort ou le risque qui lui permettrait de se transcender vers le monde de l'enfance (surnaturel), c'est-à-dire de se hisser, héroïquement, de la réalité – celle des « fusées interplanétaires » et des « cellules photo-électriques » – à la surréalité – celle des « anges » et des « bergers ». Sous ce rapport, le réalisme peut être défini comme l'oubli – coupable et nécessairement imputable à *qui ne fait pas l'effort de se rappeler* – de l'enchantement où s'épanouit

⁷⁷⁴ Il s'agit là, selon Slavoj Žižek, de la définition classique de « l'activité fausse » qui caractérise la forme d'agir de l'obsessionnel : « Ceci nous amène à la notion d'activité fausse : les gens n'agissent pas uniquement dans le but de changer quelque chose, ils peuvent également agir pour éviter que quelque chose se passe, pour que rien ne change. C'est en cela que réside la stratégie typique de l'obsessionnel : il fait preuve d'une activité frénétique pour éviter que la chose réelle se produise » (Slavoj Žižek, *Comment lire Lacan*, Paris, NOUS, 2011, p. 40).

⁷⁷⁵ « La condition humaine est telle que la peine et l'effort ne sont pas simplement des symptômes que l'on peut faire disparaître sans changer la vie ; ce sont plutôt les modalités d'expression de la vie elle-même, en même temps que de la nécessité à laquelle elle est liée. Pour les mortels, la “vie facile des dieux” serait une vie sans vie » (Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 220).

le « génie de l'enfance ». Il est à noter, par ailleurs, que l'interprétation héroïco-romantique de l'esprit d'enfance – que nous avons tenté à l'instant d'éclaircir – est celle qui a prévalu historiquement dans la recherche bernanosienne. C'est en tout cas celle que mobilise Michel Estève en 1969, au moment de préfacer le premier tome des *Essais et écrits de combat* dans la « Bibliothèque de la Pléiade » :

Car si le mot, le langage demeurent bien souvent impuissants à livrer passage au secret d'une réalité, d'une expérience personnelle, ils n'en représentent pas moins le seul chemin d'accès, l'unique propédeutique appropriée. Pour Bernanos, le travail sur le langage est quête de la vérité, mode d'accès à la transmission de l'indicible, l'autre attendant inconsciemment la révélation d'une parole, d'un témoignage, d'un chant, d'un message. D'où la recherche du langage de l'enfance, langage mystérieux, difficilement saisissable, définissable, inaccessible sans laborieux travaux sur l'écriture qui, aux yeux de l'écrivain, définit un ton, un vocabulaire et un style capables de toucher, d'émouvoir en profondeur, d'ébranler les convictions conventionnelles, de faire accéder à un autre univers que l'univers rationnel, que l'univers familier⁷⁷⁶.

Les logiques métaphoriques auxquelles se plie ici Michel Estève sont celles de la *quête initiatique* et du *culte à mystère*. Bernanos apparaît sous la figure d'un *éclaireur-initiateur*, détenteur d'un « langage mystérieux » et « inaccessible sans laborieux travaux », au moyen duquel il serait chargé de « [transmettre] l'indicible » au lecteur néophyte, dont nous est implicitement dressé le portrait-robot. Celui-ci est assimilé au réaliste archétypal tel que le décrit la thèse du rabaissement : inconsciemment insatisfait de ses « convictions conventionnelles » (puisque attendant sans le savoir « la révélation d'une parole »), il serait confiné dans les limites d'un « univers rationnel » et « familier », en un mot d'un univers *inauthentique*. Ce serait alors au moyen du langage de cet univers-ci, langage « impuissant » mais le seul dont nous disposions, et donc « le seul chemin d'accès, l'unique propédeutique appropriée », que l'initiateur aurait à introduire l'initié à « un autre univers », c'est-à-dire « au secret d'une réalité, d'une expérience personnelle ». Sous l'apparence de la thèse du rabaissement, laquelle est subordonnée aux coordonnées conceptuelles de l'attitude de la transcendance, il est ainsi attendu du lecteur – et

⁷⁷⁶ Michel Estève, « Bernanos et notre temps », *Essais et écrits de combat*, I, *op. cit.*, p. XIII-XIV.

c'est là véritablement son *épreuve initiatique* – qu'il *accompagne* et *parachève* l'effort héroïque accompli par l'auteur afin, s'arrachant de son réalisme « conventionnel » et « familial », de se transporter dans cet « autre univers » où la réalité est réellement ce qu'elle est et de se hisser enfin à la hauteur d'une expérience *authentique* et complète⁷⁷⁷. Voilà en tout cas à quoi ressemblerait un lecteur *modèle*, c'est-à-dire parfait en son genre, l'égal du pamphlétaire en tant qu'« homme qui, dans le seul but d'affronter son temps, son siècle, [fournit] cet *effort immense* »⁷⁷⁸, rigoureusement contraire donc au lecteur *repoussoir*, qui serait quant à lui confiné dans une « paresse quasi mystique, [une] lâcheté [...], [une] prodigieuse indifférence au vrai »⁷⁷⁹.

Une seconde lecture de l'article « Noël aura-t-il lieu ? » est cependant possible, qui relève de la thèse de la *profanation* ou du *surenchantement* et où le « réalisme » apparaît bien plutôt comme un « irréalisme ». De ce point de vue, la pluralité des mondes s'évanouit. Nous ne sommes plus en présence de deux mondes engagés dans un rapport hiérarchique (deux mondes simultanément concurrents et interdépendants), mais en présence de l'enfance seule, qui n'est d'aucun « monde » et qui est la vie, la vie en tant qu'effort pour n'être *rien d'autre* qu'elle-même.

⁷⁷⁷ On reconnaît là, quoique sous une forme schématique et condensée, les traits caractéristiques de l'*aporie de la pédagogie transcendantale* telle qu'elle a été thématisée – mais non résolue – par Eugen Fink (voir, pour ce qui concerne la thématisation de l'aporie, Eugen Fink, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Grenoble, Jérôme Million, 1994 ; et voir, pour ce qui concerne la non-résolution par Fink de l'aporie, Grégori Jean, « Sens et puissance. L'archi-performativité de la parole », *Revue internationale Michel Henry. Notes préparatoires à Paroles du Christ*, n° 5, 2014, pp. 165-215). Afin de mieux l'entendre dans le contexte qui est le nôtre, reformulons cette aporie dans le lexique de Michel Estève. Il est attendu du lecteur conditionné par le réalisme (l'individu conventionnel et pré-initié) que celui-ci prenne conscience de son conditionnement et s'en arrache par le seul moyen d'un *langage lui-même conditionné par le réalisme*. Ce langage – réaliste, ordinaire, « impuissant » – a bien entendu été l'objet des « laborieux travaux » de l'auteur au terme desquels il s'est trouvé transformé, puisqu'il est devenu « mystérieux » et « difficilement saisissable ». Or ces travaux, pour si laborieux qu'ils soient, n'aboutissent en rien à une *modification en nature* du langage de départ (c'est par construction impossible), mais simplement à une *modification en degré* : d'un bout à l'autre du chemin vaillamment parcouru, c'est bien à la *même langue* (mais actualisée en deux langages) que l'initié a affaire. Bien plus, que cette langue demeure la même *sous le rapport de sa nature* est la condition *sine qua non* de sa compréhension par le lecteur-initié : en un mot, pour que le lecteur-initié comprenne l'auteur-initiateur, il faut que celui-ci lui parle dans sa langue. Mais alors, comment le lecteur-initié peut-il faire la différence entre le langage réaliste (la langue immédiatement accessible au lecteur) et le langage de l'enfance (la langue médiatisée par les travaux de l'auteur) afin d'entendre celui-ci transparaître dans celui-là... à moins d'avoir été préalablement initié à le faire ? Ainsi, loin de permettre à l'initié d'accéder à un autre univers, le langage de l'enfance présuppose au contraire que l'initié se tienne déjà dans cet autre univers pour pouvoir être compris en sa différence d'avec le langage réaliste. Pour le dire autrement : les paroles censées provoquer la conversion, pour être comprises et donc fonctionner efficacement, présupposent en fait la conversion qu'elles prétendent provoquer.

⁷⁷⁸ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 164. Nous soulignons.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 127.

C'est alors le réalisme qui doit être considéré comme appartenant au domaine de l'enchantement ou de l'irréalité et cela *précisément parce que c'est le réalisme qui présuppose l'existence de deux mondes* : les « rêveries mécaniques » nous dupent en nous laissant croire qu'on pourrait échapper à la vie et à l'effort qu'elle déploie sans cesse pour simplement parvenir à elle-même, en nous laissant croire ainsi, comme on dit, « qu'une autre vie est possible »⁷⁸⁰.

Mais n'anticipons pas trop, et revenons-en au réalisme considéré comme un *manquement* ou une *faiblesse* de la volonté. Sous ce rapport moralisateur, Bernanos considère le réalisme comme une *maladie* : « Le réalisme est aussi répandu aujourd'hui dans le monde que la syphilis »⁷⁸¹, écrit-il par exemple en 1943, idée qui se trouve développée plus avant dans la *Lettre aux Anglais* :

[...] Nos démocraties étaient malades. [...] Toutes les démocraties souffraient d'une espèce de maladie analogue à celle dont la découverte des vitamines a révélé la cause, *d'une maladie de carence, de carence d'héroïsme, de fierté, d'honneur*, et cette maladie était ancienne. Ne prenez pas la peine de me répondre que, au cours de ces cinquante dernières années, les héros n'ont pas manqué. Oui, de 1914 à 1918, on a doublé, triplé, décuplé la ration ; cela fait penser au brave homme qui voulut prendre en une fois sa dose de strychnine calculée pour six semaines. Et d'ailleurs, à quoi bon les actes héroïques si leur leçon est perdue, c'est-à-dire si l'héroïsme est diffamé, ou pis encore sournoisement déprécié, tenu pour une simple note pittoresque de la vie, un superflu contestable, un luxe ? On continuait par habitude à raconter de belles histoires aux enfants, mais, dès qu'ils atteignaient l'âge de réfléchir et d'observer, ils comprenaient très bien que les gens sérieux sont réalistes⁷⁸².

Ce texte, compris du point de vue de l'attitude de la transcendance, formule la conclusion de la thèse du rabaissement ou du désenchantement : le réalisme est un anti-héroïsme. Cet anti-héroïsme est défini ici plus précisément comme une « maladie de carence ». De quoi l'anti-

⁷⁸⁰ Aussi l'effort en quoi consiste le simple fait de vivre est un effort que chacun accomplit sans le savoir, et à propos duquel la volonté héroïque n'a pas part. C'est ainsi qu'on peut comprendre ce passage de *Journal d'un curé de campagne* : « La contrainte que je m'impose habituellement pour dominer mes nerfs est sans doute beaucoup plus grande que je m'imagine. Cette idée m'est douce après l'agonie de ces dernières heures, car cet effort que je fais presque à mon insu, et dont par conséquent je ne puis tirer aucune satisfaction d'amour-propre, Dieu le mesure » (Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, *op. cit.*, p. 260). *A contrario*, l'effort déterminé volontairement (l'effort du sujet en vue de l'accomplissement d'un quelque chose quelconque) est voué à l'échec et à la contre-productivité : « (Je me dis parfois que Satan, qui cherche à s'emparer de la pensée de Dieu, non seulement la hait sans la comprendre, mais la comprend à rebours. Il remonte à son insu le courant de la vie au lieu de le descendre et s'épuise en tentatives absurdes, effrayantes, pour refaire, en sens contraire, tout l'effort de la Création) » (*ibid.*, p. 247).

⁷⁸¹ *Id.*, « Les démocraties réalistes », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 501.

⁷⁸² Georges Bernanos, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 64. Nous soulignons.

héroïsme, en tant que maladie, est-il précisément la carence ? Non pas des « actes héroïques », puisque ceux-ci sont dits avoir « doublé, triplé, décuplé », mais du *sens* de ces actes (« leur leçon est perdue »). Les coordonnées morales de leur intelligibilité sont comme inversées : ils cessent d'être compris comme une plus-value de l'expérience dotant celle-ci d'une valeur authentique et la parachevant, mais sont au contraire « [dépréciés] », c'est-à-dire considérés comme une dépense en pure perte (« un superflu contestable, un luxe »). En somme, d'excédent positif, l'héroïsme devient – par la médiation du réalisme – excédent négatif. Car du point de vue du romantisme du premier Bernanos, l'héroïsme est bien une plus-value ou un dépassement de la vie par elle-même, une expérience-limite⁷⁸³ qui permet de vivre la vie dans toute sa plénitude. *Vivre* signifie alors : *se surmonter*. C'est ainsi (mais pas seulement) qu'on peut interpréter la déclaration suivante, issue de la fameuse « Réponse à une enquête » de janvier 1942, dès lors qu'on comprend romantiquement, avec le premier Bernanos, l'existence comme une épreuve : « [...] l'homme moderne demande aux machines, sans oser le dire ou peut-être se l'avouer à lui-même, non pas de l'aider à surmonter la vie, mais à l'esquiver, à la tourner, comme on tourne un obstacle trop rude »⁷⁸⁴.

3.1.3. *Le réalisme comme surenchantement : la thèse de la profanation*

Cependant, d'autres textes nous invitent à lire autrement la critique bernanosienne du réalisme, c'est-à-dire à ne plus faire du réalisme le simple objet d'une critique axiologique ou d'un réquisitoire contre une quelconque faillite morale de l'agir (faillite morale en conséquence de laquelle le réaliste – que notre auteur juge, dans le lexique de sa « première » manière, un « imbécile » ou un « médiocre » – refuserait lâchement de vivre, c'est-à-dire de faire

⁷⁸³ « Du point de vue de l'expérience-limite, l'expérience ordinaire est une expérience raisonnable et modérée, dans la mesure où elle est constituée par les limitations qui nous permettent, d'une autre façon, de vivre paisiblement, mais qui nous empêchent tout aussi bien de vivre pleinement, en allant jusqu'au bout des possibilités de la vie » (Stéphane Madelrieux, *Philosophie des expériences radicales*, *op. cit.*, p. 15).

⁷⁸⁴ *Id.*, « Réponse à une enquête », *op. cit.*, p. 790-791.

l'expérience *totale* du réel, comme si au fond l'accès à une telle expérience dépendait de l'effort que chacun serait prêt à fournir). En effet, *réalisme* ne nomme pas seulement ce processus interne à un seul et même mode de phénoménalité (celui du monde), par lequel notre expérience du réel est considérée comme rabaissée ou dégradée de se barricader dans la région naturelle de l'être, nous voilant et nous rendant inaccessible sa région surnaturelle. Là-contre, *réalisme* nomme aussi ce processus interne par lequel un mode de phénoménalité (celui de la vie) s'expatrie *en le constituant du même geste* dans un autre mode de phénoménalité (celui du monde) qui lui est pourtant inhabitable. Sous ce rapport, critiquer le réalisme, c'est critiquer la *profanation* en laquelle celui-ci consiste.

Or, il faut bien s'entendre ici sur le sens que nous donnons au terme « profanation ». Il ne s'agit pas, justement, de l'avilissement d'une région de l'être (le sacré) qui consisterait à habiter celle-ci selon les us et coutumes eidétiques d'une autre région (le profane) – étant entendu que ces deux types de régionalité ressortissent au même apparaître⁷⁸⁵.

Pour commencer, on peut reprendre à nouveaux frais la division de l'expérience entre un rapport réaliste ou matériel au réel, d'une part ; et un rapport idéaliste ou spirituel au réel, d'autre part⁷⁸⁶. D'après la thèse du rabaissement ou du désenchantement, nous le savons,

⁷⁸⁵ C'est précisément le sens que donne Jean-Louis Chrétien au concept de « profanation » au début de son ouvrage *L'Espace intérieur* : « L'objet de ce livre est donc la *topique chrétienne*, telle qu'elle s'est développée des Pères de l'Église au Moyen Âge et à la modernité, où elle subit une profonde transformation (non pas unanime, car elle se poursuit bien au-delà, mais décisive par ses effets), laquelle n'est autre qu'une *profanation*, entendue au sens de rendre profane ce qui était saint. Je deviens le seul habitant d'une demeure conçue pour héberger la présence divine elle-même » (Jean-Louis Chrétien, *L'Espace intérieur*, Paris, Éditions de Minuit, 2014, p. 12). La « profonde transformation » qui affecte la « topique chrétienne », et en quoi consiste donc la « profanation » selon Jean-Louis Chrétien, ne semble pas être perçue autrement que comme un simple problème d'ontologie immobilière, dans la mesure où elle ne concerne jamais que le changement de locataire d'une demeure qui reste toujours la même, qu'on la nomme « Je » ou « Dieu », à savoir : la conscience.

⁷⁸⁶ Au seuil de cette reprise à nouveaux frais, rappelons que, dans *Les Frères Karamazov*, le personnage de l'invité ou du visiteur apparaissant dans le cauchemar d'Ivan, et qui « représente » le diable, s'amuse de l'interchangeabilité du terme « réaliste », terme qui peut être tantôt attribué au matérialisme et tantôt à l'idéalisme, dans la mesure précisément où ces deux tendances ne sont que les termes opposés d'un seul et unique rapport à la vie : « En plus, la foi, aucune preuve ne l'aide jamais, surtout les preuves matérielles. Thomas, s'il a cru, ce n'est pas parce qu'il a vu le Christ ressuscité, mais c'est parce que, déjà avant, il voulait croire. Tiens, par exemple, les spirites... je les aime beaucoup... imagine-toi, ils supposent qu'ils sont utiles à la foi, parce qu'il y a les diables qui leur montrent leurs cornes depuis l'autre monde. "Ça, n'est-ce pas, c'est une preuve, pour ainsi dire, n'est-ce pas, matérielle, que l'autre monde existe." L'autre monde et les preuves matérielles, hi hi ! Et puis enfin, si le diable est prouvé, Dieu, est-ce que ça Le prouve, on n'en sait rien. Je veux m'inscrire dans une société idéaliste, je serai leur opposition : "Un

l'expérience du réaliste est tenue pour incomplète, car il lui manque (et il refuse volontairement d'acquiescer) la composante idéaliste ou spirituelle de la connaissance. Aussi, et d'une certaine manière, *le réaliste n'en sait-il pas assez*. Or, ce qu'il faut dire désormais, d'après la thèse de la *profanation* ou du *surenchantement*, c'est au contraire que *le réaliste en sait trop* – ou plus précisément peut-être, *toujours déjà trop*. En ce sens, le réalisme ne doit plus être considéré comme un savoir *insuffisant*, mais comme un savoir *superfétatoire*⁷⁸⁷, et qui empêche d'accéder au réel en sa nudité la plus simple⁷⁸⁸.

C'est pourquoi, dans un premier temps, il faut d'abord faire tomber la distinction qui sépare le réalisme de l'idéalisme (distinction qui n'est d'ailleurs possible que si « réalisme » est compris comme un synonyme de « matérialisme »), et comprendre que le réalisme est lui aussi un voile jeté sur le réel – que réalisme et idéalisme ne s'opposent, en somme, que comme deux façons de refuser le réel en son entier et ainsi d'en sacrifier une part. Bernanos ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit, en peu de mots, dans la préface de *La France contre les robots*, que « le Réalisme n'est qu'une exploitation, une déformation du réel, un idéalisme à rebours »⁷⁸⁹ ; et un peu plus exhaustivement, à la fin du cinquième chapitre de *Nous autres Français* :

Qui n'est pas réaliste n'est qu'un songe-creux, un idéaliste. Je réponds que le réalisme me paraît un idéalisme à rebours, une inversion de l'idéalisme. L'univers du réaliste est un monde non moins faux

réaliste, n'est-ce pas, pas un matérialiste, hé hé ! » (Féodor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov* [1880], trad. André Markowicz, Paris, Actes Sud, 2002, II, p. 547).

⁷⁸⁷ À la condition de comprendre cependant que cette addition phénoménologique est une soustraction ontologique, comme le dit Michel Henry à propos du « savoir extrinsèque » dans le passage suivant de *L'Essence de la manifestation* où il commente Maître Eckhart : « Cette opposition structurelle de la réalité et du savoir, opposition telle que tout ce qui se meut en celui-ci s'écarte de celle-là et la perd, Eckhart l'exprime à l'aide d'une image : "Celui qui se sait blanc ajoute déjà une superstructure... quelque chose à l'essence de sa blancheur." Qu'une telle addition soit en réalité une soustraction, que l'extériorité du concept supprime la réalité, c'est ce qui est immédiatement affirmé : "se savoir blanc est bien inférieur et *beaucoup plus extrinsèque* qu'être blanc". C'est parce qu'un tel savoir est "bien inférieur", manque l'essence de la réalité qui est identiquement celle de la vie, qu'il est dit encore, de l'homme noble, qu'il "prend et puise tout son être et toute sa vie, toute sa béatitude uniquement... en Dieu seul, mais non dans la connaissance, la contemplation et l'amour de Dieu" » (Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 548).

⁷⁸⁸ Aussi le « vrai » réalisme est-il pour Bernanos *le christianisme lui-même*, comme l'affirme sans détour Claire Daudin : « Le christianisme est un réalisme. Il prend l'humanité comme elle est, avec ses riches et ses pauvres, ses puissants et ses faibles » (Claire Daudin, « Bernanos altermondialiste », *Nouvelle revue théologique*, vol. 133, n°1, 2011/1, p. 96).

⁷⁸⁹ Georges Bernanos, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 977.

que celui de l'idéaliste, un monde truqué. [...] Les doctrinaires réalistes sont en train de perdre le monde⁷⁹⁰.

Réalisme et idéalisme sont ainsi renvoyés dos à dos, comme deux « mondes » ou deux « univers » également faux – et faux non pas du fait de leur *contenu*, c'est-à-dire de la nature des êtres et des choses qu'en tant que mondes ils ont pour essence de *contenir* à l'intérieur de leurs limites, mais du fait justement de leur essence de *contenants* : ils sont faux *en leur qualité de mondes* (ou, pour être plus précis, en leur qualité de *régions de l'apparaître mondain*), et concurrents *en cette qualité* aussi bien, étant l'envers – le « rebours » – l'un de l'autre⁷⁹¹.

Tombe alors du même coup (ou plutôt : trouve à se reconfigurer) une autre distinction bien connue, à laquelle une lecture par trop imprudente de Péguy (et évidemment de Bernanos⁷⁹²) pourrait conduire : celle qui établit le partage de l'expérience entre le domaine du *mystique* et celui du *politique*⁷⁹³ – étant entendu que dans ce partage, « politique » est synonyme de « réaliste ». Ce qu'il faut comprendre ici – et ce que Bernanos a bien compris –, c'est qu'il y a *autant de politiques – c'est-à-dire de réalismes – que de mystiques*⁷⁹⁴, dans le sens où chaque mystique

⁷⁹⁰ *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 717.

⁷⁹¹ Et ce en vertu de la loi phénoménologique énoncée par Shakespeare dans *Henry IV*, et qui veut que dans l'orbe de la phénoménalité mondaine, deux mondes ne peuvent coexister pacifiquement ni sans frottements : « Deux étoiles ne peuvent se mouvoir dans la même sphère » (William Shakespeare, *Henry IV. Première partie*, *op. cit.*, p. 170).

⁷⁹² Une telle imprudence nous semble commise par Hans Urs von Balthasar, et notamment lorsqu'il écrit les mots suivants : « Pourvu qu'un régime garantisse la liberté comme devoir et comme vocation, qu'il repose sur la libre responsabilité des citoyens et non sur leur démission intérieure, sur leur défaitisme spirituel, peu importe le détail des dispositions constitutionnelles ; il est bien clair que tout ordre social implique une vue réaliste des choses ; la seule question est de savoir quel est l'esprit et le degré de ce réalisme. Bernanos n'ignore pas que le temps de la politique mystique est passé, qu'au temps de la presse et de la radio, les chefs d'État doivent bien "expliquer, excuser et justifier devant le public" leurs actes, leurs intentions et jusqu'à leurs "indignités" » (Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, *op. cit.*, p. 445). Le problème, en effet, et dès lors que chaque mystique produit le réalisme ou la politique qui lui est propre, n'est pas un problème de *degré*, mais un problème de *nature* – et c'est bien pourquoi, comme nous l'avons vu dans la note 652, on peut parler d'un « réalisme chrétien » et le considérer comme fondamentalement contradictoire avec ce qu'on pourrait nommer le « réalisme technique ».

⁷⁹³ Nous songeons ici à ce célèbre passage de *Notre jeunesse* : « Tout commence en mystique et finit en politique. Tout commence par la mystique, par une mystique, par sa (propre) mystique et tout finit par de la politique. La question, importante, n'est pas, il est important, il est intéressant que, mais l'intérêt, la question n'est pas que telle politique l'emporte sur telle ou telle autre et de savoir qui l'emportera de toutes les politiques. L'intérêt, la question, l'essentiel est que dans chaque ordre, dans chaque système la mystique ne soit point dévorée par la politique à laquelle elle a donné naissance. L'essentiel n'est pas, l'intérêt n'est pas, la question n'est pas que telle ou telle politique triomphe, mais que dans chaque ordre, dans chaque système chaque mystique, cette mystique ne soit point dévorée par la politique issue d'elle » (Charles Péguy, *Notre jeunesse* [1931], Paris, Gallimard, « Idées », 1969, p. 31).

⁷⁹⁴ Au sens où Frédéric Lordon dit de chaque « autorité » ou de chaque « force » – « autorité » ou « force » nommant l'auto-affection d'une multitude donnée, c'est-à-dire d'une communauté – qu'elle « secrète » ses propres

sécète sa propre politique. Comme le note Bernanos, citant Péguy dans *Scandale de la vérité* : « La politique se moque de la mystique, dit Charles Péguy, mais c'est encore la mystique qui nourrit la politique même »⁷⁹⁵. Le réalisme n'est donc pas opposé à la mystique : bien au contraire, en tant qu'idéologie, chaque réalisme présuppose comme sa condition une mystique qui lui est propre. C'est le sens profond de l'article publié le 9 août dans *O Journal* et intitulé « Les causes de la déroute » :

Certains microbes, celui du tétanos par exemple, n'agissent pas par eux-mêmes, mais par les toxines qu'ils sécrètent, et ces toxines sont leurs déchets. On parle toujours du réalisme des dictatures, on le vante ? Mais les dictatures ne sont nullement réalistes, les dictatures sont mystiques, elles tirent toute leur force d'une mystique. Elles ont prétendu confisquer à leur profit, pour leur entreprise diabolique, tout ce qui restait de foi et d'héroïsme en Europe, au seul profit de leurs jeunesses fanatisées. Le monde assiste, avec stupeur, à l'exaltation progressive de ces peuples, dont la voix furieuse ressemble, dans nos postes de radio, à celle de la mer déchaînée. Hélas ! ce n'est pas la foi de ces peuples qui grandit, c'est la nôtre qui diminue. Le réalisme est la toxine que l'esprit de dictature sécrète, pour les autres. Mais il se garde bien de s'en nourrir lui-même⁷⁹⁶.

La dictature est pour Bernanos le régime politique privilégié de la civilisation des machines. Loin d'être basement et simplement politico-réaliste, ce régime est dit « mystique ». C'est qu'il repose sur une puissance, laquelle est désignée par deux termes synonyme : « force » et « esprit ». Cette puissance – cette force ou cet esprit – est le mode de phénoménalité ou l'apparaître à la législation duquel obéit la mystique de la dictature. Ce mode de phénoménalité, propre donc à la mystique de la dictature, nous le connaissons et l'avons déjà nommé : il s'agit de celui du monde, dont, selon le lexique chrétien, Satan est le *Prince* – c'est-à-dire, selon un

institutions, et que cette sécrétion est son auto-affection elle-même : « Autorité au sens générique de Durkheim, comme force impressionnante – ce qui “fait autorité” –, celle même du collectif, précisément. Force impressionnante, c'est-à-dire littéralement capacité d'impressionner, de faire impression – sur les individus placés sous le ressort de l'institution, dans son périmètre d'efficacité. Faire impression, c'est produire un effet – affecter. La puissance à l'œuvre qui produit cet effet, donc, c'est celle du collectif même, dès lors qu'il a pris consistance, puissance par laquelle il tient ses parties sous ses rapports caractéristiques – dit autrement : par laquelle il tient les individus à ses normes. J'entends déjà les hauts cris : “nous sommes ingouvernables, nous voulons vivre hors des normes”. “Sans norme”, “sans institutions”, “libres” quoi – la métaphysique libérale insinuée jusque dans les têtes qui se croient les plus antilibérales. Mais le social est normes et institutions. Il les sécrète endogènement. Or le social est le *milieu* de la vie des hommes, et il l'est nécessairement » (Frédéric Lordon, *Vivre sans ? Institutions, police, travail, argent...*, Paris, La Fabrique, 2019, p. 128-129).

⁷⁹⁵ Georges Bernanos, *Scandale de la vérité*, op. cit., p.591.

⁷⁹⁶ *Id.*, « Les causes de la déroute », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, op. cit., p. 241.

lexique plus philosophique, le *principe*. Aussi la dictature est-elle qualifiée, dans notre texte, d'« entreprise diabolique ». Le fonctionnement d'une telle « entreprise » est analogue, selon notre auteur⁷⁹⁷, à la physiopathologie du tétanos, et repose sur *l'action à distance*. En effet, de la même manière que le microbe du tétanos produit des toxines qui ne seront nocives qu'à la substance qu'il requiert comme son hôte (tel organisme donné) et n'opèrent ainsi qu'indirectement, la puissance mystique de la dictature semble manipuler à distance la communauté qu'elle élit comme le support de son épanouissement : c'est-à-dire qu'elle la détruit en lui restant extérieure puisqu'elle n'est rien d'autre que le principe de son autodestruction, autodestruction qui bien entendu demeure secrète à la communauté autodétruite, et à laquelle le « réalisme », précisément, voile la vérité⁷⁹⁸.

Le réalisme n'est donc pas à proprement parler la maladie de la civilisation des machines ou de la religion du progrès, mais l'un des symptômes ou des effets de cette maladie – et d'autant plus trompeuse précisément que ses détracteurs (les tenants de la thèse du rabaissement ou du désenchantement) la prennent pour la maladie elle-même. À en croire notre texte, les symptômes de la dictature mystique – pour autant qu'on les range sous la catégorie de « réalisme » – sont les suivants : une *diminution* de la foi et un *accroissement* corrélatif de la fanatisation, c'est-à-dire de la crédulité. Autrement dit, *plus un peuple est réaliste, plus il est dupe de ce qu'il tient pour réel* – ou encore : *moins il a la foi, plus il est crédule*. C'est pourquoi Bernanos dit du réalisme, dans un discours prononcé « Pour le baptême de l'avion *Jeanne d'Arc* » qu'il est « la

⁷⁹⁷ Comme nous devrions le préciser à chaque fois que Bernanos produit une métaphore ressortant du domaine de la médecine, nous ne nous portons pas garant de ses compétences en la matière.

⁷⁹⁸ Un tel processus semble en tout point semblable au concept hégélien de « ruse de la raison », tel qu'on le trouve décrit par Slavoj Žižek dans le passage suivant, et où l'on reconnaît le mode opératoire phénoménologique de la technique : « Au lieu de frapper le métal avec un marteau la machine le fait pour moi ; au lieu de tourner la roue du moulin moi-même, c'est l'eau qui le fait : j'accomplis mon dessein en interposant un autre objet naturel entre moi et l'objet sur lequel je travaille ; au lieu d'attaquer directement mon ennemi, je me fais l'instigateur d'un conflit entre lui et une autre personne, si bien que je peux assister confortablement à la destruction de l'un par l'autre. (C'est ainsi que, pour Hegel, l'Idée absolue règne tout au long de l'Histoire. Elle demeure extérieure au conflit, elle laisse les passions humaines faire le travail à sa place dans les luttes des uns contre les autres. La nécessité historique du passage de la République à l'Empire, dans la Rome antique, a été réalisée par le truchement des passions et des ambitions de Jules César) » (Slavoj Žižek, *Comment lire Lacan*, op. cit., p. 39).

hideuse illusion de la vieillesse »⁷⁹⁹, c'est-à-dire de l'esprit ou de la mystique de la vieillesse (qui est aussi l'esprit ou la mystique des dictatures), par opposition à l'esprit ou à la mystique de l'enfance – pour autant que *la première soit un mysticisme qui s'ignore, tandis que la seconde est le « véritable » réalisme à son insu*⁸⁰⁰.

Que le réalisme soit considéré comme une illusion, cela ne veut pas dire que *seuls* les choses et les êtres circonscrits dans le cercle étroit du réalisme sont par nature illusoires. Cela veut dire : que *tous* les êtres et les choses sont illusoires *pour autant* qu'ils se donnent sur le mode du réalisme ; que l'illusion ne détermine pas la nature de tel ou tel apparaissant, mais celle d'un apparaître – celui qui secrète l'idéologie ou la mythologie réaliste, c'est-à-dire l'auto-aveuglement nécessaire à son efficace d'apparaître. C'est ainsi qu'on peut comprendre le passage suivant, tiré lui aussi du discours que nous venons de citer :

Ce mot de réalisme fait illusion aux naïfs, parce qu'ils le trouvent dur, alors qu'on pourrait bien plutôt le dire mou, car il n'est rien d'autre, en somme, que le synonyme prétentieux de l'humble conformisme. Les réalistes se flattent de se conformer aux événements et aux hommes. Mais qui se conforme aveuglément à ce qui est n'est rien, car ce qui est n'est déjà plus⁸⁰¹.

Ce qui caractérise au premier chef l'apparaître qui secrète comme son idéologie ou sa mythologie propre le réalisme, c'est ce que Bernanos nomme ici la « [conformation] aux événements et aux hommes » – et il précise, cela a son importance, que cette conformation est aveugle. « Se conformer aux événements et aux hommes », cela signifie se mettre, phénoménologiquement, à leur diapason – c'est-à-dire s'en remettre ou se soumettre à leur apparaître. En ce sens, la conformation est un *voir* ou une *perception* – en tout cas la modalité d'une expérience. Or, ce *voir* est fondamentalement aveugle, et cela parce que l'apparaître à la

⁷⁹⁹ *Id.*, « Pour le baptême de l'avion *Jeanne d'Arc* », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 883.

⁸⁰⁰ Encore dans le même texte, Bernanos qualifie « la hideuse illusion de l'esprit de vieillesse » de « caricature des nobles illusions de l'adolescence » (*loc. cit.*). C'est que nous sommes saisis par le réel aussi « inconsciemment » que nous sommes trompés par l'illusion : l'expérience du réel, et l'expérience de son double illusoire aussi bien, se font pareillement à notre insu.

⁸⁰¹ *Loc. cit.*

législation duquel il se soumet est celui des choses *telles qu'elles arrivent* (les « événements ») et des êtres *tels qu'ils sont* (les « hommes ») – c'est-à-dire que l'horizon de ce voir est celui, purement spatio-temporel, de l'étant ; ou plus précisément (pour employer une expression heideggérienne) de l'être de l'étant, dans la mesure cependant (pour interpréter cette expression heideggérienne au moyen d'une expression empruntée à Michel Henry) où l'on considère l'être de l'étant comme la source d'un processus de déréalisation principielle⁸⁰².

Aussi ce *voir aveugle* et qui produit le réalisme comme son propre auto-aveuglement est-il semblable, en sa structure, à l'idolâtrie. Toujours dans le même discours, Bernanos ajoute :

Et nous savons maintenant ce que dissimule l'idolâtrie exclusive du progrès technique et matériel. Comme il se flatte de se conformer aux faits, le réalisme se conforme à l'homme, c'est-à-dire qu'il désespère de l'améliorer. Tout en l'accablant de flatteries grossières, il le traite en animal dangereux, incorrigible. Il espère seulement que le progrès de la technique et le développement de la production finiront par le rendre inoffensif, à force de confort et de discipline, comme on se met à l'abri des crocs d'un chien féroce, en le tenant à la chaîne et en le bourrant de nourriture⁸⁰³.

On voit bien en quoi le réalisme est absolument nécessaire à l'idolâtrie du progrès : en effet, le réalisme est la fonction de la structure idolâtre qui permet à celle-ci, pour fonctionner correctement, de se dissimuler à elle-même son propre fondement ou sa propre origine, cette origine étant, plus originairement encore qu'une violence effectivement exercée, *la présupposition méfiante de la violence de l'Autre* (« il le traite comme un animal dangereux, incorrigible ») – présupposition elle-même violente, puisque excluante et reposant sur la division entre l'animalité (la barbarie) et l'humanité (la civilisation). Le réalisme est alors cette idéologie ou

⁸⁰² « Mais d'apparaître dans le monde, cela confère à tout ce qui apparaît de la sorte d'être jeté hors de soi, vidé de sa réalité, réduit à une image – puisque c'est cette façon d'être jeté hors de soi qui constitue ici l'apparition comme telle. Tout ce qui apparaît dans le monde est soumis à un processus de déréalisation principielle, lequel ne marque pas le passage d'un état primitif de réalité à l'abolition de cet état mais place a priori tout ce qui apparaît de la sorte dans un état d'irréalité originelle. Il n'y a pas d'abord une chose qui serait présente et puis, ensuite, qui passerait. Dès le début cette chose passait. Quand elle n'était encore que future, elle traversait déjà les phases successives de cette existence future ; à travers elles, sans faire halte au présent, elle se propulsait vers son néant dans le passé. À aucun moment elle n'avait cessé d'être ce néant. Si tout nous apparaissait de cette façon, s'il n'existait d'autre vérité que celle du monde, il n'y aurait de réalité nulle part mais seulement, partout, la mort. Destruction et mort ne sont pas l'œuvre du temps s'exerçant après coup sur quelque réalité préexistante à son atteinte, elles frappent a priori tout ce qui apparaît dans le temps, comme la loi même de son apparition – tout ce qui se montre dans la vérité du monde, comme la loi même de cette vérité » (Michel Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 30-31).

⁸⁰³ Georges Bernanos, « Pour le baptême de l'avion *Jeanne d'Arc* », *op. cit.*, p. 883.

cette mythologie qui justifie qu'un individu (ou un groupe d'individus) soit traité avec violence (comme « un chien féroce ») au nom même de la violence qu'on lui attribue *a priori* comme son essence. Autrement dit, le réalisme se constitue ou s'institue doublement : d'abord, dans la position d'un idéal, celui d'une humanité « [inoffensive] » et « [disciplinée] » ; ensuite, dans la position symétrique d'un contre-idéal, celui d'une humanité originellement « [dangereuse] » et dont il convient de s'éloigner par ce que Bernanos décrit comme un véritable *dressage technique*, dressage qui dissimule sa brutalité en se faisant passer pour de la sollicitude (« flatteries grossières », « confort », « [bourrage] de nourriture »). Aussi ce double geste a-t-il la valeur d'une distinction : le réalisme est l'idéologie fondatrice au moyen de laquelle le moderne sépare *ce qu'il imagine être* l'humain et *ce qu'il imagine être* l'inhumain, pour constituer deux objets strictement distincts l'un de l'autre et dont la distinction doit apparaître en toute clarté sous la lumière du monde de la représentation, afin de remédier à l'indistinction fondamentale en laquelle originellement baigne ces deux « dimensions » du réel – « dimensions » qui n'apparaissent au nombre de deux que sous le rapport précisément de cette distinction .

On reconnaît là le fonctionnement propre à la mythologie, dans la mesure où l'on peut dire, d'une part, que tout mythe est un mythe fondateur⁸⁰⁴ ; et où l'on peut ajouter, d'autre part que tout mythe fonctionne comme un processus d'autodissimulation ayant spécifiquement pour objet le sacrifice d'une des deux « dimensions » du réel que la conscience aura déterminées au profit de l'autre (et un sacrifice dont il faut préciser *qu'il ne dit ou plutôt ne peut pas dire son nom pour la simple et bonne raison qu'il ne le connaît pas*⁸⁰⁵).

⁸⁰⁴ « Tout mythe est un mythe fondateur, et quand la philosophie retourne à son fondement, à sa genèse, elle recommence le mouvement essentiel du rite sacrificiel » (« Every myth is a foundational myth, and when philosophy returns to its origins, its genesis, it repeats the essential dynamics of ritual sacrifice » Andrew J. McKenna, *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction*, *op. cit.*, p. 53. Nous traduisons).

⁸⁰⁵ « According to this hypothesis, the sacred is not the origin itself but the origin that the community postulates for itself. Indeed, it is an imposture, for the community postulates an origin it itself has produced in the sacralization of the victim. The community has produced itself not by parthenogenesis but by retrogenesis, by attributing an origin it has produced » (*ibid.*, p. 16). On peut ranger cette réflexion sous l'étiquette de ce que Slavoj Žižek nomme « les choses connues inconnues, celles dont nous ne savons pas que nous les connaissons » (Slavoj Žižek, *Comment lire Lacan*, *op. cit.*, p. 75).

Ainsi s'éclairent, nous semble-t-il, deux déclarations de Bernanos faites dans *Nous autres Français*. La première déclaration, très brève, résume tout notre raisonnement en une formule. Selon notre auteur, la religion du progrès « sacrifie le réel au réalisme »⁸⁰⁶. Qu'est-ce à dire – peut-on désormais conclure à la lumière des résultats auxquels nos analyses nous ont conduit – sinon que la religion du progrès sacrifie le réel *en tant qu'elle en donne une définition erronée* (ce qui est réel serait ainsi : ce qui meurt) à une imitation de cette erreur (le réalisme préserverait alors le réel de sa mortalité en lui substituant sa copie artificielle) ?

La seconde déclaration, plus longue, va nous permettre de lier entre elles deux questions, celle du réalisme à laquelle nous venons de répondre, et celle du mythe, dont nous préparons la formulation :

Les mythes naissent sous les pas du réaliste et cet imbécile a tort de s'en étonner, car ils viennent de lui. Le réalisme ressemble à ce clown au dos duquel un compère vient d'accrocher un petit réservoir, et qui cherche gravement une introuvable fuite de canalisation. Les politiques n'ont pas de sens moral, mais les peuples en ont. À chaque nouvelle canaillerie des réalistes doit nécessairement correspondre un mythe qui n'est que la canaillerie elle-même, sous une forme assimilable à la conscience des peuples. Car M. Maurras qui admet aisément sinon le péché originel lui-même, du moins celles de ses conséquences qui intéressent la politique, proclame contre Jean-Jacques, que l'homme ne naît pas bon. Mais il ne sait ou ne veut rien savoir du Règne de la grâce. La grâce est une inconnue, par quoi le calcul des réalistes est toujours faussé. Les réalistes raisonnent comme s'ils disposaient de tous les moyens d'agir sur les hommes, n'imputant leurs propres échecs qu'à des fautes de tactique. Mais la grâce frappe, dans leur dos, qui lui plaît doublant ainsi ce qu'on appelle le hasard d'un autre Hasard immense qui défie toutes les mathématiques. Les réalistes classent les hommes en espèces, genres et ordres, mais lorsqu'ils quittent un moment leurs fichiers, ils retrouvent leurs fiches éparpillées sur le sol, et ils ont tort de croire que c'est le vent. Ils classent les hommes en espèces, genres et ordres, mais il n'y a qu'une chose sûre, c'est qu'ils sont, eux réalistes, hors de l'ordre de la Charité. L'homme ne naît pas bon, c'est entendu, il naît pourtant capable de beaucoup plus de bien que l'optimisme de Jean-Jacques n'eût seulement osé le souhaiter. Il ne naît pas bon, mais il naît grand, et d'une espèce de grandeur que le réaliste lui-même porte en lui, à son insu, contradiction singulière, qui rend son jeu moins dégoûtant qu'absurde et frivole⁸⁰⁷.

⁸⁰⁶ Georges Bernanos, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 666. En contexte, l'accusation ne vise pas à proprement parler la religion du progrès : il s'agit d'une attaque *ad hominem* dirigée contre la personne de Charles Maurras. Cependant, et comme nous l'avons établi précédemment, la religion de l'antiprogès proposée par le fondateur de l'Action française est en fait structurellement identique à la religion du progrès qu'elle dénonce, en ceci qu'elle puise exactement et à son insu au même rationalisme. Dans cet ordre d'idée, il faut s'opposer à ce que dit Antoine Compagnon lorsqu'il écrit que « les antimodernes [...] ne seraient d'autres que les modernes, les vrais modernes, non dupes du moderne, déniaisés » (Antoine Compagnon, *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, *op. cit.*, p. 8). Au contraire, si les « antimodernes » sont les « vrais modernes », c'est précisément parce qu'ils sont dupes – et même dupes au carré puisque dupes *en leur opposition même* – du moderne : qu'ils sont, d'une certaine façon et pour le dire d'un mot, *summaisés*.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 713-714.

Cette page décisive doit être analysée du double point de vue de la phénoménologie (point de vue établi dans le premier chapitre) et de l'anthropologie (point de vue établi dans le présent chapitre) *du Bernanos de l'attitude de l'immanence*, en ceci qu'elle les rassemble avec une densité et une cohérence rarement atteintes dans notre corpus. Notre auteur décrit ici les deux structures phénoménologiques fondamentales et radicalement hétérogènes sous lesquelles le réel se donne à nous : *le réalisme*, qui relève de l'extériorité absolue ; et *la grâce*, qui relève de l'intériorité absolue. On voit ici que ces deux structures ont ceci en commun qu'elles nous déterminent à *notre insu*, c'est-à-dire « dans notre dos » : tandis qu'il est dit du clown réaliste qu'il ne voit pas et ne peut pas voir la source de ses actions puisqu'il l'a, cette source, « au dos », il est dit pareillement de la grâce qu'elle nous « frappe, dans [notre] dos ». Que ces deux structures nous agissent à notre insu, cela veut dire que les deux puissances qui nous font apparaître le réel et organisent ainsi notre rapport à lui – « de l'intérieur » ou « de l'extérieur » – *ne peuvent jamais elles-mêmes nous apparaître* comme nous apparaît par exemple un objet dans le monde et sur lequel nous aurions nous-mêmes puissance.

Ces deux apparaîtres semblent pourtant mus par le même principe, que Bernanos écrit tantôt avec une minuscule, lorsque celui-ci est relatif à l'apparaître du Monde, tantôt avec une majuscule, lorsque celui-ci est relatif à l'apparaître de la vie⁸⁰⁸ : le « hasard » et le « Hasard », le premier étant le *double*⁸⁰⁹ ou l'auto-extériorisation du second. Le « hasard » est l'illusion principielle en vertu de laquelle la conscience (réaliste) se propose de mathématiser l'existence pour la rendre calculable, prédictible et finalement maîtrisable. Pour établir la calculabilité de l'existence, laquelle pose *exclusivement* l'être-ensemble comme la gestion ou l'ajustement des intérêts particuliers, le réaliste a besoin d'un axiome moral, lequel pourra être, indifféremment et à tour de rôle, la *bonté* de l'humanité (c'est l'axiome rousseauiste) ou la *malignité* de l'humanité

⁸⁰⁸ Rappelons ici que cette distinction entre le « Monde » et la « Vie » est d'ordre phénoménologique, et qu'on la doit notamment à une relecture henryenne de l'évangile johannique.

⁸⁰⁹ On verra, bien qu'on en ait déjà esquissé l'idée, que tout double est, en son essence, maléfique ou infernal.

(c'est l'axiome maurrassien) – étant entendu que cet axiome, en sa version négative comme en sa version positive, est fondamentalement étranger au « Règne de la grâce », c'est-à-dire à « l'ordre de la Charité », c'est-à-dire encore à l'apparaître de la vie. À partir de cet axiome, le réaliste peut « [classer] les hommes en espèces, genres et ordres » afin, depuis ce classement, c'est-à-dire depuis la stabilisation des êtres en autant de *caractères* qu'il existe de types d'*intérêts bien compris*, de se mettre à disposition « tous les moyens d'agir » sur eux.

Tout ce protocole trouvant son origine dans le « hasard » en quoi consiste le réalisme, Bernanos le résume en un seul mot : « la canaillerie » (et lui donne plus loin pour synonyme un autre mot : le « jeu »). Or, il ne faut pas se représenter cette canaillerie comme un acte volontairement malhonnête et ourdi consciemment par un nombre certain d'individus indentifiables empiriquement en vertu de leur caractère clownesque ou imbécile, autrement dit par une « carence d'héroïsme, de fierté, d'honneur »⁸¹⁰ qui les condamnerait à vivre « hors du Règne de la grâce » – comme s'il était seulement possible de vivre hors de ce règne, c'est-à-dire : *comme s'il était seulement possible de vivre en dehors de la vie et de sa « grandeur » ou de son ordre propre*. Au contraire, Bernanos soutient que, et pour « contradictoire » que cela puisse paraître, un être humain ne naît ni « bon » ni « mauvais » : « [...] il naît grand, et d'une espèce de grandeur que le réaliste lui-même porte en lui ». Aussi une telle « grandeur », étant entendu qu'elle nomme notre appartenance au « Règne de la grâce », est-elle notre condition la plus intérieure, la plus fondamentale et la plus irrémédiable, celle qui précède ontologiquement la condition morale ou psychologique relativement à laquelle les individus peuvent être répartis sur l'échelle des valeurs qu'une communauté se donne à elle-même.

Dès lors, c'est l'équivoque de la naissance ou de l'origine de la conscience que les individus et les communautés ont d'eux-mêmes qui constitue le sujet de notre texte. On pourrait dire, en quelque sorte, que tout être naît deux fois : sa « première » naissance est

⁸¹⁰ Georges Bernanos, « Les démocraties réalistes », *op. cit.*, p. 501.

transcendantale, et advient dans l'ordre incommensurable du « Hasard » ou de la « grâce » (c'est le sens de l'affirmation selon laquelle un être humain ne naît ni bon ni mauvais mais grand – affirmation qui n'a de sens cependant qu'à entendre le mot « grandeur » en dehors de toute commensurabilité morale) ; sa « seconde » naissance est idéologique, et se voile à elle-même son caractère arbitraire et secondaire. Cette double naissance ou ce double engendrement, confondus l'un l'autre, on en trouve une illustration admirable à la fin de la première section de *La France contre les robots* :

Cette conception, je le répète, est à la base de tout le système, et elle a énormément facilité l'établissement du régime en justifiant les hideux profits de ses premiers bénéficiaires. Il y a cent cinquante ans, tous ces marchands de coton de Manchester – Mecque du capitalisme universel – qui faisaient travailler dans leurs usines, seize heures par jour, des enfants de douze ans que les contremaîtres devaient, la nuit venue, tenir éveillés à coups de baguettes, couchaient tout de même avec la Bible sous leur oreiller. Lorsqu'il leur arrivait de penser à ces milliers de misérables que la spéculation sur les salaires condamnait à une mort lente et sûre, ils se disaient qu'on ne peut rien contre les lois du déterminisme économique voulues par la Sainte Providence, et ils glorifiaient le bon Dieu qui les faisait riches... Les marchands de coton de Manchester sont morts depuis longtemps, mais le monde moderne ne peut les renier, *car ils l'ont engendré matériellement et spirituellement, ils l'ont engendré au Réalisme* – dans le sens où saint Paul écrit à son disciple Timothée qu'il l'a engendré dans la grâce⁸¹¹.

Pour filer la métaphore de la filialité qui sous-tend ce texte, on pourrait dire du réaliste qu'il est un fils, non pas qui se trompe quant à « l'identité » de son père, mais qui se trompe quant à *la nature même de la relation filiale et de l'engendrement*, laquelle nature n'est ni « matérielle » ni même « spirituelle », laquelle n'est pas le déploiement du milieu d'extériorité où l'enfant puisse imiter ses parents ou être influencé par eux, et où puisse advenir une quelconque transmission d'aucune sorte. Le réalisme n'est alors rien d'autre que l'invention, par l'humanité, d'une généalogie qui lui voile à elle-même son origine propre.

Cet auto-voilement de l'origine, inconscient de lui-même, a pour nom le « mythe ». En effet, plus un individu ou une communauté croient pouvoir se saisir de l'origine et du fonctionnement de leur conscience, plus celui-ci leur échappe. Aussi le réalisme, pour autant

⁸¹¹ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 982. Nous soulignons.

qu'il soit censé se mouvoir vers une représentation du réel de plus en plus fidèle, est-il le comble de l'idéalisme et sans doute la machine à fabriquer des mythes la plus involontairement efficace.

3.2. La tâche fondamentale de la technocritique bernanosienne et ses deux destins : de la démystification à la démythification

3.2.1. Du cynisme ou la désillusion comme mode de méconnaissance

Ainsi se trouve défini par Bernanos le paradoxe qui caractérise le réalisme du moderne et du monde où se déploie son existence : l'individu moderne est mû par un désir de *démystification* qui le détermine à vivre dans l'illusion, *proprement mythique*, d'une maîtrise de la nature – c'est-à-dire d'un savoir total par l'acquisition duquel tous les rouages secrets de celle-ci lui seraient dévoilés. Ce désir de démystification, en son essence hallucinatoire, est défini de la façon suivante par notre auteur, dans la deuxième section de la deuxième partie des *Grands Cimetières sous la lune* : il est dit être « la seule illusion que la Nature ordinairement refuse [aux médiocres], *l'illusion d'avoir compris* »⁸¹².

Ce désir de démystification ou de contrôle repose, pour reformuler différemment et avec Bernanos ce qui a été dit jusqu'ici, sur l'objectivation d'une dimension de l'existence nommée « mystère » – *objectivation* qu'il faut comprendre comme une *exclusion* de cette dimension, et plus précisément encore comme une exclusion *ignorante d'elle-même et de la violence qui lui est inhérente*, et ignorante précisément dans la mesure où elle se présume *rationnelle*. Selon quelle modalité une telle exclusion peut-elle bien s'exercer tout en occultant à elle-même sa propre nature ? Cette modalité, affirme Bernanos dans la « Réponse à une enquête » de janvier 1942, c'est *le rire* :

⁸¹² *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, op. cit., p. 464.

L'homme moderne ne hait peut-être pas la vie, mais il ne l'accepte plus, il refuse de s'y soumettre, et s'il rit de ses mystères, s'il se vante de les pénétrer tôt ou tard, grâce à la science il n'en a pas moins peur de ce temple immense, vide de ses dieux, et où résonne lugubrement son pas solitaire⁸¹³.

Qu'est-ce en effet que la démystification, sinon *le rire que le moderne adresse à ce qu'il appelle le « mystère » et par lequel il lui marque sa supériorité* ? Il faut s'entendre cependant sur la nature d'un tel rire. Celui-ci ne saurait être qualifié (pour le situer dans le contexte conceptuel du présent travail) de *charitable* ou d'*évangélique* – et ne semble rien avoir du « rire clair »⁸¹⁴ de Chantal –, mais paraît plutôt devoir être qualifié de *romantique* ou de *démoniaque* et semble tout avoir de la « cordialité sinistre » du « rire de la paroisse »⁸¹⁵ de Fenouille par lequel la communauté s'unit, « déchue, mais unanime », dans la haine⁸¹⁶. On voit bien, dans notre texte, que Bernanos considère le rire de l'individu moderne comme l'expression d'un rapport ambivalent ou équivoque à la vie, en ceci que ce rire exprime *tout ensemble* le refus de la vie et l'impossibilité d'un tel refus. On pourrait dire alors de ce rire qu'il est, d'une certaine manière et à son insu, l'expression d'un profond désespoir – le désespoir pouvant de ce fait être redéfini, et à la lumière de ce qu'il faut bien appeler désormais la dualité du rire bernanosien, comme *le refus de l'irrécusable*.

Pour nommer les velléités démystificatrices du rieur moderne et l'attitude de ce dernier à l'égard de la vie, Bernanos emploie un terme bien précis : le terme *cynisme*. Le cynisme repose sur le mépris de l'opinion commune, jugée vulgaire et trompeuse, mépris à partir duquel se constitue – *négativement* – une connaissance voulue plus « authentique » de la nature humaine. Or, on voit bien là que si le cynisme consiste effectivement à se « transcender » vers une « réalité supérieure » au terme d'un processus de démystification des conventions sociales, il est alors structurellement identique à l'attitude de la transcendance et n'est rien d'autre qu'un héroïsme

⁸¹³ *Id.*, « Réponse à une enquête », *op. cit.*, p. 792.

⁸¹⁴ *Id.*, *La Joie*, *op. cit.*, p. 631.

⁸¹⁵ *Id.*, *Monsieur Ouine*, *op. cit.*, p. 698.

⁸¹⁶ *Loc. cit.*

mystique qui s'ignore. Ainsi s'éclaire cet extrait de *Nous autres Français*, qui associe assez contre-intuitivement le cynisme au mysticisme⁸¹⁷ :

Les peuples fanatiques, au foie engorgé, nous accusent de nier le mystère. Nous ne nions pas le mystère, nous désirons seulement faire la distinction du mystère et du mystérieux, du vrai mystère et de l'inconnaissable ou de l'indéterminé. Nous croyons que c'est un grand malheur de prétendre s'approcher de Dieu non par désir de la lumière, mais par goût de l'obscur, car la Nuit est toujours plus ou moins complice de la part honteuse de nous-mêmes : après tout, ce sont les vierges folles qui laissent éteindre leur lampe. – Pourquoi ? Comment ? Et après ? Ce sont des mots que la vie ne prononce jamais, nous les prononçons pour cela. Et s'ils sont effroyables dans la bouche d'un sot, c'est qu'ils témoignent effroyablement de l'incompréhensible, de la surnaturelle dignité des sots en face de la vie. Le sot qui délibère et juge peut encore attendrir les Anges, il déraisonne dans la pitié de Dieu, comme un petit enfant se soulage dans ses langes. Au lieu que la brute cynique, en extase, qui ahane et se travaille pour entrer dans le grand Tout, consterne la terre et le ciel⁸¹⁸.

Il peut sembler de prime abord tout à fait étonnant d'observer que l'adjectif « cynique », que Bernanos mobilise habituellement pour désigner l'individu moderne sous le rapport de la rationalité et du calcul, est ici employé pour qualifier « les peuples fanatiques » et les « brutes [...] en extase ». Cependant nous savons bien désormais, d'une part, que le moderne est un être d'autant plus profondément religieux qu'il se croit quitte des vieilles illusions religieuses, et qu'ainsi son réalisme est un fanatisme, c'est-à-dire une mystique, et plus précisément encore un mysticisme – et que *le propre du mysticisme est de se dissimuler à lui-même sa nature de mysticisme en dénonçant (en démystifiant) le mysticisme des autres*⁸¹⁹ ; d'autre part, que le réalisme caractérise une disposition à la religiosité déterminée de fond en comble par l'attitude de la transcendance, attitude au sein de laquelle l'expérience du croyant est structurée par la projection ou la sortie de soi (*l'ex-tase*) vers un horizon transcendant, que celui-ci soit nommé « Progrès » ou « Dieu »⁸²⁰. Ainsi peut-on conclure que, pour Bernanos, le cynisme caractérise

⁸¹⁷ Nous employons le terme « mysticisme » pour éviter la confusion entre les différents sens que Bernanos met sous le même mot de « mystique » : si la mystique concerne l'attitude de l'immanence, le mysticisme au contraire concerne l'attitude de la transcendance et peut être défini, dans le lexique bernanosien, comme une *mystique à rebours*.

⁸¹⁸ *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 619-620.

⁸¹⁹ C'est de cette façon (entre autres) qu'on peut interpréter l'affirmation de Roland Barthes selon laquelle « l'Idéologique, c'est toujours les Autres » (Roland Barthes, *La Préparation du roman. Cours au Collège de France (1978-1979 et 1979-1980)*, Paris, Seuil, 2015, p. 71).

⁸²⁰ En ce qui concerne la question de l'extase comme mécompréhension de notre rapport au divin, et mécompréhension caractéristique précisément de l'attitude de la transcendance, nous nous permettons de renvoyer

aussi bien les larmes d'extase du fanatique que le rire moqueur du réaliste, qu'en ce sens l'extatique n'est pas plus maître de ses convulsions que le moqueur de son rire, et que l'un comme l'autre sont d'autant plus dupes de leur expérience du réel qu'ils la vivent comme un affranchissement ou une transcendance vers un « ailleurs » plus authentique. Que cet « ailleurs » représente une *ascension* vers Dieu ou un *retour* empirique aux choses telles qu'elles sont au mépris de l'idéologie vulgaire du sens commun, peu importe : il est dans tous les cas le « résultat » du même processus tripartite que composent, premièrement, l'objectivation du réel, puis sa division en deux réalités, et enfin le sacrifice d'une de ces deux réalités au profit de l'autre. Pour le dire d'un mot, *mystification et démystification sont l'envers et l'endroit, le positif et le négatif d'une seule et même attitude « méprisante » et désespérée à l'égard de la vie.*

3.2.2. « Les civilisations corrompues engendrent des mythes »

Au point où nous en sommes désormais – l'attitude de l'individu moderne ayant été caractérisée par des propriétés aussi disparates que l'*idolâtrie*, le *réalisme* et le *cynisme* –, une synthèse semble difficile à atteindre. Cependant, Bernanos nous la fournit en donnant à cette attitude sa qualification ultime : cette attitude, elle est dite « mythique » ou « mythologique ». Dans un passage de la quatrième conférence de *La Liberté pour quoi faire ?* intitulée « L'Esprit européen et le monde des machines », passage déjà cité mais rétabli ici dans son intégralité et qu'il nous faut désormais commenter longuement, notre auteur affirme la chose suivante :

Les civilisations corrompues engendrent des mythes. Il s'agit premièrement de détruire ces mythes, ces monstres. Il est ridicule de prétendre construire ou reconstruire quoi que ce soit dans un monde où les mythes vont et viennent en liberté, faisant trembler le sol sous leurs pieds énormes. Si vous croyez vraiment qu'il est possible d'édifier une civilisation à la mesure de ces bêtes colossales, je me demande ce que nous faisons ici. Dans l'hypothèse où un type entièrement nouveau de civilisation, une civilisation de masse, est en train de sortir de l'anarchie morale et intellectuelle d'une société presque entièrement déspiritualisée, à quoi bon discuter entre nous de l'Esprit européen ? L'esprit de l'ancienne civilisation européenne est condamné sans retour. Et quant à l'esprit de la nouvelle, il

à notre article : « L'impuissante joie. Prolegomènes à une poétique bernanosienne du dépouillement », *A.R.T. 2023* – *La joie*, [en ligne], disponible sur : https://art.icd.univ-tours.fr/medias/fichier/morin-impuissante-joie_1719775200686-pdf?ID_FICHE=535410&INLINE=FALSE

n'en est pas question encore. Pour l'instant, il ne s'agit que de technique. Nous ne sommes, en aucune façon, des techniciens. Les techniciens n'ont pas besoin de nous. La question est de savoir si l'Histoire a un sens, ou si c'est la technique qui lui en donne un. Ou, pour parler plus clairement encore, il s'agit de décider si l'Histoire est l'histoire de l'homme, ou seulement l'histoire de la technique⁸²¹.

Trois séries de remarques s'imposent ici : à propos, d'abord, de la nature du lien qui unit la technique au mythe ; à propos, ensuite, de la nature du mythe technique lui-même ; à propos, enfin, de la fonction que la technocritique se voit assignée une fois ce mythe bien compris.

Dans un premier temps, Bernanos dit des mythes que ceux-ci déterminent de fond en comble « les civilisations corrompues ». On peut donc en conclure sans peine que plus une civilisation sera corrompue, plus elle engendrera de mythes. Or, puisqu'il est désormais hors de doute que le principe de cette corruption est la technique, *alors il faut dire de la civilisation des machines qu'elle est la plus mythique d'entre toutes*, ou plus précisément, que *le règne de la technique n'est rien d'autre que celui de la mythologie enfin réalisé dans toute sa plénitude*. Mais alors, cela étant établi – que le mythe et la technique se tiennent sur le même plan de phénoménalité et sont pourvus de propriétés semblables, et qu'ainsi il est inexact de parler du « mythe de la technique » au sens où la technique serait l'objet d'un mythe spécifique, mais qu'il faut bien plutôt parler du « mythe technique » au sens où le mythe est structurellement technique (et identiquement la technique structurellement mythique) –, deux questions se posent à nous : si la technique est effectivement un mythe, quelle est la *nature* de ce dernier, et comment définir à partir de celle-ci la *fonction* ou la *tâche* de la technocritique ?

La deuxième série de remarques va nous permettre de répondre à la première question. Dans un second temps, donc, Bernanos affirme le caractère imaginaire ou irréel d'une telle civilisation. En effet, la civilisation des machines est une civilisation édifée *en dépit de l'impossible*, puisque son édification s'effectue conformément à une mesure proprement inhumaine (monstrueuse, énorme, bestiale, pour reprendre le lexique du texte cité). Aussi le principe d'une telle édification est-il en quelque sorte *la libération ou le déchaînement de l'irréalité*. Que les mythes

⁸²¹ Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?*, op. cit., p. 1340.

« [aillent] et viennent en liberté », cela veut dire que l'humanité a fabriqué à son insu un monde habitable uniquement par ces images et par ces spectres, ou encore qu'elle s'est fabriqué malgré elle un monde où il lui est impossible de vivre, un monde où elle n'a plus aucune place, comme le dit très bien la dernière phrase de notre extrait : « [...] il s'agit de décider si l'Histoire est l'histoire de l'homme, ou seulement l'histoire de la technique ». Une telle décision engage et exige, avant qu'il ne soit trop tard, la prise de conscience que c'est au nom d'un malentendu quant à sa définition de « l'humanité » et quant au destin qu'il lui assigne, que l'être humain se sacrifie lui-même – c'est-à-dire que c'est précisément au nom du progrès historique de « l'humanité » que l'être humain s'exclut de sa propre Histoire. Que *l'exclusion* et le *sacrifice* déterminent fondamentalement le mythe technique, voilà qui fait de lui un *mensonge de bonne foi* ou un *mensonge à son insu*, c'est-à-dire encore : voilà qui fait de lui l'auto-dissimulation que la conscience – collective ou individuelle peu importe, pour autant qu'on s'accorde à reconnaître que la *conscience* et la *phénoménalité du monde* ne nomment qu'une seule et même structure – ne peut pas ne pas être⁸²².

Il nous faut ici nous arrêter brièvement, afin d'enrichir notre analyse, rassemblant les éléments épars qui ont été mobilisés jusqu'ici, d'une définition minimale du mythe. Cette définition, nous l'empruntons à René Girard, lequel a fait du mythe l'un des concepts centraux de sa pensée à partir de son deuxième grand ouvrage, *La Violence et le Sacré*, publié en 1972. On verra que cette définition « anthropologique » – puisque telle est le domaine revendiqué par Girard comme le sien propre – s'accorde parfaitement à la phénoménologie de Michel Henry

⁸²² Selon Michel Henry – et c'est précisément pourquoi le rapprochement avec René Girard nous semble fructueux –, c'est *l'occultation* qui est au principe de la phénoménalité du monde : « Ainsi l'essence originelle de la phénoménalité comme révélation de l'impression en tant qu'impression, c'est-à-dire son impressionnalité, c'est-à-dire encore son *affectivité*, est-elle occultée pour que promouvoir dans la condition de phénomène soit de nouveau, selon une tradition qui traverse et corrompt toute la pensée occidentale, confié à la lumière d'un Dehors, en l'occurrence à l'intentionnalité. Avec cette occultation par la phénoménalité extatique de la source secrète et de l'essence originelle de la phénoménalité, ce n'est rien de moins que la vie concrète des hommes qui se trouve écartée du champ de la pensée philosophique, pensée livrée dès lors, et par la phénoménologie elle-même, à l'extériorité et finalement à un objectivisme ruineux qui se recouvre avec celui de la science galiléenne – laquelle s'était définie - hors jeu de la subjectivité, c'est-à-dire de la vie, dans la définition de la connaissance rationnelle de l'univers matériel » (Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, I, p. 117).

et qu'elle trouve dans l'œuvre de Bernanos (tout particulièrement dans son œuvre technocritique) une expression littéraire de premier ordre. Aussi puissamment cohérente que soit la pensée de René Girard, elle n'en demeure pas moins profondément anti-systématique. Aucun de ses livres ne nous fournit d'exposé théorique susceptible de mettre à notre disposition le « concept girardien de mythe ». Il est cependant possible de réunir, en les prélevant dans ses différents ouvrages, les traits décisifs nécessaires à l'élaboration d'un tel concept.

Prenons, pour commencer, une phrase tirée du troisième chapitre de *La Violence et le Sacré*, intitulé « La crise sacrificielle » : « On peut supposer que les mythes jaillissent de crises sacrificielles dont ils sont la transfiguration rétrospective, la re-lecture à la lumière de l'ordre culturel surgi de cette crise »⁸²³. Le mythe aurait donc pour première propriété d'être la *transfiguration rétrospective* d'un événement fondateur sur le plan socio-anthropologique (la crise sacrificielle). La transfiguration désigne le fait, pour un être ou pour une chose, d'apparaître sous un jour nouveau, c'est-à-dire d'être baigné dans une lumière nouvelle. D'après notre texte, cette lumière nouvelle est celle de « l'ordre culturel surgi de [la] crise » : ce que le mythe veut éclairer, en somme, c'est la source d'où a jailli sa propre lumière. Aussi le mythe prétend-t-il fonder (on dit du mythe qu'il est *fondateur*) une réalité qu'il présuppose en fait comme la condition de sa propre existence. L'œuvre entière de Michel Henry est l'inlassable démonstration que la structure de la conscience, qui est celle de la phénoménalité du monde, repose sur l'exacte et même aporie : la division interne de la conscience en quoi consiste sa représentation à elle-même (je *me* vois dans le miroir), loin de pouvoir fonder la réalité de la conscience, la présuppose au contraire – ce qui revient à dire que, non seulement la *prise de conscience* ne possède aucunement le pouvoir de fonder la *conscience*, mais que, bien plus, elle lui dissimule, en sa lumière même, son propre fondement⁸²⁴.

⁸²³ René Girard, *La Violence et le Sacré*, op. cit., p. 100.

⁸²⁴ C'est très exactement ce que dit Michel Henry lorsque, commentant Descartes, il affirme que la prise de conscience de la conscience par elle-même (qu'il nomme « réflexion ») « loin de pouvoir fonder la "certitude" de

C'est là la seconde propriété du mythe, que Girard désigne aussi bien sous le nom de *dissimulation* que sous celui d'*occultation*. Afin d'illustrer cette propriété, mobilisons la citation suivante, extraite du vingt-septième chapitre de *Shakespeare, les feux de l'envie*, et qui ne contient aucun des deux termes que nous venons de signaler : « Qu'est-ce qu'un mythe sinon la fausse explication d'une chose tout à fait réelle, explication rétrospectivement suggérée aux tueurs par les conséquences scandaleusement bénéfiques de leur tuerie ? »⁸²⁵. Ici, deux points doivent retenir notre attention.

1) En tant que dissimulation ou occultation de la réalité, le mythe est bien une « fausse explication » de celle-ci, pour la simple et bonne raison qu'il n'est rien d'autre que *l'explication donnée par les meurtriers eux-mêmes d'un meurtre qu'ils ont commis*. En effet, dans le mythe, écrit Girard au premier chapitre de *La Voix méconnue du réel*, « le lynchage est représenté du point de vue des lyncheurs eux-mêmes », et « quand [ces derniers] se remémorent leur action, ils la présentent à coup sûr sous un jour positif, tout en présentant comme menace dangereuse la conduite de leur victime »⁸²⁶. La logique selon laquelle les « vainqueurs » de « l'Histoire » fabrique celle-ci *a posteriori* depuis l'horizon conceptuel ouvert par l'événement même de leur « victoire »⁸²⁷, on la retrouve dénoncée à de nombreuses reprises dans l'œuvre polémique de Bernanos. La critique de cette logique est au cœur de la conférence qu'il prononce en 1929, intitulée « Une victoire muette » :

*On peut faire de son mieux sa page d'histoire, mais celui qui l'a faite n'est pas celui qui la raconte, si l'on excepte néanmoins Jules César et quelques favoris singuliers de la chance. Les spécialistes de ces sortes de travaux garderont l'avantage un siècle ou deux. Puis l'événement — non pas cela qu'ils échangent entre eux, ainsi qu'un signe ou qu'un chiffre, mais le vrai, l'unique, remonte lentement de l'oubli, surgit majestueusement des profondeurs qui le reçurent jadis, dans la conscience de la race. La race qui l'avait pieusement, saintement recouvert, le découvre de nouveau*⁸²⁸.

la pensée, doit au contraire s'appuyer sur elle et la présuppose » (Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 28).

⁸²⁵ *Id.*, *Shakespeare, les feux de l'envie*, *op. cit.*, p. 291.

⁸²⁶ René Girard, *La Voix méconnue du réel*, Paris, Le Livre de Poche, 2002, p. 47.

⁸²⁷ Logique qui consiste, selon Jacques Derrida, à tout « ressaisir dans des catégories ultérieures et précisément dépendantes de l'histoire ainsi ouverte, catégories d'après la décision » (Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *La Dissémination*, Paris, Points, 1993, p. 143).

⁸²⁸ Georges Bernanos, « Une victoire muette », *op. cit.*, p. 1152. Nous soulignons.

Bernanos met très tôt à jour les mécanismes de la logique *a posteriori* de l'Histoire, qui est aussi bien celle, mondaine, de toute constitution de la réalité par la conscience. Dans cette perspective, l'événement réel est immédiatement « recouvert » par « la conscience de la race » qui en fait l'expérience, pour autant qu'un tel recouvrement (ou qu'un tel « oubli ») – qualifié de « pieux » et de « saint », c'est-à-dire de *sacré* au sens archaïque et sacrificiel du terme – constitue le vécu même de cet événement par la conscience. À l'issue de quoi la réalité historique n'est alors plus rien d'autre qu'une monnaie d'échange, émise par la « race » des vainqueurs, lesquels en fixent également la valeur sur le marché de la représentation. Cependant, il arrive que l'apparaître affectif (immanent) recouvert par l'apparaître représentationnel (transcendant) finisse par « [remonter] » pour « [sur]gir [...] des profondeurs » des consciences « qui le *reçurent* », c'est-à-dire qu'à celles-ci soient révélé la passivité originare qui fonde et précède leurs représentations.

La critique de la logique *a posteriori* de l'écriture de l'Histoire est également présente chez Bernanos dans les années 30, et notamment aux premières lignes de la troisième section de la deuxième partie des *Grands Cimetières sous la lune* :

Il me semble que, même incrédule, la vie profonde de l'Église m'apparaîtra toujours comme singulièrement révélatrice de ces déficiences secrètes, de ces altérations de la substance morale qui transforment lentement et presque insensiblement les peuples, au point de passer inaperçues, *jusqu'à ce que la crise éclate tout à coup, par le jeu fortuit de circonstances favorables, que l'historien prendra gravement pour des causes*⁸²⁹.

C'est ainsi que l'Histoire se retrouve expliquée à rebours. Les circonstances qui *accompagnent* la crise (c'est-à-dire, qui en sont les *effets renforçants*, conformément au principe du *feedback positif*⁸³⁰)

⁸²⁹ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 507. Nous soulignons.

⁸³⁰ Ce principe, déterminant dans la pensée girardienne et emprunté à la théorie cybernétique, se trouve explicité dans le premier chapitre du troisième livre de *Des choses cachées depuis la fondation du monde* : « Un second point, plus intéressant encore, c'est le rôle que joue, dans cette théorie, le principe du *feedback*. Au lieu d'être simplement linéaire, comme dans le déterminisme classique, la chaîne cybernétique est circulaire. L'événement *a* déclenche un événement *b*, qui déclenche peut-être d'autres événements encore, mais le dernier d'entre eux revient sur *a* et réagit sur lui. La chaîne cybernétique est bouclée sur elle-même. Le *feedback* est négatif si tous les écarts se produisent en

passent pour la *produire*⁸³¹. Cette confusion, en conséquence de laquelle la marche de l'Histoire se trouve toujours et presque nécessairement représentée à reculons, provient d'un malentendu plus originaire, et qui consiste à rendre linéaire une causalité circulaire, empêchant ainsi l'historien d'apercevoir la véritable dynamique de l'emballement qui conduit à la crise.

Une telle « explication rétrospective », analysée de plus en plus fréquemment par notre auteur à partir de la Seconde Guerre mondiale, semble effectivement caractériser ce qu'il nomme, dans l'extrait suivant tiré d'un article intitulé « Naissance des hommes libres » et publié le 10 octobre dans *O Journal*, le « déterminisme historique » :

Il est certain que le développement normal de [notre civilisation] semble exiger un contrôle croissant des moyens de production, qui ne saurait logiquement aboutir qu'à l'asservissement de l'homme aux machines, c'est-à-dire à l'État socialiste, propriétaire des machines. Ceux qui, sans toujours oser l'avouer, considèrent une telle évolution comme fatale, savent parfaitement que nos dernières libertés ne résisteraient pas plus à cet ordre implacable que la coque d'une barque de pêche à la pression de la banquise. N'importe ! Ils sont imbus de *ce déterminisme historique qui a tant de pouvoir sur les esprits médiocres, parce qu'il leur donne, après coup, l'illusion de tout comprendre*⁸³².

L'idéologie qui donne « après coup, l'illusion de tout comprendre » n'est rien d'autre que le mythe du progrès, lequel a été fabriqué rétrospectivement par les « propriétaires des machines » pour justifier et légitimer « les conséquences scandaleusement bénéfiques » (pour reprendre l'expression de Girard) de la violence qui leur a permis d'asseoir leur domination. En effet, si le Bernanos romantique et duelliste *d'avant la conversion* considère la violence comme

sens inverse des écarts précédents et par conséquent les corrigent de façon à toujours maintenir le système en équilibre. Le *feedback* est positif, en revanche, si les écarts se produisent dans le même sens et ne cessent de s'amplifier; le système, alors, tend au *runaway* ou à l'emballement qui aboutit à sa disruption complète et à sa destruction. Ces notions, de toute évidence, sont intéressantes pour l'équilibre rituel des sociétés humaines. La crise mimétique constitue une espèce de *runaway*. [...] Il y a là autre chose qu'une configuration statique. Les éléments du système réagissent les uns sur les autres ; le prestige du modèle, la résistance qu'il oppose, la valeur de l'objet, la force du désir qu'il inspire, tout cela ne cesse de se renforcer en un processus de *feedback* positif. Ici seulement devient explicable la malignité de tout ce que Freud appelle « ambivalence », le dynamisme pernicieux qu'il a parfaitement repéré mais dont il ne réussit pas à rendre compte » (René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *op. cit.*, p. 390-394).

⁸³¹ Que la réalité soit le produit hallucinatoire d'une conscience qui, pour des raisons de survie psychique, ne peut pas ne pas se présupposer victorieuse, c'est aussi ce que semble dire Lacan, et notamment dans *Télévision* : « Même si les souvenirs de la répression familiale n'étaient pas vrais, il faudrait les inventer, et on n'y manque pas. *Les mythes, c'est ça, la tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure* » (Jacques Lacan, *Télévision*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 51. Nous soulignons).

⁸³² Georges Bernanos, « Naissance des hommes libres », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 349.

alternativement légitime et illégitime selon que son exercice est conforme ou non à la défense de ses valeurs – « Je n’ai jamais condamné la violence, je ne suis pas une de ces femelles démocrates qui mettent dans le même sac la violence et le crime parce qu’elles ont placé trop bas, plus bas que le cœur l’organe des émotions sensibles »⁸³³, écrit-il dans *Nous autres Français* – le Bernanos évangélique et dualiste *d’après la conversion* condamne quant à lui unilatéralement la violence, comme on peut le voir par exemple dans un article que nous avons déjà cité, intitulé « Ce que le monde attend de nous » et publié le 1^{er} septembre 1943 dans la revue *En route* :

La violence est toujours une dissipation, un gaspillage, et nous savons aussi qu’elle est rarement tout à fait sincère, mais que le plus souvent c’est une comédie qu’on se joue à soi-même afin de se dérober à certaines exigences strictes du devoir. Nous fuyons dans la colère ou le mépris pour nous dispenser d’agir et de juger⁸³⁴.

« Rarement tout à fait sincère », « comédie qu’on se joue à soi-même » afin de fuir les exigences (ici éthiques) de la vie et de se dérober à l’inévitable, la violence semble s’accompagner, pour qui l’exerce, d’un état de semi-conscience ou d’auto-empoisonnement. C’est dire du violent qu’il est dupe, au fond, de la comédie qu’il joue et qu’il se joue, et qu’il n’a pas la clé du mystère sous lequel il a pourtant lui-même enveloppé la vérité de sa propre violence : « L’image que vous vous faites de la vie est devenue si grossière à votre insu, que vous croyez avoir trouvé dans la violence le dernier secret de la domination »⁸³⁵, écrit Bernanos dans *Les Enfants humiliés*. Car le règne de la technique est bien celui d’une violence inaperçue en sa réalité (elle est une « image [...] de la vie ») et qui s’exerce contre l’humanité toute entière : « La technique moderne n’est évidemment pas capable de faire, comme elle s’en vante, une humanité nouvelle, mais elle peut mutiler la nôtre assez profondément pour paraître l’avoir créée de toute pièce... »⁸³⁶, écrit encore Bernanos dans son premier projet de préface abandonné pour *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*.

⁸³³ *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 731.

⁸³⁴ *Id.*, « Ce que le monde attend de nous », *op. cit.*, p. 570.

⁸³⁵ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 901.

⁸³⁶ *Id.*, « Préfaces abandonnées. 1^{er} projet », *op. cit.*, p. 693. Nous soulignons.

Dès lors, le mythe du progrès n'est rien d'autre que la transfiguration rétrospective du meurtre ou du lynchage de l'humanité par elle-même, afin de rendre ce meurtre ou ce lynchage légitime. Ainsi transfiguré ou légitimé, le sacrifice de l'humanité est mythiquement nommé par ceux qui l'exploitent (et dans le même texte) « la rançon du Progrès » :

Nazis, marxistes ou libéraux, il s'agit toujours d'une certaine conception du progrès qui met l'homme au service du Progrès, et non pas le progrès au service de l'Homme. Ils vantent sans cesse le progrès, mais, à chaque nouvelle catastrophe, ils parlent aussitôt de sa rançon, la rançon du progrès. Hypocrites ! La rançon de votre progrès, c'est l'Homme⁸³⁷.

2) Or, ce qu'il faut bien préciser, c'est que cette dissimulation ou cette occultation n'ont rien d'un acte « conscient » et ne s'apparentent en aucun cas à un complot – en tout cas pas au sens où les comploteurs seraient en parfaite possession de leur mensonge. C'est pourquoi Girard remarque de façon quelque peu énigmatique que la « fausse explication » en quoi consiste le mythe a été « rétrospectivement *suggérée aux tueurs par les conséquences scandaleusement bénéfiques de leur tuerie* », comme si ces derniers se contentaient d'obéir à un destin qui leur serait magiquement favorable. Cette mystérieuse « suggestion », par laquelle l'ordre socioculturel lui-même semble organiser sa propre prise de conscience par l'intermédiaire des individus qui le composent⁸³⁸, c'est là « l'hallucination inhérente »⁸³⁹ au mécanisme de constitution de la « réalité » caractéristique de la phénoménalité du monde (que cette constitution concerne la « conscience individuelle » ou la « conscience collective ») et que Girard nomme le mécanisme du bouc émissaire. C'est aussi pourquoi « la rançon du Progrès » est tenue par Bernanos pour un motif fondamentalement « hypocrite », au sens encore une fois où l'hypocrite n'a aucun pouvoir sur le mensonge qui structure son existence puisqu'il est possédé par ce mensonge, et que cette

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 696.

⁸³⁸ On peut interpréter en ce sens le phénomène « d'auto-extériorisation du social » décrit par Jean-Pierre Dupuy, au terme duquel l'ordre culturel compris comme la réalisation de la conscience collective d'une communauté peut tout à fait donner naissance à un « [monde] parfaitement [déconnecté] du réel », c'est-à-dire au fond à une gigantesque hallucination collective mais *logiquement structurée*, dans la mesure où « *de purs mécanismes peuvent produire des effets de destin* » (Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, *op. cit.*, p. 72 et 76).

⁸³⁹ René Girard, *La Voix méconnue du réel*, *op. cit.*, p. 54.

possession lui donne à expérimenter sa vie sur le mode de l'hallucination – il faudra revenir en détail sur cette affirmation décisive présente dans la « Réponse à une enquête » de janvier 1942 et selon laquelle « l'homme moderne est un halluciné »⁸⁴⁰.

Pour refermer cette parenthèse et en récapituler le contenu, on retiendra que le mythe est *une transfiguration rétrospective dont la lumière, rejaillissant sur sa propre origine, dissimule et occulte celle-ci*.

Revenons-en à nos trois séries de remarques à propos du passage de la quatrième conférence de *La Liberté pour quoi faire ?* intitulée « L'Esprit européen et le monde des machines ». Troisièmement donc – et pour répondre à la deuxième question que nous posons plus haut concernant la *fonction* ou la *tâche* de la technocritique –, après avoir dit, d'une part, du mythe et de la technique qu'ils communient dans la même essence et, d'autre part, que cette essence repose sur une déréalisation inconsciente d'elle-même, Bernanos affirme que la tâche ou la fonction qui détermine toute attitude technocritique consiste à empêcher cette déréalisation : « Il s'agit premièrement de détruire ces mythes, ces monstres ». Se trouve alors énoncée en toutes lettres la définition de la technocritique : la technocritique, c'est la destruction du mythe technique. Or, comme nous l'avons établi au début de ce développement (et c'est là la pierre d'achoppement – le scandale – de la technocritique bernanosienne, pierre sur laquelle est bâtie son équivocité fondamentale), le moderne *aussi* s'assigne pour mission de détruire les mythes qui recouvrent la réalité et nous empêchent d'accéder à sa vérité scientifique : nous avons nommé cette mission la *démystification* et avons établi avec Bernanos qu'elle est l'ultime ruse du mythe technique pour se prémunir contre une véritable destruction – on peut la définir ainsi comme une *mystification contraire* ou une *mystification à son insu*. Mais une question cruciale émerge alors : qu'est-ce qui différencie la « fausse » démystification de l'individu moderne de la « vraie » démystification du technocritique ? Ceux-ci ne sont-ils pas simplement des doubles ou des frères

⁸⁴⁰ Georges Bernanos, « Réponse à une enquête », *op. cit.*, p. 792.

ennemis, différenciables seulement par le choix de leur bouc émissaire : l'être humain pour les premiers, la machine pour les seconds – la technique n'étant alors rien d'autre, pour autant qu'on la considère comme un apparaître, que l'ouverture du plan de phénoménalité rendant possible la mise en scène de l'affrontement entre le démystificateur technophile et le démystificateur « technocritique » ?

3.2.3. *La technophobie comme démystification et la technocritique comme démythification*

Afin de répondre à cette question, il nous faut étoffer notre analyse de la duplicité de la technocritique bernanosienne, en ajoutant aux deux attitudes que nous avons identifiées chez notre auteur de nouvelles caractéristiques. Notre hypothèse est qu'il existe, dans notre corpus, deux manières de détruire le mythe technique et, partant, deux manières d'associer la question du mythe technique à la question du mal. Nous nommerons la première manière *démystification*. Celle-ci relève de l'attitude de la transcendance, c'est-à-dire du paradigme belliciste qui consiste à identifier objectivement un adversaire pour le vaincre. Aussi Willy Burkhard peut-il écrire, dans *La Genèse de l'idée de mal dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, que le premier Bernanos, à l'instar de Donissan et de son modèle le curé d'Ars, « [met] toute sa force à démystifier le Prince des Ténèbres »⁸⁴¹. Cette méthode, toute romantique⁸⁴², n'est rien d'autre qu'une mythification qui s'ignore, mythification selon laquelle le bien et le mal s'affronteraient sur le même plan, celui du monde, en vue de sa domination.

⁸⁴¹ Willy Burkhard, *La Genèse de l'idée de mal dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, *op. cit.*, p. 144.

⁸⁴² Il n'est pas inutile ici de mentionner le « reproche » adressé au premier Bernanos par Hans Urs von Balthasar. Ce proche consiste à qualifier son attitude et sa conception du mal de « mythologique » : « L'élément mythique, dans la scène du *Soleil*, c'est que Donissan s'entretient avec le démon qui rit, qui pleure, qui se tord, qu'il se comporte avec lui comme s'il était son semblable. [...] Ce que Bernanos veut traduire ici, c'est une inexprimable familiarité avec l'abîme, mais il le fait en des termes qui font trop de place encore à la mythologie romantique, et cette mythologie menace de tout gâter. L'auteur y renoncera dès son second roman, et de façon de plus en plus décidée à chacun des suivants » (Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, *op. cit.*, p. 293). Aussi l'œuvre de Bernanos évolue-t-elle, à en croire les mots du théologien suisse, dans le sens manifeste d'une véritable *démythification*.

Or, précisément, si le bien triomphe du mal sous ce rapport, c'est le mal qui aura gagné secrètement, puisque le mal repose précisément sur la domination du monde – *et ce quelle que soit l'identité de son dominateur*. Aussi la victoire du mal réside-t-elle dans l'adoption, par le bien, de son modèle antagonique, comme l'écrit Bernanos dans la troisième section des *Grands Cimetières sous la lune* :

La véritable proie de l'injustice sont précisément *ceux-là qui répondent à son défi, l'affrontent*, croient naïvement pouvoir aller à elle comme David à Goliath. [...] Dès lors, *ils lui appartiennent à son insu*, ils ont dans les veines ce venin glacé⁸⁴³.

C'est pourquoi il nous semble, et tout en gardant à l'esprit les précautions dont nous avons entouré l'usage de ce terme, qu'il faut bien se résoudre à nommer la technocritique romantique et belliciste, sise dans l'attitude de la transcendance, une *technophobie à son insu ou inconsciente d'elle-même*. Une telle technophobie a son principe dans une conception du mal que notre prochain chapitre désignera sous le nom de *pharmakon*.

La deuxième manière, nous la nommerons *démythification*. Celle-ci relève de l'attitude de l'immanence. Dans l'attitude de l'immanence, les mythes ne sont compris ni comme de « mauvaises » transcendants ou de « mauvais » rapports transcendants à la réalité, lesquels s'opposeraient à de « bonnes transcendants » ou de « bons » rapports transcendants à la réalité, ni comme des *Weltanschauungen* « inauthentiques », lesquelles s'opposeraient quant à elles à des *Weltanschauungen* « authentiques ». Au contraire, au sein de cette attitude, le mythe est compris comme profondément solidaire de la structure même de la transcendance, et comme une de ses déterminations essentielles. C'est la genèse ou l'ouverture de cette structure

⁸⁴³ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, op. cit., p. 406. Nous soulignons. Notons, par ailleurs, que cette citation fait apparaître la logique du mal telle qu'on la trouve analysée par Jean-Luc Marion dans *Prolégomènes à la charité* : « C'est ici que le mal remporte son premier triomphe décisif : il impose à celui qui souffre de soutenir son innocence par une accusation, de perpétuer la souffrance par l'exigence d'une autre souffrance, d'opposer au mal un contre-mal. [...] La dureté du mal consiste, précisément, en ce qu'il nous impose sa logique comme, apparemment, la seule praticable : notre premier effort de délivrance garde encore le mal comme unique horizon » (Jean-Luc Marion, *Prolégomènes à la charité*, Paris, La Différence, 1986, p. 17).

mythique, de laquelle la *démystification* ne s'affranchit jamais puisqu'elle demeure intégralement tributaire de l'illusion transcendantale sur laquelle repose cette structure, que la *démythification* entend clarifier. Et plus encore, ce n'est pas simplement la nature illusoire de l'attitude de la transcendance que l'attitude de l'immanence entend « dénoncer », dénonciation qui reviendrait à poser comme une pétition de principe l'extériorité réciproque de l'une et de l'autre. Ce que la *démythification* – en tant que modalité de l'attitude de l'immanence – entend élucider, c'est bien plutôt la production de la transcendance *depuis l'immanence elle-même et comme sa division interne*⁸⁴⁴. Cette division n'emprunte pourtant rien à la structure de l'opposition qui, dans l'orbe seul de la transcendance, fait advenir tout être et toute chose comme son contraire, et c'est bien la nature d'une telle opposition qu'il conviendra de problématiser. Pour le reformuler dans les termes de la phénoménologie bernanosienne : comment et par quelle opération *la vie* peut-elle produire une structure qui lui est radicalement hétérogène, à savoir *le monde* ? Et comment la technique, qui porte à son comble l'illusion (transcendantale) d'une autonomie du monde, peut-elle bien menacer la vie, *dont l'autonomie propre est précisément indéfectible* ? Ou encore : comment la vie, dans le mouvement même où elle s'incarne, peut-elle engendrer sa propre aliénation à autre chose qu'elle-même et en quelque sorte *s'auto-posséder* ? Ce mystère, le plus difficile sans doute qu'ait à affronter l'œuvre de Bernanos, est profondément solidaire du mystère de l'imposture, lequel, de par son caractère transcendantal, ne saurait trouver de solution « morale » ou « volontaire »⁸⁴⁵. Le tragique propre à l'imposture, et qui consiste en l'auto-possession de l'incarnation par elle-

⁸⁴⁴ Élaboration qui n'est pas sans présenter quelque similarité avec celle que Michel Henry propose de nommer « *généalogie* » et que son *Marx* se propose de mener à bien : « La thèse de la *généalogie* se dépasse vers une problématique plus fondamentale qui ne concerne plus seulement la relation du fondement à ce qu'il fonde mais, de façon vraiment originelle, la structure interne de ce fondement lui-même, la structure de la subjectivité » (Michel Henry, *Marx*, *op. cit.*, p. 49).

⁸⁴⁵ Afin de compléter cette remarque et de clarifier de nouveau le concept d'imposture, on pourrait dire, en paraphrasant Michel Henry, la chose suivante : parce qu'elle est l'essence de la phénoménalité du monde (en tant qu'abstraction de la phénoménalité de la vie), l'imposture « n'est pas un moment de celle-ci, une détermination intervenant dans son histoire qui lui échapperait par suite des circonstances ou qu'elle serait susceptible de se donner librement, elle ne résulte pas d'un choix en rapport avec des préoccupations d'ordre moral, d'un impératif (Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 354). On aura compris par là qu'il est impossible de rendre raison de l'imposture dans le langage héroïco-métaphysique que parle l'attitude de la transcendance.

même, c'est-à-dire encore en la possibilité d'une confusion entre la charité et l'amour-propre *qui soit produite par la charité elle-même* (et donc d'une confusion qui ne soit pas la responsabilité de tel ou tel être humain, coupable d'avoir « mal » réalisé la charité dans le monde), voilà nous semble-t-il tout le sens du drame que Bernanos n'a cessé de mettre en récit dans son œuvre romanesque, et qu'il a parfois thématiqué plus explicitement dans son œuvre polémique, comme dans cet extrait d'un article intitulé « La faim va très bien avec la honte » publié le 11 août 1940 dans *O Journal* :

Il n'est qu'un sûr moyen de connaître, c'est d'aimer. Je dis « d'aimer », je ne dis pas *de s'aimer soi-même dans l'objet qu'on prétend aimer*, tragique malentendu, cruelle équivoque dont les journaux nous offrent si souvent l'exemple, à leur rubrique des crimes passionnels⁸⁴⁶.

Ce « tragique malentendu » (expression bernanosienne que nous tenons pour quasi synonyme de l'expression kantienne d'« illusion transcendantale ») consiste en ce véritable scandale que la vie, dans le débordement de son amour pour elle-même, expulse d'elle-même toute distance qui pourrait la séparer d'elle-même, et dans cette expulsion produit le monde, *dans l'horizon duquel, s'y apparaissant à elle-même, elle finit par aimer son image et par en prendre soin, croyant prendre soin de soi alors qu'en l'oubli de son être véritable, elle dépérit*. La technique n'est alors rien d'autre, sous ce rapport, que le perfectionnement insu de l'illusion (transcendantale) d'autonomie qui caractérise l'apparaître du monde, c'est-à-dire, pour reprendre une expression girardienne que nous avons déjà citée, de « l'hallucination inhérente [au] mécanisme » de sa constitution. En vertu d'un tel perfectionnement de la mécompréhension de la vie par elle-même, le monde moderne est superlativement nommé par Bernanos un « énorme malentendu » – comme par exemple dans cette lettre adressée à Robert Valléry-Radot et datée du 27 août 1936 : « Ce qui me frappe le plus, c'est l'énorme malentendu qui commence à crever sur le monde, et auprès duquel la Tour

⁸⁴⁶ Georges Bernanos, « La faim va très bien avec la honte », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 244. Nous soulignons.

de Babel n'aura été que bagatelle »⁸⁴⁷. La « bagatelle » théorique en quoi consiste l'épisode de la Tour de Babel est bien, en effet, de nature pharmacologique : la technique langagière y est présentée comme une faveur divine équivoque, tantôt maléfique et tantôt bénéfique, selon le bon vouloir du Dieu transcendant qui l'a accordée aux mortels. La résolution de la crise, en somme, est pensée depuis l'horizon phénoménologique ouvert par cette même crise (horizon où cette résolution apparaît comme le fantasme impossible d'un « retour » à une langue ou à une *technè* unique et univoque *et pourtant* structurellement identique aux multiples langues nées de la crise à l'occasion de laquelle cette langue ou cette *technè* primordiales semblent s'être fracturées), laissant *son ouverture même* dans l'oubli. Pour le dire autrement, l'événement ontologique inaugural par lequel la transcendance a été engendrée comme l'absolument autre de l'immanence n'est jamais élucidé que *d'après* cette transcendance – c'est-à-dire *d'après un mode de phénoménalité qu'il n'est absolument pas et ne peut absolument pas être, bien que l'ayant produit*⁸⁴⁸. Au contraire, du « point de vue » de l'immanence, qu'il faudrait qualifier, par souci de symétrie lexicale, de « scandalologique », l'équivocité se joue *en amont de toute transcendance et à l'intérieur de l'immanence elle-même comme l'auto-distinction qui détermine l'équivocité radicalement originaire qui lui est propre* – mystère rigoureusement semblable à celui, évoqué dans le *Saint Dominique*, que constitue « l'éclosion d'une hérésie » à l'intérieur du « corps mystique » et qui est une « *déviation*, une perversion *de sa vie même* »⁸⁴⁹, c'est-à-dire une auto-déviation de la vie *elle-même*. Une telle auto-déviation ou séparation interne – que Bernanos nomme, dans *La Grande Peur des bien-pensants* et selon un lexique assez semblable à celui que nous sommes en train d'analyser, « l'une des plus tragiques méprises *de la vie intérieure* »⁸⁵⁰ – constitue, sous le rapport de la phénoménalité, la

⁸⁴⁷ *Id.*, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 153.

⁸⁴⁸ Cet énorme malentendu détermine de fond en comble de nombreuses critiques de la pensée chrétienne, comme celle par exemple de Feuerbach, qui ne s'adresse pas au catholicisme mais à la mécompréhension du catholicisme opérée par le catholicisme historique – d'où l'on aperçoit bien l'ampleur de l'énormité du malentendu qui nous occupe ici.

⁸⁴⁹ Georges Bernanos, *Saint Dominique*, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁵⁰ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 111. Nous soulignons le groupe prépositionnel afin de faire apparaître plus évidemment sa fonction de génitif subjectif : c'est bien la vie intérieure elle-même qui se méprend.

production par l'incarnation elle-même (pour autant qu'*incarnation* nomme l'apparaître que nous avons déjà dit être, à de nombreuses reprises, « de la vie », lequel est déterminé par l'être-rivé à soi dans l'absence et l'impossibilité de toute distance) de son autre, que nous nommerons la *possession*. Soumis, à leur insu, à la législation ontologique de la possession, les êtres hallucinent leur vie sous la guise de l'extériorité et de la mort, et ainsi véritablement *existent en morts-vivants* ou *en possédés*. Pour ne prendre (pour le moment) qu'un exemple : dans un article intitulé « Démocratie sans démocrates, chrétienté sans chrétiens » et publié le 8 août 1943 dans *O Journal*, Bernanos dit de l'Argent que, « de toutes les possessions démoniaques, [la sienne] est la plus tenace »⁸⁵¹. On peut alors dire – c'est ce que nous tenterons de faire dans le prochain chapitre – que la technocritique, pour autant qu'elle soit saisie comme la démythification du « tragique malentendu » dont nous venons d'exposer brièvement les enjeux, est une *démonologie*, et qu'elle se pratique comme un *exorcisme*⁸⁵². La technocritique, ainsi comprise et ainsi comprise seulement, a son principe dans une conception du mal que nous désignerons sous le nom de *skandalon*.

⁸⁵¹ *Id.*, « Démocratie sans démocrates, chrétienté sans chrétiens », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 872.

⁸⁵² Ce que Monique Gosselin-Noat appelle « l'écriture surnaturel » de Bernanos relèverait en partie, d'après elle, d'une manière d'exorcisme littéraire (voir Monique Gosselin, *L'Écriture du surnaturel dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, I, *op. cit.*).

PARTIE III : LA TECHNIQUE ET LE PROBLÈME DU MAL :
PHARMAKON ET SKANDALON

CHAPITRE 5 : La pharmacie de Bernanos

Mais quand on est lié par soi-même, ne peut-on se délier ou se délivrer soi-même ? car ce qui me lie, ce même pouvoir ne peut-il aussi me libérer, s'il le veut, et comme ce pouvoir c'est moi-même, comment ne le pourrais-je pas ?

– Søren Kierkegaard, *Miettes philosophiques* [1844], Paris, Gallimard, « Tel », 1990, p. 50.

5.1. De la pharmacologie

Il nous faut désormais faire brièvement passer le corpus bernanosien au second plan pour y mieux revenir dans un instant, muni d'un concept essentiel que nous allons tenter de nous procurer en mettant à contribution et en faisant travailler ensemble Bernard Stiegler, Jacques Derrida, Michel Henry et René Girard. Ce concept est celui de *pharmakon*, dont nous voudrions proposer une définition à nouveaux frais.

5.1.1. Le pharmakon : d'une ambivalence naïve et pré-critique à une ambivalence principielle

Le paradigme qui domine actuellement le champ des études technocritiques est le paradigme *pharmacologique*, au sein duquel la technique se trouve définie quasi universellement comme *pharmakon*. Quelle est la teneur d'une telle définition, d'où vient-elle, et d'où vient qu'elle s'est imposée comme la définition conceptuelle de la technique, à tel point qu'il nous faille – en connaissance de cause ou non – ou bien la relayer ou bien nous y opposer, dans tous les cas en tenir compte ?

Cette définition, ou à tout le moins sa popularisation et son affiliation à la problématique de la modernité technique, nous vient de la relecture d'un texte bien connu de Jacques Derrida par son disciple Bernard Stiegler. Ce dernier a fondé l'association *Ars industrialis*, sur le site internet de laquelle se trouve une page dédiée à la définition du *pharmakon* et de la « pharmacologie », concept *princeps* du système stieglérien, définition dont nous restituons ici, allant à l'essentiel, les premier et dernier paragraphe :

Tout objet technique est pharmacologique : il est à la fois poison et remède. Le *pharmakon* est à la fois ce qui permet de prendre soin et ce dont il faut prendre soin, au sens où il faut y faire attention : c'est une puissance curative dans la mesure et la démesure où c'est une puissance destructrice. Cet à la fois est ce qui caractérise la *pharmacologie* qui tente d'appréhender *par le même geste* le danger et ce qui sauve. Toute technique est originairement et irréductiblement ambivalente : l'écriture alphabétique, par exemple, a pu et peut encore être aussi bien un instrument d'émancipation que d'aliénation. Si, pour prendre un autre exemple, le web peut être dit pharmacologique, c'est parce qu'il est à la fois un dispositif technologique associé permettant la participation et un système industriel dépossédant les internautes de leurs données pour les soumettre à un marketing omniprésent et individuellement tracé et ciblé par les technologies du *user profiling*. [...] Qu'il faille toujours envisager le *pharmakon*, quel qu'il soit, d'abord du point de vue d'une pharmacologie positive, ne signifie évidemment pas qu'il ne faudrait pas s'autoriser à prohiber tel ou tel *pharmakon*. Un *pharmakon* peut avoir des effets toxiques tels que son adoption par les systèmes sociaux sous les conditions des systèmes géographiques et biologiques n'est pas réalisable, et que sa mise en œuvre positive s'avère impossible. C'est précisément la question que pose le nucléaire⁸⁵³.

L'idée selon laquelle tout objet technique est « à la fois remède et poison », et selon laquelle corrélativement toute technique se trouve considérée comme fondamentalement « ambivalente » – c'est-à-dire tour à tour et simultanément *émancipatrice* ou *aliénatrice* –, est à vrai dire une idée bien difficile à dater, et qui nous semble accompagner la métaphysique occidentale pour autant que celle-ci trouve à se récapituler dans (une certaine interprétation de) la formule bien connue d'Hölderlin : « Mais aux lieux du péril croît / Aussi ce qui sauve »⁸⁵⁴.

Mais dans le cas bien précis qui nous intéresse, cette idée aurait été empruntée par Bernard Stiegler à son maître Jacques Derrida –, tout particulièrement à son fameux commentaire du *Phèdre* de Platon intitulé « La pharmacie de Platon » et que l'on trouve notamment dans le recueil *La Dissémination* paru en 1972⁸⁵⁵. Ce qu'on retient généralement de ce texte célèbre, c'est la thèse selon laquelle un objet technique (ou une technique : dans le mythe platonicien mobilisé par Derrida, c'est *l'écriture* qui sert d'exemple conducteur à l'exposé de la pensée pharmacologique) serait un *pharmakon*, c'est-à-dire tour à tour et simultanément un remède et un poison. Sous cet angle, il y aurait donc de « bonnes » manières d'utiliser ces objets

⁸⁵³ « Pharmakon, pharmacologie », *Ars industrialis*, [en ligne], disponible sur : <https://arsindustrialis.org/vocabulaire-pharmakon-pharmacologie>, consulté le 24 février 2025.

⁸⁵⁴ Friedrich Hölderlin, *Odes – Élégies – Hymnes*, Paris, Gallimard, « Poésie/Gallimard », 1993, p. 162.

⁸⁵⁵ Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 77-214. Notons que « La pharmacie de Platon » est un des textes avec lesquels René Girard dialoguera le plus tout au long de son œuvre.

ou de « mauvaises » manières de les utiliser – que ces manières soient individuelles ou collectives (collectives au sens d’une structuration sociale des « manières » configurées en un système mondain particulier ou, pour le dire avec Michel Foucault, au sens d’un mode de gouvernementalité). Ainsi, par exemple, lorsque l’écriture est utilisée avec *parcimonie*, elle peut nous aider à stocker et à mémoriser l’accumulation des connaissances humaines dont une grande partie, sans cela, serait perdue à chaque génération ; mais lorsque l’écriture est utilisée avec *débauche*, elle nous dispense d’utiliser et d’entretenir cette mémoire qu’elle avait primordialement pour fonction d’assister, condamnant alors celle-ci à une atrophie graduelle.

Or, ce n’est pas exactement, nous semble-t-il, ce que dit Jacques Derrida. Loin de dire que la « pharmakonité » est une qualité de tel ou tel objet technique, ni même de telle ou telle technique, qualité en vertu de laquelle celles-ci ou ceux-là seraient susceptibles d’être bien ou mal utilisés, ou de bien ou mal fonctionner au sein d’un système d’organisation socio-économique donné – à charge alors pour l’individu ou pour la communauté de faire en sorte que soit conjurée l’ambivalence propre à telle ou telle technique ou à tel ou tel objet technique par une utilisation ou par une mise en fonctionnement « vertueuse » de ceux-ci ou de celles-là (perspective à l’intérieur de laquelle l’ambivalence n’est « actualisée » qu’*après coup* et ne demeure jamais qu’*en puissance*), il nous semble dire bien plutôt que le *pharmakon* nomme la technique *en tant que milieu phénoménologique* permettant aux êtres et aux choses d’advenir tour à tour et simultanément comme ce qu’ils sont et le contraire ce qu’ils sont.

Sous ce rapport, *l’ambivalence précède toute utilisation d’un objet technique ainsi que toute mise en œuvre d’une technique*, et les configure *a priori*. C’est pourquoi Derrida utilise comme synonyme du terme *pharmakon* le terme *pharmakologos*, signifiant la nature d’apparaître du *pharmakon* (en sa qualité, précisément, de *logos*). Permettons-nous de citer longuement un passage à nos yeux absolument décisif à l’intérieur duquel notre hypothèse nous paraît intégralement circonscrite :

La philosophie oppose donc à son autre cette transmutation de la drogue en remède, du poison en contre-poison. Une telle opération ne serait pas possible si le *pharmakologos* n'abritait en lui-même cette complicité des valeurs contraires, et si le *pharmakon* en général n'était, avant toute discrimination, ce qui, se donnant pour remède peut (se) corrompre en poison, ou ce qui se donnant pour poison peut s'avérer remède, peut apparaître après coup dans sa vérité de remède. L'« essence » du *pharmakon*, c'est que n'ayant pas d'essence stable, ni de caractère « propre », il n'est, en aucun sens de ce mot (métaphysique, physique, chimique, alchimique) une *substance*. Le *pharmakon* n'a aucune identité idéale, il est aneidétique, et d'abord parce qu'il n'est pas monoeidétique (au sens où le *Phédon* parle de l'*eidos* comme d'un simple : *monoeides*). Cette « médecine » n'est pas un simple. Mais ce n'est pas pour autant un composé, un *suntheton* sensible ou empirique participant de plusieurs essences simples. C'est plutôt le milieu antérieur dans lequel se produit la différenciation en général, et l'opposition entre l'*eidos* et son autre ; ce milieu est *analogue* à celui qui plus tard, après et selon la décision philosophique, sera réservé à l'imagination transcendante, cet « art caché dans les profondeurs de l'âme », ne relevant simplement ni du sensible ni de l'intelligible, ni de la passivité ni de l'activité. [...] Si le *pharmakon* est « ambivalent », c'est donc bien pour constituer le milieu dans lequel s'opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l'un à l'autre, les renverse et les fait passer l'un dans l'autre (âme/corps, bien/mal, dedans/dehors, mémoire/oubli, parole/écriture, etc.). C'est à partir de ce jeu ou de ce mouvement que les opposés ou les différents sont *arrêtés* par Platon. Le *pharmakon* est le mouvement, le lieu et le jeu (la production de) la différence. Il est la différence de la différence. Il tient en réserve, dans son ombre et sa veille indécises, les différents et les différends que la discrimination viendra y découper. Les contradictions et les couples d'opposés s'enlèvent sur le fond de cette réserve diacritique et différante. Déjà différante, cette réserve, pour « précéder » l'opposition des effets différents, pour précéder les différences comme effets, n'a donc pas la simplicité ponctuelle d'une *coincidentia oppositorum*. À ce fonds la dialectique vient puiser ses philosophèmes. Le *pharmakon*, sans rien être par lui-même, les excède toujours comme leur fonds sans fond. Il se tient toujours en réserve bien qu'il n'ait pas de profondeur fondamentale ni d'ultime localité. Nous allons le voir se promettre à l'infini et s'échapper toujours par des portes dérobées, brillantes comme des miroirs et ouvertes sur un labyrinthe. C'est aussi cette réserve d'arrière-fond que nous appelons la *pharmacie*⁸⁵⁶.

Pharmakon ne nomme donc pas l'ambivalence des objets techniques, ni même et plus largement celle des techniques. *Pharmakon* nomme le milieu qui précède et rend possible toute ambivalence : il nomme, pour le dire dans le lexique derridien, « la *différance de la différence* ». En tant que *différance* – et en tant que nous considérons la différence un apparaître –, le *pharmakon* n'est rien d'autre que ce que nous avons déjà nommé l'attitude de la transcendance ou, avec Georges Bernanos, le Monde (en tant que radicalement hétérogène à la Vie), ou encore, avec Michel Henry, la distance phénoménologique (en tant que radicalement hétérogène à la phénoménalité sans distance) ou enfin, avec René Girard, la pensée sacrificielle ou romantique (en tant que radicalement hétérogène à la pensée non-sacrificielle ou évangélique – et que ce dernier nomme aussi, comme nous le verrons, le « Logos héraclitéen », en tant que radicalement hétérogène au « Logos johannique »).

⁸⁵⁶ Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *op. cit.*, 156-158.

Si l'essence de ces oppositions (ou plutôt, *de cette seule et unique opposition* que nous venons de traduire dans les différentes langues conceptuelles que notre travail entreprend de mettre en dialogue) demeure à déterminer, et notamment en leur qualité présupposée de fondement (que la dualité de l'apparaître soit originaire ou dérivée et, corrélativement, que la technique, qui est radicalement extérieure à la vie, puisse menacer celle-ci : tel est le *nœud gordien* de notre problématique aussi bien que le *mystère* qui hante le corpus polémique bernanosien comme toute littérature ou pensée technocritique), la particularité de la pensée pharmacologique consiste à n'envisager comme seul milieu de manifestation que celui propre à l'étant et à son horizon de visibilité, où l'Être est condamné à apparaître en dehors ou à l'extérieur de lui-même, c'est-à-dire *sous le rapport de l'ambiguïté*. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la citation suivante, extraite de la deuxième section de la deuxième partie des *Grands Cimetières sous la lune* :

J'accorde volontiers que mes propos ne conviennent pas à tout le monde, mais qui peut parler sans risque de scandale ? L'expression même de la pensée par la parole est dans le monde un scandale permanent. Et que dire de la parole écrite. Bonne aujourd'hui, ne peut-elle pas être mauvaise demain ? Certaines œuvres bienfaisantes, libératrices, du temps que battait le pauvre cœur qui les avait conçues, nous apparaissent aujourd'hui fixées dans une immobilité redoutable, une espèce de grimace inhumaine – comme des spectres⁸⁵⁷.

Bernanos, reprenant le modèle pharmacologique privilégié de l'écriture, ne pense pas celle-ci comme une technique susceptible d'être bien ou mal utilisée, et ne fait pas de l'ambiguïté un simple effet (possible, contingent) de l'expression : c'est *l'expression* elle-même qui est intrinsèquement ambiguë, et qui sécrète naturellement l'ambivalence caractéristique de toute parole – et *a fortiori* de l'écrite.

De fait, dès lors qu'il est requis de l'Être que celui-ci s'extériorise pour exister, c'est-à-dire devienne *autre* que lui-même en se pliant à une législation phénoménologique qui n'est pas la sienne propre et ne puisse ainsi venir à nous que sous le déguisement de la présence, *il est absolument inévitable qu'un soupçon pèse sur sa manifestation*. De la même façon – pour reprendre la

⁸⁵⁷ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 488.

métaphore platonicienne bien connue – qu'on ne peut regarder le soleil *directement*, c'est-à-dire dans les yeux, il nous est *par construction* impossible de rencontrer l'Être *en personne*. Comme l'écrit Bernanos dans sa conférence de 1927 :

La vérité ressemble au soleil : on en parle avec beaucoup de sympathie, d'admiration, et même de dévotion, mais on est vite las de le regarder en face. Peut-être notre misérable et douloureuse espèce garde-t-elle, au dernier recès de sa mémoire héréditaire, le souvenir de ce soir entre les soirs où le premier couple vit pour la dernière fois cette vérité, qu'il venait d'outrager, descendre lentement au-dessous de l'horizon ainsi qu'un astre immense, tandis que courait sur la terre maudite, avec une vitesse horrible, l'ombre de la première nuit⁸⁵⁸...

Ici apparaît en pleine lumière la double injonction contradictoire à laquelle l'humanité se trouve soumise par construction : notre espèce refuse de regarder directement la vérité, par faiblesse ou par paresse ; mais la regarder directement, c'est l'outrager. L'aperception directe et sans médiation d'une vérité considérée comme absolument transcendante et séparée de la dimension proprement humaine à laquelle nous sommes irrémédiablement voués est *à la fois* un réquisit et une impossibilité, un devoir et un interdit. Aussi le soleil, principe même de l'ambivalence constitutive de notre condition, est-il en même temps notre *bénédictio*n (on l'« admire », en cela que, très littéralement, il produit la dimension de visibilité du monde autorisant la possibilité même de toute *admiration*) et notre *malédiction* (c'est parce que ses habitants ont « [outragé] » la vérité que notre terre est devenue « maudite »).

Puisqu'il est malgré tout exigé de l'humanité qu'elle ait un contact avec la vérité, celui-ci sera donc *médié*. On peut conjecturer que, dans les romans bernanosiens, certains personnages, qui sont de véritables *pharmakos* et semblent faits d'un autre bois que leurs semblables (Donissan, la première Mouchette ou même Chantal), tout ensemble bénis et maudits, ambigus à tout le moins, sont désignés ou choisis, c'est-à-dire élus, pour *représenter* la vérité sur terre, pour être les *représentants* de l'Être sur terre.

⁸⁵⁸ *Id.*, « Une vision catholique du réel », *op. cit.*, p. 1082.

En effet, pour n'avoir jamais directement rapport au soleil, nous avons pourtant affaire à ses *représentants* ou, comme le dit Derrida dans « La pharmacie de Platon », à ses *suppléants*. En tant qu'il est :

capable de doubler le roi, le père, le soleil, la parole, ne s'en distinguant que comme son représentant, son masque, sa répétition, [le suppléant] pouvait aussi naturellement le supplanter totalement et s'approprier tous ses attributs. Il s'ajoute comme l'attribut essentiel de ce à quoi il s'ajoute et dont il ne se distingue par presque rien. Il n'est différent de la parole ou de la lumière divine que comme le révélant du révélé. À peine. [...] [Il] s'ajoute et s'oppose en répétant ou en tenant lieu. Du même coup, [il] prend forme, [il] tient sa forme de cela même à quoi [il] résiste à la fois et se substitue⁸⁵⁹.

Le *pharmakon* nomme donc l'ambiguïté fondamentale qui structure l'apparaître du monde, à l'intérieur duquel l'opération existentielle matricielle est la *supplémentation*, opération par laquelle les existants doivent, pour apparaître, *s'opposer* au principe qui les fait exister et ainsi *se substituer* à lui, c'est-à-dire : *prendre (sa) place* dans un monde où par définition ce principe n'en a et ne peut en avoir aucune.

5.1.2. La supplémentation

Cette ambiguïté comprend deux volets. D'une part – premier volet – puisque l'Être se retire pour qu'adviennent ses suppléants (les étants), rien ne garantit la conformité ou la fidélité de ceux-ci à celui-là. Le retrait *créateur* de l'Être empêche les suppléants (ou les étants ou encore les existants) *ainsi créés* de *savoir* s'ils existent *conformément* à la volonté qui les a fait être – c'est-à-dire, de savoir s'ils l'imitent *correctement* : de savoir s'ils sont, en somme, ou bien ses *émissaires* ou bien ses *adversaires*. Pour le dire autrement : l'Être demeurant dans le silence de son retrait, rien ne permet de distinguer un « bon » d'un « mauvais » suppléant, puisque la seule parole qui serait susceptible d'apporter la bénédiction entérinant la « bonté » (ou la malédiction sanctionnant la « malignité ») d'un suppléant (celle de l'Être, donc) n'est pas pourvue des

⁸⁵⁹ Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 112-115.

propriétés lui permettant d'être entendue – et pour cause – dans le monde de la supplémentation.

En effet, dans le monde de la supplémentation, qui est celui de la représentation ou de la représentabilité, il est impossible de remonter à la présence originale : on ne peut jamais qu'être renvoyé d'une représentation à l'autre, et ce à l'infini. On peut entendre, dans le sermon de l'agnostique qui compose la troisième section de la deuxième partie des *Grands Cimetières sous la lune*, une critique – formulée avec ironie – de l'ambiguïté insurmontable qui grève de bout en bout la logique supplétive :

C'est vous, chrétiens, que la liturgie de la messe déclare participants à la divinité, c'est vous, hommes divins, qui depuis l'ascension du Christ êtes ici-bas sa personne visible. Avouez que vous n'êtes pas toujours reconnaissables du premier coup⁸⁶⁰.

Dans le milieu d'extériorité qui est celui de la supplémentation ou de la représentation, et qui a pour seul critère de vérité celui de la conformité de quelque chose qui apparaît (l'existence) à quelque chose qui n'apparaît pas (l'essence), rien ne peut garantir l'authenticité d'une « attitude » chrétienne.

C'est en ce sens que Derrida compare l'ambiguïté qui unit l'Être à ses suppléants à celle qui unit le père et ses enfants : celui-Là, comme celui-ci, est l'« origine de la valeur et des étants apparaissants »⁸⁶¹. À ce titre, chaque étant apparaissant est « porte-parole du père ». Et à ce titre également, chaque étant apparaissant peut faire la fierté ou la honte de son père, selon qu'il fait honneur ou non à cette parole jugée matricielle dont il est redevable. Bernanos ne dit pas autre chose, lorsqu'il écrit, dans la deuxième section de la deuxième partie des *Grands Cimetières sous la lune* :

Cette sorte d'angoisse a un nom, nous l'appelons la honte. Les fautes des fils n'ont-elles pas toujours rejailli sur les pères ? Ce risque est lourd, il assure aussi la dignité de notre humble ministre temporel.

⁸⁶⁰ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 516.

⁸⁶¹ Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 101.

Si les fils n'étaient capables de déshonorer les pères, comment pourraient-ils les honorer. En parlant ainsi, je suis sûr de ne causer aucune surprise à Vos Seigneuries, car leurs prédicateurs ne manquent aucune occasion de nous rappeler nos responsabilités sur ce point capital. C'est d'ailleurs par cette responsabilité que nous sommes pères⁸⁶².

Comme nous le verrons, le *risque* est la situation privilégiée et primordiale de l'agir pharmacologique, sis dans l'attitude de la transcendance. À tout instant et pour autant que son existence ne soit rien d'autre que la supplémentation, dans l'horizon de la visibilité, d'une transcendance qui se refuse au visible, le suppléant risque, en parlant ou en agissant au nom du « père », de le décevoir ou de lui faire honte. C'est pourquoi on peut nommer l'attitude de la transcendance (aussi bien que la pharmacologie) un *paternalisme ontologique*.

5.1.3. *L'opposition*

D'autre part – second volet –, les contraires se trouvent rassemblés dans une complicité secrète et capables *ipso facto* de passer l'un dans l'autre. Cette complicité secrète est la fonctionnalité cardinale de l'apparaître du monde : *l'opposition*. L'opposition est la logique interne de la dialectique (à tout le moins en régime de transcendance métaphysique). Aussi détermine-t-elle la « première » manière bernanosienne (narrativement et philosophiquement), comme ne manque pas de l'observer Julie Sandler, dans son article « Bernanos et Cohen : deux écritures du commencement » (qui est un résumé de son propre travail de thèse) :

Dans les deux univers romanesques, le matin entretient avec le soir une relation dialectique. [...] Chez Bernanos, la dialectique du soir et du matin s'articule à celle, matricielle, des ténèbres et de la lumière ; le clair matin salvateur, réitération du matin pascal, est celui qui apporte l'espérance, la félicité, le salut. La dimension spirituelle du matin bernanosien est certaine⁸⁶³.

Il n'est pas anodin que Michel Henry mobilise lui aussi l'imaginaire de l'affrontement entre le jour et la nuit pour illustrer la polarité métaphysique qui détermine la définition

⁸⁶² Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 486.

⁸⁶³ Julie Sandler, « Bernanos et Cohen : deux écritures du commencement », *L'Information littéraire*, vol. 60, n° 2, [mois](#) 2008, p. 60.

(transcendante) de l'opposition. Cette définition se trouve au § 51 de *L'Essence de la manifestation* de Michel Henry, intitulé « Le visible et l'invisible ». La définition d'Henry permet de distinguer d'une part la *différence* en tant qu'hétérogénéité radicale entre des modes d'apparaître, et d'autre part l'*opposition* en tant que, premièrement, rapport interne des modalités à elles-mêmes, deuxièmement, rapport externe des modalités les unes à l'égard des autres et, troisièmement, rapport Externe⁸⁶⁴ des modalités à l'égard de leur mode d'apparaître – étant entendu que ces trois types de rapport ont toujours lieu à l'intérieur d'un seul et même mode d'apparaître, qui est celui de la distance phénoménologique. Permettons-nous de citer ce paragraphe un peu longuement, dans la mesure où il nous semble enrichir considérablement l'analyse derridienne de la supplémentation :

La nuit ne s'oppose-t-elle pas au jour ? Comprise comme phénoménologique en elle-même, ne demeure-t-elle pas cependant étrangère à la lumière de celui-ci, essentiellement différente ? Différente sans doute, non opposée. Ou plutôt c'est la nature de cette opposition qui doit être élucidée. Car l'opposition présuppose en général un lien. Que ce dernier puisse s'établir entre des « contraires » et subsiste dans cette forme extrême de l'opposition, montre justement *sa permanence essentielle en celle-ci et la détermination par lui de toute opposition comme telle*. Mais la possibilité d'un tel lien réside à son tour dans l'homogénéité d'une essence et la présuppose. Une baleine ne s'oppose pas à une équation. L'affinité des contraires, leur coappartenance secrète à une essence commune, ne fonde pas seulement le lien qui les unit, *elle le rend effectif dans le passage des contraires l'un dans l'autre et dans sa possibilité*. Toute opposition est par essence dialectique. C'est la manière dont chaque terme vit en lui la possibilité de son passage dans le contraire, c'est la force qu'il déploie pour le refuser qui fait de lui proprement un opposé. En toute opposition, si elle a un sens, si elle est autre chose que l'indifférence d'une simple juxtaposition formelle, s'institue un combat, s'ouvre un enjeu. Ainsi en est-il de l'opposition du visible et de l'invisible telle qu'elle domine l'intelligence de l'être dans le développement de la pensée philosophique. [...] Parce que le jeu de ces déterminations phénoménologiques concerne en premier lieu la phénoménalité pure elle-même et lui appartient, parce qu'elles sont ses déterminations et les modes concrets de son accomplissement, l'essence de celle-ci les contient toutes et les fonde également. C'est une seule nature qui s'abîme dans l'obscurité ou se tourne au contraire vers l'éveil, qui réalise plutôt en elle, dans son unité dialectique interne, l'effectivité de ce double mouvement. C'est pourquoi le déroulement du processus phénoménologique s'accomplit dans cette tension dialectique, comme un combat, comme l'échange entre elles des déterminations phénoménologiques *pures* et leur incessant passage. C'est comme ce combat devenu conscient de soi et conduit à son terme, porté à son paroxysme, que se propose la phénoménologie elle-même si la téléologie qui l'anime et par laquelle elle se définit est de rendre l'invisible visible, de telle manière cependant que celui-ci n'advient que dans le retour de la puissance contraire d'où il surgit. Ainsi se trouve déterminé l'invisible dans son opposition au visible, c'est-à-dire en fait dans son unité dialectique avec lui, non comme le concept d'une essence séparée, mais dans la fluidité du passage où il ne cesse de se constituer comme ce qui ne cesse de s'y dérober⁸⁶⁵.

⁸⁶⁴ La majuscule, volontaire, sert simplement à distinguer le deuxième type de rapport du troisième.

⁸⁶⁵ Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, op. cit., p. 557-559.

Si la supplémentation fonctionne selon la dialectique de l'opposition, c'est-à-dire si l'Être invisible (Dieu compris comme transcendance absolue) ne peut *s'accomplir, se réaliser* ou *exister* qu'en cessant d'être ce qu'il est intrinsèquement, c'est-à-dire en s'arrachant à son essence propre pour tomber à l'extérieur de lui-même dans le monde visible, qui est le milieu de la distance phénoménologique, alors tous les étants sont *à la fois opposés à l'Être*, puisqu'ils lui sont contraires, *et opposés les uns à l'égard des autres*, puisqu'ils sont engagés dans une lutte à mort pour déterminer qui sera le moins (ou le plus, selon les prédispositions de chacun à l'hérésie) contraire au principe qui les a posés, en s'opposant à Lui-même, dans l'existence comprise comme le milieu de la visibilité.

Cette structure oppositionnelle, en ces trois déclinaisons, est la structure même d'un roman comme *Sous le soleil de Satan*, exemplaire selon nous de la « première » manière bernanosienne et de l'attitude de la transcendance qui la caractérise. Étant entendu que Mouchette et Donissan peuvent être considérés comme les modalités d'un seul et unique mode d'apparaître (celui de la transcendance, donc), on retrouve bien à l'œuvre chez eux : 1°/ un rapport d'opposition interne de ces modalités à elles-mêmes (la tentation du désespoir pour Donissan, le comportement néantisant et autodestructeur de Mouchette) ; 2°/ un rapport externe d'opposition entre ces deux modalités actantielles (il suffit de songer, par exemple, au troisième chapitre de la première partie du roman, où Donissan et Mouchette *s'affrontent* effectivement) ; 3°/ et enfin, un rapport Externe d'opposition entre ces deux modalités et le tiers transcendant qui les a posés dans l'existence (l'existence de Donissan – qui, comme *témoignage* ici-bas de la transcendance divine, répond bien à une logique *supplétive* et *apophantique* : elle est, dans l'ordre du vécu, ce qu'est l'affirmation dans l'ordre linguistique – est lestée d'une *négativité essentielle*, puisque son apparente positivité n'est en fait que le résultat ou l'effet d'un processus de néantisation plus originaire, et qu'elle est décrite, cette existence – en un lexique qui est par ailleurs parfaitement étranger au curé d'Ambricourt – comme un *arrachement* : « Toute belle vie,

Seigneur, témoigne pour vous ; mais le témoignage du saint est comme arraché par le fer »⁸⁶⁶ – autrement dit, *choisir* la vie, pour Donissan, c'est d'abord et avant tout *refuser* la haine de la vie ; quant à l'existence de Mouchette, son opposition directe à la transcendance divine témoigne sans équivoque de son caractère transgressif).

Plus généralement, l'opposition structure toute la « première » anthropologie bernanosienne et permet déjà (nous l'approfondirons très bientôt) d'esquisser un portrait de l'être humain en Prométhée à l'intérieur duquel la liberté, entendue comme essence même de l'humanité, est un pouvoir fondamentalement néantisant. Toute l'éthique du romantisme bernanosien peut être résumée par ces quelques phrases de Vincent Descombes, que l'on trouve dans le premier chapitre (« L'humanisation du néant ») de son ouvrage *Le Même et l'Autre* et qui nous semblent ici particulièrement éclairantes :

Agir ne peut signifier ici qu'une chose : s'opposer à ce qui fait que le réel n'est pas encore l'idéal, autrement dit s'attaquer à la *réalité du réel*⁸⁶⁷.

Toute action est ainsi opposition à un adversaire. Or l'action, par définition, produit un effet quelconque. L'état du monde après l'action n'est plus ce qu'il était avant. D'où ce raisonnement : pas de nouveauté en ce monde sans opposition : donc c'est l'opposition (ou la négation, la contradiction) qui introduit le nouveau dans l'ancien⁸⁶⁸.

En son acception pharmacologique, l'agir humain est donc la dialectisation (pour autant que *dialectiser* signifie ici *néantiser*, et que la néantisation soit à son tour comprise comme un processus de *destruction créatrice*) de la nature : le concept de *production* se trouve associé, sans autre forme de procès, à celui de *lutte*, et la valeur du sujet sera ainsi mesurée à l'aune de son héroïsme.

⁸⁶⁶ Georges Bernanos, *Sous le soleil de Satan*, *op. cit.*, p. 308.

⁸⁶⁷ Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 30.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 46.

Aussi cette anthropologie romantique est-elle de nature oppositionnelle, puisque l'authenticité recherchée se définit toujours par un état de *lutte* du sujet pamphlétaire, c'est-à-dire de l'écrivain Bernanos lui-même. Cette lutte, là aussi, comporte trois dimensions.

1°/ Première dimension : cette lutte est d'abord une lutte de l'écrivain (et par dérivation, de l'être humain) contre lui-même. C'est la *doxa* sacrificielle bien connue, que Karine Robinot-Serveau définit comme :

[la] mise en valeur de la richesse complexe d'un parcours créateur sans concession, où la fragilité de l'écrivain (épuisement, tentations d'abandon) le dispute à la souffrance de l'écriture (brouillons martyrisés, structures romanesques malmenées, œuvre tronçonnée). Les métamorphoses de l'écriture romanesque de la transcendance reproduisent ainsi dans un cadre littéraire symbolique les stations sanglantes du calvaire mystique de l'homme-Dieu du christianisme.

Dans l'ordre chrétien, et plus particulièrement christique, l'épreuve du calvaire communique voire coïncide avec le don de la grâce divine. [...] [Le dogme] de la souffrance rédemptrice pose comme condition à la présence de la grâce dans la vie humaine une aride conversion. Le calvaire littéraire enduré par le romancier Bernanos vingt années durant et lié à une quête de révélation scripturale de la transcendance, peut [...] être assimilé à l'action d'une grâce particulière œuvrant au cœur du travail de création fictionnelle⁸⁶⁹.

Sous le rapport de la transcendance, l'action d'une telle grâce, sise au cœur même du processus créateur (lequel processus est paradigmatique du travail humain, c'est-à-dire de toute action humaine : *dans* le monde *sur* la nature), est bien ce déchirement intérieur en quoi consiste la conscience, et qui meut antagoniquement l'humanité *contre* elle-même, mais *pour* accéder à elle-même. Une existence qui n'obéit plus au principe de la lutte intérieure, qui abandonne le mouvement et se fige, autrement dit qui ne s'oppose plus à elle-même, est une existence aliénée par la Technique.

2°/ Deuxième dimension : cette lutte est ensuite une lutte contre le monde extérieur. C'est la *doxa* antagonique bien connue et qui délimite l'espace de la littérature engagée, pour autant que cette littérature soit définie par notre auteur comme une littérature de *combat*. Dans son article « Témoin de notre temps », Michel Estève restitue cette *doxa*, et fait du héros

⁸⁶⁹ Karine Robinot-Serveau, *Les Romans de Bernanos. Métamorphoses de la transcendance*, op. cit., p. 322.

bernanosien, luttant contre une force ennemie qui lui est parfaitement symétrique, l'analogue romanesque de son *éthos* pamphlétaire :

Les héros de Bernanos jouent leur vie terrestre pour ou contre l'amour divin, pour ou contre le risque du salut. [...] Ils engagent (au sens sartrien du terme) leur être tout entier pour répondre à leur vocation dans la liberté. Bernanos se rapproche d'ailleurs des existentialistes contemporains par l'importance qu'il attache à cette valeur fondamentale. [...] Les « saints » bernanosiens, Chevance, Chantal ou Blanche de La Force, deviennent ce qu'ils sont appelés à être — « *Deviens ce que tu es* » disait Nietzsche — en offrant leur liberté à Dieu qui transfigure leur vie ; inversement, mais toujours avec la même lucidité, la première Mouchette ou Cénabre font volontairement don de leur personne à Satan ou au néant.

Mais Bernanos n'a jamais pensé que la liberté pouvait être donnée une fois pour toutes. Il estime, au contraire, qu'elle est à conquérir chaque jour, qu'elle implique le refus de tous les mensonges, de toutes les formes de totalitarisme⁸⁷⁰.

Dans la grammaire pharmacologique de l'opposition, tout engagement (existentiel ou politique) est d'abord et avant tout un engagement *contre* quelque chose : l'écrivain engagé doit préalablement poser la force contre laquelle son engagement se polarisera. Sa tâche prioritaire est la constitution d'un ennemi à partir duquel son engagement prendra tout son sens – et sans lequel, en réalité, il ne pourra en avoir aucun. Aussi la démystification technophobe consiste-t-elle à identifier les *mauvais suppléants* – et les identifiant, à les *constituer* – c'est-à-dire à identifier-constituer ceux qui manifestent dans le monde la présence de la Technique, et non pas celle de Dieu, afin d'engager le combat contre eux. L'héroïsme technophobe est strictement dépendant de la position préalable d'un opposant, lequel est l'émissaire d'un vouloir ou d'une transcendance pervertie, c'est-à-dire encore du mauvais visage de l'Être.

3°/ Troisième dimension : cette lutte est, enfin, une lutte interne à la transcendance elle-même, et consiste en l'opposition entre deux principes transcendants, entre deux absolus coexistant dans une même dimension d'apparaître. « Or, comme le fait remarquer Vincent Descombes dans *Le Même et l'Autre*, il ne peut y avoir simultanément deux absolus. Un deuxième absolu [...] signifie nécessairement un rival du premier absolu »⁸⁷¹. Dans cette perspective, la

⁸⁷⁰ Michel Estève, « Témoin de notre temps », *Cahier de L'Herne. Georges Bernanos*, dirigé par Dominique de Roux, Paris, Éditions de L'Herne, 1963, p. 73-74.

⁸⁷¹ Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre*, *op. cit.*, p. 35.

Technique est installée *d'emblée* dans un rapport rivalitaire avec Dieu, ces deux substances étant considérées comme les deux pôles inverses d'une structure métaphysique d'opposition. C'est ainsi qu'on peut comprendre la définition que donne Bernanos de la Technique dans sa conférence « Révolution et liberté », où il la désigne comme un système totalitaire par opposition à la civilisation humaine : « [...] l'État technique divinisé, [...] Dieu d'un univers sans Dieu »⁸⁷². Que la Technique soit considérée comme le « Dieu d'un univers sans Dieu », cela s'explique, du point de vue de la transcendance, pour autant que l'univers soit défini comme ce milieu rivalitaire où ne peut régner qu'un seul Dieu, c'est-à-dire qu'un seul absolu transcendant.

5.1.4. *La contradiction principielle ou la structure aporétique de la pharmacologie*

On comprend alors – et c'est le sens profond des critiques qu'Henry, Girard et Derrida adressent d'un bout à l'autre de leurs itinéraires intellectuels respectifs aux pensées de la transcendance – que c'est dans l'exacte mesure où le régime d'apparaître pharmacologique impose à ses sujets *comme unique façon* de se rapporter à eux-mêmes, aux autres et à Autrui *celle-ci seule* que régit la dialectique de l'opposition, que ce régime est proprement *invivable*. Loin qu'elle soit simplement abstraite, générale ou indéterminée, cette invivabilité s'éprouve intérieurement et spécifiquement comme une *contradiction vécue*. Pour autant que la contradiction soit le mode d'organisation propre ou la matière même de ce régime d'apparaître, ou encore son vécu caractéristique, elle acquiert une dimension décisive : celle de la *nécessité*.

Contradictoire en effet, ce vécu ne l'est pas accidentellement, en fait, comme *une sortie de route phénoménologique*, mais bien essentiellement, en droit, et comme *ce chemin qui phénoménologiquement ne mène nulle part* : s'y trouver engagé, c'est s'y voir assigner la tâche impossible de s'atteindre soi-même en sortant de soi-même, ou de se trouver en se fuyant, ou encore de

⁸⁷² Georges Bernanos, « Révolution et liberté », *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1322.

s'habiter en s'expulsant. Derrida l'écrit d'ailleurs en toutes lettres : « Cette “contradiction”, qui n'est autre que le rapport à soi de la diction s'opposant à la scription, se *chassant* elle-même en poursuivant ce qui est proprement son *leurre*, cette contradiction n'est pas contingente »⁸⁷³. Qu'elle ne soit pas *contingente*, cela veut bien dire qu'elle est *originelle*, ou du moins pensée comme telle du point de vue de la transcendance. Le « premier » Bernanos ne dit pas autre chose, lorsqu'il explicite la fonction de l'art en régime d'existence pharmacologique, dans un article daté du 15 novembre 1928 et paru dans *L'Action française* : « un art véritable humain, c'est-à-dire qui exprimât *toute la misère et la grandeur de l'homme, sa contradiction originelle* – enfin [un] humanisme chrétien »⁸⁷⁴. Dans l'orbe d'un tel « humanisme chrétien », la contradiction, comme logique et structure de l'existence elle-même, nomme donc ce rapport à *soi* impossible et pourtant nécessaire qui cherche à s'établir *en dehors de soi*.

C'est ainsi, dans la constitution d'une transcendance médiatrice comme point fixe à partir duquel l'humanité peut se poser en s'opposant à elle-même, que se constitue le milieu d'irréalité où le soi se rapporte à lui-même *en se contredisant*, ce milieu où il est attendu de lui qu'il s'accomplisse en différant d'une origine principiellement introuvable et où une telle différence est frappée, dans le même temps, d'anathème – ce que nous appellerons, dans un développement ultérieur du présent chapitre et relativement au problème qui nous occupe, l'*aporie prométhéenne* : l'injonction contradictoire ou le *double bind* qui fait de la technique, tour à tour et simultanément, cela même qui permet à l'humanité de l'être humain de s'accomplir et/ou de se détruire, son destin et/ou sa ruine, son salut et/ou son péril.

N'étant pas contingente et pour autant qu'elle soit un leurre, c'est-à-dire à la fois *nécessaire* et *trompeuse*, l'aporie prométhéenne peut être rapprochée du concept kantien d'illusion transcendantale (qu'Antoine Grandjean rebaptise magnifiquement : la « structure

⁸⁷³ Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 197.

⁸⁷⁴ Georges Bernanos, « Sur la jeunesse littéraire », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1105. Nous soulignons.

hallucinatoire de la raison même »⁸⁷⁵), concept qui désigne la production d'un milieu d'irréalité comme la condition *sine qua non* de toute constitution d'objet par la conscience. Aussi n'avons-nous pas d'autre choix, à tout le moins spontanément ou naïvement, que de *composer* ou de *négoier* avec cette contradiction. Car enfin, pour invivable et impossible que soit la condition pharmacologique à laquelle nous sommes toujours déjà astreints, *il faut bien vivre*, ou pour mieux dire : *survivre*. La nature constitutive de la contradiction pharmacologique fait alors de nous, en quelque sorte, des *survivalistes transcendants* – ou, plus sobrement, des *stratèges*⁸⁷⁶.

En effet, si chaque action (pourvu que l'action soit ici rapportée à la logique pharmacologique de la supplémentarité) est pour l'être humain un péril *mais que dans le même temps* il ne puisse pas ne pas agir, c'est-à-dire si l'existence vécue sous la législation phénoménologique de l'apparaître du monde n'est rien d'autre que l'inévitable effort pour « [persévérer] dans la contradiction même »⁸⁷⁷, alors c'est bien en stratège et précautionneusement qu'il lui faudra, pour de simples mais indispensables raisons de survie psychique, agir.

Or, il ne faut pas – à tout le moins, pas seulement – se figurer le stratège en individu souverain, autodéterminé et bien conscient de ses intérêts, en individu qui, surplombant l'horizon de la contradiction comme le général le champ de bataille, planifierait *à l'avance* ses moindres manœuvres et se fauflerait ainsi, par la grâce de sa seule ingéniosité, à travers toutes les ambiguïtés et les ambivalences qui incombent à une existence vécue sous le rapport

⁸⁷⁵ « L'insularité de la vérité n'empêche pas la raison, mue par son désir d'inconditionné, de lancer ses navires sur un élément qui est celui d'une irréductible illusion. Les trois prétendus objets de la métaphysique spéciale, dont la raison est naturellement conduite à se faire une idée, excèdent les limites de l'expérience possible, soit qu'ils désignent un objet supra-sensible (l'âme et Dieu), soit qu'ils dénotent une totalité du sensible qui ne saurait elle-même être donnée comme telle (toute expérience est expérience *dans* le monde et il n'y a pas d'expérience *du* monde). La métaphysique spéciale traditionnelle, comme prétendue connaissance d'un objet non-sensible, est ainsi une illusion dont les racines plongent à même la nature d'une raison que l'expérience ne saurait satisfaire, et dont elle pousse à transgresser les limites, en produisant un certain nombre de principes "transcendants". [...] La raison tend à prendre ses désirs pour des réalités, au sens où elle interprète ses exigences subjectives comme suffisamment indicatrices d'objets. *La métaphysique traditionnelle doit être comprise comme une manière de structure hallucinatoire de la raison même* » (Antoine Grandjean, *La Philosophie de Kant, op. cit.*, p. 67-68. Nous soulignons la dernière phrase).

⁸⁷⁶ Nous employons la notion de *stratégie* dans le sens que lui a donné Laurent Bove dans son ouvrage : *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 13.

(pharmacologique) de la transcendance. C'est en ce sens que Bernanos, dans *Les Grands Cimetières sous la lune*, invite à comprendre le capitalisme, non pas comme la réalisation d'un projet préparé intentionnellement et au préalable par une conscience (individuelle ou collective) autonome et calculatrice, mais *comme le produit insu d'une stratégie* – en l'occurrence ici, celle du « milliardaire puritain, mélancolique et dyspeptique » : « Évidemment, il ne s'agit point de plan concerté. C'est un phénomène d'adaptation, de défense »⁸⁷⁸. Loin de l'imaginaire conquérant qu'on associe souvent à l'entrepreneuriat capitaliste, la trajectoire du « milliardaire » apparaît ici obéir aux lois d'un mécanisme de survie inaperçu et régi par l'amour-propre. Aussi le capitalisme ne désigne-t-il pas à proprement parler (en tout cas pas seulement, ni même primordialement) un projet politique : il désigne d'abord et avant tout une *disposition psychique*. Ou pour mieux dire, afin de lever tout équivoque et dans la mesure où il ne s'agit absolument pas ici de réduire le capitalisme à un comportement individuel pathologique : il désigne *l'efficacité sociale et politique d'une stratégie psychique*.

Il est alors absolument essentiel de comprendre que, aussi habile qu'il soit, *le stratège n'a pas et ne peut avoir conscience de la contradiction, puisque la contradiction est la structure même de sa conscience*. Ce faisant, pour résoudre les contradictions qu'il rencontre sans les comprendre mais qui lui font tout de même obstacle, le stratège ne dispose *jamaïs* que des ressources propres à la réalité *déjà* ouverte par la contradiction. Cette ouverture étant, pour le dire de nouveau avec Derrida, la *différance* elle-même, c'est en différant de lui et se l'opposant que le stratège cherche à atteindre la transcendance qu'il désire et met au principe de son existence. On comprend alors pourquoi la contradiction, du fait de la mécompréhension dont sa nature fait l'objet, se trouve systématiquement exaspérée par toutes les tentatives entreprises pour la contenir : plus on essaye de rejoindre la transcendance en différant d'elle, plus celle-ci, fatalement, s'éloigne, et plus notre désir de la rejoindre augmente. Ou bien plutôt, et on reconnaît là une chorégraphie amoureuse

⁸⁷⁸ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 380-381.

qui nous est familière à tous et qui donne à la mécompréhension sa mesure : plus la transcendance *semble* s'éloigner de nous *de son propre chef* – alors que nous la fuyons et différons d'elle tout autant qu'elle diffère de nous et nous fuit, pour autant que *tout rapport s'épanouissant dans l'orbe de la transcendance soit intrinsèquement différenciateur* –, plus s'exaspèrent et s'accroissent simultanément notre désir et notre ressentiment à son égard.

Or, bien que déjà singulièrement compliquées pour notre stratégie, les choses ne sont en réalité pas si simples. De fait, si l'existence vécue sur le mode de la différence ne produisait que des effets « négatifs », il suffirait alors de s'efforcer à vivre selon un autre mode (reste à savoir lequel, si un tel mode *existe* et s'il suffit, pour le modaliser, de s'y *efforcer*). Mais précisément, la différence ou la structure mondaine de la conscience est, pour paraphraser Pascal, « d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours »⁸⁷⁹. Aussi la stratégie, en sa nature différenciatrice, semble-t-elle tantôt bénéfique : tel objet, tel être, ou telle attitude envers les objets et les êtres satisfont parfois notre désir ; et tantôt maléfique : tel objet, tel être ou telle attitude envers les objets et les êtres ne satisfont parfois pas notre désir.

Cette ambivalence propre au *pharmakon* investit alors (ou du moins semble investir) le stratège d'un pouvoir véritablement magique, d'un savoir-faire occulte ou mystérieux, lequel consiste à *doser correctement* la différenciation pour qu'en résulte, selon les besoins, ou un mal ou un bien, *ou un poison ou un remède*. Et c'est là tout le propos de l'analyse girardienne du *pharmakon*, vers laquelle se dirigeait notre développement. On la rencontre, pour la première fois, dans le dernier chapitre de son célèbre ouvrage paru en 1972 (la même année, donc, que *La Dissémination*), *La Violence et le Sacré*. L'analyse est brièvement esquissée au quatrième chapitre, intitulé « La genèse des mythes et des rituels » :

Il ne faut pas non plus s'étonner si le mot *pharmakon*, en grec classique, signifie à la fois le poison et son antidote, le mal et le remède, et, finalement, toute substance capable d'exercer une action très favorable ou très défavorable, suivant les cas, les circonstances, les doses employées ;

⁸⁷⁹ Blaise Pascal, *Pensées, opuscules et lettres*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 180.

le *pharmakon* c'est la drogue magique ou *pharmaceutique* ambiguë, dont les hommes ordinaires doivent laisser la manipulation à ceux qui jouissent de connaissances exceptionnelles et pas très naturelles, prêtres, magiciens, chamans, médecins, etc⁸⁸⁰.

L'ambivalence du *pharmakon* a donc pour modèle épistémologique la linguistique : elle est structurellement analogue à l'ambivalence du langage (pourvu, encore une fois, qu'on définisse celui-ci dans la perspective de la distance phénoménologique, c'est-à-dire du Monde, c'est-à-dire encore de la pensée sacrificielle ou du Logos johannique, c'est-à-dire enfin de la philosophie de la différence). Les signes produits par le *logos* pharmacologique abritant des sens contraires, un même signe est donc susceptible de signifier *selon la situation* des contenus contradictoires. La tâche du pharmacologue-linguiste consiste alors, s'appuyant sur sa connaissance des signes et de leurs significations, à *en actualiser correctement – authentiquement – les potentialités sémantiques*, présupposant alors la possibilité d'une remontée, univoque, depuis le *sens signifié* vers la *vérité signifiante*⁸⁸¹.

On voit aisément comment s'opère l'importation de ce modèle linguistique aux structures de l'expérience vécue sous le mode de la transcendance : l'existant (ou l'étant, ou le suppléant) ayant à *faire advenir* l'Être (transcendant) dans un milieu qui lui est par principe hétérogène, doit en proposer, *par son existence même*, l'imitation (ou la représentation) la plus fidèle. Toute activité humaine est alors reconduite à la bonne ou mauvaise *interprétation*⁸⁸² d'une

⁸⁸⁰ René Girard, *La Violence et le Sacré*, op. cit., p. 144.

⁸⁸¹ C'est ainsi que la phénoménologie de tradition transcendante, dont la méthode est fondamentalement herméneutique, se propose de résoudre le problème de l'équivocité du langage, comme le remarque Gregori Jean. Il serait possible, en effet, de sortir de l'équivocité propre au langage parlé pour se saisir conceptuellement de l'univocité du langage parlant, c'est-à-dire de réduire l'origine de la signification elle-même à une signification : « Chez Husserl, cette possibilité de surmonter cette duplicité et ainsi l'équivocité du langage en tant que langage “transparaissant” se trouve en quelque sorte posée *a priori* sous la forme d'une “faculté de réactivation” du sens sédimenté qui, dans *L'origine de la géométrie*, est dite “*originellement propre à tout homme en tant qu'être parlant*”. À cette faculté répond dès lors l'impératif d'univocité (*Eindeutigkeit*) dans le langage mobilisé pour dire le sens, univocité telle qu'une remontée depuis le sens dit en direction de sa formation soit elle-même possible. De la même manière, on trouve chez Heidegger la tentative de contourner, cette fois existentiellement, une telle “équivocité” : déjà au § 55 de *Sein und Zeit*, “l'appel de la conscience” – par lequel le *Dasein* se trouve arraché *par et de lui-même* à la “quotidienneté inauthentique” – se trouve qualifié d'appel « sans équivoque » (*unzweideutig*) [...] » (Gregori Jean, « Sens et puissance. L'archi-performativité de la parole », *Revue internationale Michel Henry*, n° 5, « Notes préparatoires à *Paroles du Christ* », 2014, p. 182).

⁸⁸² Le terme « interprétation » doit ici être compris en un double sens : au sens herméneutique de l'*ex-plication* (faire paraître une idée obscure dans la lumière rationnelle de l'évidence, c'est-à-dire lui attribuer une signification

intention obscure et séparée, d'un vouloir ou d'une raison qui lui serait extérieure mais vers laquelle il serait capable de remonter *par ses propres moyens*. L'être humain, voulant accomplir la volonté divine et donc s'en saisir authentiquement et sans équivoque, n'atteint jamais qu'à une représentation ou à une interprétation de cette volonté – n'atteint jamais, pour mobiliser le lexique conceptuel derridien, qu'à un supplément en lieu et place du principe de supplémentarité dont il cherche à s'emparer⁸⁸³ –, ainsi entraîné dans une régression à l'infini qui n'est rien d'autre qu'une « poursuite hallucinée », comme l'écrit Bernanos dans sa fameuse conférence de 1927 : « Nous sommes condamnés à ne connaître que les intentions, et les intentions n'aboutissent qu'à la vaine fécondité d'intentions nouvelles qui se perdent elles-mêmes dans le vide »⁸⁸⁴.

Par conséquent, l'agir se trouve réduit à une pure et simple herméneutique, et l'existence, soumise tout à ensemble à l'ambivalence de la signification et à la réduction possible de cette ambivalence par l'adoption d'une attitude authentique. Aussi le stratège doit-il se faire un rigoureux et fidèle exégète, sous peine de provoquer une « inversion catastrophique : une vaccine trop virulente, un *pharmakon* trop puissant, peut répandre la contagion qu'il s'agissait de juguler »⁸⁸⁵.

claire) ; mais aussi au sens dramaturgique du *jeu* (l'action – imitative – de traduire les intentions ou la pensée d'un auteur sur la scène du monde, c'est-à-dire dans l'ouverture de son horizon phénoménologique).

⁸⁸³ « Si la supplémentarité est un procès nécessairement indéfini, l'écriture est le supplément par excellence puisqu'elle marque le point où le supplément se donne comme supplément de supplément, signe de signe, *tenant lieu* d'une parole déjà signifiante : elle déplace le *lieu propre* de la phrase, l'unique fois de la phrase prononcée *hic et nunc* par un sujet irremplaçable, et en retour énerve la voix. Elle marque le lieu du redoublement initial » (Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 398) ; « Le mouvement de la représentation supplémentaire se rapproche de l'origine en s'en éloignant. L'aliénation totale est la réappropriation totale de la présence à soi. L'écriture alphabétique, représentant un représentant, supplément de supplément, aggrave la *puissance* de la représentation. En perdant un peu plus la présence, elle la restitue un peu mieux » (*ibid.*, p. 417) ; « Mais la catastrophe qui a interrompu l'état de nature ouvre le mouvement de l'éloignement qui rapproche : la représentation parfaite devrait re-présenter parfaitement. Elle restaure la présence et s'efface comme représentation absolue. Ce mouvement est nécessaire. Le telos de l'image est sa propre imperceptibilité. Lorsqu'elle cesse, image parfaite, d'être autre que la chose, elle en respecte et restitue la présence originaire. Cycle indéfini : la source – représentée – de la représentation, l'origine de l'image peut à son tour représenter ses représentants, remplacer ses substituts, suppléer ses suppléments. Pliée, revenant à elle-même, se représentant elle-même, souveraine, la présence n'est alors – et encore – qu'un supplément de supplément » (*ibid.*, p. 420-421).

⁸⁸⁴ Georges Bernanos, « Une vision catholique du réel », *op. cit.*, p. 1080.

⁸⁸⁵ René Girard, *La Violence et le Sacré*, *op. cit.*, p. 433.

Mais puisque, pour être tous stratèges, nous n'en sommes pas tous pour autant pharmacologues – un tel savoir, occulte, nécessite initiation – et que pourtant il nous faut bien vivre, comment composons-nous ordinairement, c'est-à-dire spontanément et naïvement ou encore *en toute méconnaissance de cause*, avec cette ambivalence ?

Tout simplement : en proposant du *pharmakon* une traduction ou une interprétation hémiphrastique, et en expulsant (inconsciemment bien sûr, pour conserver l'efficacité du procédé) l'un des deux termes de l'opposition. Comme l'écrit Derrida :

Toutes les traductions dans les langues héritières et dépositaires de la métaphysique occidentale ont donc sur le *pharmakon* un *effet d'analyse* qui le détruit violemment, le réduit à l'un de ses éléments simples en l'interprétant, paradoxalement, à partir de l'ultérieur qu'il a rendu possible. Une telle traduction interprétative est donc aussi violente qu'impuissante : elle détruit le *pharmakon* mais en même temps s'interdit de l'atteindre et le laisse intact en sa réserve⁸⁸⁶.

Ainsi s'éclaire, à la lumière du texte derridien, une citation que nous avons déjà rencontrée par deux fois depuis le début de notre travail, mais que nous restituons ici dans son intégralité, eu égard à son importance décisive. Il s'agit d'une citation de Jacques Noiray, contenue dans le deuxième tome de son ouvrage *Le Romancier et la machine* :

C'est pourquoi le caractère fondamental de l'image romanesque de la machine au XIX^e siècle demeure son *ambiguïté*, tout comme le discours qui l'exprime se distingue par son *ambivalence* : tantôt exalté, tantôt railleur, tantôt enthousiaste, tantôt critique, tantôt attendri, tantôt terrifié, il ne parvient jamais à trouver l'équilibre, ni la mesure. Et la machine, monstrueuse ou sacrée, objet de toutes les louanges et de toutes les malédictions, demeure, à l'horizon de notre civilisation, cette créature étrangère, prodigieuse, rebelle à toute assimilation culturelle. Ce que traduisent les contradictions du discours et du mythe romanesques de la machine, pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, c'est bien *l'échec radical d'une société à comprendre la technique, à en donner une représentation juste, à intégrer à son patrimoine artistique et philosophique une réalité nouvelle, essentielle, fondatrice de la civilisation moderne*.

Cette culture *mutinée*, compensant dans les ténèbres symboliques de l'imaginaire et du mythe son impuissance à concevoir clairement la nature de l'objet technique et ses rapports avec l'humanité, c'est bien encore, dans une large mesure, la nôtre⁸⁸⁷.

De cette citation, relue en son entier et à nouveaux frais, il nous faut retenir trois points.

⁸⁸⁶ Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 122.

⁸⁸⁷ Jacques Noiray, *Le Romancier et la machine. L'image de la machine dans le roman français (1800-1900)*, II, Jules Verne – Villiers de l'Isle-Adam, *op. cit.*, p. 397. Nous soulignons.

1°/ En premier lieu, et à vrai dire en guise de rappel puisque nous le savons bien depuis au moins le deuxième chapitre du présent travail, il faut retenir que la machine est caractérisée, en ses représentations poétique et conceptuelle indifféremment, par une ambivalence ou une ambiguïté fondamentale. Le « tantôt » qui donne à notre extrait son rythme héraclitéen témoigne assez de l'oscillation incessante entre les deux termes de l'opposition contradictoire – opposition qui configure, sous le rapport de la transcendance, l'apparaître technique. Pour stabiliser l'objet technique dans une représentation fixe, le regard romantique choisit de se poser sur l'un ou l'autre (ou plutôt sur l'un, *puis* l'autre, *et retour*) de ces termes, laissant indéterminé le principe même de leur oscillation, et par conséquent, échouant à comprendre *en son propre* le phénomène technique.

2°/ Et c'est là ce qui nous semble être le deuxième point essentiel de cette citation : *la pensée pharmacologique* (que Noiray associe dans son ouvrage au romantisme littéraire) *est radicalement impuissante à comprendre le phénomène technique dans ses déterminations structurelles les plus profondes*. En effet, se laissant prendre aux apparitions successives produites par le phénomène technique, elle ne remonte pas au principe de son apparaître, et de ce qui configure sa contradiction interne. Pour le dire d'un trait : la pensée pharmacologique *constate* la contradiction, mais ne la *comprend* pas, et ne peut par conséquent accéder à ce qui la fonde. En toute rigueur, et pour autant que le versant transcendant de l'œuvre bernanosienne nous semble pouvoir être qualifié de pharmacologique, il faut donc dire *qu'une grande partie de son œuvre est radicalement impuissante à comprendre le phénomène technique en son architecture essentielle*, et cela en vertu de sa *compréhension mythique* du phénomène en question.

3°/ Enfin, et dans un troisième temps, Noiray nous invite à penser la culture, en sa circonscription romantique – et donc pharmacologique –, comme fondamentalement *mutinée* : elle ne parvient à se saisir du réel sans se dessaisir d'un de ces éléments – ou, pour mieux dire, le dessaisissement d'un des éléments de la totalité du réel est la condition *sine qua non* de toute saisie (par principe thématitante) visant la totalité en question. Une telle mutilation, qu'il faut

absolument comprendre en sa nature principielle, ne désigne rien d'autre, pour René Girard, que le fameux « mensonge romantique » inhérent au développement de toute culture humaine, et qui consiste en ce regard, hémiplégique par construction, structurant la réalité sur le mode de l'*exclusion* ou de l'*ostracisation* (regard qu'on pourrait en cela, et pour faire écho à ce que nous venons de dire au sujet de la valeur pharmacologique du geste herméneutique, qualifier d'*interprétatif*). À la fin de son essai intitulé « Le signe et l'envie », essai qui compose la première moitié de l'ouvrage qu'il a coécrit avec Paul Dumouchel, *L'Enfer des choses*, Jean-Pierre Dupuy résume notre troisième point en ces termes :

Le monde de Spencer-Brown et celui de Girard reposent tous deux sur l'*exclusion du tiers* : au sens logique (*tertium non datur*) et au sens anthropologique (la victime émissaire). Dans ce monde, le paradoxe naît de ce que toute connaissance est mutilation, exclusion, négation et que cette mutilation, exclusion, négation ne peut pas se connaître elle-même, puisque cette connaissance du second ordre ne pourrait être que la négation de la première. C'est bien ce paradoxe que Girard a décelé au cœur des relations interpersonnelles et des cultures humaines⁸⁸⁸.

La mutilation consiste donc en ceci que, pour porter sur le réel un regard de *synthèse*, il convient, selon une logique toute hégélienne (l'*hégélianisme* étant, au sens girardien du moins, un *romantisme*, il est par conséquent une *pharmacologie*), ou bien d'exclure la *thèse*, ou bien l'*antithèse*, ou bien d'osciller sans cesse entre l'exclusion d'un des *deux*. En somme, pour les embrasser d'un seul et même regard totalisant, il faut que leurs différences s'annulent mutuellement.

Pris dans un mouvement qui le fait osciller entre deux termes posés comme contradictoires, le sujet-pharmacologue ne peut remonter à la *source* dudit mouvement, c'est-à-dire à *ce qui* le produit, et en demeure prisonnier. En sa qualité de captif, il est inexorablement condamné à l'*aporie ontologique*. Aussi la pharmacologie est-elle la science propre à ce régime d'existence où la vie est vécue comme un problème insoluble ; et non pas insoluble en ceci qu'elle serait un problème particulièrement ardu, et peut-être même le plus ardu des problèmes, le problème des problèmes. Insoluble, la vie le demeure aussi longtemps qu'on s'emploie à la

⁸⁸⁸ Jean-Pierre Dupuy, « Le signe et l'envie », *op. cit.*, p. 132.

considérer comme ce qu'elle n'est pas, à savoir : comme un problème. Ainsi que l'écrit Bernanos en toutes lettres et à plusieurs reprises dans son œuvre polémique (ici, dans la fameuse « Réponse à une enquête » de janvier 1942) : « [...] la vie n'est pas un problème à résoudre, c'est un risque à courir »⁸⁸⁹. Or, une telle pensée n'est possible « qu'après » la conversion à l'attitude de l'immanence absolue. « Avant » la conversion, Bernanos partage la condition pharmacologique des « imbéciles », laquelle consiste à se heurter à l'impossibilité de *résoudre* la vie – et à trouver, *dans le vécu même de cette impossibilité*, les premiers éléments d'une conversion toujours déjà accomplie à son insu :

Je partage le scandale de l'imbécile, les mêmes contradictions me déchirent, l'expérience quotidienne de son impuissance à les résoudre, loin de l'humilier, lui inspire au contraire, avec un mépris sournois pour d'autres formes d'ignorance ou d'acceptation, les premiers éléments de sa sagesse⁸⁹⁰.

Dès lors donc que la pensée se meut exclusivement dans le domaine mythique où la technique est définie comme *pharmakon*, qu'on l'encense (c'est le point de vue technophile) ou qu'on la fustige (c'est le point de vue technophobe), on est tout pareillement voué à l'aporie.

Se représenter la technique comme *pharmakon*, c'est se ménager d'avance des difficultés insurmontables qui ne pourront mener qu'à la fabrication de problèmes insolubles.

Comme l'affirme l'agnostique des *Grands Cimetières sous la lune* :

La société dans laquelle vous vivez paraît plus complexe que les autres parce qu'elle excelle à compliquer les problèmes, ou du moins à les présenter de cent manières différentes, ce qui lui permet d'inventer à mesure des solutions provisoires qu'elle présente naturellement comme définitives⁸⁹¹.

C'est bien la « présentation » même (autrement dit l'apparaître) des « problèmes » que rencontre la société qui dispoe l'humanité à « inventer à mesure » des « solutions » qui ne font qu'engendrer de nouveaux « problèmes », et ainsi de suite. Dans l'horizon de la pharmacologie

⁸⁸⁹ Georges Bernanos, « Réponse à une enquête », in *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, op. cit., p. 790.

⁸⁹⁰ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, op. cit., p. 879.

⁸⁹¹ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, op cit., p. 516.

– qu’il faut se représenter comme le cercle dans les limites duquel s’établit à demeure l’humanité dès lors qu’elle prend conscience d’elle-même, et à l’intérieur duquel elle s’assigne droits et devoirs, s’impose règles et interdits – les « problèmes » et les « solutions » s’exaspèrent et se nourrissent les uns et les autres, étant pris dans un rapport de causalité circulaire, rapport dont la *production* demeure inaccessible, non par faiblesse mais par définition, au régime d’expérience pharmacologique. Pour autant qu’elle l’emprisonne dans une telle causalité, la pharmacologie est bien ce « cercle infernal » évoqué à plusieurs reprises par Bernanos à partir des années 30⁸⁹².

Nous verrons dans la deuxième partie du présent chapitre que la technocritique, *a priori* formellement identique à la technophobie mais en fait fondamentalement différente (et

⁸⁹² On trouve au moins trois occurrences de cette expression. La première fois, elle désigne le système économique : « Qu’y a-t-il donc de vicié dans notre système économique qui l’emprisonne dans un cercle infernal, où la production est comprimée par l’insuffisance d’une consommation solvable, tandis que cette consommation est rendue à son tour insuffisamment solvable, notamment par une production mal épanouie ? » (*ibid.*, p. 517). Les deux autres fois, elle est appliquée plus spécifiquement à la machinerie : « La distraction devenue nécessité la pousse à multiplier sa machinerie, cercle infernal que rien ne semble devoir rompre, jusqu’à ce que soit définitivement tarie cette vie intérieure qui faisait de l’homme un animal religieux » (*id.*, « Lettre à Gaston Gallimard », in *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 205 ; citation qu’on retrouve presque à l’identique dans un article intitulé « La plus escroquerie de l’histoire », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1206). Il n’est pas inutile de lire, en regard de ces trois citations, l’analyse proposée par Jean-Pierre Vernant de la figure du cercle dans la compréhension grecque du concept de *technè* : « Qu’au moyen d’un levier, la faible force d’un homme puisse l’emporter sur celle, beaucoup plus grande, d’une masse pesante, il y a là, en bonne logique, un phénomène étrange, *atopon*. Les instruments qui opèrent ce véritablement renversement de puissance comportent quelque chose d’extraordinaire, *fantasion*. La théorie se propose d’en élucider le mystère. Elle montre que tous les procédés mécaniques se ramènent au jeu de cinq instruments simples, dont les propriétés découlent de la nature du cercle, et à leur combinaison. Cette démonstration, en même temps qu’elle fonde un système de mécanique rationnelle, en circonscrit définitivement le champ, et fixe d’avance les limites au-delà desquelles cette *technè* ne doit pas s’aventurer. De même qu’en géométrie toute figure doit pouvoir être construite avec la règle et le compas, en mécanique toute machine, pour être viable, devra reposer sur la combinaison des instruments simples. La théorie des cinq instruments découvre dans la nature du cercle le principe, *archè*, de tous leurs effets. Devant l’étonnant renversement de puissance produit par les machines simples, tel qu’il est présenté par Aristote, on sera tenté d’évoquer le procédé décisif de l’art sophistique : le retournement contre l’adversaire de son propre argument ; plus la force de l’argument était grande, plus il lui devient défavorable, utilisé contre lui. Or, il y a dans le mouvement du cercle, selon Aristote, une ambiguïté qui permet un retournement analogue. Les points situés aux deux extrémités de son diamètre se meuvent du même mouvement dans des directions opposés de sorte que si un cercle transmet sa rotation à un second qui le touche en un point, de deuxième cercle se mouvra, mais en sens contraire ; plus le mouvement du premier sera rapide, plus vite sera impulsé et tournera le second dans la direction inverse. Ces analogies entre les deux domaines de l’argumentation dialectique et de l’action sur la nature, pour nous si étrangers l’un à l’autre, ne font pas que traduire une simple comparaison, une parenté de vocabulaire. Elles marquent le recours, dans les deux cas, aux mêmes catégories mentales, l’utilisation d’un même système de concepts. On en verra la preuve dans le caractère proprement logique et dialectique de l’argument dont se sert Aristote pour démontrer que le cercle constitue bien le principe grâce auquel, dans les machines, le petit et le faible peuvent dominer le grand et le fort. C’est que le cercle est lui-même une réalité contradictoire, ce qu’il y a au monde de plus étonnant, la combinaison dans la même nature de plusieurs oppositions. Il se meut dans un sens et dans un autre, il est à la fois concave et convexe, mobile et immobile. Aristote trouve donc normal et raisonnable qu’il soit le principe du renversement de la puissance : il n’est pas surprenant que l’extraordinaire résulte du plus extraordinaire encore » (Jean-Pierre Vernant, *Mythes et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, p. 311-312).

cette identité trompeuse, précisément, caractérise le tragique malentendu qui la grève), consiste en *l'évasion* du régime d'existence *aporétique* circonscrit par la pharmacologie *vers* (il faudra interroger la tension spécifique qui donne à cette évasion son impulsion et détermine la topologie de sa trajectoire) un régime d'existence non plus aporétique mais *paradoxe*, quant à lui circonscrit non plus par la pharmacologie mais par la *scandalologie* – régime où la technique est définie comme *skandalon*. L'aporie est levée au moment même où, cessant de chercher à la vie une solution et donc de la considérer comme un problème, on la vit dans toute la plénitude de sa nature paradoxale⁸⁹³.

L'aporie détermine la structure existentielle même de l'être-pharmacologique⁸⁹⁴. Aussi la description des existentiels propres au régime d'existence pharmacologique sera-t-elle envisagée comme une *analytique de ses apories*, ou plutôt, des différentes modalisations de son aporie *princeps*, que nous nommerons : l'aporie prométhéenne.

⁸⁹³ Comme l'écrit magnifiquement Wittgenstein : « La solution du problème que tu vois dans la vie, c'est une manière de vivre qui fasse disparaître le problème » (Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, Paris, GF-Flammarion, 2002, p. 84).

⁸⁹⁴ C'est ainsi qu'on peut comprendre ce qu'affirme Jean-Pierre Vernant dans ses « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs ». La forme de la pensée technique – *et c'est précisément sa limite* – est de nature aporétique, dans la mesure où, considérant *d'emblée* qu'un obstacle s'oppose à la bonne marche de l'humanité, elle ouvre l'espace agonistique où l'être humain se trouve posé en lutte avec le réel, considéré unilatéralement comme un gigantesque système de problèmes à résoudre : « Aristote s'intéresse aux combinaisons mécaniques comme à des phénomènes "paradoxaux" dont il faut que le philosophe rende raison. La pensée n'est pas technique ; si elle utilise, dans certaines parties de la démonstration, le raisonnement mathématique, et si elle part, pour poser certains problèmes, de constations de fait, elle reste essentiellement d'inspiration logique et dialectique. Par sa forme, son vocabulaire, son cadre conceptuel, la théorie dans laquelle elle s'exprime demeure curieusement proche de la sophistique. La *méchanè* s'y définit, dans un sens encore très voisin de celui de ruse, d'expédient, comme l'invention ingénieuse qui permet de se tirer d'affaire dans une situation embarrassante, dans une *aporia*, et de prendre l'avantage sur une force de la nature qui vous est contraire et supérieure. Ce combat de la *technè* contre la *phusis*, et les procédés qui assurent à la première la victoire sur la seconde sont conçus à l'image de la joute oratoire où le sophiste s'efforce de faire triompher contre son adversaire une cause difficile » (Jean-Pierre Vernant, *Mythes et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, op. cit., p. 310).

5.2. *L'aporie prométhéenne*

5.2.1. *Essai d'interprétation pharmacologique du mythe de Prométhée*

L'aporie qui grève la compréhension du phénomène technique, ou bien plutôt qui ouvre l'espace spécifique de sa mécompréhension pharmacologique, peut être qualifiée de prométhéenne.

La méconnaissance du phénomène technique s'inaugure en effet avec le mythe de Prométhée. Nous nous contenterons, pour commencer, d'en résumer très brièvement l'origine et le contenu, en nous attachant principalement aux éléments qui nous intéressent⁸⁹⁵.

Ce mythe nous provient de trois sources principales, et toutes trois grecques. Dans l'ordre chronologique : Hésiode (la *Théogonie* et *Les Travaux et les jours*), Eschyle (*Prométhée enchaîné*) et Platon (*Protagoras*). Chacun à leur façon, ces trois auteurs mettent en récit la création de l'humanité comme distinction ou séparation d'avec l'animalité. Deux titans, et frères de surcroît – Épiméthée (le maladroit, l'irréfléchi) et Prométhée (le prudent, le prévoyant) – sont chargés par les dieux de l'Olympe (et en priorité, par Zeus) d'attribuer à chaque groupe d'êtres vivants les qualités leur permettant de survivre (c'est-à-dire, pour être plus précis : de persévérer dans leur être, dans la mesure où la nature – doublement considérée comme milieu hostile : en elle-même *et* en tant qu'espace de mise en lutte entre tous les êtres vivants – contrevient à cette persévérance). Or, dans son étourderie, Épiméthée pourvoit toutes les espèces exceptée l'humaine.

Dès lors, première distanciation : entre, d'une part, la nature et les animaux adaptés à celle-ci ; et d'autre part, l'humanité oubliée, et à la faveur de cet oubli, inadaptée à son environnement, exilée donc ici-bas et grevée d'un manque essentiel ou originaire, d'une

⁸⁹⁵ Pour une généalogie plus exhaustive du mythe de Prométhée, on pourra se référer aux ouvrages suivants : Élise Radix, *L'Homme-prométhée vainqueur au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2006 ; Raymond Trousson, *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Genève, Droz, 2001 ; Monique Mund-Dopchie, *Prométhée et la notion de progrès*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2020.

incomplétude ou d'un inachèvement constitutif⁸⁹⁶ –, en un mot, d'un manque qu'il lui faut à tout prix pallier pour survivre en tant qu'espèce. Désormais et pour toujours, il faudra tenter de combler cette distance principielle et apriorique qui sépare l'humanité du reste de l'étant (ou du monde). On reconnaît en cette faille originaire l'un des présupposés fondamentaux de l'attitude de la transcendance – d'où l'on pourra conclure, et pour autant que l'être humain s'y trouve défini comme « un animal insatisfait, [...] un animal religieux »⁸⁹⁷, que la « première » manière bernanosienne est un prométhéisme (sur ce point, nous nous permettons de renvoyer le lecteur au premier chapitre de ce travail, et notamment à notre analyse des thèses développées par Philippe Richard).

Première distanciation, donc. Pour réparer l'oubli de son frère, Prométhée s'empare par la ruse du feu des dieux de l'Olympe pour le donner aux êtres humains, les mettant ainsi en possession de la *technè*. L'origine de la civilisation, c'est-à-dire l'*instauration d'un ordre humain* en sa différenciation essentielle d'avec l'animalité, repose sur la *transgression de l'ordre divin*. La transgression est le mouvement par lequel l'humanité sort de son ordre propre, franchit la limite qui lui est assignée pour rejoindre une trans-cendance posée à la fois comme inaccessible et interdite *et* comme un idéal à atteindre. L'être humain devient ce qu'il est au moment même où il se met en quête de devenir ce qu'il lui est précisément impossible (et interdit) d'être : un dieu. Son essence est le Désir de s'emparer d'une essence toute autre – de l'essence de l'Autre.

Dès lors, seconde distanciation : alors que, à la suite de l'intervention d'Épiméthée, chaque espèce se voyait pourvue d'une qualité ou d'un ensemble de qualités spécifique, à la suite de celle de Prométhée, l'humanité est désormais cette espèce dont chaque individu possède sa qualité (c'est-à-dire sa technique) propre. Cette seconde distanciation instaure tout ensemble les

⁸⁹⁶ C'est cette incomplétude originaire qui détermine, pour Michel Henry, la dialectique comme téléologie immanente de la métaphysique allemande, et spécialement hégélienne. Aussi propose-t-il, sur cette base, de voir dans l'alchimie médiévale l'origine véritable et spécifique d'une telle métaphysique : « Cette faim, ce désir douloureux, cette incomplétude et cet inachèvement caractérisent par exemple l'être du plomb et le déterminent comme le "ténébreux", le "veuf", l'"inconsolé", aussi longtemps qu'il n'est pas devenu l'or et n'a pas revêtu son éclat resplendissant » (Michel Henry, *Marx, op. cit.*, p. 140).

⁸⁹⁷ Georges Bernanos, « Interview de 1931 par Frédéric Lefèvre », *op. cit.*, p. 1220.

principes de *spécialisation* (du point de vue du travail) et d'*individuation* (du point de vue de l'existence). Non seulement l'être humain est défini par sa rupture d'avec la nature et l'animalité mais, en plus, il est défini par sa rupture d'avec ses semblables. On n'est pas seulement humain de ne pas être animal : on est aussi humain, et d'autant plus, de ne pas être humain comme les autres. L'inauguration prométhéenne de l'humanité instaure ainsi le règne de la Différence. Mais d'une Différence qui a son principe dans l'imitation, entendue comme Désir et traque sans fin – puisque principiellement vouée à l'échec – de la transcendance divine.

Une telle imitation instaure un rapport ambivalent entre l'humanité et la divinité, c'est-à-dire un rapport antagonique, un rapport où les dieux sont considérés par les êtres humains comme des modèles-obstacles. Ceux-ci éprouvent à l'égard de ceux-là une fascination haineuse, laquelle les ouvre à la dimension psychique et phénoménologique de l'idolâtrie. Sous l'aspect de l'idolâtrie, les humains considèrent les dieux comme des modèles à imiter. Or, l'essence de la divinité repose sur la démiurgie. Dès lors et par analogie, si les dieux sont des Créateurs (majeurs), les humains seront des créateurs (mineurs).

C'est la haine envieuse des dieux en tant que *sujets supposés nous avoir fabriqués*, et, nous ayant créés, étant *supposés détenir le secret de notre fabrication* et par là *de notre être*, qui nous rend jaloux à leur égard et nous pousse ainsi à les imiter. Aussi l'ambition prométhéenne, en tant qu'ambition démiurgique, apparaît-elle en toute clarté : vouloir dérober aux dieux le principe de notre fabrication, c'est vouloir leur dérober le principe de notre être même, afin de posséder notre *être* comme un *objet* de connaissance⁸⁹⁸. Pour le reformuler dans le lexique henryen, auquel nous puisons régulièrement depuis le début de ce travail : l'humanité, imitant la supposée démiurgie

⁸⁹⁸ Chez le jeune Marx, par exemple – qui constitue, du fait de son hégélianisme un bon exemple de romantique prométhéen –, la désacralisation haineuse des dieux, considérés comme les gardiens jaloux de la connaissance véritable de l'essence de l'humanité, est strictement corrélatrice de la sacralisation de la conscience : « La philosophie ne s'en cache pas. Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée : “En un mot, je hais tous les dieux.” C'est sa propre devise qu'elle oppose à tous les dieux célestes et terrestres qui ne reconnaissent pas la conscience humaine comme la divinité suprême » (Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure*, in *Œuvres*, III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 14). Aussi cette haine est-elle le moteur d'une connaissance de soi qui passe nécessairement – et en bonne logique hégélienne – par ma reconnaissance par autrui.

de son ou ses créateurs, désire posséder *dans le monde* ce qui ne se donne que *dans la vie* – ce qui ne se donne et ne se donnera donc jamais comme objet de possession.

Ce désir de possession, procédant d'un manque que l'être humain *vit* sans être jamais capable de le *comprendre*, aboutit à la croyance selon laquelle la main et la pensée, la pratique et l'intelligence, nous servent également à dominer le monde. Comme l'écrit Jean-Pierre Vernant dans son étude intitulée « Prométhée et la fonction technique » :

D'autre part, on ne trouve pas trace dans la tragédie [d'Eschyle] d'une quelconque réserve à l'égard du technique. Aucune opposition ne se marque entre la pure science et les arts d'utilité : dans la liste de ses bienfaits Prométhée met sur le même plan la science des nombres, l'art de dresser les chevaux et l'exploitation des mines. Au contraire, la place de la fonction technique dans l'homme s'élargit. L'intelligence et la raison, dans ce qu'elles ont de proprement humain, apparaissent comme techniques : c'est la découverte successive des arts qui marque les étapes de leur progrès. « Au début, ils (les hommes) voyaient sans voir, ils écoutaient sans entendre, et, pareils aux formes des songes, ils vivaient leur longue existence dans le désordre et la confusion. Ils ignoraient les maisons de briques ensoleillées, ils ignoraient le travail du bois, ils vivaient sous terre, comme les fourmis agiles, au fond de grottes closes au soleil... ». Il est déjà suggestif que Prométhée, divinité technique et père des arts, devienne le symbole de l'homme lui-même. Il est plus important qu'Eschyle ait mis l'accent sur certains traits : la faiblesse de l'homme à l'origine, à la fois spirituelle et matérielle, son effort difficile pour se transformer, de l'enfant qu'il était, en un être doué de pensée, capable par son travail d'organiser et de dominer la vie⁸⁹⁹.

Sous le rapport du prométhéisme, le « spirituel » (la pensée) et le « matériel » (la pratique) ressortisse du même paradigme : celui de la constitution du monde comme espace d'appropriation par et pour un sujet pensant et agissant.

D'où suit cette conséquence décisive : en régime prométhéen, *tout savoir est un savoir-faire*, et même, un *savoir-refaire*. En effet, puisque la technique n'est pas pensée comme la simple application de la science mais comme sa condition même de possibilité, on ne connaît quelque chose qu'à pouvoir le reproduire techniquement. Jean-Pierre Dupuy explique très bien le paradigme démiurgique qui structure toute métaphysique prométhéenne :

À l'aube des temps modernes, Giambattista Vico formula dans des termes célèbres le postulat de la « nouvelle science » (1725) : « *Verum et factum convertuntur* » (« Ce qui est vrai et ce que l'on fait sont convertibles »). Nous ne pouvons connaître rationnellement que ce dont nous sommes la cause, que

⁸⁹⁹ Jean-Pierre Vernant, « Prométhée et la fonction technique », *Mythes et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, op. cit., p. 271.

ce que nous avons fabriqué. À l'origine, le principe du *verum factum* s'entendit sur le mode du manque : nous ne pourrions jamais connaître la nature comme Dieu, car celui-ci l'a créé et nous ne pouvons que l'observer. Bientôt, cependant, le principe acquit une valeur positive, plus en conformité avec l'affirmation croissante du subjectivisme moderne. Ce que l'homme fait, il peut le connaître rationnellement, de façon démonstrative et déductive, malgré la finitude de son entendement⁹⁰⁰.

La coïncidence prométhéenne entre le *savoir* et le *savoir-faire* est adoptée et reconduite sans réticences ni précaution par le « premier » Bernanos, et dénoncée par le « second ». Pour trouver un exemple du premier cas, on peut se référer au début du sixième chapitre de *La France contre les robots* :

L'intellectuel devrait donc nous être, par définition, suspect ? Certainement. Je dis l'intellectuel, l'homme qui se donne lui-même ce titre, en raison des connaissances et des diplômes qu'il possède. Je ne parle évidemment pas du savant, de l'artiste ou de l'écrivain dont la vocation est de créer – pour lesquels l'intelligence n'est pas une profession, mais une vocation.

Bernanos distingue ici deux types d'intelligence : un type d'intelligence « inauthentique », qu'il réserve aux *intellectuels* et qui repose sur le prestige, c'est-à-dire sur la possession de signes extérieurs et objectifs manifestant leur intelligence ; et un type d'intelligence « authentique », qu'il réserve aux *créateurs-démiurges* (savants, artistes et écrivains étant tout à coup mis sur le même plan), c'est-à-dire à ceux qui possèdent le don d'une *intelligence créatrice* et pour qui le savoir est un faire. Ces deux types d'intelligence ne sont distingués que d'appartenir au même paradigme, qui est celui de la *possession* : possession de prestiges extérieurs pour le premier type ; possession d'un extraordinaire pouvoir d'extériorisation dans le second, d'un véritable don et qui fait de toute activité jugée digne une activité analogiquement divine – la *création* (mineure, humaine) mime la *Création* (majeure, divine).

Pour trouver un exemple du second cas, on peut se référer au premier projet de préface abandonné pour *Le Chemin de la Croix-des-Âmes* que nous avons déjà cité : « La technique moderne n'est évidemment pas capable de faire, comme elle s'en vante, une humanité nouvelle,

⁹⁰⁰ Jean-Pierre Dupuy, *La Marque du sacré*, op. cit., p. 91.

mais elle peut mutiler la nôtre assez profondément pour paraître l'avoir créée de toute pièce... »⁹⁰¹. Pour se donner l'illusion de connaître l'être de l'humanité, le savant fait de celle-ci un objet d'expérience, c'est-à-dire : dégrade le sujet en objet pour pouvoir le refaire, et ainsi, le connaître.

Qu'il soit reconduit ou dénoncé par Bernanos, le prométhéisme apparaît bien comme un démiurgisme, c'est-à-dire comme le désir de s'emparer du secret de notre être – pour le *connaître* d'abord, et pour *exercer* cette connaissance ensuite. C'est exactement dans cette perspective que Bernanos définit l'art dans sa « Lettre à Frédéric Lefèvre » (un des plus importants textes théoriques de sa première période, et que l'on peut considérer comme un « art poétique » à part entière), dressant un portrait de l'artiste en Prométhée : « On ne peut le nier : l'art a un autre but que lui-même. Sa perpétuelle recherche de l'expression n'est que l'image affaiblie, ou comme le symbole, de sa perpétuelle recherche de l'Être »⁹⁰².

Aussi l'existence est-elle pensée sur le mode de la recherche artistique, et la recherche artistique à son tour, sur le mode de la traque ou de la chasse – et donc, de façon toute prométhéenne, de la ruse – comme l'écrit notre auteur dans une lettre adressée à Robert Valléry-Radot et datée de septembre 1933 :

Mon vieux, ça m'ennuie de vous sentir si triste. C'est vrai, comme dit le vieux héros de Walter Scott blessé à mort, c'est vrai que pour nous « la chasse est finie ». Nous ne le poursuivrons plus à travers bois et clairières, le grand dix-cors blanc que nulle main humaine n'a jamais touché, mais que n'importe quel jeune Français a cru forcer un jour, dans la joie et la force de sa vie ! La chasse nous a menés très loin, bien plus loin que nous ne pensions aller, le soir tombe, et il s'agit de faire face aux ténèbres, et aux bêtes de l'ombre. Il faut que nous formions le camp, il faut que nous tenions jusqu'au matin. O mort si douce, ô seul matin⁹⁰³ !

Dans la perspective du romantisme prométhéen (ou de l'attitude de la transcendance), la vie est pensée comme quête de l'Être – et puisque l'Être se donne sur fond de Néant, que le Néant est

⁹⁰¹ Georges Bernanos, « Préfaces abandonnées. 1^{er} projet », *op. cit.*, p. 693

⁹⁰² *Id.*, « Lettre à Frédéric Lefèvre », *op. cit.*, p. 1050.

⁹⁰³ *Id.*, *Correspondance*, I, *op. cit.*, p. 490.

le principe même de l'Être et son essence, la quête de la vie n'est alors rien d'autre que la quête de la mort : la quête de ce *rien*, de cette dimension de négativité absolue sise au cœur de l'Être, et à partir de laquelle il serait possible de créer artificiellement la vie – *ex nihilo*.

Que l'existence soit considérée comme une quête pour atteindre la dimension d'absolue négativité d'où jaillit l'Être, d'où celui-ci (se) crée, une quête donc pour atteindre l'ambivalence même en son principe, c'est-à-dire l'ambivalence comme apparaître (ce que nous avons nommé plus haut le *pharmakologos*), cela implique que l'existant-quêteur et le monde où celui-ci quête soient tous deux structurés par cette ambivalence même : puisque c'est l'ambivalence, précisément, en tant qu'apparaître, qui ouvre corrélativement et le monde et la conscience de celui qui l'arpente en quêteur.

L'ambivalence du monde, d'abord. En régime d'existence prométhéenne, où l'étant humain a ceci de particulier que son *conatus* se met en mouvement *vers* quelque chose (conformément à la structure de l'intentionnalité), que son *conatus* est essentiellement transitif et que son *persévérer-dans-l'être* est donc vécu et modalisé comme une *traque*⁹⁰⁴, une *chasse*⁹⁰⁵, une *quête* – en régime d'existence prométhéenne, donc, le monde est à la fois : 1°/ la dimension d'extériorité (l'apparaître mondain comme Distance) dans les limites et selon la législation de laquelle s'organisera la traque de l'Objet manquant ; 2°/ cet Objet manquant lui-même, archi-

⁹⁰⁴ L'utilisation récurrente de ce terme par le dernier Heidegger nous semble démontrer assez le prométhéisme fondamental de sa pensée, en vertu duquel la structure de l'Être se trouve caractérisée d'abord et avant tout par une circularité insidieuse.

⁹⁰⁵ L'attitude de la transcendance, en tant qu'elle ouvre la dimension du sacré et de l'idolâtrie, est associée pour Levinas à l'attitude rusée et calculatrice du chasseur, attitude éminemment prométhéenne : « La transcendance signifie un mouvement de traversée (*trans*) et un mouvement de montée (*scando*) ; elle signifie en ce sens un double effort d'enjambement de l'intervalle par élévation, par changement de niveau ; avant toute métaphore, le mot est donc à penser dans sa signification de changement de lieu. À une époque où le mouvement vers le haut est limité par la ligne des sommets, les corps célestes sont intangibles, étoiles fixes ou parcourant des trajectoires fermées. Le ciel appelle un regard autre que celui d'une vision qui, déjà visée, procède du besoin et procède à une chasse aux choses ; il appelle des yeux épurés de toute convoitise, un regard autre que celui du chasseur, rusé et attendant la prise. Ainsi les yeux tournés vers le ciel se séparent-ils en quelque façon du corps où ils sont implantés ; dans cette séparation se défait la complicité de l'œil et de la main, plus vieille que la distinction entre le connaître et le faire. Le regard s'élevant vers le ciel rencontre alors l'intouchable : le sacré. (L'intouchable est le nom d'une impossibilité avant d'être celui d'un interdit.) La distance ainsi franchie par le regard est transcendance. Le regard n'est pas escalade mais déférence ; il est ainsi émerveillement et culte. [...] La lumière dont les yeux ont admiré la brillance est celle-là même qui dirige ces yeux vers le donné. Et ces yeux, liés à leur convoitise innée, qui visent et perçoivent, ces yeux rusés de chasseurs, apprennent la patience et se font alors regard industrieux » (Emmanuel Levinas, *Dieu, la Mort, le Temps*, op. cit., p. 190-193).

Objet en quoi consiste la totalité elle-même ou le principe de tout ce qui est. Autrement dit : cette quête sera tout ensemble quête *dans* l'Être (vaine puisque infinie, aucun objet n'ayant un pouvoir de satiété suffisant) et quête *de* l'Être (vaine puisque quête de l'infini, c'est-à-dire de ce qui ne peut se donner comme objet, étant au principe même de toute donation d'objet). En tant qu'espace de la quête définissant l'essence prométhéenne de l'humanité (ou plutôt : définissant l'essence de l'humanité en régime d'existence prométhéen), le monde est donc à la fois cette dimension où ce que l'on cherche ne pourra jamais se donner (puisque ce qui nous manque ne saurait se donner dans le monde) ; et cette dimension qui ne pourra jamais se donner comme ce que l'on cherche (puisque le monde est la donation elle-même).

L'ambivalence de l'existant-quêteur, ensuite – c'est-à-dire, de l'individu prométhéen. Celui-ci, en effet, et tout comme le *pharmakos*, est défini par sa duplicité. C'est ce que note Jean-Pierre Vernant, dans l'analyse que nous avons déjà citée :

La condition humaine se caractérise précisément par cet aspect double et ambivalent. Tout avantage a sa contrepartie, tout bien son mal. La richesse implique le travail, la naissance, la mort. Prométhée, père des hommes, est double : bénéfique et maléfique. Il a son aspect gauche dans la personne de son frère et contraire Épiméthée. Pandora aussi est double sous bien des rapports. Elle est un mal, mais un mal aimable. Elle représente la fécondité, elle déteste la pauvreté et ne s'accommode que de l'abondance ; mais, semblable au frelon parmi les abeilles, elle est en même temps le symbole de l'oisiveté, de la dilapidation. Lorsque Hésiode enfin, au premier vers des *Travaux*, évoque la Lutte Éris, c'est pour nous dire qu'elle n'est pas une, comme on pourrait le croire, pais deux : la bonne et la mauvaise. [...] Le Prométhée d'Hésiode présente certains caractères psychologiques qui méritent d'être soulignés. Son aspect d'ambivalence morale le rapproche d'un personnage comme Loki, qui, lui aussi, apparaît à la fois comme un dieu forgeron et comme un démon qui dérobe une nourriture d'immortalité. Comme Loki encore, il est un dieu intelligent, mais jusque dans sa forme d'intelligence se marque son opposition avec Zeus. Chez Hésiode, Zeus ne représente pas seulement le Pouvoir et la Force [...], mais aussi [...] l'ordre et la justice. L'intelligence de Prométhée semble faite au contraire de calcul et de ruse, de « penser fourbes ». Sa prévoyance souvent prépare une tromperie. Son astuce d'ailleurs provoque des catastrophes qui se retournent finalement contre lui ; au point qu'il apparaît parfois comme imprudent et comme irréfléchi. Contradictions psychologiques qui, plutôt que par une dualité d'origine, s'expliquent peut-être par les sentiments mêlés de crainte tout à la fois et de mésestime que paraissent avoir suscités ces corporations de métallurgistes que leur statut, leurs pratiques, leurs secrets aussi plaçaient en marge du corps social⁹⁰⁶.

Que l'individu prométhéen, qui s'estime injustement lésé, imite ce qu'il présuppose être la *grandeur* des dieux qu'il vénère et jalouse, à savoir leur *plénitude*, laquelle plénitude est imaginée

⁹⁰⁶ Jean-Pierre Vernant, « Prométhée et la fonction technique », *op. cit.*, p. 266-267.

précisément depuis le vécu de cette injuste lésion ou de ce manque originaire et incapable de se comprendre en son originarité : voilà qui fait tout à la fois sa misère et sa grandeur, et qui fonde la « dualité d'origine » par laquelle s'expliquent (sur ce point, nous nous séparons donc de l'analyse de Vernant) les « contradictions psychologiques » auxquelles il est en proie.

En effet, c'est bien cette impossible et invivable exigence que le prométhéisme assigne comme fondement à l'humanité : transgresser (ou dépasser) sa nature pour la réaliser pleinement, et conséquemment se voir puni d'avoir accompli son devoir. En tant que le mythe de Prométhée est l'expression voilante de l'essence propre de l'humanité, celle-ci est condamnée, pour être ou exister, à singer les qualités qui, s' imagine-t-elle, lui font défaut : la plénitude et la puissance créatrice de la (ou des) divinité(s) transcendante(s).

5.2.2. *La punition de Prométhée ou l'identité paradoxale de la grâce et du péché*

Il faut en venir maintenant à cette fameuse « punition » dont Prométhée est l'objet. Élément central du mythe prométhéen, elle le donne à lire comme une justification du mal, ou comme une explication de l'origine de celui-ci. La punition, en effet, et dès lors qu'elle est attribuée à une instance extérieure et transcendante, permet d'instituer la frontière qui sépare le bien du mal.

Dans un article qu'il consacre au roman de Villiers de l'Isle Adam, *L'Ève future*, Laurent Matussi résume ainsi la conclusion de notre mythe : « Alors que Zeus refuse à l'humanité le feu céleste naturel, Prométhée lui apporte le secours d'un feu de substitution artificiel mais provoque la fin de l'âge d'or et l'apparition des maux libérés par Pandore »⁹⁰⁷. Les trois étapes qui organisent logiquement et narrativement le mythe de Prométhée apparaissent ici avec la plus grande clarté : *interdit*, *transgression*, *punition*. Le mécanisme tripartite qui se dessine sous nos yeux est celui, typique de la pensée sacrificielle, de la *vengeance*, et plus spécifiquement, de la

⁹⁰⁷ Laurent Matussi, « Villiers de l'Isle Adam et la duplicité du créateur dans *L'Ève future* », in Myriam Watthee-Delmotte (dir.), *Le Mal dans l'imaginaire littéraire français (1850-1950)*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 216.

vengeance *divine* : la libération des maux n'est rien d'autre que la vengeance de Zeus, jaloux du don fait, dans son dos, c'est-à-dire à son insu, à l'humanité.

L'humanité est alors sommée de répondre à une injonction contradictoire, émanant de deux puissances non humaines (Zeus et Prométhée) : vivre sans transgresser sa nature, *ce qui est impossible*, puisque, suite à l'étourderie d'Épiméthée, l'être humain est dépourvu des qualités nécessaires à sa simple survie ; transgresser sa nature pour vivre, *ce qui est également impossible*, puisque cela suscitera la colère de Zeus et mettra en marche le mécanisme – irréversible – de la vengeance.

La punition est alors l'inévitable destin de l'humanité, puisqu'il lui faut désobéir pour vivre (on verra que la désobéissance, ou la rébellion, est le trait d'essence le plus caractéristique de l'humanité prométhéenne). Comment, alors, Zeus punit-il l'humanité, et en quoi précisément consiste cette punition ? Pour punir l'humanité, Zeus ouvre la boîte de Pandore. De cette ouverture s'ensuit la propagation – véritablement épidémique – des maux *humains* (que cette boîte renfermait) sur terre : la jalousie, la haine, l'envie, la cupidité, etc., soit tous les maux qui mettent les êtres humains en concurrence les uns avec les autres. Autrement dit, c'est la vengeance divine qui met en branle le mécanisme de la vengeance humaine, comme contrepartie d'un don (paradoxalement dérobé par ailleurs) – et c'est la Technique elle-même, étant au centre de tout le système prométhéen, qui semble pourvoyeuse *et* des bénédictions *et* des malédictions constitutives de la nature humaine.

A présent que nous avons résumé et traduit le mythe de Prométhée dans le lexique conceptuel de notre travail, nous pouvons mobiliser un texte absolument essentiel et qui apparaîtra comme tel, espérons-le, à la lumière de l'élucidation romantique du prométhéisme dont nous venons d'avancer l'hypothèse. Il s'agit d'un extrait de la fameuse conférence – que nous avons déjà citée – prononcée par Bernanos le 15 mars 1927, et intitulée : « Une vision catholique du réel ». Cette conférence, rappelons-le, récapitule la « première » manière

bernanosienne et constitue, au même titre que *La Grande Peur des bien-pensants*, une sorte de synthèse de son christianisme transcendant. Or, ce qui nous intéresse, c'est qu'on y trouve la réécriture suivante du mythe de Prométhée :

L'homme faible et désarmé s'est protégé depuis des millénaires contre le froid, la pluie, les ténèbres, les bêtes fauves : il s'est aussi protégé de son mieux contre le Mal. L'homme primitif l'a flairé et l'a aussitôt reconnu pour infiniment plus redoutable à son espèce que le froid, la pluie, les ténèbres et les bêtes fauves.

Tenez !... Imaginez pour un instant notre planète bouleversée par quelque cyclone qui jetterait bas toutes nos villes, comblerait nos puits, bouleverserait nos champs, anéantirait en quelques minutes les réserves constituées par l'épargne et le labeur humains... Eh bien ! oui ! Nous nous retrouverions nus, au milieu d'une nature hostile. Mais quoi ? Nos pères ont jadis connu ces périls et ils en ont triomphé. Nous en triompherions encore... Et maintenant tâchez d'imaginer le Mal rendu à la liberté, les vices et les passions brisant leurs chaînes, lâchés dans le monde comme à travers la jungle. Imaginez la démobilisation brusque de l'immense armée internationale qui sans distinction de races, de patries, de religions, nous protège contre elles. La police, la gendarmerie, la magistrature passent à l'ennemi.

Que dis-je ? supposez même détruit cela qui nous défend au-dedans, la conscience, le respect de soi-même, le soin de la réputation et jusqu'à cette dernière vergogne qui tient encore l'assassin debout devant l'échafaud, dans une espèce de dignité sauvage. J'affirme que la peste noire n'anéantirait pas plus tôt le genre humain que ces forces obscures et féroces [...]. Libération des instincts, dites-vous ? Mais quels sont donc ces instincts qui, loin de servir l'espèce, ne vont à rien moins qu'à l'anéantir ? Nous voyons tous les jours l'animal se régler sur la loi de son instinct dégénéré. Supposons, par exemple, que l'avarice soit l'instinct de propriété qui sous l'influence d'une cause inconnue se propagera tout à coup monstrueusement, aux dépens de l'être entier, ainsi qu'un cancer. Quelle est cette cause ? Comment voit-on se retourner ainsi contre l'homme les facultés de sa nature, pour qu'elles deviennent les instruments de sa propre destruction⁹⁰⁸ ?

On reconnaît ici toutes les caractéristiques du mythe que nous venons d'analyser : la détermination originairement lacunaire de l'humanité ; la double menace qui pèse sur elle ; l'impossibilité principielle de conjurer cette menace sans tomber dans la contradiction.

Le dénuement originaire de l'humanité, tout d'abord, laquelle est décrite comme étant « faible » et « désarmée ». Le premier adjectif (« faible ») suggère que l'humanité surgit ou apparaît à l'intérieur d'un monde *déjà* hiérarchisé, et que cette apparition ou que ce surgissement est co-originaire de l'ouverture phénoménologique d'un tel monde, qui n'est en fait rien d'autre que la mise en ordre (*cosmos*) ou la hiérarchisation des étants selon leur degré de puissance, et ce selon la Puissance qui les a posés, c'est-à-dire fait apparaître ou surgir. Aussi la puissance

⁹⁰⁸ Georges Bernanos, « Une vision catholique du réel », *op. cit.*, p. 1086-1087.

impartie à l'humanité est-elle la faiblesse qu'il lui sera impératif de *dépasser* pour pouvoir continuer à persévérer dans l'existence. En régime d'existence prométhéenne, le monde, comme milieu phénoménologique, est un champ de bataille ou de lutte entre puissances. Le préfixe privatif qui compose le second adjectif (« désarmé ») suggère, quant à lui, que l'être humain a surgi ou est apparu primitivement *dépossédé* des *armes* – c'est-à-dire des *outils* ou des *instruments*, c'est-à-dire donc des *techniques* – nécessaires à sa survie. Être dit primitivement ou principalement « désarmé », c'est voir le manque inscrit dans son essence et se voir corrélativement prescrit le comblement de ce manque comme le *telos* de son existence. Nous retrouvons ici l'idée, définie dans notre premier chapitre comme étant caractéristique de l'attitude de la transcendance, d'une *privation originaire*. C'est pourquoi l'*existence* est fondamentalement – le mot est répété deux fois – *protection*. *Exister*, c'est se *protéger*, c'est-à-dire anticiper un mal, c'est-à-dire encore le projeter imaginativement et par avance devant soi pour s'en prémunir. Aussi la vie prométhéenne est-elle vécue essentiellement *sur la défensive* : non pas sur le mode positif de l'*agir*, mais sur celui négatif du *réagir*. Cette négativité principielle fait de tout individu, sous le rapport du prométhéisme, un rebelle ou un révolté (un protestataire ou un protestant, comme nous le verrons bientôt lorsque nous analyserons le « Martin Luther » de Bernanos comme un traité de théologie prométhéenne miniature) *par défaut*. C'est ce qu'on peut lire, tout à fait explicitement, dès le début de la fameuse interview de 1931 accordée à Frédéric Lefèvre : « L'attitude naturelle de l'esprit est une attitude de *rébellion* »⁹⁰⁹.

Contre quoi l'individu prométhéen doit-il se défendre ? Contre deux types de menace : « contre le froid, la pluie, les ténèbres et les bêtes fauves » d'abord (appelons tout cela *la Nature* pour faire simple) ; « contre *le Mal* » ensuite.

Le premier type de menace, en sa *naturalité*, semble appeler un premier type de protection (ou de réaction) *instinctif*. Instinctif, ce premier type de protection l'est en ceci qu'il

⁹⁰⁹ *Id.*, « Interview de 1931 par Frédéric Lefèvre », *op. cit.*, p. 1217.

s'harmonise spontanément et sans difficulté au niveau de danger auquel nous expose notre environnement : puisque des « périls » d'« une nature hostile », « nos pères [...] ont triomphé », et que « nous en triompherons encore », on peut conjecturer que nous en triompherons toujours et de toute éternité, et que de tels périls sont au fond parfaitement proportionnés à notre nature. Il semble ainsi y avoir une manière d'équilibre inné et donc proprement *naturel*, stabilisant notre rapport défensif à la menace terrestre qui se trouve parfaitement proportionnée à notre débilité et à notre dégarnissement originaux.

Contre la seconde menace, en revanche, l'humanité semble bien plus démunie. Celle-ci est nommée sans détours « le Mal ». Contrairement à la première, et « infiniment plus redoutable qu'elle », cette menace installe un rapport de force asymétrique. En quoi consiste alors cet autre péril, incommensurable à celui que constitue la « nature hostile » ? Il s'agit du *déchaînement* des vices et des passions, de la *libération* des instincts – motif récurrent chez notre auteur, qui évoque par exemple :

la libération absolue de l'homme, non pas de l'*homo sapiens* du philosophe antique, mais de l'homme total, qui ne se connaît ni Dieu ni maître, étant à soi seul sa propre fin – l'affranchissement de l'homme, c'est-à-dire de tous les instincts de l'homme, de l'animal humain divinisé⁹¹⁰.

Comment s'opère ce *déchaînement* ou cette *libération* ? Par la *destruction* de l'instance qui régule l'humanité en dedans, à savoir : la conscience. Aussi retrouve-t-on l'idée, parfaitement grecque, que les passions, tant qu'elles sont soumises à la juridiction de la raison, travaillent à *servir* l'espèce (l'orgueil et la ruse de Prométhée sont considérés, d'une certaine manière, comme bénéfiques), mais qu'elles deviennent *destructrices* dès l'instant où cette juridiction cesse de s'exercer (l'orgueil et la ruse de Prométhée sont considérés, d'une certaine manière, comme maléfiques).

⁹¹⁰ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 331.

Ce sont donc les mêmes instincts qui tantôt permettent à l'humanité d'accomplir sa nature, tantôt œuvrent à son anéantissement : « Comment voit-on se retourner ainsi contre l'homme les facultés de sa nature, pour qu'elles deviennent les instruments de sa propre destruction ? ». Le Mal est alors cette « cause inconnue » en vertu de laquelle le Bien se retourne inexplicablement en son contraire, retournement par lequel, conformément à l'ambivalence constitutive du prométhéisme, toute force se transforme en faiblesse dès l'instant où l'intensité de son exercice excède un seuil invisible, insituable, et en réalité parfaitement mythique : un seuil, qui, comme par magie, *n'apparaît qu'une fois qu'il a été franchi*.

Cette cause inconnue et qui libère les passions ou les instincts du joug de la raison, quelle est-elle, sinon la Technique ? Comme l'écrit Bernanos dans un article de mai 1943 intitulé « L'insolente nation » : « Il y a des millions d'hommes [...] qui ne croient plus à *un certain progrès féroce qui déchaîne à la fois*, comme l'écrit Goethe, *les industries et les guerres* »⁹¹¹ ; ou encore, et beaucoup plus explicitement, dans un article daté du 16 janvier 1947, intitulé « L'espérance française » :

La machinerie nous a pris notre terre, la machinerie nous l'a rendue, nous avons été conquis par la machinerie, libérés par la machinerie, tout se passe comme si nous étions dans le monde de la machinerie une chose inerte, un poids mort. Si cette civilisation est valable, sommes-nous condamnés à rester ainsi à sa traîne, car aucun homme doué de bon sens ne saurait croire que notre retard puisse se rattraper, que nous serons capables de rivaliser demain avec d'énormes constructions économiques usurpant le nom de nations et auprès desquelles le Grand Reich lui-même paraîtra sans doute singulièrement humain ? [...] Cette civilisation est-elle plus valable que moi ? est-elle-même seulement valable ? D'elle ou de moi, qui est condamné à périr ? On dit qu'elle se rend maîtresse des forces de la nature. Mais n'est-ce pas elle, au contraire, qui trahit l'homme au profit de ces forces aveugles qu'elle déchaîne et bientôt ne contrôlera plus⁹¹² ?

Trahir, c'est *passer à l'ennemi*, c'est-à-dire d'un camp à un autre. Pour pouvoir trahir l'humanité, il a d'abord fallu que la civilisation des machines œuvre à ses côtés. Tour à tour et simultanément libératrice et aliénatrice, la machinerie apparaît bien ici dans toute l'ambivalence qui caractérise sa puissance de *retournement*. L'aporie prométhéenne, dont la

⁹¹¹ *Id.*, « L'insolente nation », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 526. Nous soulignons.

⁹¹² *Id.*, « L'espérance française », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1184.

civilisation des machines ou la machinerie représente le plein accomplissement, peut se résumer ainsi : l'humanité, pour être humaine, doit dépasser sa primitivité – mais ce dépassement, permis par la technique, risque de virer au déchaînement, et dès lors, plus l'humanité se technicise pour accomplir son humanité, plus elle s'éloigne de celle-ci.

5.2.3. *Le travail prométhéen : prolégomènes à une critique du concept classique d'aliénation*

Pour conclure notre interprétation pharmacologique du mythe prométhéen, et anticiper quelque peu sur la suite, permettons-nous d'esquisser une critique du concept classique d'aliénation, généralement considéré – sans autre forme de procès – comme la pierre angulaire de toute critique de la technique⁹¹³.

Précisons, pour commencer – et ce n'est pas là un moindre détail – que le substantif *aliénation* est absent du corpus bernanosien. Comment expliquer une telle absence ? On peut émettre l'hypothèse, dans un premier temps, que l'appartenance du terme au lexique marxiste n'est pas étrangère à son passage sous silence par notre auteur. Mais on peut aussi conjecturer, plus profondément, que la technocritique bernanosienne permet de penser le problème de la technique autrement que comme celui de l'aliénation. Et même : qu'elle permet de comprendre que l'aliénation est un *faux problème* (en tout cas dans sa formulation classique) empêchant d'élucider la véritable nature pathologique de la technique, et la menace qu'elle représente *réellement* pour l'humanité. Ce qui importe à Bernanos, et c'est selon nous ce qui explique son éloignement d'avec la problématique classique de l'aliénation, ce n'est donc pas que l'être humain éprouve le sentiment d'une perte ou d'un transfert d'autonomie, mais bien plutôt le fait même qu'il s'imagine *d'abord* en possession de l'autonomie qu'il prétend avoir perdu. Par autonomie, il faut ici comprendre, non seulement le statut de *causa sui* que regrette l'homme

⁹¹³ Pour François Jarrige, le point de convergences des différentes critiques de la technique qu'il répertorie et analyse semble résider dans l'aliénation du travail, entraînant la perte d'autonomie de ce dernier (François Jarrige, *Technocritiques*, *op.cit.*).

prométhéen, mais également le privilège de la *liberté créatrice* qu'il imagine lui avoir été confisquée. Ce que la technique met en jeu, ce n'est donc pas la perte de ces deux attributs par l'humanité (*causa sui* et *liberté créatrice*), mais la consolidation de la croyance selon laquelle ils n'ont jamais appartenu à l'humanité comme ses propriétés d'essence.

Qu'en est-il alors de cette définition classique du concept d'aliénation technique ? Cette définition est généralement associée à la philosophie marxienne, dont on connaît la nature prométhéenne. On la trouve formulée, par exemple, dans les *Manuscrits de 1844* :

[...] l'objet que le travail produit, son produit, se dresse devant lui comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, matérialisé dans un objet, il est l'objectivation du travail. La réalisation du travail est son objectivation. Dans le monde de l'économie politique, cette réalisation du travail apparaît comme la perte pour l'ouvrier de sa réalité, l'objectivation comme la perte de l'objet ou l'asservissement à celui-ci, l'appropriation [du monde extérieur] comme l'aliénation, le dessaisissement⁹¹⁴.

Marx montre ici qu'il existe au moins deux niveaux d'aliénation par le travail⁹¹⁵. À un premier niveau d'aliénation, l'être humain est aliéné par le produit de son travail, qui est effectivement autre que lui-même, bien que produit par lui-même : l'ouvrier ne se *reconnaît pas* dans ce qu'il a fabriqué. À un deuxième niveau, ce n'est plus simplement le produit du travail qui serait (ou ne serait pas) aliénant, mais *la production ou le travail lui-même*, dès lors que le travail est pensé comme objectivation de l'humanité *dans le monde*. Aussi voit-on très simplement émerger le paradoxe, qui n'a évidemment pas échappé à Marx. Il y va de l'essence même du travail – et de toute activité humaine, pour autant que toute activité humaine consiste en un procès d'objectivation – d'être aliénant : en effet, conformément à la logique dialectique qui a cours en métaphysique transcendante, il faut devenir autre pour se retrouver soi-même. Autrement dit, il faut s'aliéner pour s'accomplir. Libération et aliénation ne nomment rien d'autre que les deux pôles

⁹¹⁴ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 109.

⁹¹⁵ Pour une analyse plus approfondie du concept de travail aliéné chez Marx, et dans la perspective d'une critique du concept classique d'aliénation, voir cet article, qui a été très utile à notre travail : Raphaël Chappé, « En quel sens le concept marxiste de propriété est-il métaphysique ? », *Le philosophe*, n° 9, 1999/3, p. 107-138.

métaphysiques d'un même procès d'objectivation, si bien que dans cette perspective, et comme l'a bien vu Michel Henry, la libération doit être comprise comme aliénation radicale et accomplie jusqu'au bout :

La réalité du prolétariat en tant que construite *a priori* conformément aux prescriptions de la philosophie allemande se propose comme une réalité particulière qui s'universalise – une classe particulière qui cesse d'être une classe particulière –, de telle manière cependant que cette universalisation est celle du négatif, est le développement de l'aliénation – non pas un "tort particulier" mais un "tort en soi" – et que c'est justement dans et par le développement de cette aliénation radicale et universelle que s'accomplira la libération, la régénération, comme libération elle-même universelle, comme libération non pas d'une classe de la société mais de toutes les classes, non pas d'une nation, de l'Allemand, mais de l'« homme »⁹¹⁶.

On comprend alors pourquoi, lorsqu'il dépassera lui-même l'attitude prométhéenne qui caractérise sa « première » manière, Bernanos fera du terme *libération* un usage qui peut sembler *a priori* contre-intuitif. Nous pensons ici en particulier à l'extrait de *La Grande Peur des bien-pensants* que nous venons de citer, concernant la « libération absolue de l'homme » ou son « affranchissement »⁹¹⁷, qui correspond en fait (du point de vue de l'immanence) à son aliénation la plus totale à une définition de la liberté qui identifie strictement celle-ci à un procès d'objectivation⁹¹⁸. Il apparaît alors clairement que, sous le seul rapport de l'objectivation, l'émancipation est une auto-aliénation inconsciente d'elle-même, comme l'écrit Bernanos dans un article daté du 2 avril 1947 et pourvu d'un titre qui ne se distingue pas particulièrement par

⁹¹⁶ Michel Henry, *Marx, op. cit.*, p. 137.

⁹¹⁷ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants, op. cit.*, p. 331.

⁹¹⁸ Et Michel Henry ne dit pas autre chose, lorsqu'il définit la dialectique comme la « libération » de l'être de l'étant, ou encore son « affranchissement » : « La dialectique de la nature n'a plus une signification limitée, elle ne concerne plus le jeu de ses éléments et leur commune transformation, c'est la nature dans son ensemble, c'est le tout de l'étant qui parvient à l'être pour autant que s'institue le règne de l'autre, le règne de l'objectivité qui est celui de la nature elle-même. En tant qu'elle ne désigne plus la transformation d'une chose particulière mais la libération de son être, la dialectique de l'étant est devenue la dialectique de l'objet, la dialectique ontique, une dialectique ontologique. [...] Voilà pourquoi l'aliénation a chez Hegel une signification positive, parce qu'elle définit la structure même de l'être ; pourquoi aussi elle doit être radicale et l'esprit s'abaisser jusqu'à la nature, parce que l'extrême de l'aliénation est identiquement l'être de l'esprit, comme être de la nature elle-même. [...] La thèse d'un affranchissement radical comme trouvant sa condition dans une aliénation radicale s'enracine dans la structure de la dialectique, comprise comme la structure de la conscience, de l'expérience et de l'être » (Michel Henry, *Marx, op. cit.*, p. 140-141).

sa concision : « Face au totalitarisme marxiste et à ses valets les intellectuels-de-masse, nous sommes décidés à ne pas sacrifier l'homme ». On peut y lire le développement suivant :

L'espèce de société qui a autrefois prolétarisé la classe ouvrière est exactement la même que celle qui prolétarise aujourd'hui la bourgeoisie. Elle se vante d'émanciper le prolétariat ouvrier, alors qu'elle n'en fait que l'instrument dont l'État totalitaire va se servir pour écraser les dernières résistances à sa tyrannie, et qu'il rejettera la besogne faite⁹¹⁹.

Plutôt que d'interpréter ce passage comme une simple critique du marxisme sans plus de formalités, il semble plus intéressant d'y lire la préfiguration de la *Wertkritik* (dont l'un des fondateurs est Robert Kurz)⁹²⁰, qui voit dans la dialectique de la lutte des classes un « fétiche » (ou un « mythe », pour reprendre le lexique du présent travail) équivalent à celui de la marchandise. Selon cette critique dite *marxienne*, le *marxisme* traditionnel serait encore prisonnier d'une perspective fétichiste, qui l'empêcherait de comprendre que la véritable question posée par Marx (et par le « second » Bernanos, nous semble-t-il) est celle de la constitution objective de la réalité. C'est ce qu'affirme Andy Serin dans la recension qu'il donne de l'ouvrage de Robert Kurz et Ernest Lohoff, *Le Fétiche de la lutte des classes. Thèses pour une démythologisation du marxisme* :

Selon eux, le marxisme traditionnel se méprend sur le fétichisme de la marchandise, à savoir la structure de transformation du travail en valeur dans la forme-marchandise et la forme-argent, qui n'est pas un phénomène de surface dissimulant peu ou prou la lutte des classes, mais son processus constitutif. Par conséquent, en réduisant la critique du capitalisme à la subjectivité d'intérêts de classe (la soif de profit du capitaliste qui s'accapare la survaleur du travail abstrait et socialisé) le marxisme traditionnel manque la critique radicale du « contexte de constitution des classes elles-mêmes » (p. 18) car l'intérêt de classe prolétarien fait partie, notamment sous la forme-argent (le salaire) de l'automouvement du capital. Kurz et Lohoff soulèvent alors le paradoxe que l'intérêt de classe du prolétarien et du capitaliste ne sont nullement inconciliables, puisque ce sont des intérêts certes

⁹¹⁹ Georges Bernanos, « Face au totalitarisme marxiste et à ses valets les intellectuels-de-masse, nous sommes décidés à ne pas sacrifier l'homme », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1188.

⁹²⁰ « La critique de la valeur ("*Wertkritik*" en allemand) propose une relecture originale de Marx. Contre le marxisme traditionnel, qui défendrait une distribution plus juste des richesses, la *Wertkritik* plaide pour une critique « catégorielle » du capital, c'est-à-dire qui prenne pour cible les catégories abstraites dans lesquelles la richesse est pensée dans les sociétés capitalistes (la valeur, l'argent, le travail, la marchandise). Le nom « critique de la valeur » vient du point de départ théorique commun à ces travaux : la définition par Marx de la valeur comme « sujet automate », à savoir comme principe, historiquement situé et socialement contraignant, d'accroissement perpétuel de la richesse *via* la production capitaliste de marchandises – ce que Kurz nomme “mouvement autotélique de la richesse abstraite” » (Pierre Le Brun, « Robert Kurz, *L'État n'est pas le sauveur suprême. Thèses pour une théorie critique de l'État* », *Lectures*, [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/lectures/58113>).

divergents mais pareillement concurrentiels au sein de la forme-marchandise. La reconnaissance de la classe ouvrière en tant qu'intérêt concurrent officiel s'inscrit en réalité dans le développement historique du capitalisme, qui avait besoin que le prolétariat s'affirme en classe pour dépasser le vieux modèle corporatiste du travail et disposer ainsi d'un capital variable⁹²¹.

On comprend alors en quoi, selon Bernanos, le prolétariat, qu'il soit ouvrier ou bourgeois, n'est jamais que l'instrument du procès proto-fondateur de constitution objective de la réalité.

À partir de ce constat, on voit bien que la distinction entre la libération et l'aliénation est fondamentalement arbitraire et totalement inaperçue dans son arbitrarité. Le penseur prométhéen n'a alors pas d'autre choix que de distinguer, arbitrairement donc, et à l'intérieur même du procès d'objectivation de la réalité, entre une aliénation bénéfique (où le travailleur se reconnaît dans le produit de son travail : on le verra, pour le « premier » Bernanos, cela correspond à la figure de *l'artisan*), et une aliénation maléfique (où le travailleur ne se reconnaît pas dans le produit de son travail : on le verra, pour le « premier » Bernanos, cela correspond à la figure de *l'ouvrier*).

Cette oscillation indécidable entre un travail aliénant et un travail libérateur (strictement donc, entre aliénation aliénante et une aliénation libératrice) est présente dès l'œuvre d'Eschyle, dont le Prométhée est dit tantôt *délivré*, tantôt *enchaîné*. On la retrouve également dans le statut ambivalent accordé au travail dans la pensée (sacrificielle) proto-testamentaire.

5.2.4. De imitatione Promethei ou le romantisme prométhéen

Que l'aporie prométhéenne soit le destin ruineux du versant de l'œuvre bernanosienne que nous avons qualifié à de nombreuses reprises de « romantique », cela n'a rien d'étonnant : le romantisme – en tant qu'idéologie dominante du premier XIX^e siècle à tout le moins – se définit précisément par son prométhéisme. C'est ce qu'affirme François Jarrige, dans l'introduction

⁹²¹ Andy Serin, « Robert Kurz, Ernst Lohoff, *Le Fétiche de la lutte des classes. Thèses pour la démythologisation du marxisme* », *Lectures*, [en ligne : <http://journals.openedition.org/lectures/57025>], consulté le 29 mai 2025.

qu'il donne à l'ouvrage collectif *Dompter Prométhée. Technologies et socialismes à l'âge romantique (1820-1870)* :

Dans l'Europe du XIX^e siècle, l'allégorie de la machine se diffuse en nourrissant à la fois de multiples espoirs et d'innombrables inquiétudes face à l'horreur suscitée par l'avènement d'un monde mécanisé. Elle accompagne également la montée en puissance du mythe moderne de Prométhée qui émerge dans la littérature romantique. Prométhée, le titan de la mythologie antique qui déroba le feu pour le confier aux hommes, devient autour de 1830 l'emblème ambivalent du siècle du progrès et de ses réalisations techniques. Dès 1818, la britannique Mary Shelley intitulait son célèbre roman *Frankenstein ou le Prométhée moderne* ; elle y décrivait un savant enfermé dans son laboratoire, obsédé par l'idée de repousser la mort et concevant, à partir de morceaux de cadavres, un monstre terrifiant, une « effroyable barbarie » qui finit par échapper à son créateur. Sans le vouloir, demande l'auteur, la science ne risque-t-elle pas de donner naissance à « une race de démons [qui] se propagerait sur le monde et, tout en semant la terreur, mettrait l'existence du genre humain en péril » ? L'adjectif « prométhéen » est attesté dans la langue française en 1837, il se répand ensuite dans la littérature parallèlement à l'idée de progrès pour décrire le goût de l'exploit et du dépassement, la foi dans la grandeur humaine et dans ses réalisations. Dès les premières retranscriptions antiques du mythe chez Hésiode et Eschyle s'étaient pourtant imposées des divergences d'interprétations entre un Prométhée accusé de tous les maux dont souffrent l'humanité et un Prométhée sauveur des hommes. Cette tension subsiste au XIX^e siècle et travaille sans cesse les analyses socialistes de l'industrie et des techniques, accusées à la fois d'accroître le paupérisme et l'exploitation tout en inaugurant un progrès riche de potentialités. C'est cette tension fondamentale qui traverse le monde socialiste, comme elle travaille le catholicisme ou le champ littéraire de la première moitié du XIX^e siècle [...] ⁹²².

L'ambivalence du prométhéisme, où s'organise la tension insoutenable qui fait cohabiter dans la même figure un démon et un sauveur, le bien et le mal (considérés comme deux possibilités homogènes), structure le romantisme de fond en comble.

Sous le rapport du romantisme, en effet, Prométhée est considéré comme l'archétype de l'humanité : c'est le modèle auquel chaque individu doit se conformer pour accomplir le genre humain, exactement comme la piété chrétienne commande que le croyant imite la vie du Christ. Aussi le romantisme, et avec lui le christianisme transcendant, semble-t-il opérer une confusion entre l'*imitatio Christi* et ce que l'on pourrait appeler l'*imitatio Promethei*.

Comme on le lit chez Villiers de l'Isle-Adam, dans un ouvrage que nous venons de citer et qu'on peut, sans trop s'avancer, compter au nombre de ceux qui composent le bagage culturel du « premier » Bernanos (en l'occurrence, donc : *L'Ève future*) : « Bah ! tout homme a nom

⁹²² François Jarrige, « Essai introductif – Machines et socialismes à l'ère industrielle », in François Jarrige (dir.), *Dompter Prométhée. Technologies et socialismes à l'âge romantique (1820-1870)*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2016, p. 8.

Prométhée sans le savoir – et nul n’échappe au bec du vautour »⁹²³. Dans le roman, cette phrase est prononcée par le personnage de l’ingénieur Edison, qui incarne selon Laurent Mattiussi « la duplicité du créateur » en régime de métaphysique romantique. Ce dernier le compare tout ensemble à Prométhée et à Lucifer :

Porteur de lumière artificielle, l’Électricien est de la race de Lucifer ou de Prométhée. Créature osant s’emparer de la puissance créatrice pour en remonter au Créateur, il témoigne d’une démesure, d’un orgueil luciférien car il excède les limites de sa condition et s’oppose à Dieu, qui l’a voulu limité, en revendiquant le divin et l’infini. Invoquer le diable n’est pas de la part d’Edison choisir le Mal contre le Bien mais assumer cette contradiction inévitable. [...] L’analogie avec le mythe biblique permet la superposition : Edison dieu, diable, Prométhée. [...] Le créateur n’est pas le Créateur, même s’il participe de sa duplicité en assumant une part de mal, de transgression, pour produire le bien, le soulagement des hommes, une part de raillerie pour que soit possible le rêve. Qui saurait assigner une position exacte, entre le diable et Dieu, au *trickster*, à Prométhée, à l’artiste. Tous, même en s’opposant au divin, collaborent avec lui. La question demeure cependant de savoir comment l’artiste peut œuvrer sans se contenter de se faire le singe de Dieu, sans entrer en conflit avec le Créateur en palliant le monde par le rêve, sans empiéter sur les prérogatives de la religion en offrant dès ici-bas ne fût-ce qu’une approximation de l’Éden et de l’éternité ⁹²⁴.

On voit se dessiner très nettement la solidarité généalogique qui unit le mythe prométhéen et le mythe biblique dans le romantisme, les vouant ainsi au même destin aporétique. La créature, étant créée par le Créateur à son image, est par *dérivation* (ou par *participation*) créatrice : son pouvoir créateur est donc loué. Cependant, imitant le Créateur, la créature devient aussi son concurrent : son pouvoir créateur est donc blâmé. Pour le dire autrement : la liberté, attribut divin, est offerte à l’humanité ; mais ce don menace le donateur, qui se voit ainsi menacé, ayant fait de son donataire un potentiel concurrent. L’imaginaire romantique de l’insurrection de la créature contre son créateur est repris métaphoriquement par le « premier » Bernanos, dans *Jeanne, relapse et sainte*, pour dénoncer l’insurrection de l’institution catholique contre la religion qu’elle est censée servir : « La machine a été montée avec trop de soin, échappe au contrôle des ingénieurs »⁹²⁵.

⁹²³ Villiers de l’Isle-Adam, *L’Ève future*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », I, 1986, p. 841.

⁹²⁴ Laurent Mattiussi, « Villiers de l’Isle Adam et la duplicité du créateur dans *L’Ève future* », *art. cit.*, p. 213-219.

⁹²⁵ Georges Bernanos, *Jeanne, relapse et sainte*, *op. cit.*, p. 31.

De la louange au blâme, le passage semble donc être de degré, et non de nature : l'imitation est *obligatoire*, puisqu'elle détermine l'existence de la créature comme intrinsèquement participante de celle du Créateur ; mais elle est *limitée*, sans quoi elle devient transgressive et dégénère en singerie démoniaque. Dès lors, si la différence qui sépare la vertu de la faute est simplement affaire de degré – et pas d'essence donc –, alors tout bien doit « assumer une part de mal » : tout *dépassement*, par où l'humanité doit s'atteindre elle-même, est nécessairement en quelque manière un *surpassement*.

La gémellité structurelle des commandements et des interdits, qui détermine la nature aporétique du prométhéisme et l'inscrit aussi bien au fondement du *logos* grec que du christianisme transcendant, est tout entière contenue dans l'idolâtrie du feu où se confondent les figures de Prométhée et de Lucifer (*lux, lucis* : lumière ; *fero, ferre* : porter)⁹²⁶. En effet, la lumière qu'ils apportent au monde (ou, plus précisément, la possibilité du monde qu'ils apportent à l'humanité dans le geste même de lui apporter la lumière) se caractérise par une duplicité apparemment incontrôlable : elle peut aussi bien éclairer qu'aveugler.

Cependant, la confusion n'implique pas seulement deux termes, mais en fait – ce qui est bien plus problématique – trois : Prométhée, Lucifer *et le Christ*. En effet, le Christ n'est-il pas, *lui aussi*, « la lumière du monde », c'est-à-dire celui qui apporte à l'humanité la possibilité de vivre dans le monde ouvert par sa lumière ? Dans son ouvrage *Bernanos, littérature et théologie*, Éric Benoît rappelle la luminosité essentielle du Christ, en commentant une scène de *La Joie* où

⁹²⁶ Le caractère luciférien de toute phénoménologie du visible, en tant que structurée par la lumière du monde et mue par le désir, est souligné par René Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* : « C'est le désir lui-même, en somme, qui est responsable de sa propre évolution. C'est lui qui va vers sa propre caricature, ou, si l'on préfère, l'aggravation de tous les symptômes, car, tout au contraire de ce que pense Freud qui pense toujours "inconscient", le désir se connaît mieux lui-même que toute psychiatrie ; il est même de mieux en mieux informé car il observe, à chaque étape, ce qui lui arrive, et le compte qu'il tient de ce savoir détermine une aggravation du symptôme. Le désir utilise toujours à ses propres fins le savoir qu'il acquiert de lui-même ; il met la vérité, en somme, au service de son propre mensonge, et il est toujours mieux armé pour détruire tout ce qui s'abandonne à lui, pour tout mobiliser, chez les individus et les communautés au profit du *double bind* constitutif, pour toujours plus s'enfoncer dans l'impasse qui le définit. L'idée du démon porte-lumière va beaucoup plus loin que toute la psychanalyse. Le désir est porteur de lumière, mais d'une lumière qu'il met au service de sa propre obscurité. C'est ce caractère proprement luciférien qui explique le rôle du désir dans toutes les grandes inventions de la culture moderne, dans l'art et la littérature » (René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 404-405).

Chantal est dite, par le narrateur, inondée de lumière sous le regard du Christ, regard lumineux qui est lui-même dit « [créateur de] l'univers »⁹²⁷ (où l'on voit bien que la christologie du christianisme transcendant est fondamentalement démiurgique). Son commentaire se réfère au

miracle du Christ qui rend la vue à un aveugle en lui touchant les yeux près de la fontaine de Siloë (Jn 9, 6-7). [...] Cet acte qui rend la vue est, de la part de celui qui dit *Je suis la lumière du monde* (Jn 9, 5), une sorte de réédition du *Fiat Lux* de la Genèse. *Dieu dit : que la lumière soit ! et la lumière fut* (Gn 1, 3)⁹²⁸.

La comparaison entre le Christ et Prométhée semble caractéristique d'un romantisme qui entend mettre (dans une perspective inconsciemment nihiliste) l'humanité à la place du Dieu transcendant. Comme l'écrit Jean Perrin, dans un article consacré à Mary Shelley :

L'apport romantique [...] est important, en partie original, et définitif. Ce Prométhée apparenté au Christ est l'Homme révolté dont la libération dépend d'une prise de conscience et qui se trouve grandi autant qu'est diminué le Jéhovah biblique⁹²⁹.

En fait de comparaison, il faudrait bien plutôt parler d'*assimilation*, raffinant au passage notre compréhension du christianisme transcendant dans sa version romantique. Le christianisme historique voit dans le Christ un moyen de congédier la compréhension grecque et proto-testamentaire de la divinité, compréhension qui fait de celle-ci une extériorité transcendante, une médiation purement externe et radicalement séparée de la nature humaine. Or, loin de donner congé à la transcendance et à son retrait constitutif, le christianisme romantique l'entérine au contraire, en *intériorisant le retrait ou la séparation*. Dès lors, le retrait ou la séparation ne se situent plus entre la conscience humaine et la conscience divine, *mais à l'intérieur même de la conscience humaine*, qui se trouve divinisée ou sacralisée de porter le stigmate du retrait ou la séparation *en sa chair même* : d'externe, la médiation devient interne, c'est-à-dire que la division a désormais

⁹²⁷ Georges Bernanos, *La Joie*, op. cit., p. 754.

⁹²⁸ Éric Benoît, *Bernanos, littérature et théologie*, Paris, Cerf, 2013, p. 114.

⁹²⁹ Jean Perrin, « Le Prométhée shelleyen en perspective », *XVII-XVIII. Revue de la Société d'études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles*, n° 35, novembre 1992, p. 133.

pour domicile l'être même de l'humanité. C'est très précisément cette compréhension pharmacologique (ou transcendante) du christianisme que reconduit Bernanos dans sa « Lettre à Frédéric Lefèvre », dans ce passage qui se conclut par un bref portrait de Donissan en *pharmakos* :

La partie ne se joue plus aux enfers elle se joue désormais au cœur de l'Homme-Dieu, où l'Humanité a sa racine, ce cœur percé d'une lance, et où notre race elle-même ouverte mêle son sang prodigué sans mesure. Pour nous tous qui ne savons pas – ou si mal ! –, qui vivons comme des bêtes, aussi totalement ignorants du signe dont nous sommes marqués, quelques-uns souffrent et meurent, non pas en vain. Du désespoir qui l'exerce jusqu'au martyr, mon pauvre Donissan n'est point tout à fait irresponsable, car il a fait, sans le savoir, un vœu sacrilège. Mais il est dans l'ordre que Dieu fasse servir cette faute à ses desseins⁹³⁰.

La « prométhéisation » du Christ est donc un processus purement *transactionnel* ou *économique*, en ceci qu'elle est affaire, non pas de *sortie de la transcendance*, mais de *transfert de transcendance*. Celle-ci passe en effet d'une extériorité divine à l'intériorité de la conscience, où se concentre désormais, en l'être humain, la toute-puissance transcendante et démiurgique. On peut noter également que ce même rapprochement est effectué par Simone Weil dans *La Source grecque* :

Si on rapproche ces vers du *Prométhée*, la similitude de l'histoire de Prométhée avec celle du Christ devient d'une évidence aveuglante. Prométhée est l'instituteur des hommes, qui leur a tout appris. Ici on dit que c'est Zeus. C'est donc la même chose. Les deux ne font qu'un. C'est en crucifiant Prométhée que Zeus a ouvert aux hommes la route de la sagesse⁹³¹.

La nature de la confusion ou de l'amalgame qui se joue dans la comparaison du Christ et de Prométhée nous semble désormais pouvoir s'expliquer : la douleur, assimilée au Mal, est la contrepartie de la connaissance, son contrecoup en quelque sorte – alors que du point de vue de l'immanence, la douleur est vécue en deçà de toute axiologie, elle n'a rien de négatif ni de

⁹³⁰ Georges Bernanos, « Lettre à Frédéric Lefèvre », *op. cit.*, p. 1054.

⁹³¹ Simone Weil, *La Source grecque*, Paris, Gallimard, « Espoir », 1953, p. 45.

positif puisque, en tant qu'affectivité, elle précède et rend possible toute positivité comme toute négativité.

Chez Bernanos, la combinaison des figures prométhéenne et christique s'opère de façon particulièrement représentative dans l'amorce d'étude qu'il consacre à Martin Luther, sans doute rédigée en janvier 1943, et publiée à titre posthume par Albert Béguin en octobre 1951 dans la revue *Esprit*.

Avant même d'en venir à ce texte précis, qui dresse de Luther un portrait exemplairement pharmacologique, remarquons déjà que lorsqu'elle est mobilisée par notre auteur, la figure du fondateur du protestantisme apparaît marquée, sinon par un certain luciférisme, du moins par une indéniable ambivalence. Dans *La Grande Peur des bien-pensants*, il est question de « l'inhumaine philosophie luthérienne »⁹³² ; tandis que dans un article à vrai dire bien ambigu et tributaire d'une pensée encore romantique et prométhéenne de la surhumanité⁹³³, article publié le 10 juillet 1940 dans *O Journal*, Hitler est nommé le « Luther de la nouvelle Réforme allemande »⁹³⁴.

Luther est donc considéré par Bernanos comme un représentant insigne de l'inhumanité et, par conséquent et à ce titre, puisque nous évoluons ici en pleine logique pharmacologique, susceptible à chaque instant de se *retourner* en représentant insigne de l'humanité. Jugeons-en plutôt :

Oh ! sans doute, on m'accusera de tenter ici la réhabilitation de Luther. Que m'importe ! Ce n'est pas pour les pharisiens, c'est contre eux que je parle, je me soucie de leur colère comme un poisson d'une pomme. J'ai toujours cru – sans prétendre forcer personne à le croire avec moi – que les grands hérésiarques qui ont ravagé l'Église auraient pu aussi bien en devenir la gloire, qu'ils avaient été choisis, séparés, marqués pour un destin extraordinaire, une merveilleuse aventure. Je suis donc logiquement forcé de croire aussi qu'ils avaient reçu des grâces sans prix, qu'ils les ont dissipées,

⁹³² Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 133.

⁹³³ Soyons ici parfaitement clair : il ne s'agit en aucune façon d'accuser Bernanos de complaisance envers le nazisme, mais de reconduire sa pensée de la surhumanité à l'équivocité qui la fonde, disposant notre auteur à reconnaître au mal une certaine valeur dès lors que celui-ci est *bien fait* (on pense par exemple à la *fascination* qui anime l'écriture de la première Mouchette – et que l'on oppose radicalement à la *charité* qui anime l'écriture de la seconde).

⁹³⁴ Georges Bernanos, « M. Hitler a tout conquis, mais il ne possède rien », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 230.

qu'ils ont jeté au vent, perdu en vaines disputes, des richesses spirituelles immenses, incalculables, qui eussent peut-être suffi à rassasier pendant des siècles l'innocente chrétienté... On est parfaitement libre d'imaginer que si ce petit juif nommé Saül n'avait pas roulé un soir, dans la poussière de la route de Damas, son visage ruisselant de honte, de remords, d'amour et de larmes, il aurait fini sa vie dans quelque obscure synagogue de village. Mais on est libre également de rêver qu'il eût été l'hérésiarque des hérésiarques, plus redoutable à lui seul que Nestorius, Arius et Luther tout ensemble, car il était comme le feu même, qui réchauffe ou dévore, purifie ou détruit. Certes, l'épreuve qui a perdu le moine d'Erfurt aurait pu elle aussi le sauver, elle était sa perte ou sa gloire⁹³⁵.

Luther est ici décrit, aux côtés de saint Paul lui-même, comme particulièrement représentatif de ces « [destins extraordinaires] » où cohabite la double possibilité de la perte *et* de la gloire, de la purification *et* de la destruction. L'extraordinarité de son destin se mesure aux dons et aux grâces qu'il a reçus, et qu'il a la charge d'actualiser en bien ou en mal, c'est-à-dire : pour le ravage ou pour le salut. Aussi la puissance sainte qui anime ces surhommes est-elle susceptible à tout moment de se retourner en puissance hérétique : le saint *pourrait* être un hérésiarque, et l'hérésiarque *pourrait* être un saint⁹³⁶.

C'est que tous deux sont dépositaires d'une force qui les dépasse infiniment, d'un *feu* qui, n'étant pas à leur mesure et finalement hors de leur contrôle et de leur maîtrise, peut les mener

⁹³⁵ *Id.*, « Martin Luther », *Textes non rassemblés par Bernanos (1939-1945)*, *op. cit.*, p. 914.

⁹³⁶ C'est en vertu de cette ambiguïté fondamentale qu'Henry voit dans la pensée luthérienne les prémisses de la dialectique hégélienne, comme il l'affirme dans ce passage absolument décisif du *Marx*, dans lequel, il n'est pas exagéré de le dire, tout le développement du présent chapitre trouve sa condition de possibilité : « C'est toute la problématique de Luther, à vrai dire, qui peut passer à bien des égards pour une préfiguration et une préformation parfois explicite de la pensée dialectique. À cette pensée s'élève en effet le fondateur de la Réforme dans son effort pour résoudre les difficultés du *paradoxe* chrétien, difficultés qui convergent toutes vers la question de la *possibilité de l'union des contraires*, de la présence *sub contrario* ou encore de la *communicatio idiomatum*. [...] Qu'une même personne, à savoir le Christ en croix, soit à la fois spirituelle et charnelle, pécheur et juste, mauvaise et bonne, à la fois donc morte et vivante, souffrante et bienheureuse, opérante et en repose, et de même que le pain soit aussi le corps du Christ, cela s'explique par la *communicatio idiomatum*, c'est-à-dire par l'unité des propriétés contraires. Dans cette unité chacune des propriétés reste elle-même et par conséquent les propriétés demeurent opposées, mais en se rencontrant elles forment une essence nouvelle qui contient les contraires et les réunit dans son unité supérieure. [...] Cependant la signification proprement spirituelle de la pensée de Luther ne doit pas être oubliée. Ce ne sont pas seulement les propriétés onctives de choses qui entrent dans la *communicatio* et sont ainsi soumises au pouvoir de la dialectique. La loi des contraires, le paradoxe et son dépassement, concernent et qualifient d'abord la vie du croyant, son expérience sur le chemin du salut. Ce qui caractérise ce chemin, c'est qu'il ne peut en aucune façon être considéré comme un progrès, comme l'amélioration continue de la vie morale par l'effet de l'effort personnel et du vouloir. Bien au contraire, c'est seulement avec la contrition du cœur, en sombrant dans le désespoir absolu et en s'abandonnant à la révolte contre Dieu, dans et par cette mort spirituelle, que peuvent naître la foi et le salut. Ici se fait jour ce qui sera une composante de l'idée ultérieure de la dialectique, le caractère radical de l'opposition comme condition de sa suppression radicale et de l'avènement de l'universalité, puisque c'est en perdant tout et seulement par la faute absolue que tout peut être retrouvé. Tel est le sens de la critique des indulgences, qui ne vise pas leur simple trafic, mais la conception catholique d'une pénitence graduée, proportionnelle à la faute. C'est l'idée même d'une proportion et d'une mesure qui paraît inadéquante et hors de tout rapport possible avec le salut si celui-ci implique, comme lieu de son émergence, le mal total, la conscience abyssale de péché dans l'âme du pécheur » (Michel Henry, *Marx*, *op. cit.*, p. 145-146).

au perfectionnement de la nature humaine comme à sa destruction pure et simple. Dans un article écrit quelques années plus tard, et daté du 2 février 1946, à un moment où, de retour du Brésil, Bernanos est violemment tenté par le désespoir (c'est-à-dire, pour utiliser un lexique moins métaphorique : où l'attitude de la transcendance trouve à s'actualiser en lui sur un mode majeur alors même que sa « seconde transformation » a eu lieu plus d'une dizaine d'années auparavant), on peut lire les mots suivants : « Mais la vérité est un feu qui dévore, et ils ont toujours peur de se brûler les doigts. Ils aiment mieux essayer de réchauffer la France au bain-marie, comme une sauce béarnaise, avec des précautions ridicules, dans la crainte de la voir “tourner” »⁹³⁷. Le feu est bien décrit, symboliquement, comme cette puissance ambiguë qui, pour être utilisée sans parcimonie ou à trop haute intensité, peut se retourner contre qui l'utilise et s'avérer contre-productive.

Dans le monde moderne, les héritiers christiques de Prométhée, ce sont, pour le « premier » Bernanos, et aussi contre-intuitif que cela puisse paraître, les *inventeurs*. Notre corpus contient, aux côtés de celui de Luther, un autre portrait prométhéen, et qui fait écho à celui qui nous venons d'analyser. Il s'agit du portrait d'Alberto Santos-Dumont, inventeur et aviateur franco-brésilien, qui a conçu l'un des premiers ballons dirigeables⁹³⁸, portrait que l'on trouve dans un discours prononcé « Pour le baptême de l'avion *Jeanne d'Arc* » le 24 septembre 1943 et publié quelques jours plus tard dans *O Jornal*. Ce discours est donc quasi contemporain, notons-le, de celui où notre auteur « [tente] [...] la réhabilitation de Luther ». Exactement de la même façon que « le moine d'Erfurt » était qualifié, avec une certaine exaltation romantique, d'hérésiarque, Santos-Dumont est lui qualifié de « non-conformiste ». Ce discours est suffisamment peu connu – et commenté – pour qu'on s'autorise à le citer longuement :

⁹³⁷ Georges Bernanos, « Le poids de l'exil », *Textes non rassemblés par Bernanos (1939-1945)*, *op. cit.*, p. 1116.

⁹³⁸ On ne peut s'empêcher de songer, au passage, qu'Apollinaire estime que « le Christ monte au ciel mieux que les aviateurs » et « détient le record de hauteur » (Guillaume Apollinaire, « Zone », *Alcools*, in *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1956, p. 40).

Messieurs, cette machine volante que nous voyons là devant nous est un symbole de non-conformisme, elle témoigne contre le réalisme. Les réalistes de 1900 traitaient d'idéalistes et de rêveurs les partisans du plus lourd que l'air, et, si votre admirable Santos Dumont s'était incliné devant le conformisme scientifique de son temps, ce n'est pas le Brésil qui aurait eu l'honneur de donner des ailes au monde. Santos Dumont a tenu, et il a vaincu. Oh ! sans doute, cette victoire de Santos Dumont a été pour lui sans lendemain, mais, comme nous savons bien, nous autres Français de 1918, les lendemains de victoire ne sont pas faits pour les vainqueurs. Il avait cru servir la paix, assurer la paix, et il avait inventé le plus terrible instrument de meurtre et de destruction que le monde ait jamais connu. Le grand oiseau mécanique s'était pris à l'immense toile d'araignée de la spéculation internationale, universelle, dont le but est la guerre – les hommes qui ont besoin d'une bonne guerre tous les vingt-cinq ans –, comme vient de le dire à Chicago M. Wallace, vice-président de la République des États-Unis, à la fin de son admirable discours. Et certes il y avait, dans cette rapide, cette foudroyante revanche de l'esprit du mal sur une des plus belles réussites humaines, on ne sait quelle ironie atroce, qui devait pousser Santos Dumont au désespoir, car il appartenait à cette race d'inventeurs qui sont aussi des enfants et des poètes. Quel secours eût-il trouvé autour de lui, parmi ses contemporains et surtout parmi ses cadets immédiats ? Ils avaient sans cesse à la bouche, comme lui, le mot sacré de Progrès, mais ils ne lui donnaient pas le même sens. Lorsque Santos Dumont voyait dans l'avion un instrument de libération, ils pensaient que cet instrument rapide serait d'une grande utilité pour la police et le transport des marchandises. Et nous savons maintenant ce que dissimule l'idolâtrie exclusive du progrès technique et matériel. Comme il se flatte de se conformer aux faits, le réalisme se conforme à l'homme, c'est-à-dire qu'il désespère de l'améliorer. Tout en l'accablant de flatteries grossières, il le traite en animal dangereux, incorrigible. Il espère seulement que le progrès de la technique et le développement de la production finiront par le rendre inoffensif, à force de confort et de discipline, comme on se met à l'abri des crocs d'un chien féroce, en le tenant à la chaîne et en le bourrant de nourriture. Aux environs de 1926, en pleine crise de réalisme cynique d'après-guerre, en pleine danse des changes, l'ancien rêve de Santos Dumont paraissait à la plupart des témoins de sa vieillesse désespérée un rêve de femme ou d'enfant⁹³⁹.

Selon Bernanos, la machine volante de Santos-Dumont est un « [témoignage] contre le réalisme ». Mais le témoignage dont il est *ici* question – et par *ici* nous entendons : en contexte pharmacologique – ne s'élève pas contre n'importe quel réalisme. Nous avons vu, dans le quatrième chapitre de ce travail, qu'il existe chez Bernanos deux critiques du réalisme : l'une demeurant soumise aux présupposés métaphysiques de la transcendance (et donc, de la pharmacologie et du prométhéisme), et à laquelle nous nous sommes rapporté comme à la *thèse du rabaissement* ; l'autre s'affranchissant radicalement de tels présupposés, et à laquelle nous nous sommes rapporté comme à la *thèse de la profanation*.

Le présent texte ressortit à la première compréhension du réalisme, compréhension qui veut que l'être humain soit une créature double : une créature *naturelle*, mais vouée, par un acte de sa volonté, à se dépasser vers la *surnaturalité* – vocation qui porte en elle le risque intrinsèque de se dépasser *en bien*, ou *en mal*. L'invention de Santos-Dumont, si elle témoigne « contre le

⁹³⁹ Georges Bernanos, « Pour le baptême de l'avion "Jeanne d'Arc" », *op. cit.*, p. 879-880.

réalisme », témoigne aussi de la profonde ambivalence qui habite toute entreprise non-conformiste. Cette invention, conformément donc à l'élan surnaturel qui lui est propre, est désignée par deux superlatifs absolus : elle est « une des plus belles inventions humaines », *et en même temps* « le plus terrible instrument de meurtre que le monde ait jamais connu ». Que deux absolus puissent coexister ensemble, voilà une contradiction propre à la pensée pharmacologique. C'est précisément cette coexistence impossible, et pourtant originellement prescrite par l'essence du *pharmakon*, qui provoque le retournement incessant, et évidemment incompréhensible, d'un des deux absolus en son contraire. Cette incompréhensibilité, inévitable, est réglée en bonne logique prométhéenne par notre auteur : l'opérateur de ce mystérieux retournement, c'est « la revanche de l'esprit du mal », qui transforme en malédiction ce que l'humanité s'est apporté à elle-même pour dépasser sa nature, c'est-à-dire pour « l'améliorer » – exactement comme Zeus punit Prométhée et les mortels d'avoir voulu s'excepter du reste de la création. Aussi la « revanche » ou la punition semble-t-elle venir d'une extériorité transcendante au vouloir maléfique, et qui détourne le vouloir humain de sa bonne intentionnalité pour l'actualiser comme son contraire.

Du point de vue du christianisme transcendant (pharmacologique et prométhéen), l'*inventeur* est loué au même titre exactement que « [les] *enfants* et [les] *poètes* ». Cela, pour Bernanos, n'est pas peu dire, puisque l'esprit d'enfance – où se rassemblent les trois caractères susmentionnés – est le propre de la sainteté, lorsque celle-ci se rapporte (romantiquement) à la surhumanité ou à l'extraordinarité, c'est-à-dire : à l'individuation qui s'avère la plus optimale et la plus réussie, pour autant (et pour autant *seulement*) qu'elle s'avère *en même temps* la pire et la plus catastrophique. L'ambivalence prométhéenne de l'inventeur semble bien avoir son origine dans l'esprit d'enfance, si l'on en croit le sermon de l'agnostique (troisième section de la deuxième partie des *Grands Cimetières sous la lune*) : « [...] l'esprit d'enfance peut le bien et le mal »⁹⁴⁰. Et s'il

⁹⁴⁰ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 518.

le peut, c'est que Dieu lui fait don d'un pouvoir similaire au sien, et qui est précisément un pouvoir d'invention⁹⁴¹, que l'être humain est libre d'utiliser à bon escient, mais dont il peut aussi faire mauvais usage – ou pire, qu'il peut délaisser totalement, refusant alors de s'individualiser (en bien ou en mal) :

L'aventure de la jeunesse, ce don de Dieu à chacun de nous – l'invention, l'inspiration magistrale de Dieu, qui est comme le thème révélé de la symphonie, l'image augurale de notre destin particulier – magnifique aventure ! – ils l'ont laissée exprès, elle les menait trop loin, ils n'ont pas voulu courir le risque de la sincérité, de la simplicité, de la grandeur, ils tombent dans le médiocre sans comprendre que la plus extraordinaire, la plus hasardeuse, la plus fantastique entreprise, c'est encore de subsister en imbéciles dans un univers ruisselant de beauté⁹⁴²...

Dans ce texte ambigu – où l'ultime proposition, réhabilitant l'imbécilité (au sens de l'impuissance comme *ne-pas-pouvoir-ne-pas*, ainsi que nous l'avons exposé dans le premier chapitre du présent travail) semble opérer un *virage* kierkegaardien et prendre à rebours (et comme au piège) le romantisme de l'ensemble, virage qu'il faudrait plutôt dire alors un *saut*, où l'on passe de l'attitude de la transcendance à celle de l'immanence, c'est-à-dire : du *pharmakon* au *skandalon* –, on peut comprendre que le « don de Dieu à chacun de nous » consiste précisément pour *chacun* à pouvoir être un *soi* particulier et différent des autres, c'est-à-dire capable de *s'inventer* une existence « extraordinaire » ou « fantastique », et précisément *hors du commun*. Ce *pouvoir-être* enveloppe en réalité un *devoir-être* : l'être humain a le devoir d'être sa possibilité, et de l'être *correctement*. À ce titre, il serait donc plus grave de se soustraire à ce devoir que de réaliser *maléfiqument* la possibilité qu'on se doit d'être.

Puisque la *scélératesse* semble préférable, du point de vue du christianisme romantique et transcendant, à l'anonymat, tout se joue alors dans l'actualisation individualisante de cette

⁹⁴¹ Jacques Chabot ne dit pas autre chose, dans la notice qu'il rédige pour *Jeanne, relapse et sainte*, donnant de l'enfance (c'est-à-dire, de la sainteté et de l'héroïsme aussi bien) une interprétation toute romantique et belliciste. Dans cette perspective, deux camps s'affrontent (l'empire de mort, et le Royaume de Dieu pour la conquête ontologique du monde : « Les saints ont reçu la mission d'inventer le Royaume de Dieu ici-bas, de l'incarner, de le faire exister hic et nunc, et pour cela ils doivent "repandre" ce monde, le reconquérir, comme Donissan, contre Satan et sur son empire de mort » (Jacques Chabot, « Notice. *Jeanne, relapse et sainte* », *op. cit.*, p. 1342).

⁹⁴² Georges Bernanos, « Noël à la maison de France », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1123.

double possibilité – c’est-à-dire, que tout se joue, en un mot (que nous avons déjà mobilisé), dans l’*individuation*.

5.2.5. *L’artisan et l’ouvrier : le travail, bénédiction et malédiction*

L’individuation se trouve être, justement, le critère discriminant permettant de hiérarchiser plusieurs signifiants synonymes renvoyant à un contenu sémique commun – le dédoublement synonymique ayant précisément pour fonction de dissimuler la communauté de signification d’où la distinction tire son origine (c’est-à-dire la différenciation ou la bouc-émissarisation, c’est-à-dire encore : le sacrifice). *Inventeur* et *savant*, nous le savons désormais, mais de façon plus générale encore : *artisan* et *ouvrier*. On verra que ces deux figures incarnent respectivement les fonctions libératrice et aliénatrice du *travail* – concept, on le sait, grevé d’une ambivalence fondamentale et principalement irrésolue en contexte métaphysique prométhéen.

L’ambiguïté de la distinction qui sépare l’artisan de l’ouvrier a pour origine l’ambiguïté plus originaire encore du terme même de *technè*. Cette ambiguïté, exactement comme pour le mot *pharmakon*, s’exprime dans les difficultés de traduction qui entourent ce terme. En effet, les traductions oscillent, depuis la Grèce ancienne, entre deux domaines lexicaux fondamentalement antithétiques. Le premier domaine lexical est celui de l’art et de l’artisanat, gravitant autour des figures admirées de l’artiste et de l’artisan, lexique connoté noblement et faisant signe vers une individuation singulière et exceptionnelle – en tout cas authentique – de l’être humain dans le monde. Le second domaine lexical est celui de la mécanique et de la magie, gravitant autour des figures honnies de l’ouvrier et du thaumaturge, lexique entaché d’infamie et faisant signe vers une individuation anonyme et trompeuse – en tout cas inauthentique – de l’être humain dans le monde.

Si ces deux lexiques peuvent être opposés l'un à l'autre, c'est qu'un tiers permet leur rapport. Ce tiers, c'est le concept de *fabrication* ou de *production*, à partir duquel effectivement les fabrications artisanale et mécanique peuvent être situées sur le même plan, qui est celui de la création démiurgique. Dans son article « La notion de *technè* en Grèce ancienne », Isabelle Warin l'explique parfaitement :

Le mot *technè* exprime déjà chez Homère le sens de « fabriquer, construire, produire ». [...] À la racine « *tek- », on associe également le verbe *tiktô* qui signifie chez Homère « mettre au monde, enfanter » en parlant de personnes ; il porte par extension le sens de « créer, produire » et ainsi de « faire naître une chose ». [...] Le verbe *teuchô* est [...] synonyme du verbe *poiô* qui signifie « fabriquer, construire » et qui a donné naissance plus tard au concept de création, la *poiësis*, à laquelle Platon et Aristote rattachèrent la notion de *technè*. La *poiësis* permet de faire passer à un état d'existence, de sorte que « [...] les ouvrages réalisés par tous les arts (*technai*) sont-ils des fabrications (*poiëseis*), de même que les artisans (*demiourgoi*) qui les réalisent sont tous des fabricants (*poëtes*) ». Le verbe *teuchô* a également donné le substantif *teuchos* qui désigne « l'outil », « l'instrument » et par extension « les armes » qui sont indispensables dans le monde homérique des guerriers⁹⁴³.

Ce qui permet de mettre le travail artisanal et le travail mécanique sur le même plan et donc de les comparer, c'est la définition unilatérale de l'être humain comme *homo faber*. Unilatérale, cette définition l'est dans ce sens précis que la fabrication est pensée selon les seules coordonnées de la transcendance, c'est-à-dire comme *démiurgique* : le fabricant-démiurge est celui qui fait naître une chose nouvelle *dans le monde*, qui fait passer un pro-jet à l'état d'ob-jet, qui « amène à l'existence une chose qui ne se trouve pas dans la nature et dont le principe réside dans l'être humain »⁹⁴⁴. L'*homo faber* est ainsi ce qu'on pourrait appeler un démiurge mineur, et dérivé analogiquement de ce démiurge majeur qu'est l'Être ou le Dieu de la transcendance. De fait, en tant que créateur, il est condamné à la même aporie que son modèle divin : pour réaliser son essence, fondamentalement créatrice, il doit se nier lui-même en se dédoublant afin de faire passer son être dans ses produits, c'est-à-dire afin de les manifester. Ce processus de manifestation impliquant une séparation ou une division d'avec lui-même n'est ainsi rien

⁹⁴³ Isabelle Warin, « La notion de *technè* en Grèce ancienne », *Artefact*, n° 15, 2021, p. 46.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 45.

d'autre qu'une dégradation ontologique. Les créations sont à l'être humain ce que les créatures sont au Dieu de la transcendance : elles l'éloignent de son essence dans l'instant même où elles la réalisent. Sous le rapport de l'attitude de la transcendance, l'être se sépare d'avec lui-même pour se réconcilier avec lui-même dans l'unité de sa manifestation. Sa liberté peut alors se définir comme ce risque qui consiste à aliéner son essence, pour que celle-ci se manifeste, dans des objets.

C'est en ce sens, précisément, que la *technè* est considérée tour à tour et simultanément comme bénéfique et maléfique. La notion abrite en elle-même des concepts qui sont dans un tel rapport d'opposition (fabrication/destruction, production/consumation) que pour la traduire, incapables que nous sommes, par construction, d'envisager l'indifférenciation originaire qui produit ces couples d'éléments contradictoires, il nous faut nécessairement choisir de conserver un des deux termes et d'expulser l'autre. Ainsi, exactement de la même façon que le terme *pharmakon* est toujours traduit soit par « remède » soit par « poison », le terme *technè* est toujours traduit soit par « art » soit par « technique ».

La différenciation, qui est en même temps une hiérarchisation, ne s'opère pas à partir des qualités du fabricant (en raison de son habileté, tel ou tel travailleur serait considéré comme un artiste ou un technicien), mais à partir des qualités de sa fabrication, et plus précisément à partir de la valeur (par essence arbitraire) qui est accordée à celle-ci dans le monde. Comme le dit très bien E. L. Gans :

La dialectique praxiale n'est pas, comme le voudrait la pensée humaniste, le lieu d'élaboration d'une vérité unique ; la différenciation de l'objet, en entraînant à son tour la différenciation des hommes dans leurs rapports à celui-ci, les éloigne en même temps du souvenir de l'indifférence totale, qui convertie en Différence transcendantale, sert de garante à toutes les différences⁹⁴⁵.

En régime de transcendance ontologique, le critère de valeur qui permet de hiérarchiser les étants sur l'échelle de l'Être, c'est *l'individuation*. L'individuation, c'est la capacité qu'a l'Être,

⁹⁴⁵ E. L. Gans, *Essais d'esthétique paradoxale*, Paris, Gallimard, 1977, p. 30.

ou le fabricant, à se faire supplémer fidèlement par ses créatures, ou ses créations. Plus celles-ci seront jugées fidèles à leur créateur, c'est-à-dire plus celui-ci *y aura mis du sien*, plus il sera jugé habile. Or, puisqu'un tel Être transcendant *n'existe pas*, l'individuation sera toujours induite à partir de l'existence de l'objet lui-même, et donc toujours à partir de sa conformité supposée à l'Être. Du « caractère » ou de la « personnalité » de certains objets qui *ressemblent à leur auteur*, on conclura alors à la maîtrise et à la plénitude de l'instance qui les a produits – et on traduira « méliorativement » le terme *technè* par « art » ou « artisanat ». De l'absence de « caractère » ou de l'« anonymat » de certains autres objets qui ne *ressemblent à rien*, on conclura au contraire à la vacuité de l'instance qui les a produits – et on traduira « péjorativement » le terme *technè* par « technique » ou industrie. Dans l'un ou l'autre cas, l'indifférenciation originaire des deux pôles de la *technè* disparaîtra derrière le mythe de leur différence, et la vérité du phénomène technique avec elle.

C'est à une telle lecture technophobe ou romantique, c'est-à-dire sise dans l'attitude de la transcendance, que se livre Christophe Requena dans son article « Les *Essais et écrits de combat* ou de la technique à l'éthique : mort et résurrection de la main ». En quoi consiste cette lecture qui, pour n'être pas fausse, n'en est pas moins insuffisante, prenant l'un des versants de l'œuvre bernanosienne pour l'œuvre entière ? Elle consiste, mettant donc en abyme la lecture que Requena propose du corpus bernanosien dans son ensemble, en une traduction hémiplogique du terme *technè*. Cette traduction s'emploie à distinguer entre une bonne (artisanale) et une mauvaise (technique) fabrication, afin d'expulser la seconde pour en faire inconsciemment le *telos* ou le destin catastrophique de la première.

En effet, suivant un développement dialectique parfaitement orthodoxe et en trois étapes, l'humanité évolue, selon Requena, « de la main artisanale à la main éthique de

l'écrivain »⁹⁴⁶ : pour que l'immédiateté artisanale (première étape) se mue en immédiateté éthique (troisième étape), il faut passer par la médiation négative de la technique (deuxième étape). À cet égard, la conclusion de l'article est limpide et rigoureusement conforme au programme hégélien qu'il se donne :

En définitive, de la main artisanale à la main éthique de l'écrivain, c'est le même enjeu : la quête et l'expression d'une liberté. Mais entre ces deux âges, celui de la Technique est un danger monstrueux pour l'humanité qui oblige Bernanos en exil à rencontrer la figure d'autrui [...] ⁹⁴⁷.

Que l'on traduise ce passage dans la logique hégélienne qu'il reconduit sans la revendiquer (puisque Requena se place explicitement sous le patronage formel de Heidegger), et l'on aperçoit bien que, pour accomplir la conversion de la « main artisanale » (en-soi) à la « main éthique » (en-soi-pour-soi), il faut en passer par la « mort » technique de la main (pour-soi).

Aussi la mort ou la négation de la main est-elle inscrite dans son propre *télos*, puisqu'elle conditionne sa « résurrection » – « mort » et « résurrection » étant d'ailleurs deux termes présents dans le titre de l'article et programmant d'emblée son itinéraire hégélien. Pour devenir elle-même, la main (qui représente par métonymie, on l'aura compris, l'essence de l'humanité) *doit* mourir et devenir autre qu'elle-même. Requena illustre ici parfaitement l'aporie prométhéenne en quoi consiste l'attitude bernanosienne de la transcendance. Il est parfaitement clair que la Technique est vue comme une catastrophe, l'événement par lequel « la main travailleuse » est « gangrénée »⁹⁴⁸ : « De l'artisan à l'ouvrier. La main s'use, perd son humanité, sa capacité d'invention. Or, elle fonde l'humain et la liberté, en raison de son immédiateté par rapport au monde »⁹⁴⁹.

⁹⁴⁶ Christophe Requena, « Les *Essais et écrits de combat* ou de la technique à l'éthique : mort et résurrection de la main », in André Not (dir.), *Bernanos et les âges de la vie*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2012, p. 203.

⁹⁴⁷ *Loc. cit.*

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 194.

⁹⁴⁹ *Loc. cit.*

Du concept de *technè* sortent à la fois l'artisan et son double dégradé ou « usé », « inhumain », l'ouvrier. Dans l'attitude prométhéenne, qui est celle, romantique, de la transcendance, ce qui distingue ces deux types humains, comme nous l'avons dit, c'est la valeur qui est accordée à leur fabrication. Autrement dit : le « rapport au monde » que fonde chacun de ces types, et le monde qui se trouve fabriqué relativement à ce rapport (rappelons, au passage, que l'attitude de la transcendance se meut dans la seule sphère de la phénoménalité « mondaine », en son hétérogénéité structurelle radicale d'avec la phénoménalité « vitale »). Quels sont les mondes fabriqués, respectivement, par l'artisan et l'ouvrier ?

Tout d'abord : le monde fabriqué artisanal. Les artisans, avec leurs mains « humaines, diverses, différentes, spécifiques »⁹⁵⁰, fabriquent ce que Bernanos appelle à plusieurs reprises « un monde humain », expression que l'on retrouve surtout dans la *Lettre aux Anglais*. Ce texte est d'ailleurs déterminé, et ce dès ses premières pages, par une tonalité fortement hégélienne qui s'accorde aux analyses de Requena : « Le grain que nous aurons semé devra pourrir d'abord sous la terre avant de germer dans de nouveaux cœurs, pour un nouveau printemps »⁹⁵¹. On retrouve là en effet la même trajectoire : celle qui veut que la pourriture (ou la gangrène, pour reprendre le lexique de l'article de Requena) soit la condition de la résurrection printanière. Après donc que le monde a pourri, c'est-à-dire après qu'il s'est « défait sous nos yeux », il revient à la « laborieuse patience de l'homme », c'est-à-dire au travail fait à la main et à son image, de « [refaire] un monde humain »⁹⁵². Comme le signale le polyptote qui rythme cet extrait, du *faire* au *refaire* en passant par l'étape cruciale du *défaire*, c'est bien à la seule et unique conception aporétique du *faire* ou de l'agir (conception prométhéenne, donc) qu'on a affaire, sous ses différentes modalités.

⁹⁵⁰ *Loc. cit.*

⁹⁵¹ Georges Bernanos, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 4.

⁹⁵² *Loc. cit.*

Les deux modalités du *faire* (l'artisanat) et du *refaire* (sa résurrection salvatrice) ont ceci de particulier qu'elles sont souvent déterminées, et donc qu'on les reconnaît, à l'utilisation du groupe prépositionnel « à la main ». C'est cette détermination qui permet à Bernanos d'opposer, au début des *Enfants humiliés*, la Grande Guerre à la Seconde Guerre mondiale, la première étant tenue pour « personnelle » ou « individuée », et la seconde pour « impersonnelle » ou anonyme » :

Avec tout son cocasse attirail de machinerie, *jamais guerre ne fut plus manuelle que la nôtre, faite à la main*, une guerre de contremaîtres et d'ouvriers, un travail consciencieux. [...] En somme, nos fils n'ont jamais pris très au sérieux notre guerre, dont nous ne leur parlions d'ailleurs – exception faite de quelques maniaques impudiques – qu'avec presque autant de réserve que de nos pauvres vieilles amours. Il est probable que leurs prochaines expériences ne les rapprocheront pas de nous sur ce point. On a motorisé la guerre⁹⁵³.

Le passage de la première personne du pluriel (nous) au pronom impersonnel (on) exprime la dégradation anonymisante en quoi consisterait la « motorisation » ou la mécanisation du *faire*. Il est important de noter, par ailleurs, que l'usage romantique et prométhéen du terme « ouvrier », dès lors qu'il est associé ici à celui de « contremaître » et qu'il renvoie à la hiérarchie humaine d'une communauté de travailleurs singularisée et s'adonnant symboliquement à la dialectique du maître et de l'esclave, n'est pas péjoratif comme il peut l'être au contraire dans d'autres passages que nous étudierons dans un instant, et où l'ouvrier n'est plus rien d'autre qu'un exécutant sans supérieur humain identifiable.

C'est toujours cette même détermination (signalée par le groupe prépositionnel « à la main », donc) qui permet à Bernanos d'opposer la « bonne » injustice (humaine), à la « mauvaise » injustice (inhumaine), ainsi qu'on peut l'observer dans cet étonnant passage de la conférence intitulée « La France devant le monde de demain », conférence placée en tête de *La Liberté pour quoi faire ?* :

⁹⁵³ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 777-780. Nous soulignons.

Oh ! sans doute, chaque civilisation a eu ses injustices. Mais l'injustice elle-même y était comme faite de main d'homme, comme faite à la main, et ce que des mains avaient fait, d'autres mains pouvaient le défaire. Au lieu que ce que nous appelons la civilisation moderne est une civilisation technique. *L'injustice n'y est pas faite à la main, mais à la machine*, en sorte que la moindre des erreurs peut y avoir des conséquences incalculables. La technique au service de l'injustice ou de la violence donne à ces dernières un caractère de gravité particulière. L'injustice y risque d'être rapidement totale comme la guerre elle-même. Si la technique a une morale, cette morale technique ne pourrait nullement, elle non plus, ressembler à la morale traditionnelle, à la morale faite à la main⁹⁵⁴.

Bernanos, dans l'exercice de sa première manière (prométhéenne donc, romantique et technophobe), reconduit ici la distinction bien connue entre une démiurgie « traditionnelle », et une démiurgie moderne, la première étant jugée inconditionnellement bonne d'être pratiquée par une main humaine et la seconde inconditionnellement mauvaise de n'être pratiquée par aucun agent humain identifiable, et comme à vide. Autrement dit, et sous l'espèce du romantisme bernanosien, l'injustice et la violence se trouvent justifiées de pouvoir être pratiquées, oserions-nous dire, « à l'ancienne », c'est-à-dire par l'être humain – comme si la violence et l'injustice étaient susceptibles d'être pratiquées non humainement⁹⁵⁵. On comprend alors dans quel piège tombe l'apologie de l'artisanat manuel « traditionnel » (dès lors, à tout le moins, qu'il est affilié à l'attitude de la transcendance) : l'accusation d'ultime malignité portée à l'encontre d'une violence et d'une injustice s'exerçant sans agentivité humaine est le mythe technophobe et prométhéen qui justifie sans réserve l'exercice humain de celles-ci – qui légitime, en somme, et en toute méconnaissance de cause, *son seul exercice possible*, le déchaînant et l'exaltant sans mesure. Aussi est-ce au nom d'une légitime défense contre une agression dont elle est à la fois, et sans le savoir, l'instrument et la victime, que l'humanité s'autorise à redoubler de brutalité, s'engageant, intimement sûre de son bon droit, dans une course effrénée au suicide.

Ensuite : le monde fabriqué mécanique. Ce monde serait issu de la dégradation ou de la décadence du travail humain, et plus spécifiquement de la classe des travailleurs. Cette idée,

⁹⁵⁴ *Id.*, « La France devant le monde de demain », *op. cit.*, p. 1264.

⁹⁵⁵ L'aporie prométhéenne est bien – pour paraphraser Jean-Pierre Dupuy en détournant quelque peu, nous le confessons, son propos – cette « ruse métaphysique qui consiste à se débarrasser d'une partie de la responsabilité du mal en en faisant un destin, une surnature, une transcendance laïque, une entité en surplomb sans malignité mais extrêmement dangereuse, qui peut nous laisser tranquilles tant que nous ne la défions pas » (Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 29).

toute romantique et propre au nationalisme antimoderne⁹⁵⁶, est exprimée par Bernanos dans *Les Grands Cimetières sous la lune*, dans un passage que Requena mobilise sans en interroger les présupposés métaphysiques, et comme si une telle dégradation allait de soi :

Dans la nouvelle maison construite selon les plans du législateur romain, aucune place n'avait été prévue pour le peuple de l'ancienne France, il eût fallu tout jeter bas. Ce fait n'a rien de surprenant. L'architecte libéral ne s'était pas plus préoccupé de loger son prolétariat que l'architecte romain, ses esclaves. Seulement les esclaves ne formaient qu'un ramas d'ilotes de toutes langues, de toutes nations, de toutes classes, une part d'humanité sacrifiée, avilie, leur misérable tribu était une œuvre des hommes. Au lieu que la Société moderne laisse se détruire lentement, au fond de sa cave, une admirable création de la nature et de l'histoire. Vous pouvez naturellement avoir une autre opinion que la mienne, je ne crois pas que la monarchie eût laissé se déformer si gravement l'honnête visage de mon pays. Nous avons eu des rois égoïstes, ambitieux, frivoles, quelques-uns méchants, je doute qu'une famille de princes français eût manqué de sens national au point de permettre qu'une poignée de bourgeois ou de petits-bourgeois, d'hommes d'affaires ou d'intellectuels, jacassant et gesticulant à l'avant-scène, prétendissent tenir le rôle de la France, tandis que notre vieux peuple, si fier, si sage, si sensible, devenait peu à peu cette masse anonyme qui s'appelle un prolétariat⁹⁵⁷.

Le pronom possessif à la première personne (« notre vieux peuple ») et l'article défini (« le peuple de l'ancienne France ») sont réservés aux « bons » fabricateurs, ceux qui ont une identité, une tradition, en un mot : ceux qui sont individués dans leur rapport au monde et dans leurs produits ; le démonstratif (« cette masse anonyme ») et l'article indéfini (« un prolétariat ») sont réservés aux « mauvais » fabricateurs, ceux qui bâtissent un monde qui ne reflète aucune particularité nationale. Un tel monde est celui de l'avènement de la dictature du prolétariat, comme l'écrit Bernanos dans son deuxième projet de préface abandonné pour *Le Chemin de la Croix-des-Âmes* :

La dictature des *businessmen* n'a pas une autre signification que celle du prolétariat, elles sont toutes les deux un moyen, non une fin, leur rôle n'est que de détruire la société humaine, d'en ruiner les traditions et les cadres, afin de faire place à la dictature du Technicien, d'une espèce de surhumanité, s'imposant non par la force toujours précaire des armes, mais grâce à cette centralisation totalitaire qui mettra sous leur contrôle toutes les sources de production d'énergie, c'est-à-dire la vie même d'un monde entièrement dépendant de sa machinerie⁹⁵⁸.

⁹⁵⁶ « C'est la thèse même de Barrès dans *Les Déracinés* (nettement exposée dans les chapitres II et III en particulier). Barrès l'a héritée d'Hippolyte Taine (sous l'invocation de qui se trouve précisément placé le chapitre VII) puis l'a transmise à Maurras. Elle est le fonds commun de toute pensée nationaliste » [Jacques Chabot, « Notes. *Les Grands Cimetières sous la lune* », *Essais et écrits de combat*, I, *op. cit.*, p. 1460).

⁹⁵⁷ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p.

⁹⁵⁸ *Id.*, « Préfaces abandonnées. 2^e projet », *op. cit.*, p. 734.

La dictature du prolétariat entraînerait, à en croire le romantisme bernanosien, l'édification d'un monde qui aurait pour condition de fabrication la destruction de « la société humaine », de ses « traditions » et de ses « cadres ». La « mauvaise » *technè* prolétarienne consisterait alors à *défaire le faire* de la « bonne » *technè* artisanale, dans une perspective rigoureusement antagonique.

On peut remarquer que l'artisanat et le prolétariat sont tous les deux pris dans un rapport définitionnel de complicité ou de co-implication : l'un ne peut être défini sans l'autre, si bien qu'ironiquement, la vertu constructrice de la « bonne » *technè* artisanale *s'effondre* dès qu'elle n'est plus adossée à la vertu destructrice de la « mauvaise » *technè* prolétarienne, puisque aucun des deux pôles de la conception prométhéenne et aporétique de la technique ne peut être défini sans l'autre – comme nous l'avons assez vu dans tous les textes étudiés au cours de ce développement.

Pour en revenir audit développement et au texte que nous commentions : à la tête de la dictature prolétarienne trônerait le Technicien. Celui-ci n'est en fait rien d'autre que le double maléfique du Monarque que Bernanos appelle de ses vœux dans la plupart de ses textes, et notamment dans le passage des *Grands Cimetières sous la lune* que nous avons commenté à l'instant. Ce qui se joue, dans le passage du Monarque au Technicien, c'est la déshumanisation mythique d'une maîtrise qui semble s'autonomiser, et fonctionner toute seule. Une telle maîtrise n'est donc pas jugée problématique *en elle-même*, mais seulement une fois décorrélée de toute agentivité humaine.

Conséquemment, sous le rapport de l'attitude prométhéenne, le primat de la maîtrise demeure inquestionné : que le fabricant se subordonne la nature ou que le Monarque se subordonne les contremaîtres qui eux-mêmes se subordonnent les ouvriers, cela n'a pas d'importance, du moment qu'on considère que de cette subordination sortira un « monde

humain ». Cependant, dès que la maîtrise semble échapper à l'humanité, on bascule dans le mythe du Technicien, dont le règne invisible livrerait le monde à l'anonymat et à la déréalisation. Le cauchemar de la pensée prométhéenne n'est donc pas à proprement parler l'avènement d'un monde fabriqué, mais plus précisément : l'avènement d'un monde fabriqué *qui ne porterait pas ostensiblement la griffe de l'artisan ou du contremaître responsable des travaux*. C'est pourquoi le romantisme bernanosien s'inquiète beaucoup plus de la désindividualisation de la main que de l'assignation unilatérale à celle-ci, sous l'espèce d'une présupposition impensée, d'une fonction individualisante.

Le primat de cette fonction et l'inquiétude qui entoure son possible dysfonctionnement s'illustrent selon nous, et pour résumer et conclure notre développement, dans l'opposition dialectique qui unit la « main d'homme » à la « main-d'œuvre ». Cette opposition se donne à lire dans ce bref passage de la *Lettre aux Anglais* (où par ailleurs elle fait fond sur un antiaméricanisme proprement antimoderne et romantique) : « Anglais, faut-il le répéter : je parle ici de votre peuple ou du mien, de nos vieux peuples, je ne parle pas pour la main-d'œuvre de M. Ford »⁹⁵⁹.

5.2.6. *Risque et péril*

Cependant, dans l'oscillation permanente qui le conduit inlassablement de l'un à l'autre pôle de l'opposition, le romantisme bernanosien n'aperçoit pas *le principe même* du mécanisme oscillatoire. Et ce principe, il l'aperçoit d'autant moins qu'il lui attribue une rationalité dérivée des présupposés de la métaphysique de la transcendance (ou, pour le dire comme Heidegger, « de la subjectivité », ou encore et plus communément « du sujet souverain »). Sous le rapport d'une telle métaphysique, cette rationalité a pour nom : *le risque*.

⁹⁵⁹ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 112.

Dans l'article de Christophe Requena que nous venons de commenter, ce dernier le désigne d'un terme synonyme, le terme *danger*. En guise de transition, permettons-nous de citer de nouveau, en le tronquant quelque peu et pour le commenter sous une nouvelle perspective, le passage qui nous intéresse : « [...] de la main artisanale à la main éthique de l'écrivain, c'est le même enjeu : la quête et l'expression d'une liberté. Mais entre ces deux âges, celui de la Technique est un danger monstrueux pour l'humanité [...] »⁹⁶⁰. Mythiquement qualifiée de « [monstrueuse] », et sous l'espèce d'une idolâtrie négative, la Technique apparaît certes comme un danger, mais comme un danger – nous l'avons vu – *nécessaire*, en ceci qu'elle serait une étape essentielle du cheminement dialectique de l'humanité vers sa propre essence. En toute rigueur existentialiste (rigueur teintée d'un héroïsme prométhéen qui l'associe intimement à l'attitude romantique de la transcendance), la Technique est cette étape négative où, la liberté humaine s'étant exercée en s'opposant à elle-même – où l'humanité s'étant, pour devenir ce qu'elle est, niée elle-même –, elle *risque* ou bien d'aboutir au salut, ou bien de se précipiter à la catastrophe.

Puisque, pour être – c'est-à-dire pour se *dépasser* –, il a été fait don à l'humanité d'une *force* qui précisément la dépasse, cette force *risque* à chaque instant de se retourner contre elle, comme l'écrit Bernanos dans un article intitulé « La révolte universelle de l'esprit » et daté du 25 décembre 1943 : « [...] la force de l'Esprit est un ciment pour construire, mais il suffit de changer peu de chose à la formule pour en faire le plus terrible explosif »⁹⁶¹. Le risque enveloppe la réversibilité prométhéenne de l'invention.

L'ambivalence qui caractérise le risque se trouve exposée, avec une grande ambiguïté, dans la première section de la première partie des *Grands Cimetières sous la lune* :

⁹⁶⁰ Christophe Requena, « Les *Essais et écrits de combat* ou de la technique à l'éthique : mort et résurrection de la main », *art. cit.*, p. 203.

⁹⁶¹ Georges Bernanos, « La révolte universelle de l'esprit », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 587-588.

Le monde est au Risque. Il y a là de quoi faire éclater de rire les Sages dont la morale est celle de l'épargne. Mais s'ils ne risquent rien eux-mêmes, ils vivent du risque des autres. Il arrive aussi, grâce à Dieu, qu'ils en meurent. Tel ingénieur obscur décide brusquement, à l'ahurissement de ses proches, qu'il fabriquera désormais un oiseau mécanique, tel coureur cycliste, à l'heure du vermouth, parie de piloter une si curieuse machine et il ne faut pas plus de trente ans pour que les Épargnants reçoivent sur la tête, tombant du ciel, des bombes de mille kilos. Le Monde est au risque. Le Monde sera demain à qui risquera le plus, prendra plus fermement son risque⁹⁶².

Si ce passage nous semble ambigu, c'est que deux thèses radicalement hétérogènes « s'y superposent sans se mêler, comme deux liquides de densité différentes »⁹⁶³ (pour reprendre une expression du curé d'Ambricourt).

Commençons par la thèse communément admise, et qui nous occupe dans le présent chapitre – la thèse pharmacologique ou prométhéenne, donc. Sous ce rapport, que le monde soit au risque signifie que le risque – comme la foudre pour Héraclite⁹⁶⁴ – gouverne le monde, pour autant que le monde désigne ici le mode d'apparaître de la transcendance considéré comme seul et unique mode d'apparaître, considéré comme originaire et auto-suffisant, considéré donc en l'ignorance de son fondement dans la vie. Le début de notre citation permet de l'affirmer, dans la mesure où le « Risque » est opposé railleusement à la « morale [...] de l'épargne », à la morale des « Sages ». L'interprétation dominante – qui est celle, il est vrai, d'un certain héroïsme bernanosien qu'on ne saurait nier, puisqu'il détermine effectivement tout un versant de l'œuvre de notre auteur – veut que la *modération* fasse pâle figure auprès de l'*ardeur*.

⁹⁶² *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, op. cit., p. 378.

⁹⁶³ *Id.*, *Journal d'un curé de campagne*, op. cit., p. 189.

⁹⁶⁴ Notons au passage que pour Jean Vioulac, l'héraclitéisme est un prométhéisme : « La *technè* est l'art compris comme instauration de la vérité – et c'est pourquoi l'émancipation de la *technè* dans la machination est annihilation de la vérité. L'instauration de la vérité est l'éclaircissement du site de l'*aletheia*, c'est-à-dire l'*aletheia* comme tel. La *technè* est le fondement de l'*aletheia*, elle est fondamentalement éclaircissement, et éclairage de l'étendue ainsi éclaircie. Ce qui tout à la fois apporte la lumière qui ouvre une éclaircie, et consume le site ancien, est le feu. Héraclite avait déjà dit la puissance destinale de la "foudre" (*keraios*), et avait ce faisant reconnu l'identité entre le feu et la "décision" (*krisis*) : la création est en son essence inaugurale pyro-technie, comprise comme éclaircissement de l'Ouvert par la mise en œuvre de l'essence ignée de la *technè* – et c'est avec la plus extrême rigueur que Rimbaud a pu se concevoir comme "voleur de feu" : si le créateur est toujours inquiétant, s'il "devient entre tous les grand malade, le grand criminel, le grand maudit", c'est en effet qu'il a toujours quelque chose de luciférien, parce qu'il est celui qui apporte la lumière. Heidegger repense précisément ainsi le mythe de Prométhée : "Si l'Être vient initialement à la parole comme *phusis*, et si *phusis* et *phaos* [= lumière] disent de manière différente le même : l'éclaircie se levant à la fois comme ouverture et comme ardeur – alors l'expérience métaphysique inaugurale de l'homme comme du vivant qui a le *logos* contient en même temps l'expérience de l'homme comme celui dont l'essence est d'avoir l'ardeur, le feu, le seul qui puisse faire le feu, et le feu n'est pas seulement, comme combustible et clarté, un "moyen" de la *technè*, mais comme éclaircie – *aletheia* – son fondement essentiel" » (Jean Vioulac, *Apocalypse de la vérité*, op. cit., p. 146).

Ces deux tonalités existentielles (et toutes les autres aussi bien) ne seraient ainsi séparées que par une *différence d'intervalle*, c'est-à-dire par une distance quantitative. Ce que nous nommons depuis le début de ce travail des attitudes sont au contraire séparées par une *différence de mode*, c'est-à-dire par une différence qualitative. Dans la perspective, dominante selon nous, du romantisme bernanosien, modération et ardeur désignent les deux pôles d'intensité contraire d'un seul et unique mode (de manifestation, ou d'apparaître). Le pôle modéré est connoté négativement, et le pôle ardent positivement – à charge alors pour la volonté du sujet souverain de persévérer avec une pugnacité suffisante pour se hisser triomphalement jusqu'au pôle qui représente le summum de l'accomplissement humain. Le *conatus* de cette persévérance, ce qui la meut le long de l'axe de l'Être – dans la région, du moins, où elle est assignée à résidence –, c'est donc le risque.

Ce catéchisme bien connu est récité avec application par François Richard, dans son ouvrage *L'Anarchisme de droite dans la littérature contemporaine*. Selon lui, la supériorité morale et intellectuelle du risque⁹⁶⁵ est à comprendre à l'horizon d'une « révolte » qu'il qualifie de « constitutive » :

« J'ai remis mon espoir entre les mains des insurgés, écrivait encore Bernanos. J'en appelle à l'Esprit de Révolte, non par une haine irréfléchie, aveugle contre le conformisme, mais parce que j'aime encore mieux voir le monde risquer son âme que la renier », et il précisera ailleurs : « Le Monde est au risque. Le Monde sera demain à qui risquera le plus », tout en fixant ce dilemme : « Être héroïque ou n'être plus » et en se posant cette interrogation fondamentale : « Ce qui étonne le plus, écrira-t-il, ce qui remplit d'abord de stupeur, c'est son indifférence de l'homme à l'égard de ce qu'il craint de connaître ou seulement de pressentir, c'est son extraordinaire, son invraisemblable sécurité ». Michel Estève écrira à ce sujet : « Bernanos tente d'arracher à la France de l'entre-deux-guerres les masques de ses conformismes, de ses hypocrisies, de ses dérobades, de ses abandons, de ses lâchetés »⁹⁶⁶.

⁹⁶⁵ Selon François Richard, la valeur propre de l'anarchisme de droite – pensée que son ouvrage semble plus prompt à *justifier* qu'à véritablement *critiquer* (au sens kantien du terme) – serait purement formelle et consisterait, pour n'importe quel contenu donc, à *être posé comme un impératif moral et intellectuel*, c'est-à-dire au fond, comme la réponse à un besoin. Évidemment, la nature d'une telle impérativité n'est jamais élevée au rang de question. Que l'appel du devoir commande d'haïr les juifs ou les intellectuels, peu importe au fond – il serait bien plus indigne de ne pas répondre à un tel appel que de l'interroger.

⁹⁶⁶ François Richard, *L'Anarchisme de droite dans la littérature contemporaine*, Paris, PUF, « Littératures modernes », 1988.

En sélectionnant une seule partie du texte que nous avons nous-même cité pour la faire valoir comme le tout de la pensée bernanosienne du risque, François Richard reconduit l'erreur, somme toute classique, qui consiste à se fier aveuglément à la continuité thématique et lexicale d'une œuvre, sans prendre garde que celle-ci dissimule bien souvent une duplicité ou une équivocité plus originaire *et invisible sur le seul plan du discours*. Aussi François Richard ne lit-il pas le texte bernanosien : il se contente d'insérer dans son raisonnement, et de colporter au passage, le portrait déjà prêt d'un Bernanos mis d'avance à la disposition du premier lecteur venu.

Revenons-en à notre passage des *Grands Cimetières sous la lune*. La seconde interprétation possible repose justement sur la thèse que, malgré l'identité quasi absolue qui les rassemble, un abîme ontologique sépare les deux occurrences de la phrase qui encadre notre texte. Cet abîme se loge peut-être, qu'il se *trahisse* lui-même ou au contraire se *signale* à notre attention, dans l'infime modification qui s'opère d'une occurrence à l'autre, et qui concerne le choix du substantif à accentuer d'une majuscule : « Le monde est au *Risque* » / « Le *Monde* est au risque ».

Dans la première occurrence, qui concerne la thèse dominante que nous venons d'exposer, l'absence d'accentuation du terme « monde » suggère sa neutralité phénoménologique. Qu'il n'y ait de manifestation que du monde, d'apparaître que de la transcendance, que l'unique législation phénoménologique envisageable soit celle de la distance : voilà qui semble, de prime abord, aller de soi. Le « monde » est considéré comme la surface plane, unique et à perte de vue, à partir de laquelle le « Risque » puisse exercer la flexion maximale qui le caractérise ; ou, pour mobiliser le lexique métaphorique de la musique, le milieu acoustique exclusif, conditionnant l'audibilité de toutes les variations de timbres existentiels, de la *modération* à la *mise en danger* – de l'« épargne » au « Risque ».

Cependant, dans la seconde occurrence, qui inaugure l'autre moitié de notre citation – et celle-ci radicalement hétérogène à la première, eu égard à la matérialité phénoménologique qu'elle prend pour thème –, c'est précisément le terme « Monde », que l'on voit s'agrandir d'une

majuscule. Si l'on remonte quelques lignes plus haut, on remarque que le même terme a été majusculé dans un contexte bien particulier : « Nous savons, en effet, que *le Prince du Monde* cache sous sa cuirasse une blessure invouable, qu'il se ronge en son cœur étincelant de passer pour un imbécile auprès des vrais maîtres et seigneurs qu'il brûlerait de séduire »⁹⁶⁷. Dans cette phrase, le « Monde » est ici le complément d'objet de la périphrase qui sert habituellement à désigner Satan. Le « Prince de ce Monde », c'est le *principe* de ce mode de phénoménalité que l'on dit du « Monde », c'est-à-dire du monde matériel en tant que celui-ci est le produit de l'illusion transcendante qui nous fait nécessairement produire hallucinatoirement un milieu d'extériorité où les êtres et les choses se phénoménalisent à distance ; par opposition à cet autre mode que l'on dit de la « Vie », c'est-à-dire de l'affectivité en tant que celle-ci est le lieu où les êtres et les choses se phénoménalisent en deçà de toute thématization rationnelle – en le majusculant aussi, comme le fait Bernanos à de nombreuses reprises, pour signaler sa qualité d'apparaître. Ainsi, dire que « le Monde est au risque », c'est dire qu'il l'est *par opposition à la Vie* : c'est dire que la logique du risque (à l'intérieur de laquelle l'*épargne* joue le rôle dialectique d'opposé ou de contraire) est celle qui meut le « Monde » en tant qu'apparaître – par opposition, donc, à *une autre logique* qui ne nécessite pour s'énoncer aucun recours au lexique de la gestion financière. En effet, malgré la continuité lexicale à laquelle se sont laissés prendre la plupart des critiques bernanosiens en associant une fois pour toute le risque à l'héroïsme (sans d'ailleurs questionner non plus l'équivocité de celui-ci), il nous semble fondamental de souligner ici la chose suivante : le paradigme du risque a ceci de problématique – et en réalité d'absolument intenable pour le Bernanos de la « seconde transformation » ou de la réduction radicale – qu'il demeure rivé à l'économicisme propre à la métaphysique, antagonique et libérale, de la transcendance⁹⁶⁸.

⁹⁶⁷ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 377. Nous soulignons.

⁹⁶⁸ Jean-Pierre Dupuy l'a très bien vu : « La notion de risque porte déjà en elle l'économisme normatif dont je demande [...] qu'on se déprenne. Le risque fait intervenir trois éléments : a) une éventualité de dommage, affectée normativement d'un signe moins ; b) un degré de vraisemblance assigné en principe à l'occurrence de ce

Dès lors, l'affirmation selon laquelle « le Monde est au risque » peut (et doit) être *aussi* comprise en un sens *tragique* – et non plus simplement en un sens *héroïque*. On voit en effet dans notre texte que, pour illustrer la logique du risque, Bernanos mobilise deux personnages : « tel ingénieur obscur » et « tel coureur cycliste ». L'adjectif indéfini « tel » signale la contingence⁹⁶⁹ initiale du processus mis en branle par le risque, signal accentué par l'évocation de la *décision brusque* de l'ingénieur et du *pari alcoolisé* du cycliste. La prise de risque semble motivée par une force intérieure, une pulsion qui meut les actants comme à leur insu. La rencontre – orchestrée par une logique de la contingence – de ces deux comportements pulsionnels finit par déclencher, selon le processus bien connu de la réaction en chaîne, une pluie de « bombes de mille kilos », lesquelles tombent aveuglément et sur les audacieux et sur les « Épargnants ». Aussi le monde moderne, en tant qu'il « est au risque », se donne-t-il les moyens techniques de jouer l'avenir de l'humanité sur un pari. La domination future du « Monde », c'est-à-dire l'accomplissement total de la logique du risque qui structure l'apparaître mondain, sera assurée par qui jouera le plus gros.

Mais n'anticipons pas, et restons-en pour le moment à la définition pharmacologique du risque, selon laquelle celui-ci représente le sommet de la liberté humaine. Dans cette perspective strictement hégélienne et romantique, la liberté, en tant que négativité ou que moment négatif de dépassement, se jauge à l'ampleur du risque qu'elle fait courir à l'humanité.

Une telle perspective trouve à s'énoncer dans des formules toutes teintées d'héroïsme, comme celle que l'on retrouve par exemple dans la *Lettre aux Anglais* : « [...] la liberté n'est plus qu'un bien-être, alors qu'elle devrait être le plus magnifique des risques, le risque absolu »⁹⁷⁰. La fonction dialectique du risque, qui fait de la liberté à la fois l'opération d'opposition

dommage ; c) une population d'individus touchés potentiellement par le dommage et dont les “utilités” (ou “satisfactions”) servent d'étalon pour l'appréciation du dommage. [...] L'essentiel, c'est l'urgence de remettre en cause le monopole que la question de risque et le calcul économique des risques exercent conjointement sur les esprits » (Jean-Pierre Dupuy, *La Marque du sacré*, *op. cit.*, p. 86).

⁹⁶⁹ Ici la contingence ne s'oppose pas à la nécessité comme son contraire : la contingence est le *telos* propre de l'existence vécue sous la législation de la transcendance ou de l'apparaître mondain.

⁹⁷⁰ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 168.

antithétique et de dépassement synthétique des pôles opposés (c'est-à-dire qui fait de la liberté à la fois la négation et la négation de la négation, puisqu'elle doit poser devant elle l'obstacle qu'il lui est nécessaire de franchir ou de surmonter pour s'accomplir), apparaît en toute clarté, et toujours dans le même texte :

Tout homme ou toute nation peut se trouver un jour gravement menacé dans son unité morale en face de certaines apparentes contradictions de devoir, et les saints ou les héros ne sont pas exempts de telles épreuves. On n'en saurait venir à bout par la discussion, on ne peut les surmonter qu'au prix d'un risque total, d'un engagement total de l'être. C'est l'homme qui prend ce risque, c'est l'honneur qui réagit pour nous⁹⁷¹.

Le vocabulaire hégélien trahit ici la tentation romantique de Bernanos, présente d'un bout à l'autre de l'œuvre et qui se superpose sans cesse à sa « seconde » manière. Le premier mouvement de la liberté est décrit comme celui par lequel « tout homme ou toute nation » se *pose* comme homme ou comme nation en *s'opposant* à tous les autres hommes et à toutes les autres nations. C'est le moment du « pour soi », où la lutte pour la reconnaissance – qui oppose les consciences s'étant chacune posées négativement à la fois contre elles-mêmes (contre l'« en soi ») et contre toutes les autres – aboutit momentanément à une période d'« apparentes contradictions » ou de crise. C'est alors par un deuxième mouvement de la liberté que cette crise devra être « [surmontée] » par un « risque » (ou un « engagement ») qualifié de « total » – qualificatif qui laisse supposer que le premier mouvement de la liberté, celui du « pour soi », n'était qu'un risque « partiel » (antithétique) et voué à être dépassé dans un risque plus grand (synthétique) où la conscience se retrouve et affermit enfin sa position. Un tel dépassement correspond à l'idée, toute romantique elle aussi, d'une mise à l'« [épreuve] » de la conscience, qui ne deviendrait elle-même qu'au terme d'une lutte victorieuse contre le monde extérieur. L'épreuve surmontée fournit la preuve (exigée par la législation du visible, du monde ou de l'extériorité) que la position s'est bien posée *authentiquement*, et non pas *inauthentiquement*.

⁹⁷¹ *Ibid.*, p. 80-81.

Ainsi n'est-il pas surprenant de constater que le risque est au cœur d'une œuvre aussi romantique (c'est-à-dire : aussi représentative de l'attitude de la transcendance) que *Sous le soleil de Satan*. Le risque est en effet au principe même de la liberté qui caractérise les « grandes âmes » que sont Mouchette et Donissan. Ce principe, c'est *l'engagement*, au sens existentiel de la facticité qui exige de l'individu qu'il se risque à être ce qu'il est une fois jeté dans l'Être : « Le témoignage de Donissan est celui d'un homme qui s'engage à fond, à ses risques et périls »⁹⁷², écrit par exemple Philippe le Touzé.

À sa manière, Mouchette n'est pas moins *engagée à fond* que Donissan, et leurs destins sont tissés de la même texture ontologique. On remarque en effet des similitudes entre les scènes où les deux personnages découvrent leur vocation (démoniaque pour l'une, sainte pour l'autre) en prenant conscience de la nature *risquée* ou *périlleuse* des dons extraordinaires (proprement : surnaturels) qui leur ont été faits. Mouchette, tout d'abord :

Un profond silence, c'est déjà le péril et l'aventure, un beau risque ; les grandes âmes s'y déploient comme des ailes. Tout dort ; nul piège... « Libre ! » dit-elle tout à coup, de cette voix basse et rauque que son amant n'ignorait pas, avec un gémissement de plaisir... Elle était libre, en effet⁹⁷³.

Et Donissan ensuite :

Or, l'abbé Donissan connaissait la joie.

Non pas celle-là, furtive, instable, tantôt prodiguée, tantôt refusée – mais une autre joie plus sûre, profonde, égale, incessante, et pour ainsi dire inexorable – pareille à une autre vie dans la vie, à la dilatation d'une nouvelle vie. Si loin qu'il remontât dans le passé, il n'y trouvait rien qui lui ressemblât, il ne se souvenait même pas de l'avoir jamais pressentie, ni désirée. À présent même il en jouissait avec une avidité craintive, comme d'un *périlleux trésor* que le maître inconnu va reprendre, d'une minute à l'autre, et qu'on ne peut déjà laisser sans mourir.

[...] C'était la nuit même que le doyen de Campagne avait choisie pour l'extraordinaire épreuve, à la fin de cette nuit de Noël, dans la chambre où le pauvre prêtre s'était enfui, le cœur plein de trouble, à la première pointe de l'aube. [...] À genoux devant son lit découvert, il repassait chaque phrase du singulier entretien, s'efforçant d'en pénétrer le sens, puis tournait court, lorsqu'un des mots entendus, trop précis, trop net, impossible à parer, surgissait tout à coup dans sa mémoire.

⁹⁷² Philippe le Touzé, « Bernanos et "l'humble témoin" », in Pierre Renard (dir.), *Georges Bernanos, témoin, op. cit.*, p. 32.

⁹⁷³ Georges Bernanos, *Sous le soleil de Satan, op. cit.*, p. 76.

Alors il se débattait en aveugle contre une tentation nouvelle plus dangereuse. Et son angoisse était de ne pouvoir la nommer⁹⁷⁴.

Ces deux textes décrivent les extases respectives de Mouchette et Donissan, au cours desquelles la liberté (ou la conscience de celle-ci) leur est donnée comme un « périlleux trésor », qu'ils peuvent alors choisir d'exercer ou de faire fructifier en bien ou en mal. Pour ces deux personnages, le risque de la liberté réside dans la *renonciation*. Risquer, c'est renoncer au monde (certes, selon des modalités qui varient en fonction des personnages), moyennant quoi le risque est vécu comme une « seconde naissance ». Mais comme une « seconde naissance » d'un genre bien précis, et qui n'a rien à voir avec celle vécue par Bernanos à partir de la fin de l'année 1934. La « seconde naissance » des « grandes âmes » (en l'occurrence ici, bien entendu, Mouchette et Donissan – mais précisons tout de même que l'expression de « grandes âmes » employée par le narrateur de *Sous le soleil de Satan* s'applique aussi bien à tous les personnages de la première manière et que l'on peut rassembler sous l'étiquette, déjà mobilisée dans notre premier chapitre, du *stoïcisme chrétien*) s'épanouit dans une opposition au monde, dans un refus ou une révolte qui les *excepte* du reste de l'humanité. Du point de vue romantique du stoïcisme chrétien, toute relation authentique avec le monde doit avoir pour point de départ ce « non », cette rupture forcément périlleuse et courageuse, puisque pouvant se dialectiser aussi bien en un « oui » divin qu'en un « oui » diabolique – impossible de savoir *a priori* si cette rupture *perdra* ou *sauvera* l'humanité.

C'est précisément sous l'espèce de l'*exception* et de la *renonciation* ou de la *résignation* (dont nous avons déjà exposé plus haut l'équivoque) que Bernanos définira la sainteté, quelques années plus tard, dans *Jeanne, relapse et sainte* :

Pour être un saint, quel évêque ne donnerait son anneau, sa mitre, sa crosse, quel cardinal sa pourpre, quel pontife sa robe blanche, ses camériers, ses suisses et tout son temporel ? Qui ne voudrait avoir la force de courir cette admirable aventure ? Car la sainteté est une aventure, elle est

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 144-145.

même la seule aventure. Qui l'a une fois compris est entré au cœur de la foi catholique, a senti tressaillir dans sa chair mortelle une autre terreur que celle de la mort, une espérance surhumaine⁹⁷⁵.

Aventurier doté de forces surhumaines et qui vitalise l'ici-bas en y apportant le don extraordinaire qui lui a été remis d'en haut : ce portrait du saint (ou du héros) en Prométhée est le produit le plus caractéristique du romantisme bernanosien.

Si, en régime de stoïcisme chrétien ou de transcendance, la valeur d'une situation existentielle donnée se mesure à son risque, alors la *sainteté* et l'*héroïsme* se reconnaissent à un taux de risque particulièrement élevé. On peut observer aussi, à partir d'un tel taux, une forme de noblesse hybride et plus rare dans l'œuvre bernanosienne : l'*honnêteté*. Le risque est une caractéristique essentielle de « l'honnête homme » que dépeint Bernanos dans une étonnante série de dix fragments datés d'août 1944 et dédiés à José Fernando Carneiro :

2

L'honnête homme sait courir le risque de juger, car juger est toujours un risque. Juger est un acte aristocratique, seigneurial. On tient ce don de naissance, on le renforce par l'éducation de l'esprit, comme on tient aussi de naissance – je veux dire de nature – cet autre don qui s'appelle le goût, et qu'on peut aussi développer par l'usage et l'expérience. Une grande civilisation est celle qui compte plus d'hommes capables de juger, c'est-à-dire d'avoir des vues d'ensemble, car ils forment l'opinion, ils la clarifient, l'assainissent, l'ouvrent aux grands courants de la pensée. Auprès de ces gens-là, les techniciens et les experts ne sont que des manœuvres, des subalternes. Une civilisation de techniciens est une civilisation prétentieuse et subalterne. [...]

3

Ce qui manque le plus à notre temps, c'est une aristocratie de l'esprit.

4

L'homme moderne adore les systèmes, parce qu'ils le dispensent du risque quotidien de juger⁹⁷⁶.

L'honnêteté de l'honnête homme fait de lui un être *séparé*, et même *doublement* séparé. Par élection tout d'abord, puisqu'il tient son honnêteté « de naissance ». Par perfectionnement ensuite, puisqu'il lui revient d'exercer ce don pour le porter à maturité. Plus on perfectionne

⁹⁷⁵ Georges Bernanos, *Jeanne, relapse et sainte*, op. cit., p. 40.

⁹⁷⁶ *Id.*, « Pour José Fernando Carneiro », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, op. cit., p. 966.

son honnêteté, plus on s'écarte du reste de l'humanité, composé des « techniciens », des « manœuvres » et des « subalternes ».

Et voici justement le cœur même de l'aporie prométhéenne : plus l'honnête homme perfectionne son humanité, c'est-à-dire plus celui-ci chemine vers l'accomplissement de son essence, plus il semble atteindre un régime d'existence exceptionnel et parfaitement étranger à l'immense majorité de ses semblables. La distinction qui oppose l'honnête homme (au singulier) aux manœuvres (au pluriel) reconduit la distinction qui oppose *l'individuation* propre à l'artisan et *l'anonymisation* propre à l'ouvrier, et aboutit à la même aporie : l'humanité apparaît comme un état d'exception. Plus un être sera considéré comme humain, donc séparé et individué, plus il s'éloignera du reste de l'humanité. Sous la guise du péril, le *double bind* prométhéen s'énonce en ces termes : pour rejoindre son humanité, il faut s'en éloigner – c'est-à-dire, s'étant dédoublé, l'avoir posé devant soi pour essayer de s'en saisir. Mais une fois cette distance originale posée, il sera évidemment impossible de rejoindre notre humanité, puisqu'en cheminant vers son double objectal et imaginaire, on se rapprochera d'elle *avec la distance qui nous en sépare* et qui fait d'elle, précisément, ce qu'elle n'est pas : un objet. Le romantisme bernanosien (et toute la métaphysique prométhéenne avec lui) s' imagine que le risque consiste à sauter pour franchir le gouffre qui nous sépare de notre humanité. Or, le véritable risque, c'est précisément ce mirage qui consiste à nous faire croire qu'il y a une distance à franchir pour se saisir ou se retrouver de soi-même.

Le perfectionnement de l'honnêteté possède, selon Bernanos, son activité privilégiée : le *jugement*. Le jugement est caractéristique de la fonction apophantique du discours : c'est l'acte par lequel le sujet se donne le monde comme objet pour le soumettre à l'action thématique de sa conscience, c'est-à-dire pour faire du monde un champ d'objets à viser et à s'approprier. Notons par ailleurs, et en nous référant à la typologie qui clôt le premier chapitre de ce travail,

que le jugement est une des modalisations de la *distinction*, qui est le troisième trait caractéristique du mode polémique de la transcendance.

Le jugement fait du sujet, par analogie et eu égard au pouvoir constituant de son esprit, un démiurge. Le Dieu de la transcendance, en effet, est celui qui sépare les différentes régions du réel, pour les classer selon les qualités qu'il leur a attribuées. Son lieutenant sur terre, et qui est en charge d'accomplir ce jugement ou de veiller à sa bonne tenue – en tout cas celui qui se voit déléguer le pouvoir de la séparation – est lui-même un être séparé : c'est l'être humain en sa plus noble actualisation : l'honnête homme.

Pour ne pas l'avoir dérobé, l'honnête homme n'en est pourtant pas moins le dépositaire d'un feu divin. Sa capacité à juger fait de lui le garant et l'exécuteur de la morale. Les techniciens, manœuvres et subalternes, ne disposant pas, quant à eux, du pouvoir de juger, ne sont même pas investis de la grâce démoniaque⁹⁷⁷ qui pourraient les faire accéder à l'immoralité : ils sont simplement *amoraux*. Aussi l'humanité semble-t-elle réservée aux saints et/ou aux démons, c'est-à-dire à ceux qui s'affrontent – à qui il a été donné de s'affronter – dans la lutte qui oppose le bien et le mal, comme l'écrit Bernanos dans *Les Enfants humiliés* :

J'ai rêvé de saints et de héros, négligeant les formes intermédiaires de notre espèce, et je m'aperçois que ces formes intermédiaires existent à peine, que seuls comptent les saints et les héros. Les formes intermédiaires sont une bouillie, un magna – qui en a pris au hasard une poignée connaît tout le reste, et cette gelée ne mériterait pas même de nom, si les saints et les héros ne lui en donnaient un, ne lui donnaient leur nom d'homme⁹⁷⁸.

⁹⁷⁷ Chez le « premier » Bernanos, on est prédestiné au mal comme au bien : « L'honneur est une chose de l'enfance. C'est parce ce principe d'enfance qu'il échappe à l'analyse qu'il échappe à l'analyse des moralistes, car le moraliste ne travaille que sur l'homme mûr, bête fabuleuse inventée par lui, pour la commodité de ses déductions. Il n'y a pas d'hommes mûrs, il n'y a pas d'état intermédiaire entre un âge et l'autre. Qui ne peut donner plus qu'il ne reçoit commence à tomber en pourriture. Ce que disent la morale ou la physiologie sur ce point important n'a pour nous aucun intérêt parce que nous donnons aux mots de jeunesse et de vieillesse un autre sens qu'eux. L'expérience des hommes, et non de l'homme, nous apprend vite que jeunesse et vieillesse sont affaire de tempérament ou, si l'on veut, d'âme. J'y reconnais une sorte de prédestination » (*id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 521).

⁹⁷⁸ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 872-873.

L'*exister-pleinement*, et donc l'entière et authentique réalisation de l'humanité de l'être humain, seraient ainsi réservés à une poignée d'élus, porteurs d'un feu (divin ou satanique) sous la lumière duquel le « magma » intermédiaire se verrait illuminé d'un éclat lui conférant forme humaine.

Du point de vue de l'attitude de la transcendance, la Technique est ainsi vécue comme l'épreuve décisive, et peut-être ultime, en tout cas nécessaire, au terme de laquelle l'humanité sera ou bien décimée, ou bien accomplie dans son essence. Conformément aux plans d'une Providence au comportement rigoureusement dialectique, la négativité est une étape nécessaire dont on ne saurait se passer, si bien qu'à certains endroits, comme dans cet article de *O Jomal* intitulé « Opportunisme sacré » et daté du 11 octobre 1944, Bernanos semble faire preuve d'un *laisser-faire* ou d'un *laisser-être* qui le place dans le voisinage des apories insurmontables du dernier Heidegger⁹⁷⁹ :

⁹⁷⁹ Comme nous l'avons affirmé à de nombreuses reprises, la technocritique bernanosienne nous semble « cassée en deux ». S'il fallait rapprocher chacun de ces deux morceaux d'une tradition phénoménologique, nous dirions que le morceau transcendant est heideggérien, tandis que le morceau immanent est henryen. En ce qui concerne la double question du péril et de son laisser-être, le « premier » Bernanos nous paraît emprunter le même chemin que le « dernier » Heidegger. En effet, pour le philosophe allemand, le risque est inhérent à l'Être lui-même, c'est-à-dire au mode de phénoménalité qui le caractérise. La Technique serait ainsi une modalité piègeuse ou maligne de l'Être, modalité en vertu de laquelle celui-ci se pose « comme le péril de lui-même » (Martin Heidegger, « Le péril », *L'Infini*, n° 95, « Heidegger : le danger en l'être », été 2006, p. 32). Cette mise en danger de l'être par lui-même, Heidegger l'appelle la *traque* : « En ancien haut allemand, traquer [*nachstellen*] se dit *fara* [poursuivre, tendre un piège]. Poser en rassemblant sur soi – autrement dit, traquer est le péril. Le trait fondamental de l'âtre du péril est la traque. Dans la mesure où l'être en tant que dis-positif se traque lui-même avec l'oubli de son âtre, l'estre en tant qu'estre est le péril de son propre âtre » (*ibid.*, p. 28). Aussi la Technique est-elle inhérente au destin ou au *telos* même de l'Être. La « sagesse » consisterait alors, pour le *Dasein* que nous serions, à laisser l'Être courir son propre risque *à travers nous*, c'est-à-dire à nous tenir à sa disposition, à nous abandonner (mais avec discipline) à ses forces aveugles, pour qu'advienne ou bien la catastrophe, ou bien le salut – ou, plus probablement, le salut *en tant que* catastrophe, c'est-à-dire aussi bien la catastrophe *en tant que* salut, conformément à la circularité qui caractérise la pensée heideggérienne, prisonnière de la logique aporétique du seul et unique apparaître qu'elle reconnaisse, celui de l'Être. Cette « sagesse », qui rassemble, en un même mode de phénoménalité et sans interroger l'origine de ce rassemblement, l'annihilation et l'accomplissement, le dernier Heidegger la nomme : *Gelassenheit*. Jean Vioulac semble avoir bien vu le caractère fondamentalement aporétique de la phénoménologie heideggérienne, pour autant que celle-ci n'ait pas d'autre terminus qu'un *laisser-être-l'accomplissement-en-tant-que-catastrophe* : « C'est d'ailleurs ce qui fait la limite de la “sérénité” ou “laisser-être” (*Gelassenheit*) que Heidegger préconise face à la technique, sérénité qui “nous promet une autre terre, un autre sol, sur lequel, tout en restant dans le monde technique, mais à l'abri de sa menace, nous puissions nous tenir et subsister” (GA 16, p. 528 ; trad. fr. *Questions III*, p. 146) : d'abord parce qu'à l'âge du capitalisme mondialisé et du déchainement absolu de la machination cette position de réservé “à l'abri de sa menace” ne saurait concerner qu'une infime minorité de privilégiés ; ensuite parce que la dévastation atteint une telle ampleur qu'il n'est pas sûr que puissent longtemps perdurer des “abris (...) où se tenir et subsister” ; enfin et surtout parce que cette décision ne contrarie en rien un processus de dévastation que précisément elle “laisse être”. Par cette sérénité, précisait par ailleurs Heidegger, il s'agit de “dire Oui à l'emploi inévitable des objets techniques, et en même temps de lui dire Non, en ce sens que nous les empêchions de nous accaparer et ainsi de fausser, brouiller et finalement vider notre essence” : ce qui suppose que

La guerre a failli détruire le monde, mais la guerre elle-même est peu de chose auprès du scandale dont a failli périr la conscience du monde. La consigne politique de demain sera de minimiser le scandale. Cela s'appelle apaiser les consciences. [...]

Nous nous y refusons, non par orgueil, ou par rancune, mais parce que nous ne nous croyons pas le droit, fût-ce pour sauver les prestiges, de truquer une expérience que la Providence a imposée au monde, ainsi que sa dernière probable chance de salut. Le monde doit savoir qu'il est tombé très bas, plus bas qu'il ne l'aurait imaginé, plus bas qu'il ne le pense encore – à cette profondeur fatale où commence le risque de ne plus remonter jamais. [...] Les générations qui montent doivent grandir en serrant les dents. Il faut que le scandale reste sans cesse devant leurs yeux, non seulement comme un affront à venger, mais comme une menace toujours prochaine, un péril auquel il est indispensable de faire face⁹⁸⁰.

Le sujet romantique pensé par le « premier » Bernanos semble assister, à la fois comme *spectateur* et comme *servant*, une Providence qui piloterait à distance le destin de l'humanité, et qui aurait intégré le moment négatif de la Technique comme nécessaire à son propre développement. Elle est ainsi, au sens théologico-hégélien du terme, une *épreuve* : à la fois (et donc pharmacologiquement) catastrophique et indispensable. La leçon du prométhéisme consiste ainsi à laisser être le mécanisme de la vengeance et du modèle-obstacle : l'accomplissement de l'humanité n'est ici pensé que comme la victoire obtenue à l'issue d'un face à face l'opposant à un obstacle toujours plus redoutable. Plus grand sera l'obstacle (et donc le péril), plus éclatante la victoire.

C'est pourquoi le « technocritique » prométhéen (autrement dit le technophobe romantique) fait preuve d'un assentiment équivoque concernant la Technique. Cette équivocité

chacun ait *encore* une marge de manœuvre quant à l'usage des machines, et surtout qu'il soit *déjà* libéré de sa fascination pour elles, ce qui n'est pas le cas de ceux (la plupart d'entre nous) qui sont assujettis au dispositif de production et à la propagande du dispositif de consommation. La "sérénité" ne peut être qu'une orale provisoire pour temps de détresse, et non une voie de sortie hors de la zone du danger » (Jean Vioulac, *Apocalypse de la vérité*, Paris, Éditions Ad Solem, 2014, p. 72).

⁹⁸⁰ Georges Bernanos, « Opportunisme sacré », *Le Chemin de la Croix-des-âmes*, *op. cit.*, p. 642-643.

nous semble apparaître dans les textes analysés, où la crainte exprimée à l'endroit de la Technique est mêlée d'un respect proportionné au risque qu'un tel Adversaire⁹⁸¹ représente – Adversaire d'autant plus respecté et craint qu'il est à la hauteur du Dieu auquel il s'oppose (ou, bien plutôt, et en bonne logique dialectique, *que Dieu s'oppose à lui-même pour devenir ce qu'il est*). En effet, à la faveur du rapport d'opposition qui unit négativement Dieu et la Technique, ceux-ci semblent être le double l'un de l'autre, et l'on finit par ne plus savoir très bien de qui l'on parle exactement. Cette confusion quinous semble apparaître, par exemple, dans un article de *O Journal* daté du 27 février 1942 et intitulé « Le rôle des conservateurs prend fin, celui des restaurateurs commence » :

Des catastrophes présentes nous ne voyons, en effet, que les ruines qu'elles font, nous ne pouvons savoir encore quelles voies elles ouvrent – mais elles les ouvrent. Lorsque des malheureux se trouvent ensevelis dans quelque grotte dont un tremblement de terre vient de bloquer toutes les issues, ils sont bien excusables de redouter une nouvelle secousse, et pourtant ils ne peuvent attendre le salut que de ces forces aveugles puisqu'elles sont seules capables de mouvoir en quelques instants les milliers de tonnes de pierre ou de boue qui recouvrent leur prison⁹⁸².

Ces « forces aveugles » sont-elles celles de la Providence, de la Technique, de la Technique en tant que moment de la Providence ? Le romantisme pharmacologique ne peut pas le dire, pour la simple et bonne raison *qu'il ne le sait pas et confond les deux*. À proprement parler, il ne voit pas double, mais décide de ne voir tantôt *que la Providence*, et tantôt *que la Technique* lorsqu'il regarde ces entités jumelles. C'est parce qu'il porte sur le réel le seul regard, fondamentalement antagonique, du Désir, que le romantisme bernanosien embrasse l'Histoire comme une totalité dialectique où la véritable négativité se trouve neutralisée :

Le plus grand danger que notre civilisation ait couru jusqu'ici, ce n'était pas de se perdre dans la tempête, c'était de s'échouer misérablement sur le sable, car les démocraties munichoises, comme

⁹⁸¹ Nous nous permettons de mettre une majuscule à « Adversaire », pour souligner le caractère proprement satanique et oppositionnel de la Technique (en tout cas du point de vue pharmacologique de la transcendance ou, ce qui est la même chose, du point de vue prométhéen du romantisme, tous ces termes étant pour nous de quasi-synonymes renvoyant à un seul et même régime de pensée et d'existence).

⁹⁸² Georges Bernanos, « Le rôle des conservateurs prend fin, celui des restaurateurs commence », *Le Chemin de la Croix-des-âmes*, *op. cit.*, p. 383-384.

les compagnons d’Ulysse, ont toujours montré une très grande répugnance pour la haute mer, c’est-à-dire pour les responsabilités capitales. Ou si l’on veut bien me permettre de m’exprimer autrement, je dirai qu’ayant dressé des plans, formé des projets, elles n’en ont jamais voulu accepter franchement les risques, c’est-à-dire qu’elles n’ont jamais paru désirer sérieusement, passionnément, quoi que ce soit, alors qu’elles avaient devant elles un homme prodigieusement avide, une espèce de génie élémentaire dont toute la vie n’est que désir et violence⁹⁸³.

Qu’avec la catastrophe – *et même : dans l’ouverture propre à celle-ci* – s’ouvre en même temps la voie du salut, cela ne peut se dire ou se penser, précisément, que dans une *ouverture plus originaire encore*, à la faveur de laquelle l’existence n’est pas envisagée autrement que sur le mode de l’affrontement des désirs antagoniques. Cet affrontement peut opposer indifféremment tous les sujets entre eux, le sujet avec lui-même, ou encore tous les sujets et la nature ou le monde extérieur : puisque l’humanité ne se réalise qu’en se *dépassant*, tout peut lui être obstacle, et tout s’objectifie dans la représentabilité antagonique. Cette objectivation généralisée, où tout devient obstacle à franchir en vue de se dépasser ou de se transcender, semble être mise en branle et mue par quelque force extérieure, par ces fameuses « forces aveugles » dont le romantisme prométhéen et pharmacologique ne parvient à identifier ni le principe ni la source.

5.2.7. *Technodicée d’un point de vue prométhéen*

La *confusion*, évidemment inconsciente d’elle-même, entre la Providence et la Technique, nous semble être le *terminus* de l’aporie prométhéenne – c’est-à-dire, en fait, son *fondement* ; fondement infiniment plus lourd de conséquences, en réalité, que la *substitution* dénoncée par le « premier » Bernanos, substitution par laquelle les attributs du Dieu du christianisme transcendant se voient remplacés par ceux de la Technique. Or, pour qu’une telle substitution soit possible, il faut bien qu’il existe un même support ou une même substance, à partir desquels puisse s’opérer la substitution. Cette substance, tour à tour désignée comme la Providence ou

⁹⁸³ Georges Bernanos, « Le rôle des conservateurs prend fin, celui des restaurateurs commence », *op. cit.*, p. 385.

comme la Technique, c'est le « Dieu hégélien »⁹⁸⁴, à propos duquel Bernanos met ses lecteurs en garde dès 1927, sans pour autant s'en être totalement affranchi lui-même.

Un tel Dieu a pour unique *télos* la manifestation de son esprit dans le monde. C'est dire que, dans l'économie de la transcendance, Dieu n'est pensé qu'*en relation* au monde, qu'à *partir* de ce dernier et pour autant que son *vouloir* ne soit jamais rien d'autre qu'un *vouloir-passer-dans-le-monde*. Pour effectuer ce passage, Dieu se sert de l'humanité, avec tout le risque que comporte un tel véhicule ou un tel instrument. Aussi pourrait-on dire, dans la perspective de la pharmacologie, que l'humanité est le risque que prend Dieu pour exister : qu'en déléguant la tâche de sa manifestation à un instrument humain qui lui sert d'interface entre le monde naturel et le monde surnaturel, il le fait à ses risques et périls⁹⁸⁵.

⁹⁸⁴ *Id.*, « Une vision catholique du réel », *op. cit.*, p. 1084.

⁹⁸⁵ Il s'agit du reste d'une thèse que l'on trouve formulée chez Hans Jonas, qui résout la contradiction qu'enveloppe la coexistence d'un Dieu tout-puissant et d'une créature libre, en mobilisant – justement, et c'est ce qui nous intéresse ici – le concept de *risque* : « Quel que soit l'état “primitif” de la divinité, il a cessé de s'enclore en lui-même dès l'instant où il s'est compromis avec l'existence d'un monde, en créant ce monde ou en acceptant qu'il naisse. [...] Mais [...] ce Dieu soucieux n'est pas un magicien qui, par le seul acte de son souci, provoquerait simultanément la réalisation du but dont il a le souci : au contraire, il a laissé à d'autres acteurs quelque chose à faire, de sorte que son souci dépend d'eux. C'est donc aussi un dieu en péril, un dieu qui encourt un risque propre. Il est clair qu'il ne peut en aller autrement, sinon le monde resterait dans un état constant de perfection. Qu'il n'en soit pas ainsi ne peut avoir qu'un des deux sens suivants : ou bien le Dieu Unique n'existe pas du tout (à moins peut-être qu'il n'y en ait plusieurs), ou bien cet Unique a laissé à un autre que lui, créé par lui, une marge de jeu et un pouvoir de codécision, relativement à ce qui fait l'objet de son souci » (Hans Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivages poche, 1996, p. 26-27). Dans l'essai qui sert de postface à ce texte, intitulé « Dieu sans puissance », Catherine Chalier résume parfaitement le problème du mal tel qu'il se pose dans les limites conceptuelles que lui donnent l'attitude de la transcendance : « [...] avant même toute faute humaine, l'acte créateur porte en germe le danger du mal. Pour des raisons inconnues, la source de l'être, ou la Divinité, a en effet voulu s'effacer entièrement afin que la réalité du monde soit, dans le temps et l'espace d'une immanence non troublée par l'ingérence de sa transcendance. L'acte créateur commence ainsi par un renoncement à être de la part de la Divinité, par son retrait destiné à permettre l'apparition de créatures multiples et variées. La Divinité attendrait, au terme du devenir cosmique, naturel et humain, un enrichissement de sa plénitude ou, comme le dit Hans Jonas, sa propre rédemption. Mais cette attente resterait sans assurance puisque le principe du retrait de la Divinité, afin que le monde soit, lui interdirait dorénavant d'y intervenir. Elle aurait ainsi décidé de dépendre de ses créatures, d'en devenir tributaire, jusqu'à avoir besoin d'elles pour sa rédemption. Or le risque du mal commence déjà là, puisque l'apparition de la vie implique nécessairement celle de la mort. Par ailleurs, si chaque nouvelle modalité de cette vie révèle un aspect de l'essence cachée de la Divinité, dans le domaine des sentiments, des émotions ou encore des aptitudes, il faut admettre que, dès le règne de l'animalité, la peur, la souffrance, l'angoisse et la cruauté en font partie au même titre que la confiance, le plaisir, le triomphe et l'amour. Pourtant, soutient Hans Jonas, à ce niveau d'innocence ou d'absence de connaissance, tout cela s'intègre encore au processus d'enrichissement de la Divinité et le justifie même, le mal ne se sépare pas du bien. Mais, avec l'apparition de l'homme, il n'est plus question d'innocence, un tournant décisif se produit, car sa création signifie aussi le début de la connaissance et de la liberté, et dès lors la possibilité d'une séparation du bien et du mal, d'un refus radical de la transcendance qui prend pourtant tout son sens face à lui, et d'une destruction de la création. Le mouvement de retrait divin atteint alors son apogée puisque l'homme, créé à l'image de Dieu, détient désormais la *responsabilité* du sort du monde et, par-delà, de celui de la Divinité elle-même. Celle-ci ne peut plus agir, elle doit subir les conséquences inhérentes à son projet créateur, et elle assiste à l'histoire humaine sans la maîtriser, sans pouvoir la

Il convient de rappeler que Bernanos souligne à de nombreuses reprises le caractère proprement *instrumental* de Donissan (et de tous les êtres surnaturels à son exemple, qu'ils soient saints, héros, enfants, poètes ou inventeurs), dont il est dit, dans un commentaire, par l'auteur, de son propre roman, que les fautes servent les desseins de Dieu⁹⁸⁶ – mais dont il est dit aussi, à l'intérieur du roman lui-même et dans la bouche du personnage en question : « Lorsque l'instrument est trop vil, Dieu le *jette*, après s'en être servi »⁹⁸⁷. Du point de vue de la transcendance, l'être humain (dont le type idéal et vers lequel chacun devrait tendre est l'être humain *d'exception*) est cette « semence [...] *jetée* »⁹⁸⁸ (« Entre Satan et Lui, Dieu nous *jette*, comme son dernier rempart. C'est à travers nous que depuis des siècles et des siècles la même haine cherche à l'atteindre, c'est dans la pauvre chair humaine que l'ineffable meurtre est consommé »⁹⁸⁹) et qui se voit assigner l'impossible tâche de faire croître le surnaturel dans une dimension qui lui est par principe hostile : « Vous nous avez *jetés* dans l'épaisseur comme un levain. L'univers, que le péché nous a ôté, nous le reprendrons pouce par pouce, nous vous le rendrons tel que nous le reçûmes, dans son ordre et sa sainteté, au premier matin des jours »⁹⁹⁰. Il ne semble dès lors pas absurde de conjecturer que, pour le « premier » Bernanos, *l'humanité est le jet de dés de Dieu* – mais un jet qui aurait alors l'extraordinaire et étonnant pouvoir de *modifier l'identité de son lanceur* selon le résultat obtenu : c'est la Providence qui a lancé si le résultat est favorable, la Technique s'il est défavorable.

rédimier (Catherine Chalier, « Dieu sans puissance », in Hans Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, *op. cit.*, p. 52-54).

⁹⁸⁶ Dans un texte que nous avons déjà cité un peu plus tôt dans présent chapitre et qui s'inscrit sans équivoque dans la tradition de la théodicée : « Du désespoir qui l'exerce jusqu'au martyre, mon pauvre Donissan n'est point tout à fait irresponsable, car il a fait, sans le savoir, un vœu sacrilège. Mais il est dans l'ordre que Dieu fasse servir cette faute à ses desseins » (Georges Bernanos, « Lettre à Frédéric Lefèvre », *op. cit.*, p. 1054).

⁹⁸⁷ *Id.*, *Sous le soleil de Satan*, *op. cit.*, p. 260. Nous soulignons.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, p. 145. Nous soulignons.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 263. Nous soulignons.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 316. Nous soulignons.

On remarque ainsi (et on aura l'occasion d'y revenir bientôt plus en détail) que le lexique conceptuel belliciste qui caractérise l'attitude de la transcendance est parfaitement compatible avec un autre lexique conceptuel, qui est celui du *jeu*. Le rôle essentiel de l'humanité, dans une telle partie, lui impose de jouer *sans tricher* et *selon les codes l'honneur*, c'est-à-dire : en respectant les règles. En mêlant justement ces deux lexiques, Jacques Chabot résume parfaitement le rôle *actualisant* que Bernanos prête à l'être humain, dont la vie *met en jeu* le destin de l'Être même (en tout cas, rappelons-le encore, selon l'interprétation romantique à laquelle notre auteur est, presque toujours, exclusivement réduit) :

Leur « mystique » commune ([à Péguy et à Bernanos]) est celle de l'Incarnation. La charité comme l'honneur se prouvent par des actes historiques actualisant des paroles de vie éternelle. Et tous deux se placent dans « le système chevaleresque », réintroduisant ainsi dans la politique rationnelle et positiviste du monde moderne l'idée de « combat spirituel ». Il appartient aux hommes – dont Dieu a besoin – de bien batailler, Dieu donnera éventuellement la victoire ; mais la victoire est casuelle, l'essentiel c'est de bien se battre, selon les lois de l'honneur, en étant ce que l'on est, en ne trichant par pour apparaître ce que l'on n'est pas (par exemple, en déguisant une « politique » avaricieuse en « mystique » généreuse de Charité ou de Démocratie)⁹⁹¹.

Dans l'horizon d'un tel jeu de stratégie, initié par une entité transcendante à double face⁹⁹², il faut préciser cependant que le risque est *calculé*. La combinaison des joies et malheurs

⁹⁹¹ Jacques Chabot, « Notice. *Scandale de la vérité* », in *Essais et écrits de combat*, II, *op. cit.*, p. 1508.

⁹⁹² La critique heideggérienne de la technique (qui est celle du « premier » Bernanos) implique et présuppose comme sa condition la plus indispensable, l'ambivalence d'un Dieu à double face, comme on peut en juger à la lecture de l'entrée « Janus » du *Dictionnaire Martin Heidegger* : « Si le *Ge-Stell* peut apparaître – en ce très singulier contexte – sous l'emblème de la “tête de Janus” –, c'est parce que l'âtre de la technique, dans toute l'*ambigüité* qui est la sienne, *offre un double aspect*. Ce *double aspect*, c'est manifestement celui dont la double perspective est ouverte par le *double visage* traditionnellement prêté par la religion romaine archaïque à la figure du dieu Janus. Le *Ge-stell* pourrait devoir être “le visage de l'Être” – dont l'autre aspect (et peut-être l'envers) ne serait autre que l'*Ereignis* même. [...] Heidegger ne manque pas de préciser en quoi consiste la périlleuse ambigüité de ce *passage* signalé (Janus était, avant tout, le dieu des passages, puis, par là, le dieu “initial” : celui des passages à l'à-venir que sont les vrais commencements). Comme le disait déjà *Le Principe d'identité* : le *Ge-stell* (l'unité de ce qui rassemble toutes les guises du *Stellen*) est l'accomplissement et le remplissement de la métaphysique (*ist Vollbringung und Erfüllung der Metaphysik*), en même temps que [la] préparation au dé-cèlement de l'*Ereignis* (*und gleichzeitig entbergende Vorbereitung des Ereignisses*). Conformément à quoi, s'il ne saurait s'agir, devant l'étrange ambigüité de l'âtre de la technique planétaire ainsi énigmatiquement placé sous le signe de Janus *au double visage*, d'“envisager l'essor de la technique comme un processus *négatif*” –, il “ne s'agit pas davantage”, précise Heidegger, “de l'envisager comme un processus *positif*, au sens d'un paradis sur Terre”...). Et Heidegger de *surimposer* à l'inquiétante emblématique du dieu Janus, une comparaison qui ne l'est pas moins, encore qu'autrement énigmatique (GA 15, 366) : de *surimposer* au double visage de Janus l'image du *Ge-stell* comme “*négatif photographique* de l'*Ereignis*” » (Gérard Guest, « Janus », in *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 675). Il ne serait sans doute pas dénué d'intérêt de relire à nouveaux frais cet aspect de l'œuvre heideggérienne à la lumière des remarques suivantes de René Girard, tirées de *La Violence et le Sacré*, et qui associent la figure de Janus à la pensée mythique, sacrificielle, c'est-à-dire au religieux archaïque (et donc aussi, on le sait depuis *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, au christianisme historique) : « L'hypothèse

qui résulte de ses choix est la meilleure possible *en vue de sa manifestation*. En d'autres termes, *Dieu sait ce qu'il fait*, et tout concourt téléologiquement au dévoilement de son Vouloir. La fin ne peut être jugée *heureuse* ou *catastrophique* que par l'instrument humain de la volonté divine – du point de vue du Dieu Transcendant, quelle que soit l'issue, tout se sera déroulé selon sa Volonté. La métaphysique de la transcendance (romantique, prométhéenne, pharmacologique) aboutit donc à ce paradoxe selon lequel le *Sujet* de la Volonté (Dieu ou la Technique) est *indifférent* ; tandis que les *objets* ou instruments de la Volonté (les êtres humains) sont *souffrants*.

Que Dieu ou la Technique soient considérées comme l'*extériorité la plus absolue*⁹⁹³ signifie qu'ils ont en partage cet attribut essentiel, qui est celui de la *neutralité la plus absolue*⁹⁹⁴. Or, la critique de l'indifférence s'énonce nécessairement au nom d'un amour déçu d'être non réciproque, d'une anthropomorphisation de la Transcendance : si cette déception est acceptée,

de la violence tantôt réciproque, tantôt unanime et fondatrice, est la première qui rende vraiment compte du caractère double de toute divinité primitive, de l'union du maléfique et du bénéfique qui caractérise toutes les entités mythologiques dans toutes les sociétés humaines. Dionysos est à la fois « le plus terrible », et « le plus doux » de tous les dieux. De même, il y a le Zeus qui foudroie et le Zeus « doux comme le miel ». Il n'y a pas de divinité antique qui ne soit à double face ; si le Janus romain présente à ses fidèles un visage tour à tour pacifique et belliqueux, c'est parce qu'il signifie, lui aussi, le jeu de la violence ; s'il finit par symboliser la guerre étrangère, c'est parce que celle-ci n'est qu'un mode particulier de la violence sacrificielle » (René Girard, *La Violence et le Sacré*, *op. cit.*, p. 375).

⁹⁹³ Profitons-en pour donner une définition, avec Michel Henry, du Dieu de la transcendance ou du christianisme historique. Selon cette tradition, qui est pour Bernanos un *tragique malentendu*, ce Dieu-ci n'est rien d'autre que « le procès transcendantal qui jette hors de soi et ainsi pro-jette ce qui se tient devant comme l'extériorité même » (Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 114). Henry reformule cette définition à plusieurs reprises, dans l'ouvrage cité par exemple, lorsqu'il parle du « procès transcendantal d'extériorisation où se produit l'extériorité » (*ibid.*, p. 118) ; mais aussi dans une conférence sur la *Théodicée* de Leibniz publiée en 1988, lorsqu'il évoque « le procès transcendantal d'extériorisation de l'extériorité » (Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, IV, Paris, PUF, « Épiméthée », 2004, p. 87).

⁹⁹⁴ La neutralité est bien la caractéristique principale de l'extériorité transcendante, comme totalité, qui est au centre de la structure phénoménologique du monde selon Michel Henry, comme il l'écrit au début et à la fin de son parcours de pensée. Dans *L'Essence de la manifestation*, d'une part : « [...] comme le soleil luit sur les justes et sur les injustes, la vérité comprise en un sens absolu ne fait pas de distinction et, dans son pouvoir ontologique, elle promeut à l'existence et protège également l'illusion et la "réalité" » (Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 66-67) ; et dans *Incarnation* d'autre part : « Comme la lumière dont parle l'Écriture et qui luit sur les justes comme sur les injustes, l'apparaître du monde éclaire tout ce qu'il éclaire sans faire acception des choses ou des personnes, dans une neutralité terrifiante. *Il y a* les victimes et les bourreaux, les actes charitables et les génocides, les règles et les exceptions, et les exactions, le vent, l'eau, la terre, et tout cela se tient devant nous de la même manière, dans cette ultime manière d'être que nous exprimons en disant : "Cela est", "Il y a" » (*id.*, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 60).

le critique identifie la Transcendance à Dieu et se *résigne*⁹⁹⁵ ; si cette déception est refusée, le critique identifie la Transcendance à la Technique et *s'insurge*.

Bernanos, en effet, s'insurge à de nombreuses reprises contre la neutralité ou l'indifférence de la Machinerie – insurrection qui constitue, du reste, un axe tout à fait classique de la pensée « technocritique ». Le Dieu-Machine est jugé parfaitement « indifférent à la perte [des] existences anonymes », puisque ce qui lui importe, c'est son propre « fonctionnement miraculeux »⁹⁹⁶. Pour les adorateurs de la divinité technique, écrit Bernanos dans un article daté du 2 avril 1947 :

la liberté n'était [...] qu'un moyen, non une fin. Ils prônaient la liberté, non par amour ou respect de l'homme, mais au contraire par une indifférence profonde envers ce primate insuffisamment évolué, ébauche presque informe de l'homme futur. L'homme libre, c'était pour eux l'homme désarmé, livré désarmé à l'Économique, comme un cobaye de laboratoire dont on a rasé les poils du ventre pour faciliter le travail. Dès que le cobaye se montrait récalcitrant, il n'y avait d'autre solution que de le faire entrer de force dans la voie du progrès⁹⁹⁷.

Que la liberté de l'être humain soit considérée comme un simple moyen au service d'une unique fin qui est celle du pur fonctionnement du dispositif technique *en son ensemble*, qui est celle de l'indifférent et implacable accomplissement de son *télos* : c'est là un motif bien connu des critiques de la technique, et qui fait de l'humanité le simple rouage d'une Machinerie qui la dépasse et l'englobe (comme la Totalité dépasse et englobe ses parties). D'une certaine manière, on peut voir la *vocation* et la mise à *disposition* comme deux actualisations jumelles de la même nature *instrumentale* de l'être humain, jumelles précisément de pouvoir à tout moment se renverser l'une dans l'autre. C'est ainsi que l'on peut lire ce passage décisif de *La France contre les robots* :

⁹⁹⁵ Voir, à ce propos, la différence que nous avons établie entre la *résignation* et l'*abnégation* dans notre premier chapitre.

⁹⁹⁶ Georges Bernanos, « M. Staline tient le volant », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 680.

⁹⁹⁷ *Id.*, « Face au totalitarisme marxiste, et à ses valets les intellectuels-de-masse, nous sommes décidés à ne pas sacrifier l'homme », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1188.

Ainsi, à l'idée morale, et même surnaturelle, de la vocation s'oppose peu à peu celle d'une simple disposition physique et mentale, facilement contrôlable par les Techniciens. Croyez-vous, imbéciles, qu'un tel système, et si rigoureux, puisse subsister par le simple consentement ? Pour l'accepter comme il veut qu'on l'accepte, il faut y croire, il faut y conformer entièrement non seulement ses actes, mais sa conscience. Le système n'admet pas de mécontents. Le rendement d'un mécontent – les statistiques le prouvent – est inférieur de rente pour cent au rendement normal, et de cinquante ou soixante pour cent au rendement d'un citoyen qui ne se contente pas de trouver sa situation supportable – en attendant le Paradis – mais qui la tient pour le meilleur possible. Dès lors, le premier venu comprend très bien quelle sorte de collaborateur le technicien est tenu logiquement de former. Il n'y a rien de plus mélancolique que d'entendre les imbéciles donner encore au mot de Démocratie son ancien sens. Imbéciles ! Comment diable pouvez-vous espérer que la Technique tolère un régime où le technicien serait désigné par le moyen du vote, c'est-à-dire non pas selon son expérience technique garantie par des diplômes, mais selon le degré de sympathie qu'il est capable d'inspirer à l'électeur ? La Société moderne est désormais un ensemble de problèmes techniques à résoudre. Quelle place le politicien roublard, comme d'ailleurs l'électeur idéaliste, peuvent-ils avoir là-dedans ? Imbéciles ! Pensez-vous que la marche de tous ces rouages économiques, étroitement dépendants les uns des autres et tournant à la vitesse de l'éclair va dépendre demain du bon plaisir des braves gens rassemblés dans les comices pour acclamer tel ou tel programme électoral ? Imaginez-vous que la Technique d'orientation professionnelle, après avoir désigné pour quelque emploi subalterne un citoyen jugé particulièrement mal doué, supportera que le vote de ce malheureux décide, en dernier ressort, de l'adoption ou du rejet d'une mesure proposée par la Technique elle-même⁹⁹⁸ ?

Comment ne pas voir, à ce stade de notre investigation, que la gémellité entre, d'une part, la mise à *disposition* de chaque être humain comme simple rouage de la Technique, et, d'autre part, la *vocation* surnaturelle faisant de chaque individu le participant à un dessein divin qui le dépasse, fait fond sur la même métaphysique de la transcendance, c'est-à-dire en fait, sur la même conception du christianisme ?

Une telle métaphysique, à laquelle le « premier » Bernanos demeure soumis, est une métaphysique – rigoureusement hégélienne – de *l'assimilation du Mal par le Bien*, et finalement, de la neutralisation et de l'indifférenciation de l'un comme l'autre, puisque tous les événements et les acteurs qui les agissent, bons et mauvais, trouveront à se concilier harmonieusement à la fin des temps.

Cette *conciliation*, qu'il faut se *résigner* à attendre sans jamais pouvoir l'éprouver ni la connaître puisque celle-ci n'advient pas *pour nous*, c'est-à-dire pas *en ce monde* (et ce n'est pas là le moindre aspect de l'aporie prométhéenne, qui identifie strictement, bien qu'inconsciemment, la tâche de *constituer* le monde *pour Dieu* à celle de le *détruire* précisément aussi *pour lui* et afin de

⁹⁹⁸ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1048.

permettre à Celui-ci de prendre cette place qu'il ne saurait occuper, le mode d'apparaître mondain étant rigoureusement incompatible avec l'essence divine : l'*apparaître* du monde, comme possibilisation processuelle de l'accomplissement ou de l'apparition de Dieu, implique nécessairement son *disparaître*), cette conciliation, donc, puisqu'il nous est refusé de jamais la connaître, nous n'y avons accès qu'indirectement et par le biais de la *consolation*. Toute théodicée n'est jamais rien d'autre que cette consolation théorique qui tient lieu d'espoir aux fidèles de la pensée transcendante.

C'est ainsi qu'on peut comprendre l'embarras avec lequel Michel Viegnes conclut, en deux temps, son article intitulé « Révolte contre la réalité : la métaphysique du mal chez Bernanos ». Un lecteur inattentif pourrait s'en tenir (et c'est précisément le but, qu'il soit conscient ou non, de la manœuvre) au premier moment de cette conclusion, formulé dans le corps de l'article, et qui consiste apparemment à réfuter le « manichéisme » de Bernanos :

Pour conclure, il n'est sans doute pas inutile de réfuter encore une fois l'idée d'un « manichéisme » bernanosien. L'omniprésence du mal dans son univers, et l'énormité des moyens que les saints doivent mettre en œuvre pour le vaincre, ont amené certains critiques à déceler un dualisme inhérent à la pensée de notre auteur. Cette suggestion est loin d'être absurde. Il faut reconnaître que si le mal n'est en définitive qu'un glissement vers le vide, son attraction et son vertige acquièrent chez Bernanos une puissance singulièrement « positive », au sens ontologique, non moral, du terme. [...] Bernanos n'envisage jamais une victoire terrestre définitive sur le mal, pas plus dans sa fiction que dans ses écrits de combat. Comme Jésus selon Pascal, les saints bernanosiens sont « en agonie jusqu'à la fin des temps », ce qu'exprime avec éloquence le témoignage final du curé de Lumbres, dans *Sous le soleil de Satan*. Aucun espoir, chez notre auteur, d'une réconciliation finale entre l'esprit du monde et l'esprit de l'Évangile, contrairement à certains intellectuels catholiques progressistes.

Mais si Satan demeure le *princeps hujus mundi*, si le travail des saints s'apparente aux travaux de Sisyphe ou de Pénélope, en revanche la défaite et l'inanité du mal se révèlent, dans le monde de Bernanos, sur un plan supérieur.

Ce plan supérieur est évoqué dans le paragraphe final du *Journal d'un curé de campagne*. Le pharmacien qui relate l'agonie du curé d'Ambricourt mentionne que le prêtre qui devait assister son ami dans ses derniers instants n'est pas venu. Voyant que le curé devra affronter seul l'épreuve finale, le pharmacien s'efforce de le consoler. Or, les dernières paroles du curé d'Ambricourt, en réponse à cette sollicitude, sont : « Qu'est-ce que cela fait ? Tout est grâce. » Mieux que bien des théodicées, ce « tout est grâce » exorcise le scandale du mal, aussi bien moral que physique, et lui enlève toute autonomie ontologique, en le réintégrant dans l'unité triomphante de l'être divin. Le mal, dans sa destructivité même, construit ; dans sa négativité, il affirme. La puissance du mal chez Bernanos n'introduit donc aucune scission dans l'unité de l'être. La victoire apparente et momentanée du mal sur ce plan de l'existence relative n'est qu'un détour antithétique qu'effectue la grâce, issue de Dieu, pour retourner à sa source. Elle doit passer par ce quasi-enfer que vivent sur terre les âmes en

détresse, qui peuvent être en voie de perdition, mais jamais, pour Bernanos, irrémédiablement perdues⁹⁹⁹.

Il nous semble qu'on ne saurait trouver de meilleure synthèse de la métaphysique du « premier » Bernanos, eu égard, tout au moins, au problème du mal. Le « manichéisme » dénoncé par Viegnes est en fait absolument indissociable du monisme ontologique sur lequel, nécessairement, il fait fond : le Bien et le Mal ne pourraient se dialectiser s'ils ne s'affrontaient sur un sol ontologique commun, et qui finit par les indifférencier en un « plan supérieur », c'est-à-dire en une extériorité transcendante qui, qu'on la nomme Dieu ou la Technique, finit par constituer la seule matière phénoménologique pure, c'est-à-dire la seule dimension où la réalité puisse être vécue. Aussi le mal – ou la souffrance – se trouvent-ils ultimement justifiés ou légitimés par quelque chose qui leur est radicalement autre et étranger, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, par quelque chose qui leur est *indifférent*.

L'embarras de Viegnes apparaît, nous semble-t-il, dans la note de bas de page qui dédouble la conclusion de son article, et dont voici un extrait :

Il est impossible, en parlant du mal, d'éviter les oxymores et les formulations paradoxales. [...] même une parfaite élucidation du mal par la pensée n'enlèverait rien à son inacceptabilité morale et affective. Il est dans la nature du mal de « faire mal ». Les théodicées, contrairement à ce que Voltaire suggère dans *Candide*, ne visent ni à nier le mal, ni à prôner une indifférence, qui serait proprement inhumaine, à celui-ci. Mais les auteurs de théodicées partent de l'idée qu'une victoire intellectuelle sur le mal, par la compréhension de son origine, peut offrir une forme de « consolation supérieure »¹⁰⁰⁰.

La « compréhension » du mal, considérée comme une « victoire intellectuelle », finit par être envisagée, faute de mieux, comme une « consolation supérieure » – c'est-à-dire comme un oubli ou un refus (oubli ou refus qu'on ne saurait associer à un manque de courage moral, pour autant que ni l'un ni l'autre n'aient pas leur source dans la volonté mais qu'ils constituent bien plutôt

⁹⁹⁹ Michel Viegnes, « Révolte contre la réalité : la métaphysique du mal chez Bernanos », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 45, mai 1993, p. 175-176.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, p. 176.

la structure même de celle-ci et la condition de son exercice) de ce qu'est véritablement le mal en la réalité de la souffrance qu'il engendre. L'humanité, en proie à l'aporie prométhéenne, dans l'incompréhension du piège qu'elle s'est tendu à elle-même et incapable en réalité de véritablement comprendre que le mal s'auto-engendre comme le sacrifice inconscient de l'humanité *par elle-même à elle-même*, se propose alors cette « consolation supérieure » comme son ultime illusion, et qui lui permet de persister à son insu dans l'entreprise suicidaire qu'elle prend pour sa persévérance dans l'être.

Cette métaphysique, qui justifie le sacrifice de la condition originelle de la réalité (celle de la Vie) à l'instance productrice du double irréel de cette réalité (la transcendance comme procès transcendantal d'extériorisation de l'extériorité ou pro-duction du milieu d'irréalité où la Vie s'hallucine elle-même) – c'est-à-dire qui justifie le sacrifice de la vie à son spectre – trouve son illustration, selon Jean-Pierre Dupuy, chez deux auteurs : chez Leibniz ; et plus proche de nous, chez l'anthropologue Louis Dumont. Chez le premier, cette métaphysique se nomme *théodicée* ; chez le second, elle se nomme *hiérarchie* – mais il faut bien préciser que les deux sont pour Dupuy conceptuellement synonymes. Ce dernier s'en explique dans un passage décisif de son ouvrage *La Marque du sacré*, un passage suffisamment limpide et en conformité avec notre propos (et synthétisant par ailleurs une bonne partie de ce que nous avons dit jusqu'ici) pour que nous nous autorisions à le citer un peu longuement :

Qu'est-ce que la hiérarchie ? Loin d'être une succession de niveaux telle qu'un niveau supérieur englobe ou domine un niveau inférieur, c'est, dans les termes de Dumont, la relation d'*englobement du contraire*. [...] La coïncidence du tout et d'une de ses parties strictes (qui implique, pour un mathématicien, l'idée d'infini) est ce qui permet au tout de s'opposer à la partie complémentaire. Tout se passe comme si le tout englobait la partie qui n'est pas lui, comme s'il englobait son contraire. [...] Réfléchissant sur le système métaphysique de Leibniz, en lequel il voit une sorte de formulation moderne d'une conception non moderne de la cohérence du monde, il aborde la question de la théodicée, c'est-à-dire de la justice de Dieu, dont les principes apparaissent pour le moins obscurs si on tente de réconcilier la bienveillance et l'omnipotence présumées du Créateur avec l'existence brute du mal sur la Terre. [...] Si nous avons accès au point de vue de la totalité, nous comprendrions que ce mal est un sacrifice nécessaire pour le plus grand bien de cette dernière. Ce mal ne fût-il point advenu que le monde n'aurait pas été le meilleur des mondes possibles. Or Louis Dumont caractérise la théodicée par la formule suivante : « Le bien doit *contenir* le mal tout en étant son contraire. » Le verbe « contenir », ici, a le sens d'englober et la figure ainsi décrite est celle de la hiérarchie, entendue comme englobement du contraire.

J'ai toujours été surpris que Dumont et son école d'anthropologie ne veuillent voir dans la forme hiérarchique la signature d'un ordre stable, garanti par le religieux. Il suffirait, dans leurs formulations, de donner au verbe « contenir » un autre contenu : faire barrage à, réprimer, pour lire dans la hiérarchie, comprise comme englobement du contraire, un tout autre sens, beaucoup plus inquiétant : tout semble indiquer que la hiérarchie fait face à la menace de son renversement toujours possible. L'ordre social le plus solide en apparence *contient* la menace de son effondrement, dans les deux sens du verbe « contenir ».

Si l'on ne voit dans la hiérarchie que la dimension d'ordre, comme le fait Dumont, cette figure est l'une des plus familières de la philosophie du social et de l'histoire. Elle se décline de diverses façons et sous diverses appellations : ruse de la Raison, ruse de l'Histoire, matérialisme dialectique, « main invisible » des économistes, c'est toujours la même idée, le même rationalisme : le mal étant au service du bien n'est au fond qu'un moindre mal, un mal nécessaire. Le mal n'est finalement qu'un mal apparent, il fait partie intégrante du bien.

Mais il suffit que l'ordre hiérarchique entre en crise, s'affaisse, se brouille, s'affole, s'inverse pour finalement s'effondrer, pour qu'un tout autre tableau se fasse jour. Les niveaux, naguère encore bien ordonnés, en venant à se confondre révèlent leur parenté. Le bien gouvernait le mal, son "contraire" croyait-on, mais il apparaît maintenant que c'était plutôt le mal qui se gouvernait lui-même en se mettant à distance de lui-même, en se mettant à l'extérieur de lui-même, le niveau supérieur, ainsi « auto-extériorisé, prenant les couleurs du bien. [...] Le sacrifice *contient* le déchaînement des meurtres, il se présente comme le dernier mot de la violence, et cependant ce n'est qu'un meurtre de plus¹⁰⁰¹.

De la même façon que le meurtre est justifié d'être nommé « sacrifice » à un niveau supérieur (celui de la transcendance), le Mal est légitimé d'être considéré comme une épreuve menant sur la voie du Bien – voie qui ouvre, ici encore, vers une dimension ou un niveau supérieur que nous ne connaissons pas en cette vie.

Avec le même embarras – et peut-être en proie à cette manifestation théologique du désespoir qui est sa tentation propre –, Bernanos définit le monde moderne (ou à tout le moins, l'état moderne du monde), dans une lettre datée du 20 décembre 1940 et adressée à Roland Corbisier, comme cette « voie paradoxale », ouverte par le « Diable », « vers une nouvelle rédemption » :

J'ignore si nous sommes au début des derniers temps et d'ailleurs je m'en fiche. On me prend souvent pour un pamphlétaire, ou pour une Cassandre, et j'ai de moins en moins envie de maudire qui que ce soit, de prophétiser quoi que ce soit ; le spectacle que nous donne le monde est celui d'une horrible misère, et cette misère est si profonde qu'elle finit par nous absorber tous en elle. Nous communions dans la misère comme Dieu eût voulu que nous communions dans son espérance et dans son amour. C'est évidemment une étonnante réussite du Diable, mais c'est peut-être aussi – c'est même sûrement – la voie paradoxale ouverte vers une nouvelle rédemption¹⁰⁰².

¹⁰⁰¹ Jean-Pierre Dupuy, *La Marque du sacré*, op. cit., p. 10-13.

¹⁰⁰² Georges Bernanos, *Correspondance*, op. cit., II, p. 364-365.

Bernanos semble, en un premier temps, s'éloigner de la conception pharmacologique du problème du mal, pour proposer de celui-ci une compréhension renouvelée, et le posant à nouveaux frais dans les termes de l'intersubjectivité – nouvelle position du problème corrélative d'une nouvelle position éthique, à l'aune de laquelle semble abandonné le paradigme prophétique (qui prend lui-même sa source dans une pensée de la temporalité qui relève de ce qu'on pourrait appeler un *distributivisme transcendantal*, et qui assure la compensation des biens et des maux au sein d'une totalité transcendante et absolument extérieure) pour un paradigme autrement plus radical en sa rupture avec toute métaphysique transcendante, et qu'il nous sera donné d'analyser plus en détail dans le prochain chapitre de ce travail. Cet éloignement réside en ceci que le mal paraît désormais considéré comme une *erreur* provenant d'une analogie fautive entre deux types de communion, c'est-à-dire entre deux types d'être-ensemble ou d'intersubjectivité : la communion de la misère, d'une part ; celle de l'amour, de l'autre. La communion de la misère est le malentendu transcendantal en vertu duquel l'humanité est dupée par le « spectacle » de son rapport à autrui (qui est celui de la « misère », de la réciprocité violente, de la distance) et pense pouvoir s'organiser *dans le monde* comme elle présume, par analogie, que Dieu s'organise *dans les cieux*. Présupposant que cette communion a pour destin de s'extérioriser, l'humanité la mécomprend principiellement et s'en éloigne, si l'on peut dire, dès le début – et c'est en cela que consiste l'« étonnante réussite du diable ».

Cependant, la logique théodicéenne fait retour lorsque cette étonnante réussite est présentée comme une « voie paradoxale vers une nouvelle rédemption ». Le monde moderne serait alors cette épreuve infernale qu'il faut traverser jusqu'au bout – c'est-à-dire, jusqu'à l'autodestruction – pour espérer une nouvelle renaissance. La conception moderne du progrès, qui préconise le sacrifice des « vraies » richesses aux richesses « illusoires » proposées par la Technique (en tant que système industrialo-économique), se trouve en fait englobée à un niveau supérieur et comme une sorte de sacrifice à la seconde puissance, en vue d'un accomplissement

total de la Volonté divine. Aussi peut-on dire que *la pensée sacrificielle du progrès est elle-même considérée comme un sacrifice nécessaire*, à l'intérieur d'une pensée archi-sacrificielle¹⁰⁰³ plus vaste, et selon la logique « hiérarchique » de Louis Dumont que nous venons d'exposer. C'est ainsi qu'on peut lire l'extrait suivant, issu d'un article daté du 6 juin 1943 et intitulé « La France doit prendre les risques de la paix » :

Nous sommes ainsi beaucoup dans le monde qui passons pour des désespérés, alors que nous ne désespérons absolument de rien, sinon de la société, qui dans le court délai d'un quart de siècle vient de sacrifier à sa conservation vingt millions d'hommes et des richesses innombrables, incalculables. On nous a promis la fin de cette société, on a juré de nous en donner une autre. C'est la deuxième fois qu'on nous fait ce serment et, si on ne le tient pas, c'est nous qui le tiendrons. Nous désespérons de la société, nous ne désespérons pas des peuples, nous ne désespérons pas de l'instinct, ni du génie des peuples. Nous savons que l'ébranlement des grandes masses met aussitôt en péril les fondements de l'ordre, et si ces voûtes cèdent, nous n'attendons pas de ces masses qu'elles les relèvent sur-le-champ. Nous croyons seulement que de leur chaos surgiront les forces nouvelles dont le monde a besoin. Il est possible que ces forces n'apparaissent pas d'abord comme bienfaisantes, nous ne nous effraierons pas cependant. Nous les mettrons coûte que coûte au service de Dieu, ou nous périrons par elles¹⁰⁰⁴.

À la hiérarchie des niveaux d'accomplissement de la réalité semble correspondre une dialectique du « désespoir », lequel serait converti, à un niveau supérieur, en « espérance ». S'il est permis de désespérer de la « société » et du chaos qui la caractérise, c'est au nom d'un optimisme supérieur et pour autant qu'on ait foi dans le « peuple ». Cette foi se fonde sur la croyance selon

¹⁰⁰³ Cet archi-sacrifice nous semble être une version chrétienne de la fameuse négation de la négation, que Michel Henry analyse sous le nom de « schéma de la kénose » dans son *Marx* : « À l'origine de ce que [de Negri] appelle le schéma de la kénose – conformément auquel la réalité en vue de son accomplissement doit d'abord s'anéantir dans son contraire pour, de l'anéantissement de ce contraire et par lui seulement, jaillir enfin dans la plénitude de soi-même, le schéma de la réalisation comprise comme négation de soi et comme négation de cette négation – Cottier cite à juste titre le passage de l'épître aux Philippiens (II, 6-9) où saint Paul expose en ces termes ce qu'on pourrait appeler l'histoire du Christ, c'est-à-dire ce qui constitue à la fois son histoire et son être : “Lui [le Christ], bien qu'il fût de condition divine, il ne tint pas jalousement à son égalité avec Dieu ; au contraire il se vida de lui-même, prenant la condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes ; et une fois reconnu comme homme pour son aspect, il s'abaisse en se faisant obéissant et obéissant jusqu'à la mort sur la croix. C'est pourquoi Dieu l'a élevé au plus haut et l'a gratifié du nom qui est au-dessus de tout nom”, *ekenosen* dit en grec l'acte par lequel le Christ se dépouille, se vide de sa condition divine, c'est-à-dire de son être même, s'anéantit par conséquent pour revêtir la condition humaine, de telle manière cependant que ce dépouillement est poussé jusqu'au bout, est l'acte d'assumer l'humanité dans ce qu'elle a de plus extrême, sa situation limite, la mort et, qui plus est, cette mort sous sa forme la plus ignominieuse, telle qu'elle était réservée aux condamnés à mort et aux esclaves. Car c'est seulement ainsi, lorsqu'il est conduit jusqu'à sa propre limite et au point extrême de son être, que la contraire s'anéantit lui-même pour le retour à la positivité pleine de l'absolu dans la régénération » (Michel Henry, *Marx*, *op. cit.*, p. 144-145).

¹⁰⁰⁴ Georges Bernanos, « La France doit prendre les risques de la paix », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 531.

laquelle la destruction que nous observons au niveau de la réalité qui nous est accessible (à nous, êtres humains) nous apparaîtra *plus tard* comme ayant été créatrices, « plus tard » signifiant : à un niveau de la réalité qui nous est encore inconnu et inaccessible pour la simple et bonne raison qu'il *n'existe pas*, que le désordre que nous vivons *actuellement* est *en train* de se charger de créer cet ordre nouveau – pour la simple et bonne raison que la condition de l'apparition de cet ordre nouveau est notre disparition. On retrouve ici l'idée de « destruction créatrice », déjà bien connue lorsque Bernanos écrit ces lignes, mais popularisée sous ce nom précis par Joseph Schumpeter, idée qui constitue le concept *princeps* de la mythologie techno-capitalisme.

Le « premier » Bernanos, pour qui le mode d'existence de l'étant se réduit exclusivement à sa *participation* à l'Être, c'est-à-dire pour qui la vie humaine ne se comprend que par *analogie* avec la Vie divine, en vient à penser qu'être humain consiste à *aiguiser* la contradiction supposée fonder notre nature, faute de pouvoir jamais la *résoudre*, puisque cette contradiction découle *par construction* de la confusion entre deux niveaux de réalité ou d'existence. C'est de cette façon, en tout cas, qu'on peut interpréter cet extrait de *La France contre les robots* :

Qui ne défend la liberté de penser que pour soi-même, en effet, est déjà disposé à la trahir. Il ne s'agit pas de savoir si cette liberté rend les hommes heureux, ou si même elle les rend moraux. Il ne s'agit pas de savoir si elle favorise plutôt le mal que le bien, car Dieu est maître du Mal comme du Bien. Il me suffit qu'elle rende l'homme plus homme, plus digne de sa redoutable vocation d'homme, de sa vocation selon la nature, mais aussi de sa vocation surnaturelle, car celui que la Liturgie de la Messe invite à la participation de la Divinité – *divinitatis consortes* – ne saurait rien renoncer de son risque sublime¹⁰⁰⁵.

Non sans une certaine ironie tragique, Bernanos semble revendiquer dans ce texte une *autonomisation totale de la liberté humaine*, indépendamment de toute fin morale ou politique. La liberté est ici décrite comme étant sa propre fin, c'est-à-dire comme une radicalisation du risque qui lui est inhérent en tant que toute liberté est au service de la manifestation de l'Être (de la « Divinité ») dans le monde. On comprend alors l'impasse à laquelle aboutit le « premier »

¹⁰⁰⁵ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 988-989.

Bernanos, qui est bien obligé de considérer la Technique comme une voie paradoxale vers un possible renouveau, dans la mesure où il est *aussi* reproché à la Technique d'être une force purement autonome et susceptible d'accomplir totalement ou bien le salut ou bien la damnation de l'humanité.

La définition (et la critique) pharmacologique et prométhéenne de la Technique, pour autant qu'elle provienne de l'attitude de la transcendance, nous conduit à cette conclusion impossible et en vertu de laquelle plus l'humanité s'humanise (sur le mode de l'extériorité transcendante, donc), plus elle se technicise – c'est-à-dire que *plus* l'humanité exerce, afin d'accomplir son humanité, la liberté réputée constituer son essence, *plus* cet attribut essentiel finit par s'autonomiser pour devenir *à la fois* la Providence et la Technique, faisant de son prédicat le simple support passif (que celui-ci *réponde* à une vocation ou *se mette* à la disposition d'un système) d'un dépassement infini, c'est-à-dire *ce lieu dont il faut qu'on s'éloigne pour le rejoindre*. La démystification pharmacologique (celle pratiquée, donc, par le « premier » Bernanos) est incapable de voir que le processus de destruction qu'elle dénonce, et dont elle accuse le monde moderne d'être l'agent, est rigoureusement identique au processus de construction qu'elle revendique, et au principe duquel elle pose une extériorité transcendante pour laquelle l'être humain, en tant que participant insigne, ménage un milieu de manifestation adéquat – c'est-à-dire pour et par laquelle l'être humain se voit chargé, faisant place nette, *de néantiser notre réalité pour en accueillir une autre, jugée supérieure*.

CHAPITRE 6 : Scandale de la technique

Le pire malheur du monde, à l'heure où je parle, est qu'il n'a jamais été plus difficile de distinguer entre les constructeurs et les destructeurs, car jamais la barbarie n'a disposé de moyens si puissants pour abuser des déceptions et des espoirs d'une humanité ensanglantée, qui doute d'elle-même et de son avenir. Jamais le Mal n'a eu d'occasion meilleure de feindre accomplir les œuvres du Bien. Jamais le Diable n'a mieux mérité le nom que lui donnait déjà saint Jérôme, celui de Singe de Dieu.

– Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?*, in *Essais et écrits de combat*, II, Paris, Gallimard, 1995, p. 1260.

6.1. Le scandale I : le Diable

6.1.1. La duplicité lexicale du scandale

Si la *démystification* de la Technique (la pharmacologie) demeure captive d'une définition transcendante du mal, la *démythification* de la Technique (la scandalologie) repose elle sur une définition immanente du mal.

Dans le premier cas (pharmacologique), le mal est pensé depuis la métaphysique de la subjectivité, c'est-à-dire depuis le primat du sujet rationnel, calculant et dirigeant sa conduite en fonction de ses intérêts bien compris. Sous ce rapport, le mal est nécessairement considéré comme étant produit *par* un agent ou un auteur, *que celui-ci soit conscient ou non*. Dans la grammaire conceptuelle de la transcendance, l'*agentivité* est le principe fondamental du mal.

Avant d'en venir au second cas (scandalologique) – c'est-à-dire avant d'en venir à une définition immanente du mal comme scandale – et, en fait, bien plutôt *pour* y venir et *dans le but* de préparer cette venue, commençons par examiner les différentes incarnations du mal que l'interprétation transcendante de celui-ci propose de subsumer sous le même mot de « scandale », et pour autant que ce soit bien le monde moderne, c'est-à-dire la technique, qui fasse scandale. Il s'agira, en d'autres termes, de tenter d'élucider le malentendu par lequel le

skandalon (l'immanence absolue du mal) se trouve principalement mécompris, puisque interprété dans la grammaire du *pharmakon* (la transcendance absolue du mal).

Deux significations radicalement hétérogènes du concept de « scandale » cohabitent donc dans le corpus bernanosien. Le même mot renvoie ainsi à deux phénomènes (ou à deux apparaîtres) bien distincts, l'un transcendant, l'autre immanent – et c'est encore le seul terme de « scandale » qui est utilisé pour déterminer les différents types de manifestation de ce premier phénomène.

6.1.2. *Mundus inversus*

En son premier sens transcendant, le scandale est *le mauvais destin du monde* (par opposition au second sens immanent, qui considère que le scandale doit bien plutôt comprendre *le monde comme mauvais destin*) – en d'autres termes, sa *décadence*. L'attitude de la transcendance considère le scandale comme un état observable et empirique du monde, dont des responsables peuvent être identifiés (qu'il s'agisse de responsables *humains*, ou d'une force extérieure et inconsciente, autonome, qui agirait les individus à leur insu – d'une pulsion de mort, conformément à l'interprétation précritique de l'inconscient, sise en un lieu reculé de notre conscience et qui l'agirait comme *la conscience cachée de la conscience*). À ce premier moment de compréhension, le scandale *fait l'objet* d'un discours apophantique énoncé par une subjectivité particulière et située, c'est-à-dire qu'il est le contenu ou le motif (au sens de l'occasion ou de la circonstance) d'un texte pamphlétaire, comme ne manque d'ailleurs pas de le remarquer Marc Angenot :

Le pamphlétaire [...] *réagit* devant un scandale, une imposture, il a le sentiment de tenir une évidence et de ne pouvoir la faire partager, d'être dans le vrai, mais réduit au silence par une erreur dominante, un mensonge essentiel, une criante absurdité ; il jette un regard incrédule ou indigné sur un monde carnavalesque¹⁰⁰⁶ [...].

¹⁰⁰⁶ Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire*, *op. cit.*, p. 21.

Le pamphlétaire prétend affronter l'imposture, c'est-à-dire le faux qui a pris la place du vrai, en l'excluant, lui et sa vérité, du monde empirique. Autrement dit, le pamphlétaire est porteur d'une vérité à ses yeux aveuglante, telle qu'elle devrait de toute évidence imprégner le champ où il prétend agir – et pourtant il se trouve seul à la défendre et refoulé sur les marges par un inexplicable scandale¹⁰⁰⁷.

Que le scandale soit cela *devant quoi* le pamphlétaire *réagit* – c'est-à-dire qu'il soit un quelque chose posé-là-devant dans le champ de visibilité ouvert par la conscience –, cela veut bien dire qu'il est une certaine vision du monde rendue disponible et mise à disposition, autrement dit qu'il est le monde en tant qu'objet marqué par la subjectivité propre du sujet qui l'a posé dans un compte rendu critique, et comme l'évidence dont il peut se saisir pour l'avoir produite devant lui sous la forme d'une représentation.

Or, si l'évidence n'apparaît pas comme telle, dans l'horizon de clarté qui permet d'en avoir une perception claire et distincte, ce n'est pas pour le pamphlétaire en vertu d'une obscurité de principe, mais en vertu d'une obscurité de circonstance, parce qu'*on* l'a dissimulé au regard : « Cachera-t-on plus longtemps ces vérités *éclatantes* ? »¹⁰⁰⁸, s'interroge Bernanos dans un article de *L'Avant-Garde de Normandie* daté du 1^{er} février 1914.

En ce premier sens, donc, le scandale est « le faux qui a pris la *place* du vrai », c'est-à-dire un contenu fallacieux qu'*on* (mais qui ?) aurait substitué à un contenu véritable et authentique, qu'*on* aurait donc mis à *sa place*. Cette substitution, comme on peut le lire dans la *Lettre aux Anglais*, aurait ses responsables :

Incapable de créer une France à leur image et ressemblance, les futurs chefs de l'Ordre Nouveau imposaient au monde une France factice, afin que le moment venu ils pussent se poser en libérateurs d'un fantôme, d'une fiction, tandis qu'ils mettraient la France réelle dans les fers. Je sais bien que de telles explications rebutent le lecteur moyen. Ce que le lecteur moyen me demande, c'est de lui fournir des explications moyennes, reposantes pour l'esprit. Ils oublient tous que le désastre de mon pays les a remplis de stupeur ; comment ne seraient-ils pas stupéfiés par ses causes ? Si l'événement a été un scandale inouï, espèrent-ils que je puisse en dénoncer sans scandale les responsables¹⁰⁰⁹ ?

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰⁰⁸ Georges Bernanos, « Le Congrès socialiste », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 974. Nous soulignons.

¹⁰⁰⁹ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 100-101.

Les « futurs chefs de l'Ordre Nouveau » (à savoir, ici, la presse), ont mis la « France factice » à la *place* de la « France réelle » (on pense ici à la distinction maurrassienne entre le « pays légal » et le « pays réel ») : c'est-à-dire que ces deux France différentes obéiraient à la même légalité d'apparaître, celui de la présence. Or, si l'un peut prendre la *place* de l'autre, le faux celle du vrai, c'est que tous deux sont faits du même bois phénoménologique – autrement dit, qu'il n'y a pas de différence substantielle entre eux.

Selon Marc Angenot, dans la perspective pamphlétaire (qui correspond à ce que nous avons nommé jusqu'ici l'attitude de la transcendance, et avons qualifié successivement de romantique, pharmacologique et prométhéenne), vérité et fausseté ne se distinguent pas comme deux *espaces* (d'apparaître) différents, c'est-à-dire comme deux *formes*, mais comme deux *contenus*, c'est-à-dire comme deux *places* à l'intérieur du seul espace qui est celui du monde et de la visibilité. La dimension d'apparaître est la même, indifféremment, que se manifeste en elle le vrai ou bien le faux. Si le pamphlétaire peut faire la distinction entre l'un et l'autre, c'est parce que son regard, contrairement à celui de ses contemporains, lui permet de connaître la véritable place des choses, c'est-à-dire de savoir ce que le monde *devrait* être. La modalité dominante de la parole pamphlétaire est la modalité déontique, qui subordonne la perception du monde à la connaissance de sa vérité morale. C'est pourquoi le « premier » Bernanos s'insurge que les autres ne perçoivent pas le monde tel qu'il est – c'est-à-dire : scandaleusement différent de ce qu'il devrait être –, comme on peut le constater par exemple dans l'un des textes fondateurs de sa critique du monde moderne, « Sous les yeux d'une génération sacrifiée » : « Pourquoi fermer les yeux à de telles évidences ? Les reconnaître devrait être la première démarche d'une intelligence encore libre ; sinon qu'elle capitule, qu'elle se rende ! »¹⁰¹⁰. Voir le monde tel qu'il est – et savoir déterminer quand ses apparences dérogent à la loi de son être –, voilà véritablement un *devoir*, et qui fait de toute perception *déficiente* une perception *fautive*.

¹⁰¹⁰ *Id.*, « Sous les yeux d'une génération sacrifiée », *op. cit.*, p. 1226.

Dans la perspective qui est celle du pamphlétaire, le monde est la scène où se succèdent les scandales – et lui seul réalise la *supercherie* qui se joue devant lui, la « *supercherie* détestable, [...] rêve plein de cris et de lueurs » en quoi consiste « la société moderne »¹⁰¹¹, qui est d'abord et avant tout, pour notre auteur, la société d'après-guerre – c'est-à-dire, une *période*. En effet, la « paix » des années 20, et le progrès économique-industriel qui la caractérise, sont une pièce (une représentation) que le « premier » Bernanos tient particulièrement en horreur, comme il l'écrit dans un article daté du 5 décembre 1929 et publié dans *L'Action française* :

Nous l'affirmons cinquante ans trop tôt, sûrs que, nous vivants, personne n'osera lui donner son vrai nom par pudeur. Mais c'est ainsi qu'on le verra lorsqu'on ne se méfiera plus de nous, quand nous ne serons plus. Autrement il faudrait avouer la *supercherie*, et que la même imposture qui nous prêchait la guerre s'installait dans la paix, après en avoir pompé la substance. [...] Avouée ou non, la supercherie durera ce qu'elle durera, Dieu le sait¹⁰¹².

« Dieu le sait », et manifestement, Bernanos aussi – c'est là le privilège du pamphlétaire. Mais que savent-ils, exactement ? Que *l'ordre* apparent – en l'occurrence ici, que la *croissance* apparente – qui caractérise ce que l'historiographie a nommé le « années folles » n'est en réalité que le masque d'un *désordre* (ou d'une *dépression*) bien plus fondamental.

Le scandale consiste alors précisément en ceci que ce qui se manifeste sur la scène du monde s'y manifeste à *l'envers*. Comme l'écrit Bernanos dans sa conférence de 1947 intitulée « La liberté, pour quoi faire ? » : « [...] le monde moderne est une espèce de monde à l'envers »¹⁰¹³. C'est bien, selon Marc Agenot, à une telle structure *dramatique*¹⁰¹⁴ qu'obéit la conception pamphlétaire du monde :

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 1223. Nous soulignons.

¹⁰¹² Georges Bernanos, « Primauté de la peur », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1181. Nous soulignons.

¹⁰¹³ *Id.*, « La liberté, pour quoi faire ? », *op. cit.*, p. 1309.

¹⁰¹⁴ Il faut ici comprendre le terme « dramatique » au sens précis où l'entend Hans Urs von Balthasar, lorsqu'il parle de « dramatique divine ». En ce sens, donc, *dramatique* qualifie la structure du monde en tant que celui-ci est un théâtre (*theatrum mundi*), c'est-à-dire en tant qu'il est le lieu où l'éternel s'historicise dans le temps, c'est-à-dire la dimension où le divin organise sa *manifestation* (« manifestation » au sens henryen et radicalement hétérogène à la *révélation* qui, elle, qualifie le processus d'auto-affection du divin, c'est-à-dire de la vie elle-même). Voir Hans Urs von Balthasar, *La Dramatique divine*, Paris, Lethielleux, « Le Sycomore », 1973-1983, 5 vol.

Le mode agonique en général suppose un drame à trois personnages : la *vérité* (censée correspondre la structure authentique du monde empirique), l'énonciateur et l'adversaire ou opposant¹⁰¹⁵.

Le *Mundus inversus* est un de ces lieux communs transhistoriques où chaque génération inscrit les contradictions du moment présent. Le monde du scandale n'est pas seulement aveugle à la vérité et prompt à encenser les fausses idoles : un processus perversément rigoureux a *inversé systématiquement* les axiologies, il a retourné l'ordre "naturel" des phénomènes. Ici s'articule le fait de la Conspiration, car la rigueur de ce processus d'inversion ne peut, aux yeux du polémiste, être le fait du hasard : une force "satanique" doit être au principe de cette systématité dans le retournement des normes les plus évidentes¹⁰¹⁶.

Le scandale est ici associé à la légalité phénoménologique mondaine, dont les codes, comme nous venons de le dire, sont essentiellement dramatiques, c'est-à-dire : sont ceux de la *venue en présence* dans l'horizon de la *visibilité*, de l'*apparence* et du *jeu*. L'enjeu du drame consiste à mettre en scène la « vérité » sans la trahir, c'est-à-dire à accomplir *correctement*, sur la scène « du monde empirique », ce qui lui est prescrit *naturellement* par sa « structure empirique ». Deux metteurs en scène, alors, s'affrontent : « l'énonciateur », dont le rôle est d'avertir les spectateurs que le drame qui se joue est « faux » (sans interroger la fausseté intrinsèque qui grève toute légalité phénoménologique mondaine, pour autant qu'elle soit d'ordre dramatique) ; et « l'adversaire ou l'opposant », qui truque la représentation et propose donc au public un « monde à l'envers », c'est-à-dire un monde qui est l'*exact* opposé de celui qui devrait être. C'est cette exactitude, nous allons le voir, qui suggère au pamphlétaire que la « systématité » d'une telle inversion ne peut « être le fait du hasard », et qu'une « Conspiration », une « force » extérieure et antagonique doit être à l'œuvre. En somme, deux êtres-au-monde s'affrontent pour contrôler l'espace de la représentation.

Dès lors que le pamphlétaire est considéré comme celui qui déplore que la représentation *présente* ou *actuelle* ne soit pas adéquate au modèle transcendant qui serait *idéalement* au principe de toute représentation (adéquat, donc, à Dieu considéré comme Être suprême et

¹⁰¹⁵ Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire*, op. cit., p. 38.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 103.

législateur de la vérité authentique), il trouve en Hamlet sa figure archétypale. L'angoisse d'Hamlet, en effet, procède du sentiment d'une inadéquation entre *ce qu'il voit* se jouer sur la scène du monde, et *ce qui devrait s'y trouver* conformément aux valeurs « naturelles » qui la structurent et régissent la reproduction qui s'y joue. Dans son ouvrage *Spectres de Marx*, Derrida énumère différentes traductions de la célèbre phrase prononcée par le prince de Danemark : « Time is out of joint ». Deux de ses traductions nous intéressent au premier chef, en ceci qu'elles font directement écho aux textes de Bernanos que nous venons de citer :

3. « Le monde est à l'envers » : un « à l'envers » très proche d'un « de travers » qui paraît, lui, plus proche de l'original.

4. « Cette époque est déshonorée. » Si surprenante qu'elle paraisse au premier abord, la lecture de Gide s'accorde pourtant avec la tradition d'un idiome qui, de More à Tennyson, donne un sens apparemment plus éthique ou politique à cette expression. « Out of joint » qualifierait la déchéance morale ou la corruption de la cité, le dérèglement ou la perversion des mœurs. On passe facilement du désajusté à l'injuste. C'est notre problème : comment justifier ce passage du désajustement (valeur plutôt technico-ontologique affectant une présence) à une injustice qui ne serait plus ontologique ? Et si le désajustement était au contraire la condition de la justice ? Et si ce double registre condensait son énigme, justement, et potentialisait sa sur-puissance dans ce qui donne sa force inouïe à la parole de Hamlet : *The time is out of joint* ? [...] La perversion de ce qui, *out of joint*, ne marche pas bien ou va de travers (de travers, donc, plutôt qu'à l'envers), nous la voyons facilement s'opposer comme l'oblique, le tordu, le tort ou le travers à la rectitude, à la bonne direction de ce qui marche droit, à l'esprit de ce qui oriente ou fonde le droit – et engage directement, sans détour, vers la bonne adresse, etc. Hamlet oppose d'ailleurs clairement l'être « out of joint » du temps à son être-droit, dans le bon droit ou le droit chemin de ce qui marche bien. Il maudit même le sort qui l'aurait fait naître pour réparer un temps qui marche de travers. Il maudit le destin qui l'aurait justement destiné, lui, Hamlet, à faire justice, à remettre les choses en ordre, à remettre l'histoire, le monde, l'époque, le temps, à l'endroit, dans le droit chemin, afin que, conformément à la règle de son juste fonctionnement, il avance tout droit – et suivant le droit. Cette malédiction plaintive paraît elle-même affectée par la torsion ou par le tort qu'elle dénonce. Selon un paradoxe qui se pose et s'emporte lui-même, Hamlet ne maudit pas tant la corruption du temps. Il maudit d'abord et plutôt cet effet injuste du dérèglement, à savoir le sort qui l'aurait destiné, lui, Hamlet, à remettre sur ses gonds un temps démis – et à le remettre droit, à le remettre au droit. Il maudit sa mission : faire justice d'une dé-mission du temps. Il jure contre un destin qui le conduit à faire justice d'une faute, une faute du temps et des temps, en rectifiant une adresse : en faisant de la rectitude et du droit (*to set it right*) un mouvement de la correction, de la réparation, de la restitution, de la vengeance, de la revanche, du châtimement¹⁰¹⁷.

En tant qu'espace du déploiement historico-politique des événements, le monde est donc, phénoménologiquement, le *lieu* du scandale, ou encore sa *topique*, c'est-à-dire : *cela* par où le scandale arrive. En ce sens, le scandale n'est pas *encore* compris par Bernanos comme

¹⁰¹⁷ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 44-45.

structurant (il n'est pas le *comment* de l'arrivée du monde ou de sa manifestation), mais comme structuré (il est *ce qui* arrive *dans* le monde, et simplement un *quelque chose* qui s'y manifeste : à l'envers). Dans *La Grande Peur des bien-pensants*, il est question, pêle-mêle, de « scandale parlementaire »¹⁰¹⁸, de « scandale financier »¹⁰¹⁹ ou encore, bien plus spécifiquement, du « scandale des chemins de fer du sud »¹⁰²⁰. La « première » manière bernanosienne ne pense pas l'événementialité de l'Histoire comme scandaleuse, mais le scandale comme événement historique, identifiable, dénombrable, autrement dit comme une entité critiquable *contre* laquelle le pamphlétaire peut se *poser*, dans la posture d'*opposant* qui est la sienne, à l'intérieur d'une dimension mondaine historico-politique *déjà* ouverte : « un scandale de plus [...] aurait jeté par terre n'importe quel gouvernement »¹⁰²¹.

6.1.3. *Le scandale technique comme « période » historique : trahison et complot*

Dans cette optique, la technique désigne, au sens large, une période ou un événement de l'Histoire, identifiable et observable, et contre (devant) lequel le pamphlétaire peut s'insurger en se posant comme opposé à (scandalisé par) cet événement historique. Penser la technique comme scandale historique, c'est la penser selon les règles de la phénoménalité historique classique, comme un événement obéissant à ces règles, et pas encore comme l'événement même du bouleversement ou de la transgression de ces règles.

La distinction que nous établissons ici entre *événement* et *phénomène* (*phénomène* au sens kantien, c'est-à-dire au sens d'*apparaître* ou de *mode de phénoménalité*, comme nous l'avons déjà établi plus tôt dans ce travail) recoupe celle, connue de Bernanos puisqu'elle est péguyste, qui sépare une *période* et d'une *époque*. Notre auteur la mobilise dans un article daté de juin 1943 et intitulé « Que voulez-vous ? Il y a la France » :

¹⁰¹⁸ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 227.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 232.

¹⁰²⁰ *Ibid.*, p. 249.

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 231. Nous soulignons.

Oh ! Français, vous le savez, l'Histoire est simple, l'Histoire a des goûts simples, l'Histoire n'est pas une Académie, pourquoi discuterions-nous ses choix ? S'il m'est permis de reprendre la vieille distinction chère à Péguy, vous discernerez sûrement déjà très bien ce qui, depuis 1939, appartient à la Période, et ce qui appartient à l'Époque. Au lieu d'édifier notre nouvelle Maison dans les terrains bas, les marécages de la Période, si nous remontions ensemble le chemin parcouru jusqu'à ce que nous entendions sonner de nouveau sous nos pieds la dure assise de granit¹⁰²² ?

Une période historique est un événement à l'intérieur d'un paradigme temporel stable ; une époque historique est un changement de paradigme temporel. En ce sens, période et époque se trouvent unis dans la hiérarchie d'un rapport de fondation, comme l'explique Jérôme Thélot, qui reprend lui aussi cette distinction dans son ouvrage *L'Époque de la peinture* :

Faire époque veut dire : composer les déterminations structurelles de l'histoire, conditionner de fond en comble et originairement les phénomènes historiques, fonder le monde sous l'horizon duquel se prosuient les situations sociales effectives. Car une « époque » n'est pas une « période ». Et toute période réelle ou concevable est préconstruite par l'époque en vertu de laquelle elle arrive¹⁰²³.

Certaines remarques de Bernanos pourraient faire imaginer qu'il ne considère la technique (synonyme pour lui de modernité) que comme une *période scandaleuse* (ou, nous l'avons

¹⁰²² *Id.*, « Que voulez-vous ? Il y a la France », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 543-544. Dans l'œuvre de Péguy, cette distinction célèbre se trouve dans *Notre jeunesse* : « Il y a dans l'histoire moderne, et non pas dans toute histoire, il y a pour les peuples modernes de grandes vagues de crises, généralement parties de France, (1789-1815, 1830, 1848) qui font tout trembler d'un bout du monde à l'autre bout. Et il y a des paliers, plus ou moins longs, des calmes, des bonaces qui apaisent tout pour un temps plus ou moins long. Il y a les époques et il y a les périodes. Nous sommes dans une période » (Charles Péguy, *Notre jeunesse*, *op. cit.*, p. 24) ; « Mais enfin, en temps ordinaire, le peuple d'Israël est comme tous les peuples, il ne demande qu'à ne pas entrer dans un temps extraordinaire. Quand il est dans une période, il est comme tous les peuples, il ne demande qu'à ne pas entrer dans une époque. Quand il est dans une période, il ne demande qu'à ne pas entrer dans une crise. Quand il est dans une bonne plaine, bien grasse, où coulent les ruisseaux de lait et de miel, il ne demande qu'à ne pas remonter sur la montagne, cette montagne fût-elle la montagne de Moïse » (*ibid.*, p. 80). Il n'est pas inutile d'ajouter qu'une telle distinction se trouve aussi chez Spengler : « La Révolution française pouvait être représentée par un événement d'une autre forme et à un autre endroit, par exemple en Angleterre ou en Allemagne. Son "idée" — comme nous le verrons plus tard —, passage de la culture à la civilisation, triomphe de la ville mondiale anorganique sur la campagne organique, désormais devenue "province" au sens spirituel, était nécessaire en ce moment. Cet événement doit être désigné sous le nom d'*époque*, au sens ancien — aujourd'hui confondu avec celui de *période*. Un événement fait époque lorsqu'il marque un tournant nécessaire, un tournant de destin, dans le cours d'une culture. L'événement fortuit en soi, qui est l'image cristallisée de la superficie historique, pouvait se représenter par d'autres hasards correspondants, l'*époque* est nécessaire et prédéterminée. La question de savoir si un événement prend le nom d'"époque" ou d'"épisode" par rapport à une culture et au cours de celle-ci, est en connexion, comme on le voit, avec l'idée de destin et de hasard et, par conséquent aussi, avec la différence entre la tragédie "époquale" d'Occident et la tragédie épisodique de l'Antiquité » (Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident* [1918-1922], II, Paris, Gallimard, « TEL », 2021, p. 203).

¹⁰²³ Jérôme Thélot, *L'Époque de la peinture. Prolégomènes à une utopie*, *op. cit.*, p. 11.

vu, dans le lexique de Hamlet, et malgré l'interversion des termes de la distinction, une « époque déshonorée »). On peut lire par exemple, dans *Les Enfants humiliés* : « Ce qu'on ne pardonne pas à la Société moderne, c'est de décevoir, c'est la disproportion scandaleuse des moyens dont elle dispose aux résultats qu'elle obtient »¹⁰²⁴. À quel titre Bernanos juge-t-il ici que la « Société moderne » est « scandaleuse » ? Au titre de la *déception* provoquée, chez le sujet scandalisé, par la conscience qu'il y a une *disproportion* entre les moyens que mobilise la « Société moderne » et les résultats qu'elle obtient¹⁰²⁵. Que le pamphlétaire *ressente* ou *éprouve* une telle déception, qu'il *se scandalise*, en quelque sorte *seul contre tous*, cela lui est permis par l'acuité supérieure de sa perception, grâce à laquelle il n'est pas dupe des apparences et peut juger les choses en remontant jusqu'à leur principe. Grâce à elle, en somme, il est capable d'accomplir la fameuse *Rückfrage* husserlienne, traduite par Jacques Derrida sous l'appellation de « question en retour », et reprise par Paul Ricœur pour fonder sa méthode herméneutique (comme nous l'avons déjà suggéré à de nombreuses reprises, il nous semble y avoir, entre la phénoménologie « historique » ou « classique » et la technocritique démystificatrice, des affinités méthodologiques certaines¹⁰²⁶). Si les pamphlétaire technocritique est *déçu*, c'est parce qu'il *sait* que les choses ne sont pas telles qu'elles *devraient* être : c'est parce que la réalité ne se réalise pas *conditionnellement*

¹⁰²⁴ Georges Bernanos, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 839.

¹⁰²⁵ Et peut-être sont-ce en fait les résultats *visés* qui sont, d'abord et avant tout, l'objet de la déception, à travers ou malgré l'évocation des résultats *obtenus*, puisqu'il s'agit *in fine* de porter un jugement sur une intentionnalité mauvaise ou déficiente.

¹⁰²⁶ La *Rückfrage*, ou « question en retour », est un concept développé par Husserl dans la *Krisis* afin d'élucider l'origine et le *télos* immanent de la crise des sciences européennes. Paul Ricœur en donne une définition dans son article intitulé « L'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl » : « Une chose est maintenant certaine : le retour à la *Lebenswelt* n'est qu'un moment, un degré intermédiaire d'un "retour" plus fondamental, le retour à la science en tant que telle, à la raison en tant que telle, par-delà sa limitation dans la pensée objective. Ce qu'il faut donc comprendre c'est que, pour restaurer le concept de Science en son sens authentique, il faut faire le détour d'un questionnement à rebours qui prend cette pensée objective pour point de départ, met à découvert son défaut de fondation, et la renvoie à ce qui la précède absolument. C'est donc cette fonction de la "*Rückfrage zur Lebenswelt*" par rapport à la restitution de la signification véritable de la raison et de la science qu'il faut tenter de reconnaître et de comprendre » (Paul Ricœur, « L'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl », *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 372). Il est essentiel de préciser ici que le scandale ne peut pas être tout à fait identifié à la réduction accomplie par la *Rückfrage*, mais qu'il relève bien plutôt d'un certain réductionnisme. En effet, pour autant qu'on considère encore le scandale comme une forme de complotisme, il ne peut être considéré que comme une *Rückfrage* naïve ou pré-critique, c'est-à-dire défectueuse, et qui consiste à remonter, à partir du mensonge universel et de la dissimulation, à *ce* qui est dissimulé par *ceux* le qui dissimulent : c'est-à-dire, à partir de faux, remonter au vrai et à ceux qui en organisent la dénaturation.

aux attentes qu'on peut en avoir quand on a connaissance du principe transcendant qui l'a produite. D'où la déploration récurrente, chez le pamphlétaire investi d'une mission démystificatrice (et cela, Marc Agenot l'a bien vu), de l'incapacité de ses semblables à éprouver le scandale que *lui* éprouve. Aussi peut-on lire, dans un article daté de mars 1942 et heureusement intitulé « Scandale de la vérité », les lignes suivantes :

Les consciences modernes ne sont nullement droites, elles ont seulement perdu le sens de ce qui est droit ou tordu, elles ne se scandalisent plus de rien, elles ne réagissent plus spontanément au scandale, elles attendent que les propagandes aient décidé, à leur place, du bien ou du mal¹⁰²⁷.

La capacité à discerner spontanément « ce qui est droit ou tordu » (ce qui est à l'endroit ou à l'envers) repose sur la présence chez le sujet (individuel ou collectif) d'un certain nombre de présupposés implicites, d'attentes inquestionnées. Ces attentes – ou plutôt cet *horizon* (au sens phénoménologique) *d'attente* – sont celles qui configurent (ou devraient configurer, à moins qu'une subjectivité malveillante ne s'en mêle) l'apparition d'une *période* selon les paramètres prédéterminés d'une *époque*. Ainsi, la déception (ou le scandale) éprouvée par le pamphlétaire sanctionne la transgression d'une législation « époquale » donnée. En ce sens, la Société moderne est décevante et scandaleuse d'être une mauvaise période selon les critères établies à l'avance par l'époque qui l'englobe. Dans l'optique qui est celle de Bernanos, l'époque englobante est la civilisation chrétienne. Aussi, le principe « époquale » chrétien est-il *trahi* par la manifestation « périodique » en quoi consiste la modernité technique.

Dans la dimension de malignité que nous sommes en train d'examiner, le scandale technique est bien pour Bernanos de l'ordre d'une « [*trahison*] de l'histoire », c'est-à-dire d'une

¹⁰²⁷ *Id.*, « Scandale de la vérité », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 409.

« simonie »¹⁰²⁸. La simonie est la « volonté délibérée de vendre ou d'acheter un bien spirituel ou intimement lié au spirituel (bénédictions, grâces, bénéfices ou dignités ecclésiastiques) pour un prix temporel (somme d'argent, présent matériel, protection ou recommandation) »¹⁰²⁹. Il s'agit, en somme, de mésestimer un bien spirituel – et c'est bien le pamphlétaire, qui lui connaît *la vraie valeur des choses*, qui peut démystifier *en retour* cette escroquerie. C'est une telle définition du scandale comme simonie qu'on peut lire dans article daté du 10 novembre 1933 et intitulé « Le crépuscule des vieux », où la société américaine apparaît comme le traître (ou le bouc émissaire) tout désigné :

Aucun homme de notre génération, pourvu qu'il soit conscient, ne peut douter une seconde de sa disgrâce essentielle, et qu'il a trop vécu. Il s'agit pourtant de survivre, de faire face. Que dis-je, faire face ! Se jeter en avant plutôt. Après tant de déceptions, de deuils, couchés sur tant de morts moins morts que nous, nous n'avons pas besoin de comprendre. Comprendre quoi ? Les plus hautes puissances elles-mêmes défont. Le bien et le mal, le vrai et le faux se cherchent, s'appellent et chuchotent dans les ténèbres. [...]

Je n'écris pas ceci à l'intention des sages. Peu de sages d'ailleurs peuvent aujourd'hui montrer les mains nettes. Une certaine idéologie a pondé son germe dans n'importe quelle idée juste ou injuste. Le vocabulaire du Politique et du Spirituel apparaît tout grouillant de ces hideux parasites. « Quel père, dit l'Évangile, quand son fils lui demande du pain, serait capable de lui donner un serpent ! » Nous avons connu de tels pères. Il faut beaucoup d'hypocrisie en effet pour ne pas convenir que la simonie a perdu peu à peu son caractère de prévarication sacerdotale. Le crime réservé jadis aux gens d'Église est ainsi devenu de tous le plus commun, le plus banal. Nul ne saurait, par exemple, faire le compte des escroqueries supérieures, qui ont assuré un moment le succès de cette mystique de la prospérité américaine dont la faillite faisait luire hier une espèce d'aube encore timide et pâle sur le monde. Le pays où il faisait bon vivre, la terre de Dieu, *God's country*, la nation élue qui s'est peinte un jour tout entière dans le mot énorme de Ford « L'histoire est une sottise » a fait bien autre chose que renier un parti, une politique. Consciemment ou non, elle vient de délivrer son âme. M. H. Hoover, élu en 1929 comme le héraut d'un système alors déjà frappé de mort, n'en a maintenu le prestige que grâce à une effrontée spéculation des valeurs morales par quoi fut rendue possible ce que M. Bonn appelait en son temps la colonisation intellectuelle de l'Europe. À côté du vaincu d'hier, et par rapport aux forces immenses et secrètes dont ce dernier était l'instrument, M. Aristide Briand, le plus sournois des fourriers du pharisaïsme américain, reprend sa double et vraie figure d'avocat marron et de mauvais prêtre. Il n'en est pas moins permis d'espérer que la mort de l'un, l'effondrement de l'autre ne marquent un jour pour l'histoire la suprême apothéose des fratries simoniaques et le commencement de leur déclin.

Une certaine espèce d'hommes est cousue dans le ventre de ces deux cadavres, et doit pourrir avec eux. Non, je n'écris pas ceci pour les sages. Si un spectacle est encore capable de nous arracher des larmes, c'est bien celui des malheureux affligés d'idées générales. Vraies ou fausses, à quoi diable peuvent-elles servir aujourd'hui ? Espère-t-on les voir mettre à la raison les puissantes images, les images délirantes qui courent comme des bêtes à travers le monde ? Mais si les idées sont vraies ?

¹⁰²⁸ *Id.*, « Le crépuscule des vieux », *op. cit.*, p. 1271. Les trois termes sont d'ailleurs rassemblés à la faveur de la même énumération, à la fin de la *Lettre aux Anglais* : « à tous les *scandales*, à toutes les *trahisons*, à toutes les *simonies* » (*id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 194).

¹⁰²⁹ TLFi : Trésor de la langue Française informatisé | <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm> | ATILF (CNRS/Université de Lorraine).

me dit-on. Justement. Le mensonge universel ne se chargera que trop tôt de les ensemençer. Dieu seul pourrait dire ce qui peut surgir de leurs flancs purs¹⁰³⁰!

Le simonisme américain (qui peut tout à fait être pratiqué, selon notre auteur, par des hommes politiques européens : en témoigne ici l'exemple d'Aristide Briand) est jugé coupable d'avoir instauré une période de « mensonge universel », où le « faux » prend les apparences du « vrai », trahissant ainsi une vérité supérieure et transcendante – vérité dont le pamphlétaire, lui, a connaissance. La modernité, en tant que période, est donc accusée d'avoir transgressé la législation chrétienne « époquale », c'est-à-dire : d'avoir trahi le *télos* de son époque – de la même façon que les pères peuvent *trahir* leur fils, conformément à la métaphore mobilisée par ce texte ; ou inversement, de la même façon que les fils peuvent *décevoir* leurs pères (leur faire honte) de les avoir mal suppléés, conformément à une métaphore que nous avons analysée dans notre chapitre précédent et que l'on trouve dans *Les Grands Cimetières sous la lune*.

Si le monde moderne est considéré comme une *période* scandaleuse de l'*époque* chrétienne, c'est parce que le désordre y prend, *aux yeux de tous*, l'apparence de l'ordre, alors qu'il est, *aux yeux d'un ordre supérieur* (auquel aurait accès le pamphlétaire), une honteuse transgression. Il est possible d'effectuer une telle lecture manichéenne et, il faut bien le dire, complotiste, de la technocritique transcendante de Bernanos. Max Milner voit dans cette définition du scandale – comme ce vrai désordre masqué en faux ordre que seul le pamphlétaire sait démasquer – un motif précoce de la pensée politique de notre auteur :

Il ne fait pas de doute pour lui que ceux qui tiennent les rênes du gouvernement sont mus par les seules préoccupations électorales et ne songent qu'à utiliser les sacrifices des combattants pour étayer un ordre moral dont ils sont les seuls bénéficiaires, « cet ordre moral dont ils ont inventé le nom pour cacher leurs anciennes lâchetés et qui est le contraire de l'ordre, puisqu'ils sanctionnent et sanctifient ce désordre dont ils sont responsables ». Il est significatif de voir apparaître chez Bernanos, dès le début de la guerre, un thème qui restera jusqu'à la fin de sa vie au centre de sa pensée politique, celui d'un ordre qui est le masque et l'alibi d'un désordre profond, et qui réconcilie des hommes unis par d'inavouables intérêts¹⁰³¹.

¹⁰³⁰ Georges Bernanos, « Le crépuscule des vieux », *op. cit.*, p. 1271-1273.

¹⁰³¹ Max Milner, *Georges Bernanos*, *op. cit.*, p. 50-51.

Le « thème » de l'ordre comme « masque et [alibi] d'un désordre profond » semble tout à fait conforme à la définition que donne Marc Angenot de la parole pamphlétaire : « Le pamphlet est un genre manichéen : il y a dans le monde une imposture travestie en authenticité, le scandale est dans la confusion des valeurs »¹⁰³². On voit bien que le scandale est pour Marc Angenot de l'ordre de la simple *apparition*, et non de l'*apparaître*. Le scandale présuppose en effet, comme sa condition de manifestation originaire, l'*il y a*¹⁰³³ du monde *dans lequel* puisse apparaître une « authenticité... » (aux yeux de tous) « ...travestie » (aux yeux du pamphlétaire seul).

Le monde, en tant que cet *il y a* primordial, on le sait bien désormais, permet d'ouvrir la dimension de duplicité où les êtres et les choses peuvent se manifester indifféremment comme ce qu'elles sont et le contraire de ce qu'elles sont. L'ambivalence constitutive d'une telle dimensionnalité rapprocherait le genre pamphlétaire, si l'on en croit Luc Boltanski, du genre complotiste. Permettons-nous de citer un peu longuement ces deux passages, décisifs pour ce qui nous concerne et qui synthétisent ce que nous venons de dire, de l'ouvrage de Boltanski intitulé *Énigmes et complots* :

Quant à la figure du complot, elle focalise des soupçons qui concernent l'exercice du pouvoir. Où se trouve réellement le pouvoir et qui le détient, en réalité ? Les autorités étatiques, qui sont censées en assumer la charge, ou d'autres instances, agissant dans l'ombre, banquiers, anarchistes, sociétés secrètes, classe dominante, etc. ? Ainsi s'échafaudent des ontologies politiques qui tablent sur une réalité distribuée. À une réalité de surface, apparente mais sans doute illusoire, bien qu'elle ait un statut officiel, s'oppose une réalité profonde, cachée, menaçante, officieuse, mais bien plus réelle¹⁰³⁴.

¹⁰³² Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire*, op. cit., p. 117.

¹⁰³³ Cet *il y a*, c'est le *es gibt* qui détermine et délimite l'apparaître du monde ou l'être de l'étant, comme l'affirme Emmanuel Levinas commentant Heidegger : « La méthode phénoménologique a été utilisée par Heidegger pour remonter au-delà des entités connues objectivement et abordées techniquement, vers une situation qui conditionnerait toutes les autres : celle de l'appréhension de l'être de ces entités, celle de l'ontologie. L'être de ces entités n'est pas, à son tour, une entité. Il est neutre, mais il éclaire, guide et ordonne la pensée. Il en appelle à l'homme et presque le suscite. L'être de l'étant, qui n'est pas à son tour un étant, est-il phosphorescence, comme Heidegger le veut ? Voici la voie suivie par le signataire de ce livre. Une analyse qui feint la disparition de tout existant – et même du cogito qui le pense – est envahie par le bruissement chaotique d'un exister anonyme, qui est une existence sans existant et qu'aucune négation n'arrive à surmonter. *Il y a* – impersonnellement – comme *il pleut* ou comme *il fait nuit* » (Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche, 1984 p. 435).

¹⁰³⁴ Luc Boltanski, *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes* [2012], Paris, Gallimard, « Folio », 2024, p. 15.

La forme affaire entretient des relations complexes avec une autre forme, plus ancienne, qui est celle du scandale. Un scandale éclate quand des comportements susceptibles d'être jugés transgressifs sont dénoncés, par le truchement d'un acte de parole public qui, avant le développement d'un espace public médiatique, pouvait être un espace d'interconnaissance structuré par des institutions. Celui qui rend public le scandale fait plus que de transmettre une rumeur puisqu'il assume les risques d'une accusation qui, comportant un appel à la sanction, constitue une violence toujours susceptible de se retourner contre l'accusateur. Le dévoilement d'un scandale, comme celui [...] d'un complot, suppose la référence à deux espaces, le premier étant celui où se déroulent des actions tenues secrètes, l'autre étant l'espace officiel où ces actions sont qualifiées, jugées et, éventuellement, punies. Le dévoilement d'une « dissimulation » constitue donc un moment nécessaire du processus accusatoire. Mais, pour qu'il y ait scandale, il faut aussi que l'acte en question ait été accompli par un acteur appartenant aux élites, c'est-à-dire à la classe dominante. En effet, les actes transgressifs commis par les membres des basses classes n'ont pas lieu de faire scandale puisqu'il est en quelque sorte dans leur nature de transgresser les règles que l'État, ou toute autre tutelle, entend faire respecter. En revanche, un acte transgressif risque de faire scandale s'il est commis par ceux-là mêmes qui incarnent dans leur personne l'ordre social et politique en vigueur. À la différence de la forme affaire, la forme scandale n'inclut pas, dans son développement, un retournement d'accusation. L'indignation peut donc prendre un tour unanime sans que des camps politiques opposés se forment autour d'une incertitude. Autrement dit, le membre de l'élite accusé d'un acte transgressif est le héros d'un « simple » scandale — si l'on peut dire —, et non d'une affaire, tant que personne ne prend la peine de chercher à défendre sa cause ou, plutôt, ne cherche à constituer une cause politique autour de l'accusation dont il fait l'objet. Il reste néanmoins que, avec l'apparition et le développement de l'espace public, tout scandale touchant un membre de l'élite ou une personne en vue recèle le risque de voir se greffer sur lui une affaire, marquée par l'introduction d'une incertitude, par un retournement d'accusation et par une mise en cause de l'institution judiciaire, ou du système de la légalité, et, par voie de conséquence, de l'ordre politique existant¹⁰³⁵.

Luc Boltanski dit des « ontologies politiques » qui caractérisent les pensées du scandale et du complot qu'elles sont subordonnées à une « réalité distribuée ». Cette distribution répartit la réalité en deux espaces, comme l'établissent les citations ci-dessus : « une réalité de surface, apparente mais sans doute illusoire, bien qu'elle ait un statut officiel, s'oppose une réalité profonde, cachée, menaçante, officieuse, mais bien plus réelle » ; « le premier étant celui où se déroulent des actions tenues secrètes, l'autre étant l'espace officiel où ces actions sont qualifiées, jugées et, éventuellement, punies ». Il y a donc d'une part, en surface, l'espace officiel ; et d'autre, en profondeur, l'espace officieux.

Or, l'espace officiel ne peut en réalité être qualifié d'illusoire qu'en référence à un *troisième espace*, qui est celui de la vérité, laquelle vérité est réarrangée par les habitants de l'espace officieux, lequel réarrangement constitue l'espace officiel. Aussi la tâche du pamphlétaire démystificateur est-elle de faire comprendre aux habitants de l'espace officiel que la vérité qu'on

¹⁰³⁵ *Ibid.*, p. 119.

leur présente est fausse, et qu'elle a été trafiquée en coulisse par une élite malveillante. Le scandale et la capacité à se scandaliser que le pamphlétaire doit transmettre aux habitants de l'espace officiel consiste bien en une *réactivation*¹⁰³⁶ de la connaissance de la vérité originaire, permettant de dévoiler les couches successives de sa falsification. Accomplir une telle réactivation, c'est se donner les moyens de *remonter* jusqu'à l'organisation *rationnelle* du monde, et ultimement jusqu'à *ceux* qui décident de cette organisation *rationnelle*. La possibilité d'une telle remontée présuppose comme sa condition impérative que le scandale soit *originel*, et non *originaire* : autrement dit, que notre connaissance y ait accès en droit et puisse s'en saisir. Avant de lire la citation qui va suivre, extraite de *Nous autres Français*, insistons donc bien sur le fait que, pour le moment, ce n'est pas *l'organisation* du monde qui constitue l'objet du scandale (scandale originaire), mais bien son organisation *rationnelle* (scandale originel) :

L'organisation rationnelle du monde se fait évidemment sans vous, mais elle ne peut pas encore se faire contre vous. [...] Lorsque la machine universelle aura atteint son point de perfection, qu'elle tournera toute seule, sous le contrôle de quelques milliers de spécialistes, lorsque les demi-dieux de la Terre tiendront l'économie du monde, comme ils tiennent déjà des milliers d'hommes sous le feu de quelques mitrailleuses, vous penserez au vieil honneur chrétien, dont vous faites si peu de cas, vous aurez vendu pour rien l'honneur du pauvre¹⁰³⁷.

Au terme de l'examen de ce premier sens du mal, le scandale technique se trouve défini comme cette « machine universelle », c'est-à-dire comme un complot au sens strict de *machinerie*. Ainsi

¹⁰³⁶ C'est le sens de l'*époque* husserlienne, telle qu'elle se trouve exposée dans la *Krisis* : « Les divers acquis de la vie active antérieure ne sont pas des sédiments morts, et même l'arrière-fond sans cesse co-conscient, bien que momentanément irrelevant et demeurant totalement hors de l'attention (par exemple, l'arrière-fond du champ de perception) fonctionne bel et bien avec le reste, lui et toutes ses validations implicites ; tout cela, bien que momentanément non-actualisé, est dans la mobilité constante des modes immédiats ou médiats de "réveil" et d'affection de l'ego, passant éventuellement à l'aperception active et intervenant alors par des validations dans le contexte d'ensemble des actes. Ainsi ce dont on a chaque fois actuellement conscience et corrélativement le fait d'avoir actuellement conscience lui-même, le fait d'être orienté-sur... et occupé à... ne cessent d'être enveloppés par une atmosphère de validations muettes, cachées mais co-fonctionnantes, par un *horizon vivant*, sur lequel aussi bien l'ego actuel peut décider de s'orienter, réactivant les anciens acquis, saisissant consciemment les aperceptions fugitives, et transformant tout cela en intuitions. Conformément donc à ce *caractère d'horizon* constamment fluant, toute validation accomplie simplement dans la vie mondaine naturelle présuppose toujours déjà d'autres validations, sa prise revient, immédiatement ou médiatement, sur l'unique arrière-fond nécessaire, formé par d'autres validations, obscures certes, mais disponibles et réactivables à l'occasion, et qui constituent entre elles, comme aussi avec les actes proprement dits, un unique et inséparable contexte de vie » (Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1954], Paris, Gallimard, 1976, p. 169-170).

¹⁰³⁷ Georges Bernanos, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 700-701.

que nous l'avons vu, ce « sans nous » qui détermine l'agentivité de toute machinerie est susceptible de recevoir plusieurs significations – à vrai dire, deux.

Que le « sans nous » de la machinerie, comprise comme organisation rationnelle du monde, désigne négativement des coupables identifiables en tant que comploteurs ourdissant dans l'ombre la perversion de la réalité – que le « sans nous », en somme, ne soit rien d'autre qu'un « à cause d'eux » qui s'énonce implicitement –, alors l'agentivité du mal demeure, en dernière analyse, *consciente*, et celui-ci est considéré comme procédant d'intentions malveillantes que leurs auteurs dissimulent. Le complotisme, en effet, et nous avons eu l'occasion de le constater à plusieurs reprises, n'est pas absent de la pensée du « premier » Bernanos. On en trouve la trace, par exemple, dans le fameux discours prononcé le 9 avril 1929 à Clermont-Ferrand devant les étudiants de l'Action Française, intitulée « Une victoire muette », où le pamphlétaire se scandalise *devant* un monde moderne qui ne peut procéder que d'une conspiration :

Devant ce complot des politiciens, des économistes et d'un certain nombre d'idéalistes roubards, il me semble que les hommes de mon âge ont à faire un sérieux examen de conscience, et je voudrais le faire devant vous¹⁰³⁸.

L'« examen de conscience » dont il est question ici n'est rien d'autre que cette *Rückfrage* naïve ou pré-critique que nous avons évoquée, et qui ne consiste pas à remonter au principe *mondain* (et transcendant) de l'inauthenticité, mais simplement à ceux qui l'organisent *dans le monde* : c'est-à-dire, à ceux qui travaillent « systématiquement, cyniquement à se passer de Dieu »¹⁰³⁹, comme l'écrit Bernanos dans *La Grande Peur des bien-pensants*, laissant ainsi entendre que le scandale du monde technique serait fomenté par des forces politico-économiques machiavéliques aux intérêts bien compris.

¹⁰³⁸ *Id.*, « Une victoire muette », *op. cit.*, p. 1147.

¹⁰³⁹ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 342.

Cependant, le « sans nous » de la machinerie peut aussi désigner plus radicalement – et c’est là son second sens – un « *sans personne* », c’est-à-dire une force occulte, douée d’une volonté mystérieuse et autonome, c’est-à-dire un agent rationnel ou une entité transcendante sans support empirique (ou plus précisément : dont *nous* serions à notre insu le support empirique). En ce second sens, le « sans nous » serait alors le mal en tant qu’« esprit » mauvais, concurrent de l’« esprit » du bien. C’est ce qu’on peut voir en rétablissant la citation que nous venons de mobiliser dans son intégrité, où le scandale se trouve *aussi*¹⁰⁴⁰ désigné comme une « diabolique aventure » :

Diabolique aventure ! [...] Le monde entier peut travailler systématiquement, cyniquement, à se passer de Dieu, préparer avec une énergie sauvage, dont le ressort reste mystérieux, l’avènement d’une nouvelle forme de barbarie — celle-là probablement sans remède, car elle aura sa loi et son ordre propres, disposera de moyens assez puissants pour imposer à des milliers d’esclaves la discipline strictement biologique de la ruche ou de la termitière — cette transformation réellement prodigieuse d’une société hier encore imprégnée de christianisme jusqu’aux moelles semble avoir passé presque inaperçue d’une part considérable de ce clergé, jadis glorieux, aujourd’hui gâté par un siècle de politique sans franchise, faite d’abandons retentissants et de revanches surnoises, et dont la vanité crédule grandit sans cesse à proportion des humiliations subies. Ce fait immense, qui, bien avant Drumont, n’avait pas échappé à Balzac, la dépossession progressive des États au profit des forces anonymes de l’Industrie et de la Banque, cet avènement triomphal de l’Argent, qui renverse l’ordre des valeurs humaines et met en péril tout l’essentiel de notre civilisation, s’est accompli sous leurs yeux, et ils ont gravement hoché la tête ou parlé d’autre chose.¹⁰⁴¹

Le scandale, en tant qu’il nomme un « sans nous » qui est cette fois-ci non plus un « à cause des autres » mais un « sans personne », semble s’apparenter à l’inconscient freudien, au sens « topique » que celui-ci revêt traditionnellement¹⁰⁴². Selon cette tradition, et pour le dire très

¹⁰⁴⁰ Précisons par ailleurs que, *La Grande Peur des bien-pensants* étant l’ouvrage où se récapitule la « première » manière bernanosienne, il n’est pas étonnant que celui-ci soit grevé de l’ambiguïté qui caractérise l’attitude de la transcendance, laquelle oscille sans cesse entre la conspiration politique (*à cause des autres*) et la conspiration métaphysique (*à l’insu de tous*).

¹⁰⁴¹ *Loc. cit.*

¹⁰⁴² L’interprétation dite topique de l’inconscient (qu’on se réfère à la première topique – inconscient, préconscient, conscient ; ou à la seconde – ça, moi, surmoi) est pour nous similaire à l’interprétation bernanosienne de la machinerie comme force occulte et autonome, agissant les individus à leur insu, et luttant contre une autre force, bénéfique celle-ci, est pour nous similaire, en somme, au duellisme métaphysique qui voit le monde comme le théâtre d’un rapport de force entre deux puissances transcendantes, substantiellement homogènes, et se disputant la mise en scène de l’humanité. Renaud Barbaras résume en ces termes le sens topique de l’inconscient : « Le passage d’un point de vue descriptif à un point de vue topique repose sur la prise en considération de cette dimension *dynamique* des pensées latentes ; en effet, puisque, malgré leur intensité ou leur efficacité, certaines pensées demeurent (descriptivement) inconscientes, il faut admettre qu’une *force* les maintient à l’écart de la conscience, force qui s’oppose à leur “acceptation” par la conscience. C’est cette force que Freud nomme *refoulement*

rapidement, inconscient et conscience sont les « lieux » d'une même dimension où se joue l'affrontement dialectique entre deux forces antithétiques mais mystérieusement complémentaires. L'« énergie sauvage, dont le ressort reste mystérieux » évoquée dans le texte n'est pas sans rappeler la fameuse « pulsion de mort » introduite par Freud en 1920 dans *Au-delà du principe de plaisir*. Comme celle-ci s'oppose à la « pulsion de vie », l'« énergie sauvage » s'oppose elle aussi à énergie contraire, à ce « christianisme », « [imprégné] [...] jusqu'aux moelles ». L'existence concurrente d'une telle énergie « positive » est d'ailleurs évoquée à plusieurs reprises par Bernanos, par exemple à la fin de sa conférence de 1947 intitulée « La liberté, pour quoi faire ? » :

Appelé à prendre parti pour le vrai ou le faux, le mal ou le bien, l'homme chrétien engageait du même coup son âme, c'est-à-dire en risquait le salut. La croyance métaphysique était en lui une source inépuisable d'énergie¹⁰⁴³.

L'engagement consiste à lutter, de toute la force de l'énergie « positive » dont nous disposons, contre l'énergie « négative » ou « sauvage » qui en est le principe opposé.

et que l'analyste rencontre dans la cure sous la forme d'une résistance du patient : l'inconscient, au sens freudien et non plus seulement descriptif, peut, en première approche, être identifié au refoulé. Cette force qui s'oppose à une force contraire – celle qui pousse certaines pensées à devenir conscientes – joue le rôle d'une barre de séparation qui circonscrit deux « lieux » psychiques : la perspective topique est bien sous-tendue par l'approche dynamique du psychisme » (Renaud Barbaras, « Le conscient et l'inconscient », in Denis Kambouchner [dir.], *Notions de philosophie*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1995, I, p. 494-495). Paul Ricœur ne dit pas autre chose, qui fait de la perspective topique une *dialectique*, analogue, dit-il, à celle de l'être et du non-être chez Platon, et du maître et de l'esclave chez Hegel – une dialectique donc des forces ou des puissances, et pour ainsi dire : un duellisme métaphysique. La subjectivité devient alors la source d'une ambiguïté principielle, comme c'est le cas, nous l'avons dit, dans l'attitude de la transcendance, pour autant que celle-ci soit structurée pharmacologiquement : « La dialectique de présence et d'absence, que met en œuvre le langage, se retrouve après coup dans toutes les formes de l'implicite et du co-visé, en toute expérience humaine et à tous les niveaux. Ce faisant, le langage permet de généraliser le modèle perceptif de l'inconscient. L'ambiguïté de la “chose” devient le modèle de toute ambiguïté de la subjectivité en général et de l'intentionnalité sous toutes ses formes. Bien plus, cette dialectique de présence et d'absence achève de faire vaciller le faux savoir initial de la conscience immédiate ; désormais la question de la conscience devient aussi obscure que celle de l'inconscient, pour paraphraser un texte célèbre de Platon sur l'être et le non-être ; la phénoménologie devient ainsi une contestation aussi radicale que peut l'être la psychanalyse à l'égard de l'illusion du savoir immédiat de soi-même ; toute manière d'être consciente est pour la subjectivité une manière d'être inconsciente, comme toute manière d'apparaître est corrélatrice d'un non-apparaître, voire d'un disparaître, signifiés ensemble, co-signifiés dans la présomption de la chose même » (Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 375-376).

¹⁰⁴³ Georges Bernanos, « La liberté, pour quoi faire ? », *op. cit.*, p. 1320.

Le rapport d'opposition entre ces deux pulsions, nous le savons désormais – puisque c'est là le fonctionnement même du *pharmakon* – détermine leur ambivalence, c'est-à-dire le principe de leur oscillation, c'est-à-dire encore leur capacité à passer de façon homogène l'une dans l'autre¹⁰⁴⁴. « Diabolique », en effet, est la force occulte ou la transcendance obscure qui fait s'invertir l'énergie en son contraire, qui fait tourner le remède en poison. On peut lire ainsi le passage suivant de *La France contre les robots* :

Ceux qui voient dans la civilisation des Machines une étape normale de l'Humanité en marche vers son inéluctable destin devraient tout de même réfléchir au caractère suspect d'une civilisation qui semble bien n'avoir été sérieusement prévue ni désirée, qui s'est développée avec une rapidité si effrayante qu'elle fait moins penser à la croissance d'un être vivant qu'à l'évolution d'un cancer. Pour le répéter une fois de plus, l'hypothèse est-elle définitivement à rejeter d'une crise profonde, d'une déviation, d'une *perversion de l'énergie humaine*¹⁰⁴⁵ ?

¹⁰⁴⁴ Michel Henry montre bien, dans un passage absolument décisif qui conclut *Généalogie de la psychanalyse*, que pulsion de vie et pulsion de mort ne s'opposent que d'être identiques, c'est-à-dire que d'être le même processus, mais observé de l'un ou de l'autre des deux pôles de l'axe qui délimite l'horizon de son effectuation : « Pour autant que la vie [...] est la transcription, l'équivalent, le représentant d'un système énergétique tendant à l'abolition des quantités qui le constituent et ainsi à son auto-suppression, elle n'est elle-même que le mouvement de cette autodestruction, l'effort vers et l'aspiration à sa propre mort. La vie phénoménologique dans ses déterminations les plus profondes, dans ses déterminations affectives, trahit ce mouvement. Le plaisir est justement l'épreuve intérieure de cette auto-destruction dans son accomplissement, sa jouissance est comme le consentement secret de la vie à la mort, parce que la mort et le mouvement vers elle sont la propre essence de la vie : "tout ce qui vit retourne à l'état inorganique, meurt pour des raisons internes : la fin vers laquelle tend toute vie est la Mort". Au-delà du principe de plaisir, comme on sait, a introduit une nouvelle pulsion, plus profonde que celui-ci ou du moins antérieure à son exercice, parce que le principe de plaisir ne peut jouer que si l'énergie libre de l'organisme a été précédemment liée, par une compulsion de répétition qui vise à rétablir "l'inertie de la vie organique" et à la limite l'état d'inorganicité : ce qui sous-tend une telle compulsion, c'est la pulsion de mort. En tant que "tendance inhérente à tout organisme vivant et qui le pousse à reproduire, à rétablir un état antérieur", c'est-à-dire à le maintenir à un niveau d'excitation le plus bas possible, la pulsion de mort, loin de s'opposer au principe de plaisir ou de le précéder dans la genèse de la réalité, lui est identique. [...] Contre la mort, pour maintenir au moins provisoirement la vie et faire malgré tout qu'il y ait quelque chose plutôt que rien, reste Eros [...]. Comment Eros maintient-il la vie ? Ce ne peut être, si la mort consiste dans la diminution progressive des quantités d'énergie investies, dans leur liquidation, que dans l'augmentation de celles-ci, dans cette sorte d'inversion par laquelle l'organisme, au lieu de tendre vers l'inorganique, par une sorte de sursaut et de révolte contre sa propre loi, s'ouvre au contraire à l'irruption en lui des énergies nouvelles et consent à leur accroissement — de telle manière que la vie est maintenant cet accroissement, et non plus l'entropie, et qu'Eros en qui s'exaltent ces énergies vivantes s'oppose à la jouissance complice de la mort : Eros contre le plaisir ! » (Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 381-383).

¹⁰⁴⁵ Georges Bernanos, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1030. Nous soulignons.

L'humanité serait habitée par une énergie duelle et susceptible de se retourner en son contraire¹⁰⁴⁶, serait donc hantée par quelque puissance maléfique, ou par ce qu'Edgar Allan Poe appelle, dans ses *Nouvelles histoires extraordinaires*, le « Démon de la Perversité »¹⁰⁴⁷.

Puisque le scandale technique détermine une *période* – au sens péguyste –, c'est alors l'*inconscient collectif* – au sens topique – de cette période qui la pousse mystérieusement à la perversion, tandis que ceux dont les intérêts s'en trouvent servis font mine de ne rien voir. C'est la signification de la dernière phrase de la citation de *La Grande Peur des bien-pensants* que nous analysons à l'instant, et qui évoque le « fait immense » de la « dépossession progressive des États au profit des forces anonymes de l'Industrie et de la Banque, cet avènement triomphal de l'Argent, qui renverse l'ordre des valeurs humaines ». On voit donc que ce « fait » se décline en deux phénomènes : 1°/ Tout d'abord la *dépossession*, qui est une manière de *passation* ou de *transfert* (transfert ou passation qui ne sont rien d'autre, pour mobiliser un lexique bien plus conforme aux présupposés romantiques grevant la compréhension transcendante du scandale technique, qu'un *pacte*) des pouvoirs de l'agentivité consciente à une agentivité inconsciente,

¹⁰⁴⁶ « Two such opposed kings encamp them still / In man as well as herbs, grace and rude will; / And where the worser is predominant, / Full soon the canker death eats up that plant » / « Tels deux rois ennemis, grâce et péché / En l'herbe ou l'homme à vie sont attachés. / Si le pire l'emporte, alors, la mort / Comme un ver, prend la plante et la dévore » (William Shakespeare, *Romeo et Juliette*, trad. Françoise Morvan, Éditions Mesures, 2025, p. 97).

¹⁰⁴⁷ « L'induction *a posteriori* aurait conduit la phrénologie à admettre comme principe primitif et inné de l'action humaine un je ne sais quoi paradoxal, que nous nommerons *perversité*, faute d'un terme plus caractéristique. Dans le sens que j'y attache, c'est, en réalité, un mobile sans motif, un motif non motivé. Sous son influence, nous agissons sans but intelligible ; ou, si cela apparaît comme une contradiction dans les termes, nous pouvons modifier la proposition jusqu'à dire que, sous son influence, nous agissons par la raison que *nous ne le devrions pas*. En théorie, il ne peut pas y avoir de raison plus déraisonnable ; mais, en fait, il n'y en a pas de plus forte. Pour certains esprits, dans de certaines conditions, elle devient absolument irrésistible. Ma vie n'est pas une chose plus certaine pour moi que cette proposition : la certitude du péché ou de l'erreur inclus dans un acte quelconque est souvent l'unique *force* invincible qui nous pousse, et seule nous pousse à son accomplissement. Et cette tendance accablante à faire le mal pour l'amour du mal n'admettra aucune analyse, aucune résolution en éléments ultérieurs. C'est un mouvement radical, primitif, — élémentaire. On dira, je m'y attends, que, si nous persistons dans certains actes parce que nous sentons que *nous ne devrions pas* y persister, notre conduite n'est qu'une modification de celle qui dérive ordinairement de la *combativité* phrénologique. Mais un simple coup d'œil suffira pour découvrir la fausseté de cette idée. La combativité phrénologique a pour cause d'existence la nécessité de la défense personnelle. Elle est notre sauvegarde contre l'injustice. Son principe regarde notre bien-être ; et ainsi, en même temps qu'elle se développe, nous sentons s'exalter en nous le désir du bien-être. Il suivrait de là que le désir du bien-être devrait être simultanément excité avec tout principe qui ne serait qu'une modification de la combativité ; mais, dans le cas de ce je ne sais quoi que je définis *perversité*, non seulement le désir du bien-être n'est pas éveillé, mais encore apparaît un sentiment singulièrement contradictoire » (Edgar Allan Poe, « Le Démon de la Perversité », *Nouvelles histoires extraordinaires*, Paris, Gallimard, « Folio classique », 1974, p. 551).

c'est-à-dire à des « forces anonymes ». Aussi le processus de décadence psychologico-morale décrit par Bernanos (le transfert de la volonté humaine vers une entité transcendante et autonome nommée Technique et qui redistribue cette volonté volée à des agents non humains, comme on peut le lire très explicitement et sans équivoque dans un article daté du 16 juillet 1947 intitulé « Nous sommes en guerre », lequel évoque « la technique elle-même en action pour la dépossession de l'homme réel au profit du robot futur »¹⁰⁴⁸) est-il strictement corrélatif d'un processus de décadence historico-politique : la *période* des États laisse place à la *période* de l'Industrie et de la Banque. 2°/ Ensuite, l'*avènement*, qualifié de « triomphal », et qui doit être compris ici *phénoménologiquement*¹⁰⁴⁹ comme le contraire de la « gloire » du Christ. Avec « l'avènement triomphal » des « forces anonymes », c'est la manifestation éclatante du mal qui l'emporte *historiquement* sur la manifestation éclatante du bien – c'est-à-dire que c'est le mal qui se retrouve maître de l'horizon de visibilité en quoi consiste le monde.

6.1.4. *Une civilisation de carnaval*

Pour nous résumer, la période ouverte par la Première Guerre mondiale marque, pour le « premier » Bernanos, l'avènement de la dépossession de l'humanité (puisque pour notre auteur, la société française – qui le préoccupe au premier chef avant le tournant de l'année 1941 et la rédaction de la *Lettre aux Anglais*, où sa réflexion s'élève alors du déclin de son seul pays au destin de l'espèce humaine tout entière – représente métonymiquement le genre humain). L'exercice, par celle-ci, des pouvoirs qui lui sont propres, *ne lui profite plus*, mais semble renforcer mystérieusement des puissances anonymes qui lui sont extérieures, lesquelles puissances détournent ces pouvoirs à leur avantage. Le scandale de la technique, en tant qu'il est *originel* et non *originnaire*, est donc bien cette période funeste que Bernanos nomme, dans un article de *O*

¹⁰⁴⁸ Georges Bernanos, « Nous sommes en guerre », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1194.

¹⁰⁴⁹ Nous voulons simplement dire par là que « l'avènement triomphal de l'Argent » et « la gloire du Christ » nomment métaphoriquement les deux destins d'un seul et même apparaître.

Journal daté du 4 septembre 1940, « la génération de l'inflation », affirmant que « ce temps-là » se caractérise aussi bien par une « atmosphère de carnaval » que par une « espèce d'ivresse collective » :

Il s'agit – très exactement – de la génération qui, trop jeune pour faire la guerre de 1914, est sortie de l'adolescence aux environs de 1919, qui a donc réellement vécu les funestes années de l'après-guerre, les années d'inflation – de toutes les inflations –, la fausse et hideuse prospérité due à la spéculation sur les dommages de guerre et à la liquidation des stocks américains. C'étaient les années d'inflation – de toutes les inflations –, de l'inflation littéraire aussi. Le premier livre venu avait ses lecteurs, la plus insignifiante revue son public, chaque éditeur découvrait un génie par jour et la jeunesse exaltée par cette atmosphère de carnaval – le carnaval dans les Cimetières – n'en finissait plus d'expliquer son caractère, ses tendances, ses conceptions de la vie, de l'art, de l'amour, de la société, de la patrie. [...]

Cette espèce d'ivresse collective, volontaire – cette ivresse sans joie – a été prise en ce temps-là pour une fermentation spirituelle, signe précurseur de la Renaissance prochaine. Sous prétexte que ces jeunes gens mettaient la main à tous les plats – anarchisme, nationalisme, communisme, thomisme, syndicalisme, hindouisme –, on les a crus affamés, alors que de les voir ainsi goûter un peu de chaque assiette eût dû plutôt inspirer médiocrement confiance dans la capacité de leurs estomacs¹⁰⁵⁰...

Le motif du *carnaval* rejoint celui du *mundus inversus*, c'est-à-dire d'un monde *originellement* truqué, où le faux a pris la place du vrai sous l'influence (plus ou moins consciente, comme le suggère l'étonnant diagnostic d'une « ivresse collective, *volontaire* », qui semble osciller sans pouvoir se fixer entre la catégorie des circonstances atténuantes et celle des circonstances aggravantes) d'une entité transcendante : la « prospérité », en s'inversant, devient « fausse et hideuse ».

Dans une phrase de Marc Angenot que nous avons déjà citée plus haut, celui-ci dit du pamphlétaire qu'il « jette un regard incrédule ou indigné sur un monde *carnavalesque* »¹⁰⁵¹. Bernanos lui-même emploie le terme de « carnaval » à plusieurs reprises. Par exemple, dans un texte daté d'août 1943 et à propos de la chute de Mussolini, notre auteur écrit :

Je sais bien que toutes les grandeurs ont une part de simulacre, mais celle dont il s'agit donnait vraiment trop l'impression de n'être qu'une très habile mise en scène, et parfois même d'un carnaval¹⁰⁵².

¹⁰⁵⁰ *Id.*, « La génération de l'inflation », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 266-267.

¹⁰⁵¹ Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire*, *op. cit.*, p. 21. Nous soulignons.

¹⁰⁵² Georges Bernanos, « Sur la chute de Mussolini », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 869.

Le simulacre, qui détermine la structure de la phénoménalité « mondaine » (« toutes les grandeurs ont une part de simulacre »), n'est pas jugé intrinsèquement scandaleux : le véritable scandale, c'est son devenir-carnaval. Aussi le tort du simulacre technique n'est-il pas d'être une imposture, *mais d'être une imposture qui « [donne] vraiment trop l'impression » d'en être une*. C'est exactement le reproche qui semble être adressé au capitalisme dans cet article d'août 1943 publié dans *O Jornal* :

Mais s'il y a les hommes d'argent, il y a aussi les hommes de cuivre argenté. Il y a cette espèce de capitalisme totalitaire dénoncé par Wallace, et il y en a un autre qui vit des restes du premier. Je ne lui fais pas l'honneur de le croire dangereux par lui-même, sa malfaisance est plutôt dans le scandale qu'il donne, dans la révolte et le dégoût qu'il inspire. C'est ce cabotinage que je dénonce. Abandonnant volontiers à M. Wallace les véritables gangsters, ma modeste prétention n'est que de siffler au passage, chaque fois que l'occasion s'en présente, le capitalisme de carnaval¹⁰⁵³.

Il y aurait donc un « véritable » capitalisme (agi par de « véritables gangsters »), et un « capitalisme de carnaval » : un mal digne, en somme, honorable d'être « dangereux par lui-même », c'est-à-dire de posséder une malignité propre et intrinsèque ; et un mal indigne, dont la malfaisance ne serait qu'indirecte, et logée dans la *réaction* qu'il provoque (ou devrait provoquer). De la même façon, l'extrait du texte précédent (« Sur la chute de Mussolini ») reconnaît que le principe de toute réalité (en régime de phénoménalité « mondaine ») est la mise en scène, mais ce principe n'est estimé virer au scandale qu'une fois franchi un certain seuil.

Quoi qu'il en soit, et du point de vue de la transcendance, le scandale de la technique, en tant que carnaval, semble bien une entreprise satanique, quelque manière de fourberie originelle que le pamphlétaire sait démasquer. On peut comprendre ainsi qu'un article initialement paru dans *O Jornal* le 28 octobre 1942, sous le titre (que nous traduisons du portugais) « La conspiration universelle contre les consciences », ait pu reparaître quelques années plus tard dans *Le Chemin de la Croix-des-Âmes* sous le titre remanié : « Le carnaval funèbre ». Le propre de Satan, en tant qu'entité transcendante, c'est bien de conspirer à

¹⁰⁵³ *Id.*, « La vermine des démocraties », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 561.

carnavaliser le monde, comme l'écrit Willy Burkhard dans *La Genèse de l'idée de mal dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos* :

C'est bien une solidarité immense et une « église » du Mal, où le Diable – en qualité de singe de Dieu – n'aspire qu'à faire le contraire de ce que Dieu veut, en employant des chemins divins pour arriver à son but. Il essaye non pas de faire quelque chose de nouveau, mais simplement de refaire en inversant tout ce qui est créé ; c'est en cela que consiste la singerie parfaite de l'œuvre divine. Son œuvre est une effroyable tromperie, parce qu'il fait naître des pensées et des idées recréant le monde à rebours. Ainsi, tout ce qu'il fait, semble apparemment logique, juste et même bon, puisque cela ressemble à ce qu'a créé Dieu lui-même. Mais c'est comme pendant le Carnaval, lorsque quelqu'un est M. X. et qu'un autre porte le masque parfait de M. X. Extérieurement, tous deux se ressemblent et ils sont même identiques. Le masque est souvent encore plus séducteur, parce que les traits essentiels ressortent mieux. Ainsi, Satan porte le masque d'une parfaite contre-incarnation du Christ, un masque qui nous paraît encore plus réel et plus logique que l'original ; mais comme tout masque, celui-ci peut tomber et en même temps dévoiler les traits authentiques du visage. L'homme, cependant, ne veut pas que le déguisement tombe, il préfère le masque, il continue à jouer son rôle de comparse dans cette fausse comédie apparemment « logique » et agréable¹⁰⁵⁴.

On reconnaît là toute la rhétorique pharmacologique, en son ambiguïté insue, qui caractérise la « première » manière bernanosienne : une entité transcendante démoniaque s'*oppose* à une entité transcendante divine comme son *contraire* (ontologiquement) tout en se *posant* comme son *double* (ontiquement), si bien qu'une *métaphysique du dévoilement*, présupposant qu'on puisse accéder à l'Être (Dieu) et remonter à sa vérité comme on accède à un objet dans le monde, s'avère nécessaire pour conjurer une *ambiguïté* qui ne serait pas constitutive de la phénoménalisation du divin dans le monde mais qui n'en serait qu'un accident. Que le motif du renversement carnavalesque, qui fait de « Satan [...] une parfaite contre-incarnation du Christ », soit pourtant associé à l'ambivalence principielle du *pharmakon* que nous avons précédemment étudiée, c'est ce que ne manque pas de souligner Jean-Pierre Vernant, dans ce passage que cite René Girard dans *La Violence et le Sacré* :

Roi divin-pharmakos : telles sont donc les deux faces d'Œdipe, qui lui confèrent son aspect d'énigme en réunissant en lui, comme dans une formule à double sens, deux figures inverses l'une de l'autre. À cette inversion dans la nature d'Œdipe, Sophocle prête une portée générale : le héros est le modèle de la condition humaine. Mais la polarité entre le roi et le bouc émissaire (polarité que la tragédie situe au sein même du personnage œdipien), Sophocle n'a pas eu à l'inventer. Elle était inscrite dans la pratique religieuse et dans la pensée sociale des Grecs. Le poète lui a seulement prêté une

¹⁰⁵⁴ Willy Burkhard, *La Genèse de l'idée de mal dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, op. cit., p. 224.

signification nouvelle en en faisant le symbole de l'homme et de son ambiguïté fondamentale. Si Sophocle choisit le couple *turannos-pharmacos* pour illustrer ce que nous avons appelé le thème du renversement, c'est que dans leur opposition ces deux personnages apparaissent symétriques et à certains égards interchangeables. L'un et l'autre se présentent comme des *individus* responsables du salut *collectif* du groupe. [...] Qu'il se montre, en sa justice de souverain, *amumôn*, irréprochable, tout prospère dans sa cité ; qu'il s'égare, c'est toute la ville qui paie pour la faute d'un seul. [...] Aussi la solution normale, quand s'abat sur un peuple le fléau divin, est-elle de sacrifier le roi. S'il est le maître de la fécondité et qu'elle se tarit, c'est que sa puissance de souverain s'est en quelque sorte inversée ; sa justice s'est faite crime, sa vertu souillure, le meilleur (*aristos*) est devenu le pire (*kakistos*). [...] Mais il arrive aussi qu'on délègue à un membre de la communauté le soin d'assumer ce rôle du roi indigne, de souverain à rebours. Le roi se décharge sur un individu qui est comme son image retournée de tout ce que son image peut comporter de négatif. Tel est bien le *pharmacos* : double du roi, mais à l'envers, semblable à ces souverains de carnaval qu'on couronne le temps d'une fête, quand l'ordre est sens dessus dessous, les hiérarchies sociales inversées : les interdits sexuels sont levés, le vol devient licite, les esclaves prennent la place des maîtres, les femmes échangent leurs vêtements avec les hommes ; alors le trône doit être occupé par le plus vil, le plus laid, le plus ridicule, le plus criminel. Mais, la fête terminée, le contre-roi est expulsé ou mis à mort, entraînant avec lui tout le désordre qu'il incarne et dont il purge du même coup la communauté¹⁰⁵⁵.

Si la Technique est considérée par le « premier » Bernanos comme un scandale *encore* pharmacologique, c'est parce qu'elle est susceptible de se voir scandaleusement transférer les attributs propres à Dieu – et pour que celle-là puisse s'approprier les attributs de celui-ci, qu'elle puisse en somme constituer comme l'écrit Bernanos en juin 1944 une « singulière et démoniaque inversion de l'ordre divin »¹⁰⁵⁶, il faut bien que ces deux ordres partagent la même substance.

Or, s'il est vrai que, selon cette affirmation absolument décisive de notre auteur, « la Technique n'est pas la Vie »¹⁰⁵⁷, il faut s'entendre sur le sens d'être exact de cette négation. Il nous faut désormais établir que ce rapport d'opposition a son principe dans le concept de *skandalon*, pour autant que celui-ci ne soit pas confondu avec le concept de *pharmakon* : lorsque le scandale désigne *encore* la conspiration d'une puissance extérieure, fût-elle consciente ou inconsciente, humaine ou transcendante, il ne s'affranchit pas des présupposés qui grèvent le geste pharmacologique. Maintenant que, nous l'espérons, toute confusion est levée, venons-on au sens d'être propre à ce *n'être-pas-la-Vie* que constitue le *skandalon*, dont l'élucidation ouvrira la

¹⁰⁵⁵ Jean-Pierre Vernant, « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'*Œdipe-Roi* », in Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2005, p. 122-123.

¹⁰⁵⁶ Georges Bernanos, « Interview au *Diário* », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 929.

¹⁰⁵⁷ *Id.*, « La vocation spirituelle de la France », *op. cit.*, p. 445.

voie à une pensée du mal *radicalement* différente de celle qu'énonce la grammaire conceptuelle de la pharmacologie. Radicalement différente, cette pensée l'est en ceci que le mal s'y trouve radicalement démythifié, n'étant plus considéré comme une « [monstruosité tombée] de la lune, ou d'une planète plus éloignée encore »¹⁰⁵⁸, mais bien comme provenant de la Vie elle-même et comme son plus fondamental et tragique *malentendu*.

6.2. Le scandale II : la Logique

6.2.1. Un tragique malentendu

Pour le « deuxième » Bernanos, la crise que représente l'époque de la technique n'a donc plus rien d'un *affrontement épique* contre une puissance hostile et extérieure, contre laquelle il faudrait résister héroïquement. Elle est bien plutôt, selon une expression bernanosienne que nous avons déjà mobilisée à de nombreuses reprises et qu'il nous faut désormais expliciter, un « malentendu tragique » (ou un « tragique malentendu », ou encore un « énorme malentendu »). Cette expression, qui nous semble absolument décisive dans la compréhension (immanente) de la technique comme *skandalon* – c'est-à-dire comme réalisation que la conception pharmacologique (transcendante) de la Technique et la technophobie romantique qui lui est corrélative sont aporétiques – est employée de plus en plus fréquemment par notre auteur à partir de sa « seconde transformation ».

Le substantif même de « malentendu » semble apparaître pour la première fois, avant de se systématiser, au moment où Bernanos est témoin des atrocités franquistes – à un moment, d'un point de vue externe, de crise historique, mais aussi à un moment, d'un point de vue interne, de crise « existentielle ». On trouve les premières occurrences du terme dans la revue *Sept*, où Bernanos publie son *Journal de la guerre d'Espagne*, préambule aux *Grands Cimetières sous la*

¹⁰⁵⁸ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 983.

lune. Il y est question d'un « malentendu universel », en vertu duquel « l'Humanité réelle » se confondrait avec sa propre « image reflétée dans le miroir », c'est-à-dire avec son « fantôme »¹⁰⁵⁹. En cette confusion, on reconnaît un processus que nous avons déjà décrit : celui par le prisme duquel, à mesure que l'humanité s'objective dans une représentation scientifico-économique (technique), croyant par là acquérir sur elle une maîtrise et un savoir supérieurs à ceux des siècles passés, elle s'aliène en réalité à une « image » mythique d'elle-même comme entité toute-puissante, maîtresse et possesseuse de toute chose. Dans le même texte, quelques lignes plus loin, on peut lire : « Aujourd'hui que des millions de haut-parleurs harassent [l'Humanité] jour et nuit, les gens qui prétendent lui faire tout savoir, ne savent exactement rien d'elle »¹⁰⁶⁰. Le malentendu repose donc d'abord dans la confusion entre deux types de savoir, puis dans la substitution de l'un à l'autre.

La Technique, c'est donc l'oubli, par la conscience (transcendante), de son origine affective (immanente). Et plus que l'oubli, c'est la croyance, par la première, qu'elle fonde la seconde, qui pourtant la rend possible. Les conséquences d'une telle méprise, qu'on peut qualifier de *transcendantales* ou d'*essentiels*, sont vite aperçues par Bernanos, et toujours dans le même texte :

De plus en plus clairement cette guerre civile m'apparaît comme le premier d'une longue suite d'événements s'engendrant les uns les autres jusqu'au dernier, jusqu'à la catastrophe qui nous donnerait le mot de l'énigme, si elle était prévisible ou seulement concevable. Certains crimes ne sont dans la vie des hommes rien de plus qu'une simple conjoncture tragique dont le caractère irréparable masque à peine l'insignifiance. Je ne parle pas seulement de ces gestes meurtriers, qu'il arrive aux juges d'absoudre, mais de crimes réfléchis, ou du moins perpétrés avec l'espèce de sang-froid qui permet d'en mesurer le risque. Même alors la disproportion entre l'acte et la mauvaise pensée dont il a brusquement surgi ainsi qu'un monstre de l'abîme immobile des eaux, accable souvent son auteur au point de lui faire perdre conscience, de le rendre comme étranger à son épouvantable malheur. Mais il est des crimes essentiels, marqués du signe de la fatalité. La guerre d'Espagne est de ceux-là.

Je m'excuse de parler ce langage en apparence sibyllin. On peut s'entretenir par malentendu. De ce fait, l'histoire offre maint exemple. Les massacres qui se préparent un peu partout en Europe risquent de n'avoir pas de fin, parce qu'ils n'ont pas de but. Ce sont des manifestations du désespoir. De ces antiques guerres de religion auxquelles nous nous trouvons parfois tentés de les comparer, ils ne garderont que l'apparence. On ne se battra pas pour une foi, mais par rage de l'avoir perdue,

¹⁰⁵⁹ *Id.*, *Journal de la guerre d'Espagne, op. cit.*, p. 1445.

¹⁰⁶⁰ *Loc. cit.*

d'avoir perdu toute noble raison de vivre, et dans le frénétique espoir d'anéantir, avec l'adversaire, le principe même du mal dont on aura oublié la cause.

Encore une fois ce ne sont pas là des vues originales. Lorsque le peuple juif avait renié son Dieu, il exterminait la population d'une ville entière et sortait de ce bain de sang tout gaillard. Une telle méthode expiatoire répond certainement à un instinct profond de l'âme humaine. À mesure que s'obscurcit dans le monde la divine charité, pourquoi cet instinct ne retrouverait-il pas toute sa puissance ? Si vous en refusez la Loi nouvelle, revenez donc à l'ancienne, car vous n'en inventerez pas une troisième, l'entreprise est au-dessus de vos forces. Œil pour œil, dent pour dent, soit. Le précepte n'a rien de neuf... Malheureusement il n'est pas sûr. Car j'admets volontiers que vous preniez un œil à l'adversaire qui vous a fait borgne. S'il vous crève l'autre, gros malin, comment ferez-vous ? Reste donc à lui prendre tout de suite les deux, le premier au nom du droit strict, et le second par précaution¹⁰⁶¹.

Ce texte nous semble poser les bases du caractère « époqual » de la crise dont Bernanos a la révélation au milieu des années 1930. Le « crime » que constitue la guerre d'Espagne se distingue d'un acte produit par une intentionnalité mauvaise. Il est un crime « essentiel », c'est-à-dire une « [manifestation] du désespoir » – lequel, on le sait pour avoir énoncé à maintes reprises sa définition kierkegaardienne, est le refus insu d'être ce que l'on est et qui consiste à vouloir poser son existence dans le milieu ontologiquement rivalitaire et oppositionnel de l'Être. Ce refus accélère un mécanisme par lequel l'humanité s'anéantit (« [s'entretue] ») au nom d'une rivalité sans « but », c'est-à-dire au nom d'une réciprocité violente désignée, dans notre texte, comme la loi (vétéro-testamentaire) du talion : « œil pour œil, dent pour dent » – c'est-à-dire encore, au nom d'un « malentendu ». Le principe de ce mécanisme talionique réside, précisément, dans la volonté d'anéantir un mal « dont on aura oublié la cause » – la volonté, en somme, d'expier un mal dont l'origine est introuvable, d'expier un mal imaginé ou anticipé, tâche infinie par construction.

Cette volonté, cet « instinct profond » et contraire à la charité, est structuré comme la disposition à exister sur le mode (transcendant) de la réciprocité oppositionnelle, c'est-à-dire ontologiquement, sur le mode de la *compensation vengeresse* ou de l'*expiation*. Ce qui doit être compensé ou expié, c'est ce fameux « mal dont on a oublié la cause ». Or, cet oubli n'est pas un simple défaut de mémoire, qu'il suffirait de corriger pour remonter *originellement* à la cause de ce

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 1447-1448.

mal – une énigme, en somme, dont nous pourrions avoir le fin mot. Cet oubli, au contraire, est *originnaire*, en cela qu'il n'est rien d'autre qu'un malentendu principiel qui nous fait prendre l'impuissance et la pauvreté de notre condition comme une lacune ou un mal, un problème à résoudre (une énigme) au nom duquel les êtres humains finissent tous par s'entretuer.

On retrouve, dans la correspondance de Bernanos, et à la même époque, la trace de sa préoccupation pour ce nouveau concept. Son occurrence la plus importante nous semble située dans une lettre datée du 27 août 1936 et adressée à Robert Vallery-Radot :

Je remercie le Bon Dieu qui m'a permis d'assister à une espèce de répétition générale de la Révolution universelle. Ce qui me frappe le plus, c'est l'énorme malentendu qui commence à crever sur le monde, et auprès duquel celui de la Tour de Babel n'aura été que bagatelle¹⁰⁶².

Cet « énorme malentendu », avant d'être qualifié pour de bon de « tragique », est évoqué plusieurs fois dans *Les Grands Cimetières sous la lune*, et notamment dans la deuxième section de la première partie :

Dans le règne animal comme dans le règne humain la lutte entre espèces trop proches prend vite un caractère de férocité. Vous croyez ces braves gens plus capables que vous de comprendre d'autres braves gens qui leur ressemblent ? Ils se ressemblent, en effet, d'où la gravité du malentendu qui les sépare. À l'effort qu'un homme fournit pour sortir de sa classe, on peut mesurer la puissance de sa réaction, parfois inconsciente, contre cette classe, son esprit, ses mœurs, car la seule cupidité ne saurait rendre compte d'un sentiment beaucoup plus profond, à la racine duquel on trouverait sans doute le souvenir encore cuisant de certaines humiliations, de certains dégoûts de l'enfance, blessures que plusieurs générations ne suffisent pas toujours à cicatriser¹⁰⁶³.

L'œuvre de Bernanos tout entière bascule sur cette révélation : l'humanité, s'imaginant que son essence est *différenciatrice* (et consiste à se poser en s'opposant à l'Être, aux autres étants, et à la Nature), sombre dans un conflit généralisé – pour rien.

En effet, plus les êtres humains cherchent à se distinguer les uns des autres, plus ils se ressemblent, et plus s'accroît la férocité de leur désir de différence. « La gravité du malentendu »

¹⁰⁶² Georges Bernanos, « Lettre 438 », *Correspondance, op. cit.*, II, p. 153.

¹⁰⁶³ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune, op. cit.*, p. 393-394.

réside dans « la puissance de [...] réaction » en quoi consiste sa volonté de ne pas être ce qu'il est, de se distinguer – dans l'horizon de visibilité du monde – de ses semblables – d'être unique, en somme, et de s'affirmer comme une puissance singulière.

Cette conflictualité généralisée dérive d'une *méfiance* originaire que l'humanité ressent à l'égard d'elle-même – méfiance qui naît comme mécaniquement (ou logiquement) de la volonté ou du désir féroce qu'elle éprouve à vouloir sortir d'elle-même pour « se comprendre », c'est-à-dire pour se saisir et se maîtriser comme objet conceptuel dans l'horizon d'objectivité du monde. Cette mécanique (ou cette logique) du malentendu, pour autant qu'elle ait son fondement dans une telle méfiance originaire, se trouve décrite dans un article que nous avons déjà cité, intitulé « La génération de l'inflation »

À force de se définir eux-mêmes ils se sont pris en méfiance, puis en dégoût ; puis en haine. On les a crus orgueilleux, et leur insolence n'était que l'expression déchirante du doute intérieur qui les rongait, doctrinaires, parce qu'ils formulaient naïvement leur impuissance¹⁰⁶⁴ [...].

Le malentendu a son principe dans un « doute intérieur » éprouvé à l'endroit de l'« impuissance » constitutive de notre nature, impuissance que nous essayons de résoudre (l'expérimentant comme un problème) en tentant de nous en arracher en vivant sur le mode de « l'expression déchirante », c'est-à-dire sur le mode de l'ekstase ou de la transcendance, en essayant de « sortir de » (ou de « réagir contre ») ce que l'on est. Ainsi, et selon la rigoureuse mécanique du *skandalon*, « une très grande *méfiance* de la liberté sous toutes ses formes » ouvre la voie à « une grande *confiance* dans la technique »¹⁰⁶⁵.

Or, pourquoi une telle confiance ? Parce que la Technique démultiplie à la fois la puissance de réaction dérivée de la méfiance originaire que l'humanité éprouve à son propre égard, et les moyens d'exercer cette puissance, tout en dissimulant aux yeux de tous que c'est l'aliénation qui est pratiquée en lieu et place de la liberté :

¹⁰⁶⁴ *Id.*, « La génération de l'inflation », *op. cit.*, p. 267.

¹⁰⁶⁵ *Id.*, « Réflexions sur le cas de conscience français », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 897.

Les machines n'ont, jusqu'ici du moins, probablement rien changé à la méchanceté foncière des hommes, mais elles ont exercé cette méchanceté, elles leur en ont révélé la puissance et que l'exercice de cette puissance n'avait, pour ainsi dire, pas de bornes¹⁰⁶⁶.

La Technique renforce d'abord, en l'humanité, ce pouvoir originellement négatif (bien qu'il n'apparaisse pas comme tel) d'*uniformisation différenciatrice*, par où l'on voit bien, dans notre texte, que c'est en cherchant à se distinguer (de sa classe, de ses mœurs, de son esprit) que l'individu s'uniformise – et que la modernité technique se caractérise tout ensemble par le perfectionnement et la dissimulation de l'accord profond qui unit *l'individualisme* (l'idée selon laquelle « la lutte féroce des égoïsmes [est] la condition indispensable et suffisante du progrès humain »¹⁰⁶⁷) à *l'uniformisme* (l'idée selon laquelle un tel progrès a pour visée, paradoxalement, l'établissement d'« une société d'êtres non pas égaux, mais pareils »¹⁰⁶⁸). Le tragique de cette logique scandaleuse est exposé dans un article daté du 22 octobre 1946 et intitulé « Pour les déportés » :

L'enfer, c'est de ne plus aimer, voilà du moins ce qu'un chrétien peut dire sur un tel sujet, tout le reste est conjecture et littérature. L'enfer se hait lui-même faute d'être encore capable d'aimer, il n'y a pas d'autre damnation que celle-là. Eh bien, je dis que l'enfer est parmi nous. Depuis bien des années déjà, sans doute, le monde regorgeait d'hommes, en apparence pareils aux autres, mais chez qui s'affaiblissait et se dégradait tous les jours la faculté d'aimer. Oh! sans doute, il leur en restait assez pour les menues petites besognes de la vie sociale, nous ne les craignons pas, nous ne les distinguons même pas, nous ne nous doutions nullement qu'incapable encore de faire construire par ses techniciens de vrais robots, la civilisation moderne, à la fois frénétique et glacée, formait des millions d'êtres presque absolument vidés de toute vie intérieure et monstrueusement disponibles, avec leurs nerfs surmenés, leurs muscles solides, leur froideur sexuelle, leur prodigieuse entente des vices d'autrui, leur égoïsme d'enfant ou de sauvage¹⁰⁶⁹.

C'est le seul exercice insu de la puissance oppositionnelle de réaction (ou de la « méchanceté », ou encore de « l'instinct profond ») qui fait du monde « un enfer ». Puisque, pour persévérer dans son être, la logique du *skandalon* (celle de « l'enfer », à laquelle on donne aussi le nom de

¹⁰⁶⁶ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1032.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 1045.

¹⁰⁶⁸ Georges Bernanos, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1042.

¹⁰⁶⁹ *Id.*, « Pour les déportés », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1166-1167.

« progrès ») a besoin d'un matériel humain universellement rivalitaire, la civilisation moderne doit produire des êtres tous semblables de vouloir se distinguer les uns des autres : c'est-à-dire des êtres incapables de s'aimer ou d'être miséricordieux et charitables les uns à l'égard des autres – c'est-à-dire encore, des êtres qui organisent leur vivre-ensemble comme un vivre-les-uns-contre-les-autres ; c'est-à-dire enfin, dont l'union repose aporétiquement sur la désunion et qui vivent leur fraternité sur le mode de la rivalité. Si Bernanos théorise ce mode d'intersubjectivité dans ses essais et écrits de combat, il en donne aussi un exemple romanesque : c'est en effet un tel principe de décomposition qui unit irrésistiblement dans la haine les habitants de la paroisse morte de Fenouille dans *Monsieur Ouine* – roman éminemment difficile, et dont la difficulté tient peut-être au fait que le lecteur se trouve transporté d'emblée, pour y rester d'un bout à l'autre du roman, au cœur même du malentendu, et comme dans l'œil de son cyclone.

Cette intersubjectivité impossible et vouée par principe au conflit généralisé et à la destruction est pourtant décrite par Bernanos comme une « logique ». C'est que le malentendu n'est pas une simple confusion au sens d'un défaut de compréhension, ou d'une erreur de jugement, ou encore d'un mauvais exercice de la conscience : ce malentendu est la structure même de la conscience en tant que celle-ci se co-construit en interaction avec d'autres consciences – autrement dit, avec Autrui. Pour le « deuxième » Bernanos, et sous le rapport de l'immanence absolue, le mal ne relève pas d'une pulsionnalité irrationnelle ou d'une violence déraisonnable, ni d'un soudain accès de folie. Au contraire, il a sa logique ou sa rationalité propre, comme l'écrit notre auteur à deux reprises et à quelques années d'intervalle, d'abord dans la *Lettre aux Anglais* puis dans *La France contre les robots* : « Le diable est le plus grand des logiciens ; il n'y a pas de logique comparable à la logique de l'enfer »¹⁰⁷⁰ ; « [...] la logique du mal est stricte comme l'Enfer ; le diable est le plus grand des Logiciens – ou peut-être, qui sait ? – la Logique même »¹⁰⁷¹. Que le mal soit une logique stricte et fonctionne avec la régularité

¹⁰⁷⁰ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 119.

¹⁰⁷¹ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1033.

d'un mécanisme, on l'aura compris dès la lecture de l'extrait de la revue *Sept*, où il est question de l'engendrement implacable d'événements les uns par les autres. Ce qui nous semble le plus significatif ici, c'est la correction qu'opère Bernanos d'un livre à l'autre, et en vertu de laquelle le mal n'est plus considéré comme la conséquence des actions d'un *logicien* (le diable), mais comme l'effectuation de *la Logique même*. Aussi n'est-il plus considéré comme un principe transcendant, mais comme le processus inaperçu de l'intersubjectivité elle-même :

Seulement il a très bien observé aussi, depuis longtemps, qu'il y a des injustices superflues, dénuées de sens, des injustices qui ne servent à personne pas même à ceux qui les commettent et, comme il s' imagine ne plus croire au Diable, il est très enclin à penser qu'on doit trouver quelque part dans le monde l'officine ténébreuse où l'on conspire ainsi gratuitement, par bêtise ou par malice, contre la paix du genre humain¹⁰⁷².

Plus l'on cherche à *situer* la cause du mal (en désignant tel ou tel criminel, ou tel ou tel comploteur agissant dans l'ombre), plus – à notre grand effarement – le mal progresse. C'est que le principe même de le *chercher*, et donc de le présupposer pour s'en défendre par précaution, le fait apparaître et lui donne corps : telle est sa logique *infernale* ou *scandaleuse*. Un passage de la première section de la deuxième partie des *Grands Cimetières sous la lune* témoigne aussi de ce tournant dans la conception bernanosienne du mal :

On peut très bien imaginer, dans la coulisse, l'amateur ingénieux et pervers, sans doute marchand de riz ou de pruneaux, suggérant à ces misérables une mystique appropriée à l'état de leurs intestins. Mais le personnage est inutile. La bêtise n'invente rien, elle fait admirablement servir à ses fins, à ses fins de bêtise, tout ce que le hasard lui apporte, et par un phénomène, hélas ! beaucoup plus mystérieux encore, vous la verrez se mettre d'elle-même à la mesure des hommes, des circonstances ou des doctrines, qui provoquent sa monstrueuse faculté d'abêtissement¹⁰⁷³.

Le malentendu, qui est désigné ici comme le phénomène « mystérieux » de la « bêtise », est un drame sans personnage, et auquel chacun concourt à son insu. Il est, plus précisément encore, une « faculté », celle « d'abêtissement », qu'il ne faut pas entendre encore une fois au sens moral

¹⁰⁷² *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 41-42.

¹⁰⁷³ *Id.*, *Les Grands cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 361.

et négatif d'un manque d'intelligence. La « bêtise », c'est bien plutôt l'intelligence propre de la logique infernale et scandaleuse du malentendu en tant qu'elle gouverne une humanité en proie à l'hallucination qui lui fait croire que son essence est lacunaire et doit être conquise. À la faveur de sa « seconde transformation », Bernanos corrige aussi, radicalement, sa pensée de la bêtise ou de l'imbécilité. L'intelligence propre ou la « sagesse » de la bêtise – à laquelle chacun sans exception, et Bernanos lui-même, participe à son insu – est décrite notamment dans ce passage que nous avons déjà cité à la fin de notre premier chapitre :

Je partage le scandale de l'imbécile, les mêmes contradictions me déchirent, l'expérience quotidienne de son impuissance à les résoudre, loin de l'humilier, lui inspire au contraire, avec un mépris sournois pour d'autres formes d'ignorance ou d'acceptation, les premiers éléments de sa sagesse¹⁰⁷⁴.

La « sagesse » de l'imbécile provient, négativement et sur le mode de la réaction, de l'expérience d'une vie vécue comme un problème qu'il se sent impuissant à résoudre. On remarquera que le vécu, par l'imbécile, de son impuissance – lequel vécu vire au ressentiment – est diamétralement opposé au vécu, par le saint, de son impuissance, lequel, lui, vire, ainsi que nous l'avons observé en nous référant à *La Joie* et à *Journal d'un curé de campagne*, à la joie. C'est à la faveur d'un tel ressentiment que la « bêtise » nous fait reporter notre l'impuissance sur autrui, projetant ainsi sur lui notre propre désespoir et notre propre angoisse. La sagesse de la « bêtise » n'est alors rien d'autre que cette « perversité commune », sous l'espèce de laquelle les êtres humains

[simulateurs] [...], trop médiocres pour croire réellement à quoi que ce soit, se vengent sur autrui de leur défaillance. Ils invectivent le réfractaire ou l'incrédule, ils font semblant de le haïr, mais c'est la vérité qu'ils haïssent en secret, cette vérité qui paraît les fuir, alors qu'ils la fuient eux-mêmes, parce que, s'ils se sentent le cœur assez dur pour juger et condamner en son nom, ils se savent incapables de l'aimer, impuissants à l'étreindre¹⁰⁷⁵.

¹⁰⁷⁴ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 879.

¹⁰⁷⁵ *Id.*, « Les systèmes de la patrie », *Le Chemin de la Croix-des-âmes*, *op. cit.*, p. 453.

La sagesse de la « bêtise » est bien, on le voit, celle de la vengeance, dont le mécanisme a besoin, pour fonctionner, du sentiment d'une injustice originaire, laquelle injustice dérive du sentiment de notre *défait* de puissance. Or, nous l'avons déjà dit, « la vérité », c'est que ce défaut de puissance n'en est pas un, et que l'impuissance nous détermine de fond en comble. C'est « cette vérité », précisément, qui est haïe, puisque, ne pouvant « *l'éteindre* », c'est-à-dire l'aimer selon la mesure qui lui est propre, c'est-à-dire avec charité, nous décidons de nous en *saisir* sur le mode objectal de la condamnation accusatrice et du jugement, la thématissant comme le contraire de ce qu'elle est : non pas donc comme cette impuissance originaire inthématisable et que nous ne savons « étreindre » (précisément *parce que* nous confondons l'étreinte et la saisie thématissante, et que cette confusion n'est rien d'autre que la tentation principielle « de saisir la vie, de la voir, dans le monde »¹⁰⁷⁶ qui nous détermine comme des êtres désirants), mais ce défaut de puissance que nous objectivons pour le viser, c'est-à-dire pour le problématiser puis le résoudre. Tâche infinie – puisqu'il s'agit par construction d'un faux problème, c'est-à-dire de la problématisation de « quelque chose » (la Vie) qui est étranger à toute problématique « mondaine » – et où pourra s'engouffrer, jusqu'à épuisement, toute l'énergie de l'humanité : « [...] cercle infernal que rien ne semble devoir rompre, jusqu'à que soit définitivement tarie cette vie intérieure qui faisait de l'homme un animal religieux »¹⁰⁷⁷.

La rationalité de cette sagesse est développée plus avant dans la *Lettre aux Anglais* :

Seulement les uns détruisent ce qui mériterait d'être conservé, les autres conservent ce qui mériterait d'être détruit ; à quoi bon les distinguer entre eux ? [...] Si vous vouliez réfléchir à ces profondes et secrètes concordances, Anglais, vous ne vous demanderiez plus pourquoi le malheur universel prend peu à peu ce caractère d'absurdité gratuite qui répugne tant à votre esprit positif, à votre sens positif de la vie. Les événements qui vous paraissent hagards s'enchaînent entre eux beaucoup plus étroitement que ne le pensent les économistes et les professeurs de droit. Ils se déroulent selon la logique des imbéciles, voilà la vérité. De cette logique, je ne méconnais d'ailleurs nullement la rigueur logique, car chaque imbécile pris à part n'est qu'un imbécile, mais l'expérience accumulée des imbéciles pèse d'un poids immense sur le monde¹⁰⁷⁸.

¹⁰⁷⁶ Fonds Michel Henry, Université catholique de Louvain, *Plate-Forme technologique « Fonds Alpha »*, Ms A 35-7-26025.

¹⁰⁷⁷ Georges Bernanos, « Lettre à Gaston Gallimard », *op. cit.*, p. 205.

¹⁰⁷⁸ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 57-58.

Si « l'expérience accumulée des imbéciles pèse d'un poids immense sur le monde », c'est qu'une logique est à l'œuvre et qui leur fait – ou bien plutôt qui nous fait tous¹⁰⁷⁹ – se décharger du poids de l'existence (du vécu de ses contradictions, des problèmes qu'elle pose et de l'impuissance ressentie eu égard à leur résolution) les uns sur les autres – d'où l'absurdité et l'irrationalité apparente du phénomène, et l'impossibilité pour chacun pris à part de lui trouver une cause fixe.

Et c'est là que réside le « tragique » de ce malentendu ou de ce scandale : dans l'illusion que les contradictions internes à la vie même et les « problèmes » qui la constituent ont une cause extérieure, c'est-à-dire objectivable, que ces contradictions et ces problèmes sont donc solubles objectivement, c'est-à-dire : scientifiquement et techniquement. Pour pouvoir être résolue comme le problème qu'elle n'est pas, la vie doit d'abord être objectivée comme ce problème. Au lieu d'être éprouvée comme le phénomène immanent et affectif qu'elle est, elle est vécue comme le phénomène transcendant et objectif qu'elle n'est pas. Le tragique de la Technique consiste à se rapporter à la vie (et donc à soi) comme à ce qu'elle n'est pas et ne peut pas être, c'est-à-dire comme à un objet, autrement dit : sur le mode de l'amour-propre (de l'irréalité ou de l'illusion transcendantale), et non sur celui de la charité (de la réalité ou de la miséricorde) – et à la condamner à l'oubli par le geste même de vouloir la connaître. Un tel tragique est exposé dans un article daté d'août 1940, que nous avons déjà mobilisé, mais que nous citons ici plus exhaustivement :

Il n'est qu'un sûr moyen de connaître, c'est d'aimer. Je dis « d'aimer », je ne dis pas de s'aimer soi-même dans l'objet qu'on prétend aimer, tragique malentendu, cruelle équivoque dont les journaux nous offrent si souvent l'exemple, à leur rubrique des crimes passionnels. Nous y lisons, en effet, presque chaque jour, qu'un imbécile quelconque, trop laid pour séduire une femme, ou trop bête

¹⁰⁷⁹ Quelques lignes plus haut Bernanos précise bien qu'il ne fait pas exception : « Mon modeste témoignage ne tire pas de moi sa valeur ; je ne raisonne pas sur le désastre de mon pays, ce qui serait une manière surnoise de m'en exclure, de me mettre au-dessus de lui. Je le sens, je le souffre, je le vis, je l'ai vécu depuis des mois avec toutes les forces et toutes les ressources de ma vie. Je vous invite à le sentir et à le souffrir avec moi, parce qu'il est aussi le vôtre, il porte le signe de vos fautes et des miennes » (*ibid.*, p. 57).

pour la garder, la tue fin qu'elle ne soit à personne. Il est étrange de donner au délire de l'orgueil et de l'impuissance le nom sacré de l'amour.

Je prouverai que la même équivoque fut à l'origine du désastre de mon pays. On trouve beaucoup de gens, à travers le monde, qui se disent chrétiens, mais qui aiment bien moins Dieu qu'ils ne redoutent l'enfer¹⁰⁸⁰.

Aussi le « tragique malentendu » consiste-t-il en ceci : la confusion de l'orgueil et de l'amour, de l'angoisse et de la charité – orgueil de vouloir maîtriser la vie en ses moindres aspects, angoisse de se sentir impuissant à le faire. Pour pouvoir maîtriser la vie, l'humanité s'emploie alors à la connaître, à la constituer comme « objet », c'est-à-dire, plus métaphoriquement : à la tuer pour pouvoir la posséder. Croyant l'aimer, elle la hait à son insu, puisque ce qu'elle veut aimer, c'est sa manifestation présente, ou encore la possibilité de se saisir d'elle (de la posséder) dans l'horizon de visibilité et d'objectivité du monde. C'est ainsi qu'on peut comprendre la fameuse déclaration de Freud, selon laquelle la « haine » n'est rien d'autre que la « relation à l'objet »¹⁰⁸¹ lui-même, c'est-à-dire l'objectivité : c'est la volonté de toute-puissance et de maîtrise (née de l'angoisse provoquée par le sentiment de l'impuissance constitutive de la condition humaine) qui crée le milieu d'extériorité où les êtres et les choses vont pouvoir apparaître et être saisis comme objets. La Technique n'est rien d'autre que l'accomplissement d'un tel projet. Le scandale ou le malentendu donc désigne bien un mode de relation ou de rapport au réel, comme l'écrit encore Bernanos dans un article daté de mars 1931 : « Rien n'est plus sensible qu'une âme humaine, et particulièrement celles que l'ignorance de Dieu rend si tragiquement ouvertes à tous les malentendus »¹⁰⁸². L'ignorance de Dieu désigne ici la volonté de le connaître ou d'avoir rapport avec lui selon un mode de connaissance qui lui est radicalement hétérogène : c'est-à-dire, d'obstruer le chemin qui nous mène toujours déjà à lui dans le geste même de vouloir le creuser.

¹⁰⁸⁰ *Id.*, « La faim va très bien avec la honte », *op. cit.*, p. 244.

¹⁰⁸¹ Sigmund Freud, *Métabychologie* [1915], Paris, Gallimard, 1940, p. 42.

¹⁰⁸² Georges Bernanos, « Examen de conscience », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 304.

Pour achever de comprendre le concept bernanosien de tragique malentendu, il faut se rapporter à la définition biblique du mot « scandale », et tenter d'en fournir une interprétation. Le terme provient du Nouveau Testament. Xavier Léon-Dufour en propose la définition – succincte – suivante : « Scandale : Traduction gr. *skandalon*, ce terme prête souvent à confusion : ce n'est pas un mauvais exemple ni un fait révoltant, mais un piège, posé sur le chemin, qui fait tomber »¹⁰⁸³. Cette définition minimale est fondée sur l'étymologie grecque du mot, qui signifie « ce sur quoi l'on trébuche » ou « pierre d'achoppement ». Aussi l'entrée « scandale » du *Dictionnaire du Nouveau Testament* renvoie-t-elle à l'entrée « chute » :

Deux termes, parfois unis pour une meilleure description, désignent le fait ou la cause de la chute du croyant. On peut heurter (gr. *proskoptō*) une pierre, qui alors devient pierre d'achoppement (gr. *proskomma*) : expression voulant désigner tout obstacle contre lequel on vient buter et qui fait tomber. Considérant cet obstacle comme une réalité active, on parle de *skandalon* : une personne, une parole, une action, un organe, un événement, quelque chose ; c'est un piège. La croix de Jésus est l'obstacle par excellence¹⁰⁸⁴.

Le scandale comme occasion de chute est un obstacle. Or, selon que l'obstacle est dressé par Dieu ou Satan, il est soit une épreuve, soit un piège :

Scandaliser signifie faire tomber, être pour quelqu'un occasion de chute. Le scandale, c'est concrètement le piège que l'on met sur le chemin de son ennemi pour le faire tomber. À la vérité, il y a plusieurs manières de « faire tomber » quelqu'un dans le domaine moral et religieux : la tentation qu'exercent Satan ou les hommes, l'épreuve où Dieu met son peuple ou son enfant, sont des « scandales »¹⁰⁸⁵.

Or, selon nous (et conformément à l'interprétation du « second » Bernanos), le scandale consiste précisément en l'idée selon laquelle Dieu nous met à l'épreuve, comme le ferait une entité transcendante et moralement supérieure, désireuse de nous voir dépasser l'impuissance constitutive de notre nature. Voilà, sans doute, le scandale des scandales : que *la tentation par excellence consiste à vouloir que sa foi soit mise à l'épreuve* ou ébranlée – et c'est sans doute la révélation

¹⁰⁸³ Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, op. cit., p. 493.

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, p. 169.

¹⁰⁸⁵ Xavier Léon-Dufour (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Éditions du Cerf, 1970, p. 1199-1200.

qui s'accomplit, chez Bernanos, des années 20 aux années 30, et qui s'incarne dans la « transformation » romanesque qu'effectue la substitution du curé d'Ambricourt à Donissan. L'angoisse du curé d'Ambricourt finit par s'apaiser lorsqu'il comprend, précisément, que *l'Épreuve ne viendra pas*. Ou plutôt, qu'elle a toujours déjà eu lieu en ceci qu'elle consiste simplement à supporter le poids de la vie sans s'en décharger, c'est-à-dire sans chercher à dépasser l'existence vers une signification qui lui serait supérieure et d'un autre ordre – manœuvre qui revient, tragiquement, à déréaliser la vie et à la vider de sa substance.

Or, il faut ici préciser que le tragique de l'affaire n'a rien d'historique, au sens où telle ou telle « période » serait jugée tragique. Le tragique de la civilisation des machines, en tant qu'emballlement inouï du malentendu qui structure la conscience comme milieu fondamentalement (bien qu'à son insu) antagonique, est bien plutôt *logique*, et consiste, ironiquement, à vivre de bonne foi sur le mode épique.

6.2.2. *Le scandale technique comme « époque » historique : de la crise imminente à la crise immanente*

Aussi le mal qui caractérise la civilisation des machines ne semble-t-il plus relever d'une disposition historique, mais d'une disposition psychique : c'est de l'emballlement d'une logique déjà à l'œuvre qu'il est question, et non de la réalisation malencontreuse, parmi d'autres possibilités, d'une même faculté susceptible de donner lieu ou au bien ou au mal.

Reprenons une distinction que nous avons commencé à poser, celle qui permet de distinguer une *période* d'une *époque*. À un deuxième degré de compréhension du mal, et donc à un tout autre niveau de sa malignité ou de sa malfaisance, le scandale technique n'est plus seulement compris comme une simple *période* historique, mais bien cette fois-ci comme une *époque*. Bernanos mobilise de nouveau la distinction péguyste dans un article daté d'octobre 1944 et intitulé « Un grand peuple ne vit pas de son passé » :

Charles Péguy prétendait diviser l'histoire en « époques » et en « périodes ». Pendant les périodes, il ne se passait rien, ou presque rien, le commerce était prospère et les gens mouraient tranquilles. Évidemment la France ne vient pas de vivre « une période ». Dans les époques, au contraire, c'est l'Histoire qui s'oriente, c'est, comme disait magnifiquement Carlyle, le Destin qui change de chevaux. On ne saurait nier que nous nous trouvons dans une « époque ». Mais quel rôle y avons-nous joué jusqu'ici, nous autres Français ? En 1920, après la paix manquée, le monde est entré dans l'époque des guerres totales – guerres d'enfer –, c'est-à-dire de la liquidation universelle d'un système politique, économique et social, voué tôt ou tard à la faillite. L'histoire dira que cette période fut décisive. Nous y sommes-nous montrés dignes du passé de la France, dignes des aïeux ? Évidemment non. Si nos générations – les générations de la paix manquée, de la guerre manquée – ont démérité jusqu'ici de la France et des aïeux, il ne leur reste plus qu'à se jeter dans le risque et la grandeur. Il n'y a pas d'autre issue à une crise de honte qu'une explosion de grandeur¹⁰⁸⁶.

On pourrait être tenté, à la lecture de ce texte, de comprendre la différence qui sépare une période d'une époque comme une simple différence quantitative : une période serait alors définie comme un moment où « il ne se [passe] rien, ou presque rien » ; alors qu'une époque, au contraire, serait définie comme un moment où il se passe quelque chose. La première se caractériserait par un « contenu » historique particulièrement pauvre ; la seconde par un « contenu » historique particulièrement riche. En ce sens que l'on peut dire restreint, une époque ne serait rien d'autre qu'une « période décisive », ou pour le dire autrement, une *crise*, c'est-à-dire une situation de trouble où la civilisation se voit violemment bousculée par une force extérieure, qu'il faut alors combattre par une « explosion de grandeur » en retour – situation, donc, où l'intensité historique (intensité mesurée à l'aune de l'apparaître « mondain », dont l'étalon est la spectacularité) atteint son comble. On retrouve cette acception belliciste et antagonique, laquelle comprend la crise comme une gigantomachie, chez Jacques Chabot, et notamment dans la notice qu'il consacre à la *Lettre aux Anglais* dans le deuxième tome des *Essais et écrits de combat* dans la « Bibliothèque de la Pléiade » : « [Bernanos] a pressenti, par-delà le conflit de 1939-1945, la guerre universelle dans laquelle nous sommes actuellement comme une lutte à mort de l'Homme, ou ce qu'il en reste, contre les puissances inhumaines de l'Or et l'Idéologie »¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁸⁶ *Id.*, « Un grand peuple ne vit pas dans son passé », *op. cit.*, p. 646-647.

¹⁰⁸⁷ Jacques Chabot, « Notice. *Lettre aux Anglais* », *op. cit.*, p. 1400.

Comme « lutte à mort », la crise suggère l'extraordinarité (l'intensité maximale) d'un « contenu » historique : et comme dénonciation/exaltation de cette « lutte à mort », la « première » technocritique bernanosienne, en vertu de son ambiguïté fondamentale et de son caractère pharmacologique, s'exprime dans une tonalité épique – laquelle tonalité peut être interprétée comme l'expression d'une pensée elle-même épique de l'Histoire. Le « premier » Bernanos, en effet, pense l'engagement comme un affrontement, et les héros du versant romanesque de l'œuvre allégorisent tout ensemble la figure du pamphlétaire romantique et l'exigence de résistance héroïque au monde moderne qui l'enveloppe, comme le souligne par exemple Monique Gosselin-Noat, en analysant *Sous le soleil de Satan* :

Bernanos oppose au monde contemporain tel qu'il le percevait le tragique d'une destinée surnaturelle, sinon un « véritable saint », du moins un prêtre très spirituel, un héros épique, capable de se dresser contre Satan.

Pour ne prendre qu'un exemple, la monstrualisation de la machine, que nous avons étudiée dans notre deuxième chapitre, et qui permet de donner à la Technique un corps antagonique identifiable, d'en faire un ennemi assigné, nous semble témoigner en faveur de l'interprétation épique de la « première » technocritique bernanosienne, dans l'orbe de laquelle la crise apparaît comme un scandale à surmonter. Et d'une certaine manière, notre texte autorise cette interprétation.

Mais, d'une certaine autre manière, il l'interdit. En effet, si une période indique *ce qui se passe* durant un intervalle de temps donné et en comparaison avec d'autres intervalles, c'est qu'elle est l'un des multiples *Was* (« quoi ») possibles d'un seul et unique *Wie* (« comment ») « époqual » ou « thématissant », et qu'elle obéit donc toujours et invariablement à une législation formelle assertive, laquelle commande que l'on *pose* un « contenu » en le rapportant ou bien négativement ou bien positivement au même horizon (« époqual ») de visibilité. Une époque, au contraire, indique *comment le temps lui-même se passe*, c'est-à-dire comment il *se phénoménalise* en

amont de toute extériorisation ekstatique. Autrement dit : la crise que désigne une période ressortit à un jugement négatif quant au contenu de la période en question ; alors que la crise que désigne une époque ressortit au *type de négativité* qui structure l'apparaître propre de l'époque en question – type de négativité qui n'est pas nécessairement celui où la négation apparaît comme la position contraire de l'affirmation, et qui par suite n'est pas nécessairement non plus affilié formellement à la thématization assertive.

« Époque » qualifie le rapport *interne* du temps à la vie, rapport par lequel celle-ci est donnée à elle-même (par opposition au rapport *externe* du temps à la vie, rapport par lequel celle-ci se sépare d'elle-même). Si « le Destin [...] change de chevaux », c'est que son mode de temporalité propre se trouve atteint, et que la Technique nomme l'événement de cette atteinte originaire. La conception pharmacologique et transcendante de la Technique, qui comprend l'avènement de celle-ci et la crise qu'elle constitue comme une période, dénonce une certaine *actualisation* historique depuis un horizon temporel déjà déterminé comme écart et distance. Le conception scandalologique et immanente de la Technique se réfère à une crise qui se situe « avant » toute actualisation temporelle et en amont de toute pensée de la *conscience* du temps, au lieu même où s'accomplit la *production* de la temporalité, dans ce que Bernanos appelle, dans un article de février 1946, « une sorte d'expérience subconsciente de l'Histoire »¹⁰⁸⁸ (et par « subconscience », il ne faut précisément pas entendre ici l'inconscient au sens topique de ce qui se tiendrait en retrait et serait susceptible à tout moment de surgir dans la lumière du monde, mais l'affectivité invisible qui précède et produit cette lumière). En d'autres termes, l'époque de la Technique n'est pas celle d'une crise à *l'intérieur* de la conscience du temps, elle est une crise *de* la conscience du temps (ou la conscience du temps *comme* crise) : « Cette crise de conscience est l'Histoire »¹⁰⁸⁹, écrit notre auteur en août de la même année.

¹⁰⁸⁸ Georges Bernanos, « Le poids de l'exil », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1118.

¹⁰⁸⁹ *Id.*, « Une paix équivoque », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1161.

Le concept d'« époque » ressortit donc à une temporalité *immanente* et nomme un procès « intérieur », celui de la subjectivité vivante. C'est ce que nous semble signaler l'emploi pronominal du verbe « orienter ». L'expression « l'Histoire s'oriente », en effet, renvoie droit au processus de temporalisation, lequel processus s'effectue *en deçà* de la formation de l'extériorité temporelle et *comme* cette formation même, laquelle formation s'effectue comme rapport *intérieur* à la vie – c'est-à-dire comme rapport de la vie à *elle-même*, c'est-à-dire encore comme son *auto-affection*. Cette auto-affection, c'est ce que Bernanos appelle « le mouvement de la vie », par opposition à ce qu'il appelle le « mouvement général de l'Histoire ». On trouve cette distinction dans la première des deux préfaces abandonnées pour *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, et toutes deux rédigées en 1947 :

Car la civilisation moderne est vraiment une maladie. Oh ! sans doute, elle a sa place dans le temps, elle s'insère donc nécessairement d'une manière ou d'une autre dans le mouvement général de l'Histoire, mais la maladie, fût-elle mortelle, s'insère aussi dans le mouvement de la vie¹⁰⁹⁰.

La crise ou la maladie en quoi consiste la civilisation moderne (c'est-à-dire l'époque de la technique) a son origine à l'intérieur de la vie même. Il faut donc bien comprendre que le terme « époque » n'a pas un sens historique, mais qu'il a un sens transcendantal. « Époque » nomme – répétons-le : comme crise, comme maladie – « ce principe d'autodestruction, cette mystérieuse haine de soi »¹⁰⁹¹ par lesquels la vie cherche à se séparer ou à se débarrasser d'elle-même.

6.2.3. *La Technique comme refus insu de la souffrance constitutive de la Vie : l'Angoisse*

Comment la vie peut-elle vouloir se séparer d'elle-même ? En refusant (en haïssant) la souffrance qui constitue son « soi » le plus originaire, et en essayant de se défaire de cette souffrance, de l'exclure radicalement *au* dehors en l'instituant comme *le* dehors absolu : en

¹⁰⁹⁰ *Id.*, « Préfaces abandonnées. 1^{er} projet », *op. cit.*, p. 696.

¹⁰⁹¹ *Id.*, « Révolution et liberté », *op. cit.*, p. 1324.

créant le milieu d'extériorité où expulser cette souffrance qu'elle est et ne peut pas ne pas être ; en tentant (vainement) de transitiver cette souffrance intransitive *vers* l'extérieur et *comme* l'extérieur lui-même, entendu comme l'apparaître du monde structuré herméneutiquement par un *télos* qui neutralise la *réalité* de la souffrance en lui donnant un *sens*¹⁰⁹². Et c'est pourquoi, en dernière analyse, la technocritique démystificatrice, c'est-à-dire pharmacologique, participe de cette haine de soi en s'efforçant de donner à la Technique une signification – fût-elle insigne, fût-elle apocalyptique : pour *dernières* qu'elles soient, les *fins* que détermine l'eschatologie traditionnelle n'en demeurent pas moins extérieures à la réalité de la souffrance qu'elles ont pour fonction (téléologique) de justifier.

Pour le « second » Bernanos, et en son sens le plus radical, vivre ne consiste pas à se réaliser authentiquement dans le monde en actualisant à l'extérieur de soi ses possibilités intérieures les plus hautes ou les plus nobles. Vivre, cela consiste bien plutôt à « [s'efforcer] de porter seul le poids de ses péchés » et à « [n'en pas rejeter] sournoisement le fardeau sur les épaules du faible et du lamentable »¹⁰⁹³. Loin qu'elle ait sa raison d'être dans l'existence pensée

¹⁰⁹² La violence est un mode de l'intersubjectivité, et ce mode est purement pathétique. Elle est *d'une part* l'épreuve impressionnelle interne à chaque vivant de la surabondance de sa vie, du surcroît de puissance en lequel sa vie se parvient perpétuellement, de la souffrance selon laquelle cette puissance se modalise en lui comme sa charge affective se rechargeant toujours de soi, — et elle est *d'autre part* l'épreuve également interne de la relation douloureuse entre les vivants, tous et chacun pour sa part livrés à cette charge excessive, l'épreuve donc d'une *décharge* intersubjective de la *recharge* insupportable. Dans chaque individu la violence est identiquement la recharge de la charge, l'hyper-tension de la puissance et son renforcement perpétuel, la souffrance désespérée de ne pouvoir supporter la jouissance de soi en laquelle ce renforcement ne cesse de s'accroître, *et*, entre chaque individu et tous les autres, la décharge de cette recharge, non la détente de l'hyper-tension mais son « action », en effet, et la jouissance épouvantable pour chacun — la jouissance obligée — de faire souffrir l'autre : soit l'obligation souffrante que chacun ne peut pas ne pas éprouver de faire souffrir à l'autre la souffrance de chacun et de tous. Or en tant que cet *archi-fait* la violence est un mode *décisif* de l'intersubjectivité, de cette intersubjectivité pathétique *avant tout monde* qui est la condition transcendante de l'intersubjectivité mondaine. *Décisif*, ce mode l'est pour la raison suivante. La violence aussi immanente soit-elle à l'affectivité, aussi avant tout monde et avant toute culture soit-elle, *n'en fait pas moins quelque chose*. Comme modalité du pathos intime à l'intersubjectivité, comme la *tonalité tierce* en laquelle s'exacerbent jusqu'au paroxysme les deux tonalités fondamentales de la jouissance et de la souffrance de vivre, comme cette tonalité à laquelle celles-ci parviennent faute de pouvoir se supporter, faute de pouvoir « *faire quelque chose* » pour se délivrer d'elles-mêmes, la violence est l'agir de ce pathos, elle est la résultante extrême de celui-ci, de son « il faut faire quelque chose », et ainsi son *archi-fait*. Car le pathos qu'elle est *fait ce qu'il lui faut faire*, enfin se déchargeant de sa recharge, s'excédant de son excédence ; il *fait ce qu'il ne peut pas ne pas faire*, et c'est sa première action : il tue » Jérôme Thélot, « Vie et violence. Esquisse pour une généalogie du monde », in Gregori Jean, Jean Leclercq et Nicolas Monseu (dir.), *La Vie et les vivants. (Re-lire Michel Henry)*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2022, [en ligne], disponible sur : <https://books.openedition.org/pucl/2745>, consulté le 6 octobre 2025.

¹⁰⁹³ Georges Bernanos, *Journal de la guerre d'Espagne*, *op. cit.*, p. 1448. Jean-Luc Marion ne dit pas autre chose, lorsqu'il écrit : « Le mal consistant d'abord en sa transmission, il ne peut se vaincre qu'en rompant cette transmission, donc

comme pure facticité et phénomène historique, c'est-à-dire comme pro-jection ou être-jeté, la vie a son principe à l'intérieur d'elle-même et dans la pression exercée par son propre poids, elle a son principe donc dans la souffrance, et plus précisément dans « la faculté de souffrir »¹⁰⁹⁴, comme l'écrit notre auteur dans *La Grande Peur des bien-pensants* – cette faculté étant celle même d'éprouver ou de pâtir, étant la passivité originaire (ou l'impuissance) qui est à son fondement : « Chacun supporte sa peine comme il peut », écrit Bernanos à Madame Manificat en octobre 1934, « l'essentiel est de la surmonter sans crever »¹⁰⁹⁵.

C'est ainsi qu'on peut comprendre ces deux déclarations décisives, adressées à Frédéric Lefèvre – déclarations où la douleur, loin de revêtir un sens simplement physique ou moral, revêt d'abord et avant tout un sens transcendantal, renvoyant au pouvoir ou à la possibilité même de pâtir. La première résume, avec une simplicité biblique, notre propos : « Le problème de la Vie [...] est le problème de la Douleur »¹⁰⁹⁶. Que « le problème de la Douleur » soit considéré comme « le problème de la Vie », cela signifie que la « Douleur » est le scandale de la « Vie », qu'elle est au principe du tragique malentendu ou de la confusion qui l'anime : cela signifie que la « Douleur » est à la fois la condition la plus originaire et la plus irrémissible de la « Vie », mais aussi qu'elle est au fondement du mouvement interne par lequel la « Vie » produit elle-même les conditions transcendantales de sa propre mécompréhension, cherchant à chasser d'elle-même, comme nous le verrons dans un instant, la Douleur qu'elle est.

La seconde permet d'explicitier, à partir du problème de la douleur, les propriétés que nous avons assignées, dans notre premier chapitre, à l'attitude de l'immanence :

en la bloquant (comme un sportif bloque une balle, c'est-à-dire en supporte le choc). D'où plusieurs conséquences. Le Christ ne vainc le mal qu'en refusant de le transmettre, donc en l'endurant jusqu'au risque, en le "bloquant", de mourir ; le propre du juste, c'est précisément d'endurer le mal sans le rendre, de souffrir sans prétendre faire souffrir, de souffrir comme s'il était coupable » (Jean-Luc Marion, *Prolégomènes à la charité*, *op. cit.*, p. 21).

¹⁰⁹⁴ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 205.

¹⁰⁹⁵ *Id.*, « Lettre 349. À Madame Manificat (fin octobre 1934) », *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 24.

¹⁰⁹⁶ *Id.*, « Lettre à Frédéric Lefèvre », *op. cit.*, p. 1052.

On ne peut vivre hors du réel. Et le réel, le 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 souterrain¹⁰⁹⁷.

Ce court extrait nous semble rendre possible une relecture à nouveaux frais de la pensée bernanosienne du temps, et qui s'affranchirait en tout cas de la vulgate interprétative instituée par Paul Gregor et Georges Poulet – vulgate requise au premier chef par les concepts de rupture, de discontinuité et d'instant, mais toujours dans la perspective d'une temporalité ekstatique, structurée par l'intentionnalité et la facticité, et sous le rapport de laquelle la vie est tout entière orientée à l'extérieure d'elle-même, vers sa réalisation historique, dans l'extase d'une expérience radicale (intense) et dont la radicalité (l'intensité) est jugée à l'aune du seul horizon métaphysique de la présence¹⁰⁹⁸. D'une telle relecture à nouveaux frais, ce travail n'est évidemment pas le lieu. Pour ce qui nous intéresse, le texte cité nous permet d'approfondir ici la définition de la « Vie » que nous avons attribuée jusqu'ici au « second » Bernanos et à ce que nous avons appelé l'attitude de la transcendance.

La « Vie », c'est la réalité même, c'est-à-dire sa matière phénoménologique, sa texture et sa substance. En ce sens, elle doit être comprise comme une pure positivité, et non pas comme un néant originaire d'où surgirait mystérieusement un quelque chose. Il faut aussi se garder de comprendre le « positif de la vie » comme une unité de mesure ou comme une valeur. La « positivité » de la « Vie » n'est pas calculable ou quantifiable. On ne saurait la considérer comme la plus ou moins grande intensité du vécu ; ni, par suite, s'en servir pour déterminer le degré de réalisation d'un quelque chose (d'un étant) surgissant du vide qui, au degré maximal de son intensité ou de sa positivité (degré maximal que l'on nomme extase, et qui correspondrait

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*, p. 1054.

¹⁰⁹⁸ « La grâce est un acte historique. Elle s'enracine dans le temps, dans le moment, précisément dans ce moment vide, rétréci, perdu, qui est celui de l'instant où l'on désespère » (Paul Gregor, *La Conscience du temps chez Georges Bernanos*, Zurich, Juris-Verlag, 1966, p. 89) ; « Le roman bernanosien, qu'il soit l'histoire d'un criminel ou d'un saint, ne peut jamais être que l'histoire d'un être en qui ou pour qui le surnaturel survient. Ou plutôt, c'est une manière d'histoire grâce à laquelle le surnaturel, qui est partout et toujours invisiblement présent, devient soudain, en tel point de l'espace et du temps, en quelqu'un et pour quelqu'un, visible » (Georges Poulet, *Études sur le temps humain*, *op. cit.*, III, p. 80).

à la manière sainte de se rapporter à l'horizon ekstatique de la temporalité : « quelques instants d'exaltation sensuelle ou intellectuelle »), serait pleinement et authentiquement accompli ; mais qui, au degré minimal de son intensité ou de sa positivité (degré minimal que l'on nomme ennui, et qui correspondrait à la manière quotidienne de se rapporter à l'horizon ekstatique de la temporalité), serait partiellement ou inauthentiquement accompli.

Loin donc que le positif de la vie, au sens de son intensité maximale, soit défini par l'ekstase – c'est-à-dire par une *sortie de soi* au terme de laquelle on pourrait communier avec l'Être et dans le vide qui est son lieu –, il est défini au contraire comme cela dont *on ne peut pas sortir* – puisque, pour reprendre notre texte, « on ne peut vivre hors du réel ». Le réel est ce milieu, ou cette matière phénoménologique qui, en son immanence radicale, n'a pas de dehors. Le « positif de la vie », c'est son caractère irrémissible ou, pour ainsi dire – bien que le choix de l'adjectif, nous en convenons, laisse à désirer –, carcéral. Vivre dans le réel, cela consiste très strictement à ne pas pouvoir vivre ailleurs, c'est-à-dire à être rivé à cette vie-ci, qui est la seule, à y être acculée, à être écrasée par son poids, c'est-à-dire par la pression qu'elle exerce¹⁰⁹⁹.

Ce milieu d'intériorité absolue, auquel on ne peut se soustraire, c'est l'horizontalité non ekstatique (« vitale) que Bernanos nomme la « nappe profonde de la douleur », et qui soutient et fonde l'horizon ekstatique (« mondain ») de la « surface ». Or, quand la pression est trop forte, quand le poids de l'existence devient par trop insupportable et que la vie, surabondante, finit par se déborder elle-même, la voici « qui tout à coup jaillit à la surface ».

Un tel jaillissement, qui n'a précisément rien à voir avec la verticalité inouïe de l'extase, peut être nommé *l'angoisse*, mais non pas l'angoisse au sens classique et traditionnel, c'est-à-dire

¹⁰⁹⁹ Nous nous permettons d'emprunter ce lexique à Michel Henry, qui le mobilise à plusieurs endroits de son œuvre, et notamment dans ce passage de *Phénoménologie matérielle* : « L'affect est l'auto-affection, l'auto-impression, le souffrir primitif de la vie acculée à soi, écrasée sur soi, accablée sous son propre poids [...]. L'affect est la vie s'affectant selon cette affection endogène, interne, constante, à laquelle il lui est impossible cette fois de se soustraire d'aucune façon. Dans cette épreuve, quand le souffrir de la vie n'en pouvant plus de se supporter soi-même devient une insupportable souffrance, naît le mouvement de cette vie de se fuir et, comme ce n'est pas possible, de se changer. Elle est alors le besoin, la pulsion. [...] Ainsi l'affect est-il en lui-même une force, il ne cesse de la susciter en lui à partir de ce qu'il est » (Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1990, p. 174-175).

« devant » la mort ou l'absurdité de l'existence, « devant » la contingence absolue du néant dont nous proviendrions et où nous serions voués à retourner¹¹⁰⁰. Le problème de la douleur est bien plutôt, et c'est là le véritable scandale, l'angoisse *devant la vie*, ou plutôt *dans* la vie et du fait même de ne lui pouvoir trouver ni devant ni dehors, en somme aucune échappatoire – angoisse, donc, de ne pas pouvoir se défaire du poids de la vie et de chercher à tout prix à le faire : « [...] l'imperceptible frémissement d'angoisse où se trahit la vie, la vie douloureuse, la vie sacrée »¹¹⁰¹.

Que la vie *se trahisse*, cela signifie qu'elle *prend conscience* d'elle-même (dans l'angoisse) comme *souffrante*, et mésinterprète cette souffrance (c'est là le scandale) comme un mal dont il faudrait se débarrasser en l'extériorisant pour, l'accusant et le visant du même coup, l'anéantir. Cela signifie, en somme, que la conscience prend forme précisément comme cette tentative de séparation (évidemment vouée à l'échec) de la vie d'avec la souffrance qu'elle est pour mettre cette souffrance à distance d'elle-même – autrement dit, que la *conscience* est cette auto-trahison *inconsciente* d'elle-même et structurée par l'angoisse originaire qui la révèle. Et pourtant, cette souffrance proprement insupportable que, dans l'angoisse, nous interprétons comme une force hostile et belliqueuse qui nous assaillirait – comme une malédiction invisible, dont il faut à tout prix trouver la cause pour s'en débarrasser : un ennemi empirique, une mystérieuse transcendance vengeresse ? – nous constitue ou nous « divinise », c'est-à-dire nous détermine comme ce que nous sommes : des vivants, pour autant que la vie qui nous structure de fond en

¹¹⁰⁰ Ce qui semble être l'interprétation de Pierre Gille, qui fait de l'angoisse une angoisse « devant » la transcendance, que celle-ci soit identifiée à l'Être divin ou au vide absolu : « Confrontation de l'instinct de vie et du fait de mort, l'angoisse est la condition de l'homme moderne, aux prises avec l'absurde et l'épouvante de son présent. [...] Mais l'Angoisse est la condition de l'homme tout court. N'est-elle pas au berceau de l'humanité, dans la célébration des premiers rites funéraires ? dès cette aube, elle est liée à la parole, à la parole sacrée, qui nomme, dénombre, raconte, console, en même temps qu'à l'art, qui grave et trace une permanence. Là réside précisément la différence entre l'angoisse d'avant-hier et celle d'aujourd'hui : l'angoisse des temps primitifs ouvrait sur le saré, c'est-à-dire sur l'ordre des réponses ; celle des temps moderne se heurte à un silence » (Pierre Gille, *Bernanos et l'angoisse*, *op. cit.*, p. 14). L'angoisse nous semble bien plutôt provenir de l'impossibilité, pour la vie, de se séparer d'elle-même : en ce sens, la transcendance est *produite* par l'angoisse, et celle-ci n'est pas un type de rapport avec le contenu de celle-là. La transcendance est produite par l'angoisse que l'immanence éprouve à ne plus supporter son propre poids, à chercher à s'en défaire et à se mettre à distance d'elle-même. De l'angoisse surgit l'auto-expulsion de l'immanence comme production du milieu (la transcendance) où elle pourra tenter d'échapper à elle-même.

¹¹⁰¹ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 51.

comble se caractérise par le dépouillement existentiel le plus radical, par le fait nu d'être *affecté* – ou : de souffrir.

L'angoisse, en tant que prise de conscience panique (ou en tant que genèse de la conscience comme panique), s'objective comme une peur *devant laquelle* notre condition peut être projetée comme un mal à résoudre. Comme l'écrit Bernanos, dans la troisième section de la première partie des *Grands Cimetières sous la lune* :

[...] je ne vous blâmerai pas de tourner le dos à des malheurs que vous estimez inévitables. Je voudrais cependant vous persuader de leur faire face un moment, non pour en retarder le cours, peut-être irrésistible, mais pour les voir, les voir au moins une fois, tels quels, les voir de vos yeux. Ils ne sont pas du tout ce que vous pensez. Ils ne répondent pas à l'idée que vous vous en faites. Ils sont à votre mesure, quoi que vous pensiez. Ils sont à la mesure de votre peur. Ils sont probablement cette peur même, je ne crois pas parler à la légère, je viens de voir un malheureux pays tout entier livré à cette espèce de démon. Vous auriez d'ailleurs parfaitement tort de vous représenter ce démon sous les espèces d'un diabolin blafard, vidé par la colique. C'est que votre imagination prend les premiers symptômes du mal pour le mal lui-même. La peur, la vraie peur est un délire furieux. De toutes les folies dont nous sommes capables, elle est assurément la plus cruelle. Rien n'égale son élan, rien ne peut soutenir son choc. La colère qui lui ressemble n'est qu'un état passager, une brusque dissipation des forces de l'âme. De plus, elle est aveugle. La peur, au contraire, pourvu que vous en surmontiez la première angoisse, forme, avec la haine, un des composés psychologiques les plus stables qui soient. Je me demande même si la haine et la peur, espèces si proches l'une de l'autre, ne sont pas parvenues au dernier stade de leur évolution réciproque, si elles ne se confondront pas demain dans un sentiment nouveau, encore inconnu, dont on croit surprendre parfois quelque chose dans une voix, un regard¹¹⁰².

« Les malheurs » tenus pour « inévitables » – c'est-à-dire le mal en son sens transcendant et considéré comme une transcendance perverse ou démoniaque, autrement dit comme une causalité diabolique – sont ici interprétés depuis l'attitude de l'immanence : pour le « second » Bernanos, le mal véritable n'est rien d'autre que la mésinterprétation du mal par le « premier ». Et cette mésinterprétation, en tant qu'elle n'est pas une simple erreur de jugement, il faut la rapporter à ce qu'elle est transcendentale : la constitution d'une disposition psychique (d'un [composé psychologique]), ici nommée : *la peur*. Pour le dire dans le lexique métaphorique que mobilise Bernanos dans le présent texte, la peur est le démon qui nous fait imaginer ou halluciner le mal, dans l'horizon extérieur de la représentation, comme un « diabolin blafard »,

¹¹⁰² *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 406-407.

c'est-à-dire comme un être transcendant et identifiable objectivement. Le mal, c'est donc ce « délire furieux » en vertu duquel l'être humain pro-jette la souffrance qu'il *est* devant lui, dans le monde des objets et des choses – « délire furieux » qui n'est en fait rien d'autre que la constitution même d'un tel monde d'objets et de choses.

Cette constitution prend, pour Bernanos, l'aspect d'un véritable « *delirium tremens* » : « Nous croyons volontiers que la civilisation capitaliste est [...] une civilisation chrétienne devenue folle, et nous comprenons chaque jour que cette folie est la folie furieuse, le *delirium tremens* »¹¹⁰³ ; « voilà longtemps, très longtemps que nous nous flattons de mener les affaires de ce monde selon les préceptes de la sagesse bourgeoise, de la modération bourgeoise, du bon sens le plus terre à terre, et nos efforts n'ont abouti qu'à le jeter dans une crise de *delirium tremens* »¹¹⁰⁴. Ces deux définitions de la modernité technique comme crise de *delirium tremens* de la « civilisation chrétienne » semblent avoir comme dénominateur commun le caractère insu de cette crise, et le malentendu ou la mécompréhension dans laquelle elle trouve son origine : c'est précisément en s'imaginant agir chrétiennement, ou avec sagesse, que l'humanité succombe sous le coup de « la folie furieuse ». De fait, la sagesse (et notamment, nous l'avons vu, en son effectuation démystificatrice) *enferme* l'être humain, croyant de bonne foi le *libérer*, dans un rapport fondamentalement objectif et matériel, c'est-à-dire irréaliste, à la « Vie ». Le tragique malentendu, en vertu duquel c'est en *croyant* progresser dans la connaissance de la réalité qu'il *hallucine* un monde irréel, est formulé en toutes lettres dans la fameuse « Réponse à une enquête » de 1942 :

L'homme moderne est un halluciné – l'hallucination a remplacé la croyance. L'homme moderne est un angoissé – l'angoisse s'est substituée à la foi. Tous ces gens-là se disent réalistes, pratiques, matérialistes, enragés à conquérir les biens de ce monde, et nous sommes très loin de soupçonner la nature du mal qui les ronge, car nous n'observons que leur activité délirante, sans penser qu'elle est précisément la forme dégradée, avilie, de leur angoisse métaphysique. Ils ont l'air de courir après la fortune, mais ce n'est pas après la fortune qu'ils courent, c'est eux-mêmes qu'ils fuient¹¹⁰⁵.

¹¹⁰³ *Id.*, « L'Esprit européen et le monde des machines », *op. cit.*, p. 1369.

¹¹⁰⁴ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 62.

¹¹⁰⁵ *Id.*, « Réponse à une enquête », *op. cit.*, p. 792-793.

De fait, et tragiquement, plus l'humanité veut prendre possession du réel, dans l'angoisse provoquée, par son impuissance fondamentale quant à ce qu'elle est et ne peut pas ne pas être, plus elle hallucine un milieu d'irréalité (réaliste, pratique, matériel) sur lequel il lui est permis d'exercer une maîtrise illusoire – laquelle maîtrise n'est donc que la projection de l'angoisse que provoque la réalisation que vivre ne consiste pas à *maîtriser*, mais à *supporter*.

De cette constitution hallucinatoire du monde comme pro-jection de l'angoisse en vertu de laquelle la « Vie » se mécomprend elle-même, on retrouve l'idée dans un article de février 1947, que nous avons déjà cité à deux reprises et dont il nous faut maintenant approfondir l'analyse à la lumière du présent développement : « L'homme des machines ne se libérera des machines que s'il se libère de lui-même, parce que le monde artificiel qu'elles lui ont permis de créer s'accorde à son angoisse, n'en est que la projection sur les choses »¹¹⁰⁶. Aussi le scandale réside-t-il en ceci que la conscience s'effectue, dans la peur, comme constitution du milieu d'extériorité (« le monde artificiel ») au sein duquel puisse avoir lieu la « projection sur les choses » de l'angoisse humaine. L'angoisse de la « Vie » quant à l'impossibilité de se fuir elle-même¹¹⁰⁷ rend possible la peur qui lui permet de se donner un objet, ou plus radicalement : qui lui permet de constituer le monde au sein duquel la donation d'objets devient possible, le monde où je peux me donner ceci ou cela tantôt comme objet d'amour, tantôt comme objet de haine. En somme, la constitution, par l'angoisse puis la peur, d'un « monde artificiel » comme support

¹¹⁰⁶ *Id.*, « Dans un monde malade où triomphe l'homme-robot, la France donnera-t-elle le signal de l'insurrection de l'esprit ? », *op. cit.*, p. 1186.

¹¹⁰⁷ « D'une énergie qui ne s'exerce pas on peut dire qu'elle est refoulée. Ce que signifie un tel refoulement, c'est là ce qui doit être clair : non pas la mise hors expérience, dans l'arrière-monde d'une nuit où toutes les vaches sont noires et dont on peut dire n'importe quoi, du refoulé, en l'occurrence l'Énergie. Bien plutôt celle-ci subsiste-t-elle dans le refoulement, donnée à elle-même, chargée d'elle-même, d'une charge qui devient à chaque instant plus lourde pour autant que, ne suscitant en l'individu aucune opération qui lui soit conforme comme sa propre opération à elle, elle ne s'inverse à aucun moment dans le jouir de l'accroissement. Immobilisée en elle-même au contraire, livrée et réduite à sa pure souffrance, elle la vit comme l'insupportable auquel elle ne peut se soustraire cependant, qu'elle ne peut fuir, et cette impossibilité de se fuir soi-même devient son angoisse. Ainsi au sein même de son refoulement l'Énergie demeure-t-elle intacte en même temps que son affect, lequel, incapable de se supporter soi-même et changé en angoisse, aspire à se changer en n'importe quoi d'autre » (Michel Henry, *La Barbarie*, *op. cit.*, p. 181-182).

transcendental de toute pro-jection – c'est-à-dire, de la Technique – est la condition de possibilité même de la technophilie *et* de la technophobie (où se loge bien, à la fois, la haine et la peur), ou de la technocritique de la transcendance.

6.2.4. *Scandale de la pauvreté*

Ainsi l'angoisse est l'expérience de ce que la vie ne supporte pas de se « savoir » comme ce qu'elle est : impuissante, c'est-à-dire : *pauvre*. Que la douleur soit notre condition dans laquelle donc s'unissent et la *souffrance* et la *pauvreté* –, que la souffrance, en somme, soit intrinsèquement pauvre en ceci qu'elle ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même et n'a d'autre issue qu'en elle-même –, c'est ce qu'écrit Bernanos en février 1947, dans un texte intitulé « Dans l'amitié de Léon Bloy » :

Le scandale, c'est que Dieu ait sanctifié l'état de pauvreté, car personne n'oserait soutenir que ce qui a été promis au pauvre, reste dû au pauvre devenu riche. Ce qu'il bénit dans le pauvre, en effet, c'est l'état de pauvreté, non pas la personne du pauvre. [...] Oserez-vous soutenir que la pauvreté est le pire des maux ? Qui de vous pourtant ne préférerait mille fois mourir dans la peau d'un mendiant résigné à la volonté de Dieu plutôt que dans celle d'un rentier honnête homme, mais égoïste et confortable ? N'en est-il pas pour nous de la pauvreté comme de toute autre espèce d'injustice ? Nous savons que la souffrance peut damner qui la cause, mais nous savons de toute certitude que la souffrance surnaturellement acceptée divinise. Un mal capable de diviniser l'homme n'est pas un mal comme les autres, on ne saurait l'étrangler comme une bête puante, ou le balayer comme une ordure. La pauvreté est une des révélations de la douleur à l'homme¹¹⁰⁸ [...].

Comme l'angoisse, la pauvreté est un pouvoir de révélation. Elle nous révèle que la souffrance et la douleur, c'est-à-dire la passivité originaire ou la faculté de pâtir, sont notre condition la plus irrémédiable. « L'état de pauvreté » – bien plus qu'un *état économique* (et nous y reviendrons), ou même qu'un *état* simplement *psychologique* (la même remarque vaut d'ailleurs pour l'angoisse) – doit plutôt être compris comme un *état éthique*. En ce sens, un tel « état » n'est pas lacunaire et n'est grevé d'*aucune négativité*, comme l'écrit Bernanos en septembre 1943 :

¹¹⁰⁸ Georges Bernanos, « Dans l'amitié de Léon Bloy », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1235-1236.

Le pauvre n'est pas un homme qui manque, par état, du nécessaire, c'est un homme qui vit pauvrement, selon la tradition immémoriale de la pauvreté, qui vit au jour le jour, du travail de ses mains, qui mange dans la main de Dieu, selon la vieille expression populaire¹¹⁰⁹.

Supporter « l'état de pauvreté » n'est donc pas, négativement, *supporter un manque*. Contrairement à ce que soutient l'attitude prométhéenne, la pauvreté n'est pas un état *lacunaire*, et qu'il nous reviendrait, par construction et ayant à *faire* ce que nous sommes (conformément à la thèse de la facticité), de combler. Bien au contraire, la pauvreté est une condition fondamentalement *positive*. Vivre pauvrement, cela consiste à supporter le poids de la vie (« le positif de la vie ») sans s'en décharger dans une extériorité transcendante, ou plus précisément encore : sans l'extérioriser au dehors sous la forme d'un mal objectif dont on puisse charger (accuser) autrui – en somme, sans l'objectiver pour le transmettre à (ou pour s'en débarrasser sur) autrui.

A contrario, cela ne veut pas dire que « l'état de richesse » soit un état de paresse et de confort *matériel* qu'il faudrait opposer symétriquement à l'inconfort, *matériel* lui aussi, qu'accepterait d'endurer admirablement le pauvre (ou pire, que l'intellectuel chrétien bourgeois *exigerait de lui qu'il endure* pour le salut de la chrétienté tout entière) et en quoi consisterait son « état de pauvreté ». Ce que nous voulons dire par là, c'est que la pauvreté n'a rien d'héroïque (d'authentiquement moral) – et que, corrélativement, la richesse n'a rien d'infâme (de moralement inauthentique). La pauvreté étant notre condition la plus originaire, elle est *par construction* invisible, et son état nous enveloppe tous, quelle que soit par ailleurs notre position ou notre attitude dans le monde :

Le Christ est venu en ce monde, et il y est venu pour tous, et non pas seulement pour les misérables. Autour de sa crèche, on a vu les Bergers et les Mages, mais ni les Bergers ni les Mages n'étaient des misérables. Il est possible que le bon Larron en fût un, mais nous n'en sommes pas sûrs. Contrairement à ce que croient généralement les moralistes, la vraie misère n'a pas d'issue dans le crime, elle n'a d'aboutissement ni dans le mal ni dans le bien, la vraie misère n'a pas d'issue. La vraie misère des misérables n'a d'autre issue qu'en Dieu¹¹¹⁰.

¹¹⁰⁹ *Id.*, « Vie de Jésus », *op. cit.*, p. 877.

¹¹¹⁰ *Ibid.*, p. 876.

Que « la vraie misère des misérables [n'ait] d'autre issue qu'en Dieu », cela veut dire – pour autant que Dieu soit ici compris comme la « Vie » en immanence absolue – que, d'une part, cette misère n'est pas un sacrifice effectué *ici-bas* dans l'espoir d'une compensation obtenue dans un *ailleurs* transcendant (conformément au mythe de la théodicée) ; et que, d'autre part, cette misère n'a pas d'autre phénoménalité qu'immanente et éthique, n'ayant « d'aboutissement ni dans le mal ni dans le bien », c'est-à-dire dans aucune attitude visible dans l'horizon moral de la transcendence.

Il ne s'agit donc pas d'opposer le riche au pauvre comme un individu qui refuserait de se sacrifier à un autre qui accepterait de le faire. Il s'agit plutôt de penser la pauvreté en dehors de tout paradigme sacrificiel et de toute économie eschatologique. De fait, et en toute rigueur, en régime d'immanence absolue, le pauvre ne renonce à rien et n'est lésé en aucune sorte, au nom d'une prétendue rétribution transcendante qui lui reviendrait de droit mais à l'obtention de laquelle il devrait travailler de fait – sans quoi il faudrait imaginer (c'est ce qui se passe, par la médiation du mythe prométhéen, en régime de transcendence) une richesse originale dont nous aurions été privée, une dignité toujours déjà perdue et toujours déjà à refaire dans le monde, un manque ou un néant original en somme.

En d'autres termes, il faut décorrélér la pauvreté de *toute intentionnalité vertueuse* – mais non pas de *toute vertu*, puisqu'il en est évidemment bien une pour Bernanos, mais qui doit être pensée comme fondamentalement *insue*. La positivité insue de la vertu, intrinsèquement invisible en ceci qu'elle n'a pas vocation à se *manifester* dans le monde bien qu'elle y *travaille* avec efficience, est décrite par notre auteur dans un article publié en 1942 dans la revue franciscaine *Vozes* et intitulé « Patientia pauperum » :

Je crois que le monde sera sauvé par les pauvres, et précisément par l'espèce de pauvres qu'il juge incurables, qu'il soupçonne d'être nés réfractaires à l'*auri sacra fames*, comme les chèvres à la tuberculose. Ces pauvres existent en effet, mais on les connaît mal, pour la raison qu'ils se connaissent

très mal eux-mêmes. Ils n'ont nullement fait vœu de pauvreté, c'est le Bon Dieu qui l'a fait à leur insu : il a percé leurs mains pour qu'ils ne puissent rien garder dedans. On aurait d'ailleurs parfaitement tort de les confondre avec les prodiges, les gaspilleurs, les insoucians. Le signe de leur vocation mystérieuse n'est pas de mépriser l'argent, il leur arrive même de penser qu'ils l'aiment autant que les autres, mais s'ils l'aiment, ils ne le désirent pas réellement, ils y rêvent à peine, on se demande s'ils croient beaucoup plus sérieusement à lui que les enfants aux ogres et aux fées. Dieu les maintient dans cet état de curiosité innocente vis-à-vis du monstre dont tout le sang de la race humaine n'étancherait pas la soif. Je dis que ces pauvres-là sauveront le monde, et ils le sauveront sans le vouloir, ils ne demanderont rien en échange, faute de connaître le prix du service qu'ils auront rendu ; ils feront cette colossale affaire et ils n'en retireront pas un liard¹¹¹¹ [...].

Que la pauvreté soit un état insu de tous, et que les effets de sa vertu demeurent invisibles, c'est-à-dire incompris puisque n'appartenant pas au domaine de la connaissance objective, c'est bien là le tragique qui la caractérise, et qui caractérise avec elle toute intersubjectivité humaine. Comme l'a écrit Bernanos dans une lettre adressée au Révérend Père Paul Gordan et datée de mars 1943, « Dieu nous envoie ainsi, les uns chez les autres, porter des messages que nous ne savons pas lire, et des présents dont nous ignorons absolument le prix »¹¹¹².

Et c'est dans la réaction du « riche » (à entendre, encore une fois, au sens éthique plus qu'au sens économique ou moral) contre la « pauvreté » que se joue le scandale et le tragique malentendu par lesquels la « Vie » va non seulement se séparer d'elle-même mais, par ce mouvement même et en imaginant combler un manque illusoire, enclencher le processus de son autodestruction. En effet, la technique et la richesse sont des réactions insues (transcendantes) contre une mésinterprétation maléfique de la pauvreté qui est pourtant notre condition : technique et richesse mésinterprètent négativement ce qui, étant une question de *puissance* et non de *sens*, n'a aucune signification, positive ou négative. La constitution transcendante de « l'état de richesse », en tant que réaction ou mécanisme de défense, est la constitution d'un état d'irréalité : elle est l'établissement du milieu d'extériorité où les vivants sont délestés du poids de ce qu'ils sont, délestés donc de leur souffrance et du partage intersubjectif de celle-ci. Mais délestés, ils ne le sont pas avec équité et ne peuvent l'être : en

¹¹¹¹ *Id.*, « Patientia pauperum », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 449-450.

¹¹¹² *Id.*, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 502.

effet, la souffrance qui nous constitue est objectivée sous la forme de la misère, et est assignée objectivement à une certaine catégorie de la population (les misérables) afin que ceux qui s'imaginent y échapper (bien qu'ils ne le puissent pas) aient, au sens le plus originaire du terme, *la conscience tranquille*. En somme, une partie de l'humanité a besoin de l'autre pour se décharger de la douleur qui la constitue et qui lui est insupportable.

C'est ainsi que, tentant de s'arracher à l'insupportable pauvreté qui pourtant les constitue, les vivants abstraient celle-ci et la mettent objectivement à distance d'eux-mêmes sous la forme de la *misère* (qui est tout à la fois indigence économique, qu'il faut combattre par la croissance ; et faiblesse physique, qu'il faut compenser par la technique). Aussi la bouc-émisserisation de la pauvreté par le *monde moderne* (en tant qu'*époque* où l'arrachement de la « Vie » à ce qu'elle est – c'est-à-dire : où son automutilation – prend un tour radicalement tragique) est-elle un leitmotiv de la « seconde » technocritique bernanosienne, laquelle n'est rien d'autre que la révélation de la logique belliciste et antagonique par laquelle l'humanité se précipite vers sa destruction en croyant œuvrer pour son salut : « Le monde moderne a deux ennemis, l'enfance et la pauvreté »¹¹¹³. La constitution de la pauvreté comme ennemi, comme cause objective du mal et qu'il devient possible d'accuser puis d'éradiquer, passe par sa désignation comme misère :

[La pauvreté] qui fut deux mille ans, parmi les hommes, une autre présence réelle, l'enfance divine elle-même, le mystère d'un regard triste et pur, vous l'aurez chassée du monde, poursuivie à travers toutes les routes du monde, comme une bête enragée, idiots que vous êtes. Et à sa place, vous avez vu soudain paraître la Misère, c'est-à-dire la pauvreté devenue folle¹¹¹⁴.

L'angoisse de la révélation à l'humanité de la souffrance qui la constitue, pour tenter de remédier à cette souffrance, Bernanos la nomme donc « Misère ». Une fois nommée, la voici donc identifiable dans l'horizon de visibilité accessible par l'entendement et la volonté : nous

¹¹¹³ *Id.*, « Dans l'amitié de Léon Bloy », *op. cit.*, p. 1234.

¹¹¹⁴ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 339-340.

pouvons alors agir sur elle. Et agir sur elle, c'est prendre des mesures contre elle – c'est-à-dire : l'éradiquer. L'un des buts que se donne le monde moderne, c'est l'éradication des misérables, comme l'écrit Bernanos dans *Les Grands Cimetières sous la lune* – au moment, précisément, où il observe ce phénomène au plus près, et reçoit la révélation la plus violente de sa vérité :

Il est donc permis de croire que certaines natures se défendent d'instinct contre la pitié par une juste méfiance d'elles-mêmes, de la brutalité de leurs réactions. Les imbéciles ont accepté docilement, depuis des siècles, enseignement traditionnel de l'Église sur des questions qui, à la vérité, leur apparaissaient comme insolubles : Que la Souffrance ait, ou non, une valeur expiatoire, qu'elle puisse même être aimée, qu'importe là-dessus l'opinion d'un petit nombre d'originaux, puisque le bon sens, comme l'Église, tolère que les gens raisonnables la fuient par tous les moyens ? Certes aucun imbécile n'eût songé jadis à nier le caractère universel de la Douleur, mais la douleur universelle était discrète. Aujourd'hui elle dispose, pour se faire entendre, des mêmes puissants moyens que la joie, ou la haine. Les mêmes types qui réduisaient peu à peu systématiquement, les relations de famille au point de s'en tenir à l'échange indispensable des faire-part de naissance, de mariage ou de décès, dans le but de ménager leurs minces réserves de sensibilité affective, ne peuvent plus ouvrir un journal ni tourner le bouton de leur radio sans apprendre des catastrophes. Il est clair que pour échapper à une telle obsession, il ne suffit plus à ces malheureux d'entendre une fois par semaine, à la grand-messe, d'une oreille distraite, l'homélie sur la souffrance d'un brave chanoine bien nourri, avec lequel ils découperont un peu plus tard le gigot dominical. Les imbéciles se sont donc résolument attaqués au problème de la douleur comme à celui de la pauvreté. C'est à la science qu'il appartient de vaincre la douleur, pense l'imbécile dans sa logique inflexible, et l'économiste se chargera de la misère, mais en attendant soulevons contre ces deux fléaux l'opinion publique à laquelle chacun sait que rien ne résiste sur la terre ou dans les cieux. Honorer le pauvre ? Et pourquoi pas les poux de la pauvreté ? Ces rêveries d'Orient étaient sans malice au temps de Jésus-Christ qui d'ailleurs n'a jamais été un homme d'action. Si Jésus-Christ vivant de nos jours, il devrait se faire une situation, comme tout, et n'eût-il qu'à diriger une modeste usine, force lui serait bien de comprendre que la Société moderne, exaltant la dignité de l'argent comme en notant d'infamie la pauvreté, remplit son rôle à l'égard du misérable¹¹¹⁵.

L'expulsion conjointe de la pauvreté et de la douleur n'est pas simplement un phénomène socio-économique, mais un phénomène transcendantal. En effet, c'est à la science et à l'économie qu'il revient de constituer le milieu d'irréalité absolue où les êtres et les choses, se posant à distance d'eux-mêmes, deviennent illusoirement disponibles et maîtrisables. Le milieu d'irréalité – en quoi consiste « le monde artificiel » – est parvenu, grâce la Technique (c'est-à-dire grâce à l'alliance de la science et de l'économie), au faîte de son artificialité en tant que monde de la représentation, en ceci précisément qu'il se prend pour la réalité même : « L'homme se croit

¹¹¹⁵ *Id. Les Grands Cimetières sous la lune, op. cit.*, p. 372.

aisément maître des choses, parce qu'il est maître des signes abstraits du langage qui les représente... »¹¹¹⁶, écrit Bernanos en 1927.

Se croyant maître des choses, l'être humain s'imagine avoir conquis par ses propres moyens la puissance lui permettant de pallier sa faiblesse originaire. Le scandale du monde moderne, c'est donc qu'il confond l'impuissance, qui est sa puissance propre, avec un défaut de puissance, comme l'écrit Bernanos dans un article de 1939 :

Le monde moderne est un monde raté, il risque aujourd'hui de se jeter dans le suicide pour échapper à l'intolérable aveu de son impuissance.

Mais quoi ! ce monde, c'est nous ! Aucun de nous ne saurait se détourner de cette société à l'agonie, lui dire en face : « Accepte le destin que tu mérites, je ne te connais pas. » Nous la connaissons très bien. Nous la connaissons comme nous-mêmes. Nous ne pouvons refuser de porter le poids de ses illusions, de ses fautes, de ses crimes, et, dans la misère où elle est tombée, les chrétiens qui se contentent de la condamner ou de la maudire se font du même coup, devant Dieu, les complices de son désespoir, se suicident avec elle. L'épreuve où nous entrons sera bénie, si elle nous permet de retrouver, dans l'universelle désolation, le sentiment de l'universelle solidarité des peuples, de la communion universelle des hommes et des nations¹¹¹⁷.

Pour bien comprendre ce passage, il faut rappeler ici que l'impuissance est pour Bernanos notre condition la plus originaire et la plus irrémédiable¹¹¹⁸. Aussi le monde moderne n'est-il pas « raté » d'être impuissant : il est « raté » de ne pas supporter son impuissance, et se précipite d'autant plus sûrement vers son ratage qu'il tente de se défaire de sa condition – ce qui est par construction impossible – avec une férocité croissante.

À la lecture de ce texte, il nous semble que la différence qui sépare le *skandalon* du *pharmakon* apparaît en toute clarté. Dans la conception scandalologique de la Technique, l'épreuve n'est plus considérée, au sens hégélien, comme la confrontation avec une force extérieure qui me résisterait en s'opposant au plein déploiement de ma puissance *et en même temps* serait nécessaire, en tant qu'obstacle à surmonter, au plein accomplissement de cette puissance. L'épreuve est désormais considérée, au contraire, comme l'expérience propre de ma passivité

¹¹¹⁶ *Id.*, « Une vision catholique du réel », *op. cit.*, p. 1075.

¹¹¹⁷ *Id.*, « Brésil, terre de l'espérance », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 744.

¹¹¹⁸ Nous nous permettons, à ce propos, de renvoyer le lecteur à l'analyse de ce que nous avons appelé, dans notre premier chapitre, « l'équivoque de l'impuissance ».

originnaire : la *résistance* que je rencontre lorsque soudain je suis à bout de force n'est plus interprétée négativement comme l'opposition d'une puissance belliqueuse et hostile, mais simplement comme l'expérience propre de mon impuissance. Qu'un poids fasse ployer mes forces ne signifie pas qu'une force contraire et antagonique soudain m'assaille, me voulant du mal : cela signifie simplement mon impuissance à supporter un poids plus lourd. En d'autres termes : l'expérience des limites de ma puissance n'est pas l'expérience d'une limitation extrinsèque, *de fait*, mais l'expérience d'une limitation intrinsèque, *de droit*. La rationalité technique n'est alors rien d'autre que la tentative, inconsciente d'elle-même et vouée à l'échec, pour convertir ces limites de droit (indépassables) en limites de fait (dépassables). Pour paraphraser Antoine Grandjean, la rationalité technique « présume de ses forces en étant ignorante de ses limites »¹¹¹⁹.

On peut analyser de nouveau une citation des *Enfants humiliés* déjà mobilisée à la fin de notre premier chapitre, à la lumière de notre élucidation des concepts de scandale et de malentendu :

Chacun de nous a des déceptions à sa mesure, ou plutôt notre part de déception est fixée d'avance, nous ne pourrions être déçus au-delà de nos forces, sans risquer de tomber dans le désespoir. Après tout, c'est nous qui nous décevons nous-mêmes, mais il nous plaît mieux d'incarner nos déceptions, de les nommer du nom du premier venu, qui se trouvait là, par hasard, comme les superstitieux rendent responsables de leur malheur une échelle ou une salière¹¹²⁰.

La « déception [...] fixée d'avance » doit être comprise, positivement, comme la force réactive originnaire (interne à la vie même) qui éprouve l'impuissance constitutive de notre nature comme un défaut de puissance. Cette déception doit donc être comprise « positivement », comme la présomption qui me fait halluciner une force que, précisément, je n'ai pas. Ce défaut de puissance présumé, ainsi que les moyens de le résoudre, sont transférés d'office et incarnés dans

¹¹¹⁹ Antoine Grandjean, « Présentation. Une métaphysique de la sincérité », in Emmanuel Kant, *Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée*, Paris, PUF, 2024, p. 45.

¹¹²⁰ Georges Bernanos, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 826-827.

le milieu phénoménologique d'irréalité où tout apparaît et se trouve donné comme objet. On retrouve là la puissance pro-jective de l'angoisse, que nous avons étudiée plus haut.

6.2.5. *Le suicide insu de l'humanité*

Succombant alors à l'illusion selon laquelle l'essence de sa liberté repose dans le devoir de se dépasser – c'est-à-dire de pro-jeter ou d'extérioriser son impuissance, sa souffrance ou sa pauvreté (en un mot, la Vie qu'elle est et ne peut pas ne pas être) au dehors et au-devant de soi sous la forme d'un obstacle objectif à surmonter –, l'humanité se condamne tragiquement à se vivre elle-même comme *l'objet* de ce dépassement, et ainsi à creuser la distance qui n'existait pas avant qu'elle s'imagine devoir la franchir pour s'atteindre objectivement comme ce qu'elle croit être – distance qui, donc (et c'est là tout son tragique), s'approfondit à mesure qu'on cherche à la combler.

Ce processus advient comme le geste de se soumettre (tout en croyant exercer par là sa liberté) à la législation transcendante où tout rapport se trouve pensé comme un rapport sujet-objet, et où l'intersubjectivité même se trouve vidée de sa substance : « Car l'homme moderne s'agite beaucoup et ne parle pas moins – si ingénieux à remplacer par des rapports sommaires, presque abstraits, ces véritables échanges sociaux dont la pauvreté grandissante de sa vie intérieure lui interdit le bienfait »¹¹²¹. Aussi peut-on dire que, dans l'attitude de la transcendance, et donc sous le règne de la Technique, le rapport entre les vivants est remplacé par un rapport entre des idéalités grammaticales : la rançon de la maîtrise, ou son contrecoup inaperçu, c'est la dévitalisation. La dévitalisation, c'est-à-dire le processus par lequel une communauté de *vivants* croit pouvoir *se donner*, comme le contenu de l'intersubjectivité qui pourtant la *fonde*, une législation *morte* – exactement « comme le chirurgien apprend la vie sur le

¹¹²¹ *Id.*, « Sous les yeux d'une nouvelle génération sacrifiée », *op. cit.*, p. 1223.

mort, comme le biologiste analyse les déchets organiques pour tâcher d'y surprendre le secret des échanges et des fonctions »¹¹²², ainsi que l'écrit Bernanos au début de son *Saint Dominique*.

Le tragique de cette « fondation » insue de la vie sur la mort (de cette « fondation » à rebours de l'immanence sur une transcendance qu'elle a « inconsciemment » produite pour échapper à ce qu'elle imagine être sa condition défailante) consiste précisément en ceci que c'est dans le « délire d'activité » ou l'« agitation convulsive »¹¹²³ par lesquels elle cherche à se transcender – par lesquels elle cherche à « enrichir » une nature dont elle prend à tort la pauvreté constitutive pour une indigence ou une déficience originaire – que l'humanité, sans s'en apercevoir, se fuit, c'est-à-dire : *démissionne* ou *renonce*.

La mécanisation du monde – on pourrait dire sa totalitarisation, c'est la même chose – répond à un vœu de l'homme moderne, un vœu secret, inavouable, un vœu de démission, de renoncement. Les machines se sont multipliées dans le monde à la proportion que l'homme se renonçait lui-même, et il s'est comme renoncé en elles¹¹²⁴.

Que ce renoncement soit « un vœu secret, inavouable », cela semble bien s'accorder à l'interprétation scandaleuse du mal, sous l'espèce de laquelle celui-ci n'est pas considéré comme le produit d'une intentionnalité malveillante, mais comme le résultat d'une démission – ou, bien plutôt, comme cette démission même. Précisons simplement que si cette volonté est « secrète » et « inavouable », c'est qu'elle l'est *de droit*, et pas *de fait* : le secret et le caractère inavouable de cette intentionnalité ne déterminent pas un contenu qui serait susceptible d'être dévoilé sur la scène du monde, ou dans l'horizon d'intelligibilité de la conscience. Ils déterminent la forme même de cette intentionnalité ou sa structure, et l'impossibilité principielle, pour elle, d'apercevoir son fonctionnement.

La recherche a justement souligné que Bernanos, grâce à ce concept de renoncement (ou de démission), et critiquant le primat accordé au sujet rationnel, décorrèle le problème du mal

¹¹²² *Id.*, *Saint Dominique*, *op. cit.*, p. 4.

¹¹²³ *Id.*, « Noël aura-t-il lieu ? », *op. cit.*, p. 1202.

¹¹²⁴ *Id.*, « L'Esprit européen et le monde des machines », *op. cit.*, p. 1362.

de celui de l'intentionnalité. Claire Daudin, par exemple, le souligne dans un article qu'elle consacre à l'étude des différences qui séparent les critiques péguyste et bernanosienne du monde moderne :

Chez Bernanos, le monde moderne n'est jamais présenté comme la projection de cerveaux ambitieux ; il est, c'est un fait. Mais l'éviction de toute vie spirituelle qui le caractérise en dernier ressort, réalisant sur l'homme et la cité une véritable amputation, a pour résultat de ne le faire exister que d'une manière insuffisante, superficielle. Selon Bernanos, dans le monde moderne, *c'est le réel même qui est atteint*, et dont la substance s'évanouit irrémédiablement, dans la démission des consciences ou, plus radicalement, dans l'absurdité de la guerre moderne, vers laquelle convergent toutes les tendances morbides de ce monde détraqué. [...] La dégradation du réel que Bernanos décèle quand il évoque l'irrémédiable affaiblissement d'une création qui s'est amputée de sa dimension spirituelle n'est pas le fait d'idéologies perverses. L'État moderne est totalitaire indépendamment des régimes dans lesquels il s'incarne, démocratie ou dictature, parce qu'il tient sa puissance d'une démission des consciences, phénomène de nature à la fois morale et physiologique, dont l'origine gît dans les profondeurs de l'homme, et certainement pas dans son entendement. [...] De là vient que Bernanos ne cherche pas, comme Péguy, à incriminer une volonté délibérée quand il se livre à la critique du monde moderne. Les élites auxquelles il reproche leur démission, l'Église compromise et infidèle à sa vocation, ne sont guère que les *dupes* d'un monde qu'elles ont laissé se dégrader¹¹²⁵.

Or, il nous semble ici que le sens exact de la démission (en tout cas pour ce qui est de la « seconde » manière bernanosienne, laquelle nous intéresse au premier chef dans ce chapitre dédié au *skandalon*) échappe à l'analyse de Claire Daudin. Si pour elle, et contrairement à Péguy, Bernanos « ne cherche pas [...] à incriminer une volonté délibérée », et ne considère pas le monde moderne « comme la projection de cerveaux ambitieux », elle comprend pourtant la démission comme un *défait* de l'intentionnalité, ou comme l'exercice insuffisant et superficiel de celle-ci. Certes, le monde moderne n'est pas le fait « d'idéologies perverses », mais les élites l'« ont *laissé se dégrader* » – et du fait de ce laisser-faire, n'ont pas su lui permettre d'exister de manière suffisante et complète. Qu'est-ce alors, selon la présente analyse, qu'un réel suffisant et complet ? Un réel suffisant et complet, c'est un réel qui n'a pas été amputé de sa dimension spirituelle. On retrouve ici le dualisme en vertu duquel le réel, c'est la synthèse du matériel et du spirituel, du naturel et du surnaturel, et donc leur réunion, permise par les efforts d'une

¹¹²⁵ Claire Daudin, « Péguy et Bernanos, critiques du monde moderne », *op. cit.*, p. 31-32.

conciliatrice, sur le même plan d'existence – synthèse qui présuppose donc, comme sa condition, l'hétérogénéité de ces deux dimensions d'existence dont la finalité est d'être rassemblées par la médiation de l'humanité.

Or, il nous semble précisément que ces deux dimensions sont radicalement hétérogènes, et que le problème du monde moderne n'est pas celui d'une dégradation, d'une incomplétude ou d'un affaiblissement du réel finalement imputables à un défaut de volonté des élites ou des peuples (ou pourquoi pas des deux). En effet, si Claire Daudin écarte à juste titre l'hypothèse d'une intentionnalité malveillante, c'est en réalité simplement pour déplorer la démission des intentionnalités bienveillantes et héroïques, c'est-à-dire pour porter un jugement moral sur un prétendu déficit d'héroïsme du monde moderne, et plus spécifiquement de ces habitants. Selon elle, la « démission des consciences » n'est rien d'autre que le refus ou l'oubli de *se servir* de sa conscience.

Le problème de la démission des consciences nous paraît plutôt concerner la structure même de la conscience : la conscience est *intrinsèquement* démissionnaire, puisqu'elle a pour fonction (individuellement ou collectivement) de se décharger sur Autrui du poids de l'existence, qui est identiquement celui de la souffrance. À l'échelle de l'individu, la démission est déjà investie d'une puissance *réactive* dont nous avons décrit précédemment la dynamique. À l'échelle collective, cette démission *produit activement* la civilisation des machines à laquelle l'humanité s'aliène à son insu, croyant se libérer de l'impuissance qui la caractérise et qu'elle vit comme un défaut de puissance – c'est-à-dire : fuyant la vie dans le moment où elle se croit abandonnée par celle-ci et devoir pallier cet abandon.

Le renoncement, qui n'est pas éprouvé comme tel ou « négativement », puisqu'il est vécu « positivement » par la conscience qu'il structure, est la fuite engendrée par la peur *devant* un objet imaginaire (l'imagination objectale – c'est-à-dire la dimension d'extériorité où la peur peut s'effrayer *devant* les êtres et les choses qui y apparaissent comme étrangères – étant elle-

même engendrée *en amont* par l'angoisse intransitive ne supportant plus la pesante intransitivité de la vie et la souffrance qui lui est corrélative). Dans un article daté de septembre 1942, et intitulé « Malheur aux lâches ! », Bernanos écrit, à propos de « la disposition naturelle à s'exagérer les risques », qui détermine la « lâcheté » originaire de l'humanité moderne :

Je crois qu'on doit voir dans cette disposition plutôt une tare nerveuse qu'un vice de l'âme. Ce n'était pas le véritable danger qu'ils fuyaient, mais un danger imaginaire devant lequel ils se trouvaient aussi impuissants, aussi désarmés qu'un dormeur surpris par un cauchemar¹¹²⁶.

Aussi l'impuissance (le défaut de puissance) devant laquelle fuit l'humanité moderne peut-elle être désignée comme le cauchemar ou le « mauvais rêve » de la civilisation des machines. Le tragique de l'affaire, c'est que cette fuite devant un mal qui n'en est pas un précipite l'humanité vers sa destruction. Ce qu'elle prend pour l'exercice de sa pleine santé n'est en réalité rien d'autre que l'événement de sa décrépitude. Autrement dit : ce qu'elle prend pour une évasion hors de sa condition (qu'elle se figure carcérale) n'est rien d'autre que son auto-incarcération. Le tragique de la situation, qui apparaît à Bernanos avec une acuité grandissante à partir de la guerre d'Espagne, est minutieusement décrit dans le célèbre article de 1942, « Réponse à une enquête », qui définit justement cette auto-incarcération inconsciente d'elle-même comme une « forme perverse d'évasion », c'est-à-dire en somme comme une libération à rebours et trébuchant hors de son *télos* propre, c'est-à-dire encore, pour mobiliser le lexique du présent chapitre, comme le *scandale de la liberté* :

Il n'y a pas de problème des machines susceptible d'être résolu par la diminution du nombre des machines, ou par leur meilleure utilisation. Le machinisme n'est pas une erreur économique ou sociale, c'est d'abord un vice de l'homme, comparable à celui de l'héroïne ou de la morphine, et ils ne font tous les deux que trahir un mal secret, une même déchéance nerveuse, une double tare de l'imagination et de la volonté. Ce qui est véritablement anormal chez le toxicomane, ce n'est pas qu'il use d'un poison, c'est qu'il ait éprouvé le besoin d'en user, de pratiquer cette forme perverse d'évasion, de fuir sa propre personnalité, comme un voleur s'échappe de l'appartement qu'il vient de cambrioler. Aucune cure de désintoxication ne saurait guérir ce malheureux de son mensonge,

¹¹²⁶ Georges Bernanos, « Malheur aux lâches ! », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 446.

le réconcilier avec lui-même. Je sais bien qu'un tel rapprochement paraîtra d'abord ridicule à beaucoup de lecteurs ; je n'ai pourtant nullement la prétention de condamner les machines, je ne crois nullement que l'invention de la roue, du gouvernail, de la boussole ait marqué un recul de civilisation. J'estime, au contraire, que la machine devrait être bienfaisante, libératrice. J'en pourrais dire autant, d'ailleurs, de l'opium ou de la morphine, lorsqu'ils remplissent leur rôle, allègent les tortures de certains cancéreux, rendent le calme aux moribonds. Si le monde est menacé de mourir de sa machinerie, comme le toxicomane de son poison favori, c'est que l'homme moderne demande aux machines, sans oser le dire ou peut-être se l'avouer à lui-même, non pas de l'aider à surmonter la vie, mais à l'esquiver, à la tourner, comme on tourne un obstacle trop rude. Les Yankees voulaient nous faire croire, il y a vingt ans, que le machinisme était le symptôme d'une excessive poussée de vitalité. S'il en avait été ainsi, cette crise serait déjà résolue, au lieu qu'elle ne cesse de s'étendre, de s'aggraver, de prendre un caractère de plus en plus anormal, pathologique. Bien loin de témoigner d'une vitalité excessive, l'Homme du machinisme, en dépit des immenses progrès réalisés par la médecine préventive et curative, ressemble bien plutôt à un névropathe passant tour à tour de l'agitation à la dépression, sous la double menace de la folie et de l'impuissance¹¹²⁷.

Le machinisme, c'est-à-dire l'organisation religieuse de la civilisation capitaliste reposant sur le fétichisme de l'objet technique et l'idolâtrie du progrès, n'est que la *trahison* (c'est-à-dire la *manifestation*, en tant que régime de phénoménalité différant par nature d'un autre régime de phénoménalité que nous avons déjà nommé la *révélation* – manifestation et révélation s'opposant comme s'opposent l'attitude de la transcendance et l'attitude de l'immanence) d'un « mal secret », c'est-à-dire d'un mal qui n'est pas objet mais le (double) principe de constitution de l'objectivité : 1°/ L'imagination d'abord, comme ouverture transcendantale de l'extériorité où la conscience peut poser ce qui n'est pas elle comme lui étant étranger, et donc comme étant son potentiel opposant, ou concurrent. 2°/ La volonté, ensuite. Celle-ci est la faculté de viser et de se donner des objets dans le milieu ouvert en vue de l'établissement de la relation objectale. Autrement dit, la volonté est cette faculté de se donner l'horizon d'irréalité et d'objectivité, qui est aussi bien celui de la représentation, comme *point de fuite* – et plus précisément, d'objectiver le principe supposé organiser cet horizon pour faire converger vers lui l'intégralité du processus d'extériorisation dissimulatrice de la souffrance : vers la Machinerie ou la Technique, donc.

La Technique, c'est alors le geste, *principiellement inavouable* (c'est-à-dire : qui ne sera jamais susceptible de faire l'*objet* d'un aveu, sous la forme d'un *contenu* discursif, puisqu'il n'est ni une intention cachée ni une intention refoulée et par suite potentiellement dévoilable, mais

¹¹²⁷ *Id.*, « Réponse à une enquête », *op. cit.*, p. 790-791.

l'intentionnalité même en tant qu'auto-extériorisation dissimulatrice de la vie par elle-même, ou en tant que production, par la vie, du milieu – impropre à sa subsistance – où elle s'incarcère en croyant s'évader) d'« esquiver » et de « tourner » la vie « comme on tourne un obstacle trop rude ». L'essentiel, ici, réside dans la comparaison : loin que la fuite de l'humanité soit *effectivement* une fuite devant « un obstacle trop rude », c'est précisément l'objectivation de la vie sous l'espèce d'« un obstacle trop rude » qui permet à l'humanité de fuir – en faisant de la vie, nous l'avons dit, un problème à résoudre, c'est-à-dire autre chose que ce qu'elle est *en elle-même*. Aussi le scandale de la technique a-t-il son principe dans le *comme si* qui caractérise celle-ci et qui consiste à vivre, sous son rapport, sur le mode de l'imposture et de l'irréalité.

L'imposture insue en vertu de laquelle l'humanité se configure à vivre sous la législation du *comme si*, et que Bernanos nomme la Technique, est l'événement intersubjectif par lequel l'humanité s'auto-possède, à la fois au sens psychique et au sens transcendantal : elle est en quelque sorte la psychose collective en faveur de laquelle l'être humain, voulant se saisir de son être comme on se saisit d'un objet pour s'en assurer la maîtrise, substitue au milieu vivant de la réalité la dimension morte de l'objectivité :

Je n'ai jamais voulu tourner le dos à la vérité, je ne refuserais pas l'Histoire, mais ce que j'ai sous les yeux n'est pas l'Histoire, n'est pas la vérité de l'Histoire. C'est une énorme imposture que le perfectionnement de la technique a rendu possible. La technique de propagande et d'information est parfaitement capable de monter une espèce de scénario universel, où chacun de nous a forcément, et malgré lui, un rôle, je le reconnais, je serais un fou de ne pas le reconnaître. Je reconnais très bien qu'un homme seul ne saurait se vanter de penser toujours librement dans un monde aussi truqué que la table d'un prestidigitateur. Je sais que le mensonge est assez puissant pour se servir de moi, utiliser jusqu'à l'effort que je fais pour m'en dégager, jusqu'à la haine que je ressens pour lui. Mais je n'en soutiens pas moins que le scénario n'est pas l'Histoire. L'Histoire continue, et le refus que j'oppose au présent fallacieux est le témoignage que je rends à l'Histoire, que j'essaierai de lui rendre jusqu'au bout, car je pense bien que je mourrai dans ce mensonge, mais je n'y mourrai pas dupe. Ce sont les sceptiques qui sont dupes, un homme de foi n'est jamais dupe. On n'est jamais dupe que de soi-même¹¹²⁸.

En tant qu'elle détermine, nous l'avons vu, la structure même du temps historique, c'est-à-dire son « époqualité » – et loin donc qu'elle rythme simplement sa « périodicité » –, la Technique

¹¹²⁸ *Id.*, « Une paix équivoque », *op. cit.*, p. 1160.

substitue à « l'Histoire » une « énorme imposture ». Sous le rapport de la Technique, l'Histoire devient alors la constitution intersubjective des structures mondaines donnant à l'humanité les moyens de s'aliéner elle-même. Chacun contribue, à son insu et croyant s'émanciper d'un destin divinement fixé à l'avance, à mettre en scène la tragédie du Progrès. La socialité technique n'est rien d'autre que le rituel par lequel l'humanité organise son aliénation totale (c'est-à-dire son objectalisation) en croyant se réaliser (s'émanciper) pleinement comme sujet rationnel. Aussi est-ce bien « d'elle-même » (« On n'est jamais dupe que de soi-même ») que l'humanité est dupe : « d'elle-même », c'est-à-dire de la fiction grammaticale qu'elle s'oppose à elle-même, se dédoublant pour se saisir et se thématiser dans la dimension du *même*. Et précisément, dans ce rituel auquel chacun s'adonne avec un enthousiasme (une folie) grandissant(e), *le technophobe* « *lui-même* » joue un rôle bien déterminé : il est, en quelque sorte, le contre-officiant, dont le discours sert de contrepoint au chœur des officiants célébrant le progrès. La ligne mélodique développée par ceux-ci est soutenue et portée par celui-là, et inversement, si bien que la rivalité harmonique entre les deux tonalités ennemies crée un emballement similaire à la dialectique (autodestructrice et aporétique) du maître et de l'esclave :

Je pense bien que ma peinture de la civilisation des machines heurte quelques-uns d'entre vous, je suis sûr qu'elle en satisfait un plus grand nombre, mais le plaisir que l'homme d'aujourd'hui prend à la critique des machines n'est peut-être pas un sentiment très noble. Les asservis ont toujours aimé rire de leurs maîtres¹¹²⁹ [...].

La réception rivalitaire et antagonique de la technocritique, où la donation de sens de celle-ci s'effectue exclusivement dans l'orbe de la technophobie, est configurée par la métaphysique du désir : la fascination haineuse éprouvée à l'égard de la Technique, et qui optimise le fonctionnement de celle-ci, est le lieu d'une mystérieuse jouissance.

¹¹²⁹ *Id.*, « La liberté, pour quoi faire ? », *op. cit.*, 1306.

Ce plaisir ou cette jouissance, Bernanos les nomme à trois reprises une *distraktion*. Citons ces trois occurrences dans l'ordre dans lequel on peut les lire dans le deuxième tome des *Essais et écrits de combat* et en précisant que la dernière occurrence est une reprise à l'identique de la première : dans la « Lettre à Gaston Gallimard » de décembre 1947, dans la « Lettre à “Samedi-soir” » datée du 8 novembre 1947, dans un article intitulé « La plus grande escroquerie de l'Histoire » et daté du 7 janvier 1948 :

La civilisation moderne, je veux dire l'état de choses auquel on donne ce nom, mais qui n'est que l'ensemble des valeurs humaines, mutilées et dégradées, mises à la mesure d'une humanité déspiritualisée, a inventé cette forme particulièrement abjecte de l'avarice collective qu'on appelle le nationalisme, exploitation de l'idée traditionnelle de patrie – préalablement vidée de toute signification religieuse – aux fins d'une concurrence économique impitoyable. Depuis près de deux siècles, la France – réduite à n'être qu'une usine entre d'autres usines, condamnées chacune à fabriquer de plus en plus, jusqu'à ce que l'écrasement des usines rivales devienne une nécessité immédiate et absolue, la production sans frein aboutissant logiquement à la destruction sans mesure – se trouve condamnée à vivre ainsi en vase clos, incapable de remplir sa vocation universelle, usant lentement ses forces, son courage et son génie à une besogne indigne d'elle. [...] Je répète que la civilisation moderne n'est qu'une colossale entreprise en vue de distraire à tout prix, par des inventions mécaniques, une humanité trop récemment amputée pour ne pas souffrir de l'organe qu'elle a perdu. Sa machinerie la distrait – *distrahere*. La distraction devenue nécessité la pousse à multiplier sa machinerie, cercle infernal que rien ne semble devoir rompre, jusqu'à que soi définitivement tarie cette vie intérieure qui faisait de l'homme un animal religieux¹¹³⁰.

L'humanité veut toujours le mal, mais elle réussit de moins en moins à l'étreindre, elle n'en fait le plus souvent que les gesticulations et les grimaces, même quand ces grimaces sont celles d'un visage barbouillé de sang et que ces gesticulations sont mortelles. Car pour l'homme moderne épuisé nerveusement le mal n'est pas une révolte mais une fuite, une manière de se distraire – *distrahere* –, de fiche le camp hors de lui-même, de se dépouiller de sa personne, hélas ! comme un serpent de sa peau, c'est pourquoi, d'ailleurs, il ne saurait de moins en moins le faire sans l'aide de la machine ou des stupéfiants¹¹³¹.

Dans ces deux textes, contemporains l'un de l'autre et appartenant à la toute dernière étape de la pensée de notre auteur, est évoquée l'idée d'un « cercle infernal » « aboutissant *logiquement* à la destruction sans mesure » engendrée par la ritualisation politico-économique de la violence (« l'avarice collective qu'on appelle le nationalisme », la « concurrence économique impitoyable »). Aussi comprend-t-on à cette expression que le mal ressortit à un certain mode de l'intersubjectivité – qui est précisément le scandale ou *l'autre* du mode d'intersubjectivité

¹¹³⁰ *Id.*, « Lettre à Gaston Gallimard », *op. cit.*, p. 205.

¹¹³¹ *Id.*, « Lettre à “Samedi-soir” », *op. cit.*, p. 1198.

gouverné par la charité et la miséricorde (c'est-à-dire : par la pauvreté) –, et non pas à une mauvaise transcendance : le mal (possibilisé par la Technique) n'est donc ni une puissance rivale de la puissance divine, disputant à celle-ci la domination d'une seule et même dimension phénoménologique ; ni cette même puissance s'inversant en son contraire en vertu d'une ambivalence ou d'une duplicité originaire ; le mal est bien plutôt *la production originaire de cette duplicité ou de cette ambivalence* par laquelle, la vie transcendantale se séparant d'elle-même, l'humanité se développe sur le mode du ravage et de l'autodestruction.

La production transcendantale de cette séparation, Bernanos la nomme à trois reprises *distraction*, renvoyant à chaque fois son lecteur à l'étymologie du terme : le verbe *distrahere*, qui signifie, justement, « séparer ». Dans les textes que nous avons cités, la distraction peut être comprise en deux sens : 1°/ Comme une « fuite » d'abord, c'est-à-dire comme une façon pour la vie de « fiche le camp hors [d'elle-même], de se dépouiller de sa personne ». Que la vie se « dépouille de sa personne », cela signifie que la vie transcendantale se sépare de la personne vivante qui constitue son soi originaire, et que se fissure l'identité phénoménologique de l'éprouvant et de l'éprouvé : cela signifie que l'humanité cherche à s'accomplir (en vain) sur un sol qui est impropre à son accomplissement. 2°/ Comme une diversion ensuite, c'est-à-dire comme une *séparation d'avec la séparation originaire*, et donc comme une façon de se détourner du vécu propre de cette séparation : « [...] la civilisation moderne n'est qu'une colossale entreprise en vue de distraire à tout prix, par des inventions mécaniques, une humanité trop récemment amputée pour ne pas souffrir de l'organe qu'elle a perdu ». Autrement dit, la Technique est la dissimulation *par la Vie à elle-même* de l'automutilation en quoi consiste la croissance économique-industrielle : la dissimulation que ce qu'elle s' imagine être son *accroissement* ou son *progrès* est en réalité son *atrophie* ou sa *régression*.

C'est que l'un des pièges (*skandalon*) de la Technique – et ce qui fait d'elle la production transcendantale du milieu phénoménologique où la Vie, s'étant séparée d'elle-même, peut être

dupe d'elle-même et victime d'une imposture qu'elle s'est soigneusement ménagée – consiste en ceci que la dévastation qu'elle enfante est vécue par l'humanité comme son plein accomplissement. Pour citer de nouveau un texte que nous avons déjà mobilisé : « Ambitieuse d'organiser la vie, la technique n'a réussi qu'à organiser la plus grande, la plus prodigieuse entreprise de destruction des valeurs spirituelles et de biens matériels que l'Histoire ait jamais connue »¹¹³². Que l'organisation de la vie sur le mode de la croissance ne témoigne pas d'un excès de vitalité, mais au contraire, d'une décomposition secrète, c'est ce qu'affirme Bernanos dans le sixième chapitre de *La France contre les robots* :

Imbéciles ! n'êtes-vous pas les fils ou les petits-fils d'autres imbéciles qui, au temps de ma jeunesse, face à ce colossal Bazar que fut la prétendue Exposition Universelle de 1900, s'attendrissaient sur la noble émulation des concurrences commerciales, sur les luttes pacifiques de l'Industrie ? ... À quoi bon, puisque l'expérience de 1914 ne vous a pas suffi ? Celle de 1940 ne vous servira d'ailleurs pas davantage. Oh ! ce n'est pas pour vous, non ce n'est pas pour vous que je parle ! Trente, soixante, cent millions de morts ne vous détourneraient pas de votre idée fixe : « Aller plus vite, par n'importe quel moyen. » Aller vite ? Mais aller où ? Comme cela vous importe peu, imbéciles ! Dans le moment même où vous lisez ces deux mots : aller vite, j'ai beau vous traiter d'imbéciles, vous ne me suivez plus. Déjà votre regard vacille, prend l'expression vague et têtue de l'enfant vicieux pressé de retourner à sa rêverie solitaire... « Le café au lait à Paris, l'apéritif à Chandernagor et le dîner à San Francisco », vous vous rendez compte ! ... Oh ! dans la prochaine inévitable guerre, les tanks lance-flammes pourront cracher leur jet à deux mille mètres au lieu de cinquante, le visage de vos fils bouillir instantanément et leurs yeux sauter hors de l'orbite, chiens que vous êtes ! La paix venue vous recommencerez à vous féliciter du progrès mécanique. « Paris-Marseille en un quart d'heure, c'est formidable ! » Car vos fils et vos filles peuvent crever : le grand problème à résoudre sera toujours de transporter vos viandes à la vitesse de l'éclair. Que fuyez-vous donc ainsi, imbéciles ? Hélas ! c'est vous que vous fuyez, vous-mêmes – chacun de vous se fuit soi-même, comme s'il espérait courir assez vite pour sortir enfin de sa gaine de peau... On ne comprend absolument rien à la civilisation moderne si l'on n'admet pas d'abord qu'elle est une conspiration universelle contre toute espèce de vie intérieure. Hélas ! la liberté n'est pourtant qu'en vous, imbéciles¹¹³³ !

Comme dans le texte étudié pour ouvrir le troisième chapitre de ce travail (« Vieilles rues et vieux souvenirs »), la *nature* de la civilisation moderne est caractérisée par le mouvement, et sa *valeur* est déterminée par l'intensification quantitative de sa vitesse. Aussi le progrès est-il *visible*, en ceci qu'il repose sur l'accélération du rythme des phénomènes physiques et des processus biologiques (autrement dit, sur l'accélération de l'évolution ou de la transformation matérielle)

¹¹³² *Id.*, « La vocation spirituelle de la France », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 445.

¹¹³³ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1024-1025.

et qu'il concerne donc la structure spatio-temporelle de la visibilité du monde. En effet, ce sont bien les formes *a priori* de l'intuition que sont l'espace et le temps, lesquelles délimitent phénoménologiquement la dimension où la concurrence et la lutte des *individualités* (humaines et objectales indifféremment¹¹³⁴) trouvent à s'effectuer, qui sont affectées par l'événement historial en quoi consiste l'époque de la Technique. Dans son étude consacrée au train dans la littérature française, Marc Baroli affirme que « le mouvement et la vitesse transforment la vision du monde »¹¹³⁵. Isabelle Krzywkowski parle, quant à elle, d'« obsession nihiliste pour la vitesse » : « Toute technologie transforme le rapport de l'homme à l'espace et au temps, et le cœur de la réflexion que la littérature mène sur la machine tient à l'exploration de cette évolution »¹¹³⁶.

Cependant, il nous semble que tous deux se trompent s'ils veulent dire par là que la Technique est une vision du monde venant s'ajouter à une panoplie de visions du monde disponibles dans l'horizon en quoi justement le Monde consiste, et que l'événement de ce nouveau rapport à l'espace et au temps s'effectue de façon homogène, comme on passe d'une période à une autre à l'intérieur des mêmes coordonnées historico-métaphysiques.

¹¹³⁴ Sous le régime législatif du monde, la nature d'une chose ou d'un être tient à leur capacité à se montrer, et la valeur d'un être ou d'une chose tient à la place qu'ils occupent dans la dimension de la monstration et du faire-voir. Or, dans l'orbe de la civilisation moderne, ce n'est pas tant la place en elle-même qui détermine la valeur, c'est bien plutôt la capacité de se mouvoir d'une place à l'autre qui est valorisée et qui fonde la différenciation : « L'individualité de ce qui se propose comme "individuel", c'est celle de tout ce qui se montre en un monde, quoi que ce soit, d'une chose quelconque par conséquent. Ce qui individualise une chose quelconque se montrant dans le monde, c'est qu'elle apparaisse à cet endroit de l'espace, à ce moment du temps. Ainsi deux objets rigoureusement identiques diffèrent cependant en raison de la différence des places qu'ils occupent. Ainsi encore deux sons semblables par leurs qualités sonores – par leur hauteur, leur intensité, leur timbre –, deux notes qui seraient à la limite identiques en vertu de la similitude de ces propriétés, diffèrent cependant par le fait qu'elles retentissent à deux moments différents du temps. Ce qui individualise en dernier lieu, ce ne sont donc pas les propriétés des choses, ces propriétés pouvant être identiques et les choses être cependant différentes. Ce qui individualise, le principe d'individuation, c'est l'espace et c'est le temps. Or l'espace et le temps sont des façons de montrer. Chez Kant, espace et temps sont précisément des formes *a priori* de l'intuition, c'est-à-dire des façons d'apparaître et de faire apparaître co-constituant cette façon d'apparaître et de faire apparaître qu'est le monde. Le principe qui confère à chaque chose son individualité et la différencie ainsi de toute autre, c'est l'apparaître du monde, c'est sa vérité. Et cela vaut des hommes aussi bien que des choses » (Michel Henry, *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 154-155).

¹¹³⁵ Marc Baroli, *Le Train dans la littérature française, op. cit.*, p. 85.

¹¹³⁶ Isabelle Krzywkowski, *Machines à écrire, op. cit.*, [en ligne], disponible sur : <https://books.openedition.org/ugaeditions/554>, consulté le 15 juillet 2025.

Comme nous l'avons dit, la Technique nomme l'illusion transcendantale en vertu de laquelle l'apparaître spatio-temporel du monde semble s'autonomiser pour se *séparer* de la temporalité immanente de la Vie, laquelle ne se sépare jamais de soi. Aussi, selon Bernanos, la Machinerie ne constitue pas tant *l'ouverture* d'un nouvel espace-temps que *la fermeture* à toute autre dimension que spatio-temporelle. Cette fermeture de la spatio-temporalité sur elle-même crée le « cercle infernal » mentionné à plusieurs reprises par notre auteur, dans l'orbe étroit duquel les déterminations structurelles de l'espace-temps mondain (déterminations désignées par Isabelle Krzywkowski au moyen d'un lexique héraclitéen : « la vitesse et [le] mouvement, [le] rythme et [le] bruit, [...] la dé-subjectivisation et [...] l'hétérogène ») *s'emballent* :

L'impression est particulièrement marquante dans les premières années du XX^e siècle où se conjuguent innovations technologiques, mises en cause de la physique classique et philosophies néovitalistes, au point que l'époque semble partager l'impression de Marinetti que «le Temps et l'Espace sont morts hier»¹¹³⁷.

Or, selon la logique prométhéenne et pharmacologique, que le Temps et l'Espace soient morts, cela ne signifie rien d'autre que la libération de leur principe ou de leur essence, qui est le *passage*. La libération de ce principe s'effectue à la faveur du développement des sciences dures, que Bernanos cite dans l'extrait de *La France contre les robots* que nous venons de mobiliser : la physique et la biologie.

Du point de vue des phénomènes physiques, tout d'abord, la stabilité et l'équilibre de la mécanique classique laissent place à l'instabilité et à l'entropie. Loin, en effet, que le système du progrès soit capable de « neutraliser les perturbations qui l'affectent »¹¹³⁸ pour « [retourner] invariablement à son état d'équilibre »¹¹³⁹, la logique autodestructrice qui préside à son déploiement semble bien plutôt se nourrir des moindres hasards qui se présentent sur son chemin : Bernanos parle, à ce titre, de la « ronde infernale » d'« un monde visiblement occupé

¹¹³⁷ *Ibid.*

¹¹³⁸ Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, op. cit., p. 74.

¹¹³⁹ *Ibid.*, p. 71.

à se détruire lui-même, et qui absorbe tout effort pour le transformer aussitôt en violence et en injustice »¹¹⁴⁰.

Du point de vue des processus biologiques, ensuite, notre corpus est contemporain de la naissance du néovitalisme, c'est-à-dire d'un vitalisme exclusivement matérialiste postulant, comme principe universel de persévérance et d'organisation du vivant l'irritabilité¹¹⁴¹, qui est une propriété fondamentalement *réactive* et *défensive*. Dans cette perspective, chaque vivant est considéré comme une entité autonome, en opposition avec les entités rivales qui lui disputent sa place dans la dimension antagonique de l'Être. Le principal vital qui anime chaque être est alors celui qui consiste à *prendre les autres de vitesse*, non pas seulement pour occuper le plus de *places* possibles dans l'ordre du vivant, mais pour maîtriser les structures spatio-temporelles de cet ordre afin de s'en libérer. Or, chacun finit effectivement par se libérer, *sur le plan matériel*, de la finitude : dans la mort. Le néovitalisme, qui ne reconnaît comme seule dimension d'existence que celle des phénomènes matériels et mondains, et qui cherche à s'affranchir des limites fixées *a priori* par la législation ontologique de cette dimension *sans la quitter*, ne peut jamais que se précipiter vers sa mort. La Vie, assimilée au vivant biologique, n'a pas d'autre principe que la consommation de ses forces – consommation de plus en plus rapide, donc.

Dans la mesure où la Vie est associée au mouvement, à l'excitation, à la rivalité, à l'exaltation et où elle s'astreint à vivre selon un rythme qui lui est impropre (c'est-à-dire où elle s'impose de vivre, à son insu, sous le joug d'une législation phénoménologique qui lui est radicalement hétérogène : « les réussites foudroyantes de la science expérimentale [ont brisé] le rythme normal de la vie intérieure »¹¹⁴²), elle ne s'aperçoit pas que son progrès n'est rien d'autre qu'un progrès vers sa propre mort. L'intériorité ne pouvant supporter son propre poids, qui est

¹¹⁴⁰ Georges Bernanos, « Le désarmement de l'esprit », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1120-1121.

¹¹⁴¹ Voir Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, Vrin, 1966, p. 369-370.

¹¹⁴² *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 337.

celui de la souffrance, conspire à son insu à s'extérioriser, et prend ce mouvement d'arrachement à soi et de mort pour sa propre vie.

Permettons-nous ici, revenant à notre extrait de *La France contre les robots*, de nous arrêter brièvement sur la fameuse « conspiration universelle contre toute forme de vie intérieure », qui, pour être abondamment citée, n'en fait pas moins l'objet systématique d'un contresens massif. On ne comprend donc absolument rien à cette citation de Bernanos si on la lit sans avoir préalablement résolu la triple amphibologie des concepts de « conspiration », d'« universalité » et de « vie intérieure ». La « conspiration » dont parle ici notre auteur n'a rien d'un fait empirique et n'est donc justement pas – pour faire le lien avec la question précédente – un complot ourdi dans l'ombre par une certaine quantité déterminée d'individus malveillants. Il s'agit bien plutôt d'un processus ontologique, qui concerne par construction l'humanité dans sa totalité et qui détermine donc sa relation interne à elle-même – « universellement ». En ce sens bien précis et en ce sens seulement, la « conspiration universelle » désigne alors le processus ontologique en vertu duquel l'humanité s'aliène à une fausse définition d'elle-même, s'imaginant autonome et mue en toute transparence par une volonté rationnelle-calculatrice préoccupée en priorité du progrès ou du perfectionnement de sa propre nature – nature préalablement objectivée *au dehors* pour être stabilisée dans une représentation aisément manipulable. Qu'un tel processus configure les conditions d'impossibilité de « toute espèce de vie intérieure », cela ne veut absolument pas dire qu'elle nous prive tous de notre quant-à-soi spirituel, ni qu'elle nous empêche de penser librement, c'est-à-dire en nous déterminant « intérieurement » et sans influence « extérieure ». Cela veut dire, bien plutôt, qu'en tant qu'auto-aliénation, ce processus menace le milieu ontologique d'intériorité ou d'immanence dans l'orbe duquel la vie ne peut pas ne pas advenir. Ou, pour le formuler autrement : la conspiration universelle est cette illusion transcendantale en vertu de laquelle la civilisation moderne rend la vie impossible par le geste même où elle s' imagine en réaliser les possibilités

les plus hautes, c'est-à-dire en lui ménageant le milieu ontologique d'extériorité ou de transcendance dans les limites desquelles elle ne peut que mourir d'être condamnée à se « réaliser » à distance d'elle-même.

Aussi la conspiration universelle n'est-elle rien d'autre que l'assujettissement insu de l'humanité à l'idéologie du progrès, sous l'espèce de laquelle la Vie s'imagine se subordonner à la législation biologique du vivant, dont la logique est celle de la *dépense excédentaire* et de la *consommation* : plus le vivant vit, plus il consomme, plus il se consume, et plus il se détruit. Cette logique infernale, romantique et prométhéenne, est celle qu'identifie Bataille dans son célèbre ouvrage, *La Part maudite*, dont nous restituons ici les prémices et la conclusion, pour les mettre en regard de notre analyse du corpus bernanosien en son itération scandalologique :

Je partirai d'un fait élémentaire : l'organisme vivant, dans la situation que déterminent les jeux de l'énergie à la surface du globe, reçoit en principe plus d'énergie qu'il n'est nécessaire au maintien de la vie : l'énergie (la richesse) excédante peut être utilisée à la croissance d'un système (par exemple d'un organisme) ; si le système ne peut plus croître, ou si l'excédent ne peut en entier être absorbé dans sa croissance, il faut nécessairement le perdre sans profit, le dépenser, volontiers ou non, glorieusement ou sinon de façon catastrophique¹¹⁴³.

[apostrophes] Les êtres que nous sommes ne sont pas donnés une fois pour toutes, ils apparaissent proposés à une croissance de leurs ressources d'énergie. Ils font la plupart du temps de cette croissance, au-delà de la simple subsistance, leur but et leur raison d'être. Mais dans cette subordination à la croissance, l'être donné perd son autonomie, il se subordonne à ce qu'il sera dans l'avenir, du fait de l'accroissement de ses ressources. En fait la croissance doit se situer par rapport à l'instant où elle se résoudra en pure dépense. Mais c'est précisément le passage difficile. La conscience en effet s'y oppose en ce sens qu'elle cherche à saisir quelque objet d'acquisition, *quelque chose*, non le *rien* de la pure dépense. Il s'agit d'en arriver au moment où la conscience cessera d'être conscience de quelque chose. En d'autres termes, prendre conscience du sens décisif d'un instant où la croissance (l'acquisition de *quelque chose*) se résoudra en dépense, est exactement la *conscience de soi*, c'est-à-dire une conscience qui n'a plus *rien pour objet*¹¹⁴⁴.

Que la conscience cesse d'être conscience de quelque chose, c'est-à-dire que le procès d'objectivation en quoi elle consiste cesse de s'effectuer dans une visée extérieure et ne trouve plus rien d'autre, pour se poser en s'opposant, qu'elle-même, alors elle finit par se prendre elle-même pour objet, par s'objectaliser par s'auto-extérioriser, s'auto-expulser, se séparer – *par*

¹¹⁴³ Georges Bataille, *La Part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 59-69.

¹¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 224.

devenir l'objet de sa propre consommation. Aussi la logique du *skandalon* est-elle celle qui se trouve énoncée en toute clarté dans l'Évangile : « Satan expulse Satan ». N'ayant plus rien pour objet, la conscience (qui n'est ni ne peut jamais être un objet) se prend elle-même pour son propre objet, pour l'objet propre de son Désir (autrement dit : de son idolâtrie ou de son amour-propre), devient donc à elle-même sa propre transcendance divine et se voit contrainte *logiquement* de se sacrifier à sa propre gloire.

L'humanité, s'étant objectivée sous la forme d'une énergie mobilisable, se détruit pour s'accroître, ou pour que s'accroissent les signes visibles et extérieurs, c'est-à-dire industrialo-économiques, de sa prospérité : elle sacrifie la richesse *réelle* (la pauvreté) qui la constitue à la richesse *irréelle* (la croissance) que son Désir objective et poursuit. Le tragique malentendu de la dépense est énoncé brièvement par Bernanos dans un article intitulé « Redevenir humain » : « Le monde a cru s'enrichir alors qu'il s'appauvissait de tout ce qui le faisait riche, de toutes les richesses vraiment communes aux hommes, et la hideuse logique du profit devait le conduire à l'état ridicule où nous le voyons maintenant »¹¹⁴⁵. Il est énoncé, plus exhaustivement, dans la quatrième et dernière conférence compilée dans *La Liberté pour quoi faire ?*, datée du 12 septembre 1946, laquelle résonne singulièrement avec les textes de Bataille que nous venons de citer, et où la logique infernale (scandaleuse) de la dépense est exposée minutieusement :

Nous comprenons très bien que le monde moderne, ou l'espèce de civilisation mécanique et concentrationnaire que nous appelons de ce nom, est en train, non pas de se sauver, sans doute, je m'excuse d'avoir employé ce mot, mais de subsister encore aux dépens de l'homme, aux dépens de millions et de millions d'hommes massacrés, torturés, emprisonnés, affamés. Aux dépens de millions d'hommes, soit, mais encore aux dépens du pain, du vin, des fleuves, des forêts, des villes illustres croulant l'une après l'autre sous les bombes. Ce qui m'épouvante – Dieu veuille que je puisse vous faire partager mon épouvante ! – ce n'est pas que le monde moderne détruise tout, c'est qu'il ne s'enrichisse nullement de ce qu'il détruit. En détruisant, il se consomme. Cette civilisation est une civilisation de consommation, qui durera aussi longtemps qu'il y aura quelque chose alors que son unique loi paraît être, précisément, la production et même la production à outrance, la production sans mesure. Mais cette production monstrueuse, ce gigantisme de la production, est précisément le signe du désordre auquel, tôt ou tard, elle ne peut manquer de succomber. En détruisant, elle se consomme. En produisant, elle se détruit. La civilisation mécanique et concentrationnaire produit des marchandises et dévore les hommes. On ne saurait fixer de limites à la production des

¹¹⁴⁵ Georges Bernanos, « Redevenir humain », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 286.

marchandises. La civilisation mécanique ne s'arrêtera de produire de marchandises que dans le moment qu'elle aura dévoré les hommes¹¹⁴⁶.

Tout d'abord, que la civilisation soit qualifiée ici, et à deux reprises, de « mécanique et concentrationnaire », appelle le commentaire. Mécanique : cette civilisation l'est de se fermer à toute autre phénoménalité que spatio-temporelle, de s'effectuer – ce faisant – dans la seule logique du monde, et de laisser celle-ci s'emballer, c'est-à-dire se précipiter vers la dépense et la mort. Concentrationnaire : cette civilisation l'est précisément du fait de cette fermeture, c'est-à-dire du fait de s'être enfermée (auto-incarcérée) dans le « cercle » ou la « ronde infernale » en quoi consiste la logique d'objectivation du monde, et du fait – par suite de cet enfermement et n'ayant plus rien à se mettre sous la dent que le principe de sa propre production (l'humanité) – de l'auto-aliénation destructrice à laquelle elle se condamne. Autrement dit : ayant épuisé tous les objets de son Désir, l'humanité objective son Désir et finit par se produire elle-même comme objet de consommation, afin de combler un appétit qui grandit à mesure qu'on le satisfait. Comme la conscience de soi selon Bataille, la civilisation mécanique et concentrationnaire obéit à une seule et unique loi : dépenser *quelque chose* – et s'il n'y a plus rien, s'objectaliser elle-même sous l'espèce d'un ultime *quelque chose* à dépenser pour jouir sans mesure de l'état de néant absolu qui en résultera, tous les *objets* de désir ayant trouvé satisfaction dans la consommation totale.

Sous le régime mécanique et concentrationnaire de la civilisation de consommation, la Vie se produit elle-même, à son insu, comme substance morte, et confond l'*accroissement* et la *décomposition*, s'imaginant que tout changement *visible* et *extérieur* est un signe de vitalité – alors que celui-ci détourne d'une désubstantialisation inaperçue précisément parce impossible à apercevoir. Cette confusion macabre, et sous l'espèce de laquelle la *prolifération organique* est prise pour la *vie vivante*, est exposée dans un texte tardif, intitulé « Croire en ce monde ou croire en nous » et daté du 25 décembre 1946.

¹¹⁴⁶ *Id.*, « L'Esprit européen et le monde des machines », *op. cit.*, p. 1366-1367

Avant d'en venir à ce texte décisif, commentons brièvement son titre. L'alternative qu'il propose, sous le rapport d'une disjonction exclusive, distingue radicalement deux modes de croyance, c'est-à-dire deux modes de rapport à la réalité.

Croire en ce monde, c'est se rapporter à la réalité sur le seul mode de la transcendance, c'est-à-dire de l'extériorité et de l'objectivation (jusqu'à objectiver, dans un mouvement autophage, le principe même de la constitution transcendante de la réalité), et selon une structure (celle, spatio-temporelle, du faire-voir, que manifeste le démonstratif en tant qu'opérateur d'ouverture de l'horizon où la croyance va pouvoir s'exercer intentionnellement et transitivement : « en ce monde ») qui irréalise chaque chose pour la *montrer* – qui détruit la substance de la réalité au nom du désir de se donner celle-ci sur le mode de l'appropriation empirique, autrement dit : de la possession. Ce premier syntagme s'élabore selon la législation (grammaticale et phénoménale) de la complémentation d'objet : sous le rapport de la transcendance, la croyance est toujours croyance *en quelque chose*, jusqu'à faire du principe même de cette complémentation (« le monde ») l'objet de la croyance.

Croire en nous, au contraire, c'est se rapporter à la réalité sur le mode de l'immanence, c'est-à-dire de l'intériorité et de l'intersubjectivité (le principe de cette intersubjectivité – et qui forme la texture vivante de la socialité humaine – étant la Vie elle-même, en tant que tiers non pas transcendant mais transcendantal), et selon une structure affective où chaque vivant fait l'épreuve de son être dans la souffrance. Il s'agit là, au-delà de toute corporéité empirique et à l'exclusion de celle-ci, de l'*incarnation*. Aussi nous semble-t-il que le deuxième syntagme qui compose l'alternative s'élabore selon une législation (grammaticale et phénoménale) *tout autre*, où le groupe prépositionnel *peut ne pas être entendu* sous le simple rapport de la complémentation d'objet. Cette législation prescrit la stricte identité, c'est-à-dire l'homogénéité ontologique, de l'apparaître (l'instance croyante) et de l'apparaissant (l'objet de la croyance) qui s'y trouvent corrélés. Loin que l'*en-nous* soit l'objet de la croyance, il en est bien plutôt la substance et le lieu,

tout à la fois l'affectant et l'affecté, autrement dit : la Vie, pour autant qu'elle génère, en elle-même, l'ipséité à travers laquelle elle pourra s'atteindre intransitivement, c'est-à-dire sur le mode de l'auto-affection. Ainsi, l'alternative du titre de notre article n'est pas une alternative qui distingue deux objets (*ce monde*, ou *nous*), mais une alternative qui distingue deux types de corrélation : la première, relevant de la complémentation d'objet, comprend la croyance comme une manière de *se projeter* (transcendante) ; la seconde, relevant de la complémentation locative ou essentielle de lieu, comprend la croyance comme une manière de *s'habiter* (immanente). Dans le lexique catholique, qui est celui de Bernanos, ces deux types de corrélation se nomment : *amour-propre* (« croire en ce monde » ou complémentation d'objet) et *charité* (« croire en nous » ou complémentation locative).

Si nous nous sommes permis, avant d'en venir à l'article lui-même, d'analyser son titre en détail, c'est qu'il nous semble que l'article a pour objet la confusion entre ces deux types de corrélation, c'est-à-dire entre ces deux types de rapport à la réalité, c'est-à-dire encore entre le Désir, qui ne peut régner que sur la mort ; et l'Amour, qui n'est gouvernée que par la Vie :

La faillite dont nous parlions tout à l'heure est-elle la nôtre ou celle du monde ? Une telle question a évidemment de quoi révolter les marxistes. Leur optimisme à l'égard de notre pays et qui se teint des trois couleurs d'un chauvinisme agressif, s'explique très bien par la crainte qu'ils ont de voir mettre en cause, avec la valeur de ce qu'on est convenu d'appeler le monde moderne, celle du déterminisme historique et leur conception de l'homme elle-même. Ils veulent que ce monde soit en pleine crise de transformation, d'évolution, ou si l'on veut, de mutation, pour employer le mot à la mode qui a rendu quelque prestige au transformisme épuisé. Mais nous savons qu'il y a beaucoup d'agonies plus dramatiques que des naissances. Ce monde pourrait être en agonie. Il pourrait même déjà être mort. Un cadavre est essentiellement, cela va sans dire, une chose inanimée, au sens exact du mot, privée d'âme. Mais ce n'est pas une chose inerte. Le cadavre est au contraire tout frémissant, tout vibrant, tout grouillant de mille combinaisons nouvelles, dont l'absurde diversité se retrace dans les diaprures et les chatoiements de la pourriture. Ces histoires ne sont pourtant pas une histoire. Le cadavre en décomposition ressemble beaucoup – si un cadavre peut ressembler à quelque chose – à un monde où l'économie l'a emporté décidément sur le politique, et qui n'est plus qu'un système d'intérêts antagonistes inconciliables, un équilibre sans cesse détruit dont le point doit être cherché toujours plus bas. Le cadavre est beaucoup plus instable que le vivant, et si le cadavre pouvait parler, il se vanterait certainement de cette révolution, de cette évolution accélérée qui se traduit par des phénomènes impressionnants, par des écoulements et des gargouillements sans nombre, une fonte générale des tissus dans une égalité parfaite, il ferait honte au vivant de sa relative stabilité, il le traiterait de conservateur. Oui, certes, il se passe beaucoup de choses, énormément de choses à l'intérieur, ou même à l'extérieur d'un cadavre, et si nous demandions leur avis aux vers, et qu'ils fussent capables de nous le donner, ils se diraient engagés dans une prodigieuse aventure, la plus hardie, la plus totale des aventures, une expérience irréversible. Et pourtant, il n'en est pas moins vrai qu'un cadavre n'a pas d'histoire ou – si vous aimez mieux – son histoire est une histoire admirablement conforme à la dialectique matérialiste de l'Histoire. Il ne s'y trouve pas de place pour

la liberté, sous quelque forme que ce soit. Le déterminisme y est absolu. L'erreur du ver de cadavre, aussi longtemps que son cadavre le nourrit, est de prendre une liquidation pour l'Histoire¹¹⁴⁷.

Ce texte est, avant tout, la dénonciation (ou l'accusation, selon la topique de la rhétorique judiciaire) d'une *faillite*. Cette faillite, c'est celle de la conception « marxiste » et « déterministe » de l'Histoire, qui n'est rien d'autre qu'une conception « mécanique et concentrationnaire ». Pour citer un texte qui précède d'une vingtaine d'années le présent article, cette faillite a son principe dans ce « déterminisme qu'une intelligence sommaire doit presque infailliblement confondre avec Dieu »¹¹⁴⁸ – dans la confusion, donc, entre deux modes de causalité. Mais ce qui importe à Bernanos, en décembre 1946, c'est le point de vue du marxiste-déterministe lui-même, en tant qu'individu, et l'illusion par la médiation de laquelle – et en toute rigueur dialectique –, confondant l'empirique (le physico-biologique) et le transcendantal, il vit la mort comme un renouvellement de la vie. Dans cette petite allégorie, le monde est un cadavre, et l'individu le ver qui s'en nourrit (qui vit de le *consommer*). Or, pour le ver, c'est-à-dire depuis un point de vue intérieur au système-monde – intérieur à la substance morte qui en est la matière et aux relations antagoniques qui le constituent –, ce cadavre est la vie même, puisqu'il confond le mouvement avec la vie, et l'inertie avec la mort et ne comprend pas que, pour immobile qu'elle soit, la vie est animée (au sens explicité par Bernanos : pourvue d'une âme) et que, pour *mouvementée* qu'elle soit, la mort est *inanimée* (au sens explicité par Bernanos : dépourvue d'âme). Le mouvement dialectique – ou, plus précisément encore, la dialectique en tant que mouvement – est le sujet même des dernières lignes du second projet de préface au *Chemin de la Croix-des-Âmes*, abandonné par Bernanos, lesquelles font écho très directement à « Croire au monde ou croire en nous » et exposent exemplairement la stricte dualité d'apparaître qui structure l'attitude de l'immanence :

¹¹⁴⁷ *Id.*, « Croire en ce monde ou croire en nous », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1180-1181.

¹¹⁴⁸ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 337.

Il s'agit de savoir si nous assistons à la naissance d'un nouveau monde, ou simplement à la décomposition de l'ancien, si les phénomènes dont nous sommes témoins appartiennent à l'une ou à l'autre de ces manifestations de la vie, car la décomposition d'un organisme vivant est encore la vie, du moins jusqu'à ce que chacune de ses parcelles soit revenue à la stabilité, d'ailleurs relative, du minéral. Oh ! sans doute, on peut toujours s'en laisser imposer par l'apparente ampleur, la brutalité, la férocité des événements. Le grain qui germe ne fait pas de bruit, l'arbre au cœur pourri qui s'écroule fait au loin trembler la terre. Six mois après sa conception, le petit caché aux flancs de sa mère ne révèle sa présence à personne. Au lieu que la charogne d'un mouton ou d'un veau empeste l'air, pollue les sources, et rassemble les corbeaux¹¹⁴⁹.

En effet, la dialectique a beau être spectaculaire, romanesque, elle n'en a pas moins pour principe la mort – principe qui lui demeure inconnu, et dont le caractère inconnaissable trouve son fondement dans le mythe de la destruction créatrice¹¹⁵⁰. Cette dialectique est la loi biologique à laquelle se soumet la Vie, s'imaginant que l'absence de mouvement – que le repos et l'être-rivé à soi, autrement dit : que l'identité parméniennienne – équivaut au non-être (alors que l'essence de celui-ci, reposant dans l'opposition, la contradiction et la mise à distance, repose précisément dans le mouvement) : « La loi de ce monde sera la plus dure des lois biologiques, celle de la concurrence vitale. Il se condamne à détruire sans cesse sous peine de fixation, d'arrêt, c'est-à-dire de mort. D'ailleurs toute destruction est légitime, puisqu'elle ouvre la voie au progrès [...] »¹¹⁵¹, écrit Bernanos dès *La Grande Peur des bien-pensants*.

Le mythe de la vitalité *biologique* trouve son pendant *physique* (au sens de la science qui a pour objet d'étude la matière et ses propriétés fondamentales) dans l'exaltation de la lumière – laquelle, dans l'horizon d'intelligibilité et de phénoménalité du visible, détermine le niveau d'intensité existentielle maximal :

L'homme moderne ne se livre plus : il est noué. Il ressemble à ces enfants de riches, avec leurs petites mains qui n'étreignent plus, déjà méfiantes, et leur pauvre sourire tendu. Il vit avec des domestiques, ne connaît que la sollicitude tarifée de l'office, une déférence narquoise, de honteuses complicités. Des milliers de gens bien intentionnés s'efforcent d'éclairer son intelligence. Mais quand on ferait de ce cerveau, sous le faisceau de cent mille projecteurs, une féerie de lumière plus étincelante que

¹¹⁴⁹ *Id.*, « Préfaces abandonnées. 2^e projet », *op. cit.*, p. 733-734.

¹¹⁵⁰ Les lois structurelles de ce mythe se trouve par ailleurs énoncées dans le fragment bien connu de Simone Weil : « Le mal imaginaire est romantique, varié, le mal réel morne, monotone, désertique, ennuyeux. Le bien imaginaire est ennuyeux ; le bien réel est toujours nouveau, merveilleux, enivrant » (Simone Weil, *La Pesanteur et la grâce*, *op. cit.*, p. 83).

¹¹⁵¹ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 336.

Broadway, si le cœur ne bat plus, à quoi bon ce déferlement de splendeur sur cette chose inerte et glacée, vide de sang ? Miracle étrange, miracle à rebours, miracle noir¹¹⁵² !

L'illusion moderne de la vitalité – significativement désignée par les expressions de « miracle à rebours, miracle noir », où se décline le concept d'« incarnation à rebours » – est décrite dans ce « Message aux jeunes Français » publié le 5 avril 1930 dans la revue *Réaction* comme une parodie du *fiat lux*. En effet, la lumière qui est faite ici est celle du monde, elle est la lumière sur laquelle se découpent les êtres et les choses pour autant qu'ils apparaissent à distance d'eux-mêmes, extérieurs les uns aux autres. Éclairée par celle-ci, la matière morte semble se mouvoir, et donc, selon les critères de la vitalité biologico-physique, prendre vie. Aussi l'homme moderne apparaît-il ici sous les traits d'un mort-vivant.

Notons par ailleurs, que la *luminosité* du cinéma est souvent utilisée, par Bernanos, pour décrire la Technique comme imitation morte de la vie. En témoigne, par exemple, cet étonnant passage d'un article publié dans *Le Figaro* le 20 novembre 1931 et intitulé « La grande aventure manquée » :

[...] les machines parlantes et le cinéma viennent en aide à l'imprimerie pour reproduire et perpétuer la moindre nuance d'une voix brisée de douleur, ou n'importe quel sanglot bien réussi. Telle actrice d'Hollywood, avec ses larmes de vaseline, soutire, chaque soir, dans l'ombre des salles fraîches, de Los Angeles à Yokohama, des millions de cœurs, rouges, jaunes ou noirs, la pitié humaine, la vide à l'égout. Comparés à ces experts, le vrai pauvre, le vrai malade, l'authentique agonisant, ne sont que de médiocres simulateurs : on voudrait que l'État les soulageât, fût-ce à nos frais, mais leur douloureuse parodie des grands rôles n'est pas belle. Et s'il est vrai que l'homme moderne menacé d'une précoce usure, ait encore besoin de compatir, c'est-à-dire de se détendre, pourquoi ne lui en fournirait-on pas l'occasion à heure fixe ? Quand la société future réussirait ce coup magistral de soustraire à tous les regards la part de souffrance absolument irréductible, quelque Charlot génial, sous les *sunlights* géants, assumerait à lui seul, ainsi qu'un Christ de cauchemar, toutes les douleurs de l'espèce, et l'humanité ruissellerait de larmes au pied de sa croix¹¹⁵³.

Le *divertissement* (ou la distraction) cinématographique fait office de *diversion*. Non pas en ceci qu'il détournerait le regard de la vraie place où habite la souffrance et la pauvreté (et il suffirait alors de braquer sa caméra au bon endroit), mais plus radicalement encore en ceci qu'il est *la visibilité*

¹¹⁵² *Id.*, « Message aux jeunes Français », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, *op. cit.*, p. 1215-1216.

¹¹⁵³ *Id.*, « La grande aventure manquée », *Textes non rassemblés par Bernanos*, *op. cit.*, p. 1227.

*elle-même comme détournement ou comme occultation*¹¹⁵⁴, c'est-à-dire comme évacuation de la vie à l'extérieur d'elle-même, pro-jection dans l'image en mouvement qui en imite le débordement intérieur. Une telle extériorisation de la souffrance est un véritable soulagement, en ceci qu'elle exclut (ou plus précisément : tente illusoirement d'exclure) la Douleur.

Le mythe de l'agitation frénétique du monde matériel comme signe fallacieux de vitalité se trouve explicité au début d'un article de février 1947 (qui constitue une réécriture partielle de la « Réponse à une enquête » de 1942) qui peut servir de commentaire à l'extrait de « Croire en ce monde ou croire en nous » que nous avons cité à l'instant :

Oh ! sans doute, notre activité hystérique peut donner aux naïfs l'illusion d'un amour désordonné de la vie ! Autant dire que le prodigue, qui jette l'argent par la fenêtre, démontre ainsi son amour de l'argent. Je ne prétends pas que l'homme moderne haïsse consciemment la vie, du moins il n'avoue pas qu'il la hait alors même qu'il entasse les ruines et remplit les charniers, car on est trop tenté d'oublier qu'aucun homme, en aucun temps, n'a mis plus d'épouvantable lucidité à détruire la vie et les œuvres de la vie¹¹⁵⁵.

Une précision décisive est ici apportée au lexique conceptuel bernanosien. En effet (et à tout le moins dans l'attitude de l'immanence), *conscience* et *lucidité* ne sont pas synonymes : on peut tout à fait être lucide en toute inconscience – et c'est d'ailleurs, on le sait bien désormais, le principe même du tragique malentendu qui préside à la logique du *skandalon*. La lucidité tragique de la méconnaissance en vertu de laquelle l'humanité se précipite vers sa ruine en prétendant accomplir héroïquement son destin repose sur la confusion de l'amour (la charité) et de la haine

¹¹⁵⁴ Ce détournement ou ce déclin du « commencement » (déclin de la vie considérée en elle-même, c'est-à-dire comme souffrance) est au cœur de la *Généalogie de la psychanalyse*, et notamment de sa célèbre analyse du *videre videor* cartésien : « Que toute phénoménalité possible consiste en la lumière de l'*ek-stasis* — cette lumière de l'*ek-stasis* que Malebranche appelle la vision en Dieu, — on le voit à ceci que l'âme elle-même ne peut être éclairée que si elle s'ex-pose dans une image extérieure d'elle-même, qui est son archétype en Dieu, en sorte que l'être véritable et cette fois toute lumière de l'âme est sa propre extériorité par rapport à soi, laquelle est son Idée, qui existe donc, mais en Dieu, c'est-à-dire précisément dans l'extériorité. Il se trouve seulement que Dieu nous a refusé sur terre la contemplation de cette Idée, et cela parce que sa splendeur nous aurait détournés de l'accomplissement de nos tâches quotidiennes. Le philosophe qui s'est le plus approché du Commencement est aussi celui qui s'en écarte le plus. Par là Malebranche, au même titre que Leibniz, appartient au destin de la métaphysique occidentale, laquelle reçoit sa détermination historique de l'occultation du *videor* par le *videre* » (Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 85-86).

¹¹⁵⁵ Georges Bernanos, « Dans un monde malade où triomphe l'homme-robot, la France donnera-t-elle le signal de l'insurrection de l'esprit ? », *op. cit.*, p. 1885-1886.

(l'amour-propre) – confusion sous le rapport de laquelle celle-ci, *en toute clairvoyance, n'a aucune idée de ce qu'elle fait*, et ne voit pas que c'est à construire des cimetières qu'elle emploie, jusqu'à épuisement, toute son énergie.

Prenant le mouvement pour la Vie et l'accélération de celui-ci pour la vitalité de celle-ci, l'humanité, soumise à l'idolâtrie du progrès, vit sa vie – inconsciemment – sur le mode du suicide. Cette question, qui sollicite Bernanos depuis le début de son œuvre, le sollicite pour la première fois sous la forme du tragique malentendu dans *Les Grands Cimetières sous la lune*. Il l'évoque, tout d'abord, en parlant de ce « dédoublement mystérieux, incompréhensible qui doit précéder l'acte du suicide, et peut seul l'expliquer »¹¹⁵⁶ –, dédoublement et séparation d'avec soi-même que présuppose comme sa condition toute conscience constituée sous la législation de la transcendance : l'événement par lequel l'humanité se sépare d'elle-même pour s'atteindre – creusant ainsi la distance par laquelle les individus se trouvent séparés à la fois d'eux-mêmes et de leurs semblables –, c'est-à-dire pour se saisir d'elle-même et se consommer comme un objet, est *déjà* son suicide.

Mais le monde n'est pas seulement travaillé par les hérésiarques, il est obsédé par l'idée de suicide. D'un bout de la planète à l'autre, il accumule en hâte tous les moyens nécessaires à cette gigantesque entreprise. Vous n'arracherez pas un malheureux au suicide en lui apportant la preuve que le suicide est un acte antisocial, car le pauvre diable délibère précisément de désertir par la mort une société qui le dégoûte. Vous répétez encore aux hommes, dans un langage à peine distinct de celui des moralistes, des bêtes à morale, de tempérer leurs désirs. Mais ils n'ont plus de désirs, ils ne se proposent plus aucun but, ils n'en discernent aucun qui vaille le prix d'un effort¹¹⁵⁷.

L'*accumulation* des moyens grâce auxquels l'humanité organise, à son insu, sa propre destruction, c'est ce qui se nomme, dans le lexique de l'économie orthodoxe, la *croissance* (industrialo-économique). Or, cette accumulation n'a plus d'autres buts ni d'autres objets qu'elle-même, aussi ne représente-t-elle pas tant la mort du Désir que son accomplissement – ce qui revient au

¹¹⁵⁶ *Id.*, *Les Grands cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 503.

¹¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 522-523.

même, au fond, puisque l'accomplissement absolu du Désir repose dans la consommation de la totalité de l'étant objectalisé comme entité appropriable et consommable.

Aussi l'humanité, en tant qu'elle s'engage, avec frénésie, dans une quête visant à s'auto-constituer comme objet de possession afin de se consommer –, c'est-à-dire, donc, de s'anéantir ontologiquement – peut être dite, tout simplement, *possédée*. C'est une idée que Bernanos résume et énonce en une phrase de sa fameuse « Réponse à une enquête » de 1942 que nous déjà citée : « L'homme moderne est un halluciné ». C'est une idée qu'il reprend en tout cas à plusieurs reprises, et où la Technique, en tant que fétichisme autodestructeur, se trouve définie comme une sorte de délire collectif. Il écrit par exemple à Raoul Fernandes en 1941 :

Car l'histoire des dictatures appartient beaucoup plus à l'ordre du rêve qu'à celui de l'action. C'est une hallucination des peuples, dont les économistes, plongés dans leurs statistiques avaient oublié qu'ils possédaient un cœur des entrailles – une hallucination où il entre d'ailleurs une grande part de simulation comme dans tous les rêves éveillés. – Qui saurait exactement la part de simulation dans cette crise d'hystérie collective en saurait prévoir la fin beaucoup plus exactement que les experts politiques ou militaires¹¹⁵⁸.

La disposition transcendantale qui rend possible que l'humanité s'organise, socialement et intersubjectivement, sur le mode de l'hallucination collective, est *l'oubli*, et plus précisément, *l'oubli savant* (« les économistes, plongés dans leurs statistiques ») : le savoir démystifiant engendre la mystification à la puissance supérieure à la faveur de laquelle les êtres humains se constituent en communauté *sur le mode de l'oubli*.

Or, cet oubli n'est pas un simple défaut de savoir, et qui pourrait être comblé par l'expérience « objective » de la catastrophe – expérience à l'issue de laquelle la vérité serait enfin révélée à tous ceux qui auraient refusé d'écouter les prophètes et à l'occasion de laquelle ces derniers pourraient alors dire, à leur immense soulagement, qu'ils l'avaient bien dit. Cet oubli est bien plutôt constitutif de l'expérience de la catastrophe et en détermine le vécu hallucinatoire, si bien que la *vivre* (pleinement, c'est-à-dire de l'intérieur) ne suffit toujours pas à

¹¹⁵⁸ *Id.*, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 389.

ce qu'on en *prenne conscience*. C'est ce qu'affirme Bernanos, au début du sixième et dernier chapitre de *Nous autres Français* :

Je sais seulement que l'industrie de guerre absorbe toutes les forces des Nations. Un peu de temps encore, et pourvu que triomphe la mystique totalitaire, l'universelle évacuation de la vie dans la Mort, accueillie par les manifestations d'un délire sacré, les chants et les danses, paraîtra le destin naturel de notre espèce. Le genre humain couché sur la guerre, après s'être vidé jusqu'à la moelle entre ses cuisses, voraces, disparaîtra tout entier, tête la première, dans l'hiatus énorme, en hurlant de joie, et il se trouvera sans doute quelque réaliste, clerc ou laïque, échappé à la catastrophe, pour soutenir qu'un paragraphe oublié dans un traité depuis longtemps mangé des vers es cause de tout le mal¹¹⁵⁹.

Le suicide de l'humanité (« l'universelle évacuation de la vie dans la Mort ») se manifeste sous les atours de la ritualité, et apparaît ici comme une cérémonie religieuse parvenue à son étape culminante et à son point d'intensité maximale – comme l'aboutissement sacramentel de la religion du Progrès.

¹¹⁵⁹ *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 720.

PARTIE IV : L'APOCALYPSE TECHNIQUE : POETIQUE ET ANTHROPOLOGIE DE LA FIN DU MONDE

CHAPITRE 7 : La duplicité de l'énonciation techno-apocalyptique

En ce temps-là, régnait sur l'Égypte entière Thamous, dont la résidence était cette grande cité du haut pays que les Grecs nomment Thèbes d'Égypte, et dont le dieu est appelé par eux Ammon. Theuth, étant venu le trouver, lui fit montre de ses arts : « Il faut, lui déclara-t-il, les communiquer au reste des Égyptiens ! » Mais l'autre lui demanda quelle pouvait être l'utilité de chacun d'eux, et, sur ses explications, selon qu'il les jugeait bien ou mal fondées il prononçait tantôt le blâme, tantôt l'éloge.

– Platon, *Phèdre*, cité par Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *La Dissémination* [1972], Paris, Éditions du Seuil, « Points », 1993, p. 93.

7.1. *Prophétisme et apostolat : les deux modalisations énonciatives de la technocritique bernanosienne*

Parmi les questions qui sollicitent le plus vivement la recherche bernanosienne, celle du *prophétisme* figure en bonne place. Sur ce point, il nous faut donner raison au diagnostic que Sven Storelv formule au début de son article « Remarques sur le mythe du déclin du monde » :

Bien sûr, la critique bernanosienne n'a pas jusqu'à présent manqué de souligner le caractère prophétique de tel ou tel écrit de Bernanos, mais sans toutefois aborder l'étude de l'œuvre bernanosienne dans la perspective du prophétisme¹¹⁶⁰.

Qu'on ait souligné le caractère prophétique de l'œuvre de Bernanos, c'est en effet ce qu'on ne peut manquer de constater de prime abord. Il faut dire que sa réputation de prophète a été faite à Bernanos de bonne heure, et dès son vivant : le 10 juin 1938, le Père Pie Duployé publie dans la revue catholique *La Vie intellectuelle* un article intitulé « Le prophète des *Grands Cimetières sous la lune* » ; le 1^{er} juin 1947, l'écrivain et journaliste Louis Martin-Chauffier publie dans le *Mercure de France* un article intitulé « Sur Georges Bernanos. Le prophète en action et le prophète en congé » (article qui porte sur la publication conjointe de *La France contre les robots* et de l'ouvrage *Présence de Bernanos* de Luc Estang). Après la mort de notre auteur, les premiers travaux de recherche consacrés à son œuvre ont pris la suite de l'édification mythique de son prophétisme.

¹¹⁶⁰ Sven Storelv, « Remarques sur le mythe du déclin du monde », *op. cit.*, p. 603.

Dès les années 50, Hans Urs von Balthasar fait du prophétisme un motif central de la parole bernanosienne : « Le rôle de l'écrivain est pourtant de dévoiler la vérité [...] et la divination, qui est son élément propre en tant qu'artiste, reste essentiellement inséparable du prophétisme »¹¹⁶¹. Un chapitre entier de la monographie qu'il consacre à notre auteur est dévolu à la question du prophétisme : le chapitre intitulé « La raison prophétique ». Le philosophe hongrois Thomas Molnar, qui est l'un des premiers universitaires à s'être intéressé à l'œuvre polémique de Bernanos, en plus d'être l'auteur d'une monographie ayant pour titre *Bernanos. His political thought and prophecy*, a consacré à Bernanos un article publié en 1963 dans les Cahiers de l'Herne, et sobrement intitulé « Bernanos prophète ». André Malraux, dans la préface qu'il rédige pour *Journal d'un curé de campagne* en 1974, évoque quant à lui la figure énonciatrice d'un « prophète halluciné qui habite ou traverse tous ses livres, auquel il apporte sa voix souterraine, et qui trouve dans l'abbé [d'Ambricourt] sa plus émouvante incarnation, la dernière, qui éclaire toutes les autres »¹¹⁶². Enfin, et pour clore ce dénombrement, un ouvrage récent, écrit par le théologien Patrick Chauvet et publié en 2020, a pour titre : *Georges Bernanos, un prophète pour notre temps*¹¹⁶³.

Cette énumération – non exhaustive – nous semble souligner assez que ce qui est visé lorsqu'est soulevée la question du prophétisme bernanosien, c'est avant tout son œuvre polémique, c'est-à-dire *engagée*. En effet, en son sens le plus immédiat, un prophète est un individu qui annonce des événements futurs en se faisant le porte-parole ou le représentant d'une parole divine, parole qu'il reçoit en même temps que lui est donnée la mission de la transmettre. Ce que loue le mythe littéraire du prophétisme (il s'agit bien de *louange*, puisque le discours mythique est de nature épидictique), c'est bien la *puissance visionnaire de l'écrivain*, qui, comme Prométhée, avait tout prévu (Prométhée, nous le savons désormais, est « le prévoyant »).

¹¹⁶¹ Hans- Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, op. cit., p. 46.

¹¹⁶² André Malraux, « Préface », in *Journal d'un curé de campagne*, Paris, Plon, 1974, p. 14.

¹¹⁶³ Patrick Chauvet, *Georges Bernanos, un prophète pour notre temps*, Paris, Presses de la Renaissance, 2020.

Max Milner écrit que toute l'œuvre de Bernanos s'alimente « à une source commune, qui est une imagination visionnaire »¹¹⁶⁴ ; Willy Burkhard parle, quant à lui, de « grande puissance visionnaire » ; et ajoutons, pour finir (mais nous y reviendrons plus en détails), que Bernanos lui-même attribue cette qualité à Drumont : « [...] cet historien visionnaire est aussi l'historien de son temps, à la fois témoin des événements qu'il raconte et seul maître des grandes, des magistrales images par lesquelles il leur impose l'ordre et le rythme de sa poésie »¹¹⁶⁵.

Cette qualité tient certes, pour une grande part, au charisme de l'orateur et à sa puissance rhétorique. Le témoignage de Marc Fumaroli, qui a assisté dans sa jeunesse à une conférence de Bernanos – sans doute une de celles données entre 1946 et 1948, et qui peuvent être considérés d'une certaine manière comme des sermons apocalyptiques – abonde dans ce sens :

Je dois dire que j'ai été saisi par la puissance quasi visionnaire de sa parole, par son aspect aussi un peu étrange avec ses yeux globuleux, sa nervosité noble mais anxieuse. Il improvisait avec une énergie, une virulence, une authenticité extraordinaires. C'était une sorte de prophète. Nul n'aurait imaginé, dans notre lointaine province du protectorat, une présence et une parole pareilles. La salle pleine était stupéfaite, moi aussi¹¹⁶⁶.

Mais la qualité de visionnaire a surtout ceci de remarquable, à tout le moins pour ce qui nous importe ici, qu'elle est strictement corrélative d'une autre qualité, qui est celle d'historien. La parole prophétique est en effet une parole visionnaire dans la mesure où elle est parole *d'exception* qui entretient avec l'Histoire une relation *privilegiée* et semble en connaître d'avance le déroulement : qui voit dans les événements présents la catastrophe future. C'est ainsi, par exemple, qu'Éric Benoit peut écrire que « Bernanos, dans le *Chemin de la Croix-des-Âmes*, [dénonçait] prophétiquement comme criminelles la primauté de l'économie dans la marche du

¹¹⁶⁴ Max Milner, *Georges Bernanos, op. cit.*, p. 10.

¹¹⁶⁵ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants, op. cit.*, p. 63.

¹¹⁶⁶ Entretien avec Marc Fumaroli du 13 mars 2019, *Le Nouveau Magazine littéraire*, n° 17, mai 2019, cité dans : François Angelier, *Bernanos, la colère et la grâce, op. cit.*, p. 516.

monde, et l'extinction de la sphère spirituelle, qui en est le corollaire »¹¹⁶⁷. Dans une note de bas page, l'auteur précise ce qu'il estime être la posture existentielle du prophète eu égard à la temporalité : « Le point de vue prophétique surplombe le temps, est un point de vue sur des événements instantanés qui impliquent l'Éternité, qui ont une portée qui dépasse leur instantanéité temporelle »¹¹⁶⁸. Ajoutons à cela que Michael Kohlhauer dit de la « réflexion bernanosienne » qu'elle est « faite de distance et de hauteur de vue »¹¹⁶⁹, et qu'elle s'exerce depuis un « point de vue "souverain" »¹¹⁷⁰.

Cette vue surplombante est celle d'une instance qui partage la transcendance temporelle de la divinité, ou à tout le moins qui s'en fait le messenger – le messenger, et en même temps l'herméneute, puisque, étymologiquement, *prophètes* signifie aussi bien « devin » qu'« interprète ». C'est ainsi, également, que Marc Angenot caractérise l'énonciation pamphlétaire :

Très explicitement, bien des pamphlets tournent à la *prophétie*, c'est-à-dire à l'usage le plus singulier du langage ; énoncé encore dépourvu de tout référent et pourtant véridique, car il anticipe sur un futur dont seul il est le garant, énoncé non pas faux mais plus vrai que tout autre, puisqu'il englobe le présent dans l'avenir, énoncé enfin rebelle à toute réfutation, indifférent à donner ses preuves puisque son évidence sera progressivement dévoilée par le cours même des choses¹¹⁷¹.

Or, depuis son surplomb existentiel, de quoi Bernanos est-il dit être le messenger ? De l'Apocalypse, entendu comme fin du monde ou fin des temps. En effet, Bernanos *aurait vu*, en tant qu'élu visionnaire et historien du futur, la catastrophe technique à venir, autrement dit : l'Apocalypse technologique ou, comme l'écrit Jacques Chabot à propos de la *Lettre aux Anglais*, l'« apocalypse pour les temps modernes »¹¹⁷². C'est donc bien une réputation de « prophète de

¹¹⁶⁷ Éric Benoit, *Bernanos, littérature et théologie*, *op. cit.*, p. 16.

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 115.

¹¹⁶⁹ Michael Kohlhauer, « Georges Bernanos ou la nostalgie de l'histoire », *op. cit.*, p. 102.

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 104.

¹¹⁷¹ Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire*, *op. cit.*, p. 94.

¹¹⁷² Jacques Chabot, « Notice. *Lettre aux Anglais* », *op. cit.*, p. 1398.

l'anti-technologisme »¹¹⁷³ – voire de « précurseur de la décroissance »¹¹⁷⁴ – qui lui est majoritairement faite, et particulièrement ces dernières années. Si le *prophétisme* est une structure formelle qui définit l'énonciation bernanosienne, nous l'avons bien vu, depuis le début de son œuvre, le contenu *techno-apocalyptique* d'un tel prophétisme a été déterminé explicitement sur le tard.

Cette explicitation substantielle récente accompagne les processus conjoints de constitution et de canonisation d'un corpus d'essayistes technocritiques, réunissant des auteurs et autrices ayant tous et toutes en commun d'être considérés comme des *prophètes de malheur* ou *d'apocalypse*. Au sein de ce corpus, Bernanos occupe une place d'importance, aux côtés notamment de Lanza del Vasto, de Jacques Ellul, de Georges Orwell, d'Aldous Huxley, de Lewis Mumford, ou encore de Simone Weil. La constitution scientifique de ce panthéon, désormais empreint de la légitimité et de la stabilité propres à toutes les formes de classicisme, est due en grande partie aux travaux de Jean-Pierre Dupuy, d'Alain Gras, de François Jarrige et de Serge Latouche, que nous avons déjà cités à de nombreuses reprises.

Or, pour éminemment valable que nous semble être un tel panthéon, nous voudrions pourtant en interroger le principe assembleur : à savoir, précisément, le prophétisme techno-apocalyptique – et non plus, pour reprendre les mots de Sven Storelv, pour en *souligner les traits saillants*, mais bien plutôt pour en *élucider la perspective*, c'est-à-dire la structure ou l'apparaître. En effet, les caractéristiques brièvement énumérées pour tenter de circonscrire minimalement le sens de cette catégorie énonciative ressortissent toutes à ce que nous avons appelé dans notre premier chapitre le *mode polémique de la transcendance* – par où nous dirons à partir de maintenant que le prophétisme techno-apocalyptique est l'une des modalisations du mode polémique de la

¹¹⁷³ François Angelier, *Avoir raison avec... Bernanos*, épisode 5 : « L'apocalypse technologique », France Culture, 3 août 2018.

¹¹⁷⁴ Voir Maxime Morin, *Georges Bernanos & la révolution des consciences*, Paris, Le passager clandestin, « Précurseur.ses de la décroissance », 2025 ; Cédric Biagini, David Murray, Pierre Thesset (dir.), *Aux origines de la décroissance. Cinquante penseurs*, Paris, Vierzon et Montréal, L'Échappée, Le Pas de côté et Écosociété, 2017.

transcendance. Nous verrons que cette modalisation peut être désignée comme un *duellisme*¹¹⁷⁵ énonciatif, lequel repose structurellement sur l'antagonisation des figures de l'énonciateur et de l'allocutaire.

On comprend alors, conformément au principe de duplicité qui caractérise la parole bernanosienne, qu'une autre modalisation énonciative de sa technocritique doit être envisagée, et qui concernera le *mode polémique de l'immanence*. À l'instance prophétique, qui relève de l'attitude de la transcendance et s'actualise dans une posture romantique et démystificatrice (posture tributaire de ce que René Girard nomme le *logos héraclitéen* et que nous avons conceptualisé sous l'espèce de la parole pharmacologique), on opposera l'instance *apostolique*, qui relève de l'attitude de l'immanence et s'actualise au contraire dans une posture évangélique et démythificatrice (posture tributaire de ce que René Girard nomme le *logos johannique* et que nous avons conceptualisé sous l'espèce de la parole scandalologique). Et de la même manière que nous avons émis l'hypothèse que la littérature technocritique démythificatrice d'inspiration scandalologique était d'abord et avant tout une critique de la littérature technophobique démythificatrice d'inspiration pharmacologique, nous émettrons ici l'hypothèse que l'*apostolat* est d'abord et avant tout une critique du prophétisme techno-apocalyptique.

Avant d'en venir successivement à l'analyse de ces deux modalisations énonciatives, il nous faut enfin justifier cette distinction, que nous proposons comme le fil conducteur de ce chapitre, entre le *prophétisme* et l'*apostolat*. On la retrouve, une fois n'est pas coutume, dès le vivant de notre auteur, dans l'article de Louis-Martin Chauffier que nous avons cité à l'instant, et qui est une critique du prophétisme bernanosien :

Un prophète peut être un bon annonciateur ; il n'est pas nécessairement un bon juge. Il est même, nécessairement, un juge incomplet et partial, car il ne retient de l'actuel que ce qu'il estime

¹¹⁷⁵ Rappelons ici que nous empruntons ce concept à Jean Leclercq, qui l'utilise pour qualifier ce que Michel Henry nomme le « monisme ontologique » ou « phénoménologique », auquel ce dernier s'oppose strictement et « contre » lequel il bâtit son propre « dualisme ontologique » ou « phénoménologique ». Nous voudrions ici donner à ce terme une extension *discursive*, et montrer qu'au duellisme énonciatif du « premier » Bernanos répond le dualisme énonciatif du « second ».

condamnable : dès qu'il se penche sur son temps, c'est pour le dénoncer. Or, le choix qu'il y fait n'est pas dicté par son don prophétique ; son intelligence, son humeur y ont autant de part, au moins, que la vision qui lui est donnée. Un prophète n'est pas un apôtre ; c'est, tout à l'apposé de l'apôtre, un homme qui va à contre-courant de la réalité actuelle, qui s'y oppose, qui s'en irrite. Le plus mal fait, en somme pour le comprendre, car ce qu'il voit, c'est autre chose que ce qui est ; autre chose par-delà ce qui est, est dont ce qui est contrecarre, à son gré, l'établissement¹¹⁷⁶.

Deux caractéristiques du prophétisme apparaissent ici. 1°/ D'une part, sa nature fondamentalement oppositionnelle et antagonique. Le prophétisme est une humeur, et pas n'importe laquelle : une humeur irritée, dénonciatrice et condamnatrice. Lorsqu'il donne sa propre définition du prophétisme (abordant le sujet de la littérature prophétique vétéro-testamentaire) pour l'affilier au logos héraclitéen et à la littérature sacrificielle, René Girard ne dit d'ailleurs pas autre chose : « Dans les recueils prophétiques, ce n'est plus à des récits mythiques ou légendaires qu'on a affaire, mais à des exhortations, des menaces, des prédictions sur l'avenir du peuple élu »¹¹⁷⁷. On verra que la haine et l'agressivité comptent parmi les qualités *princeps* du prophétisme techno-apolyptique en tant que celui-ci est la modalisation énonciative du mode polémique de la transcendance, et le rapprochent ainsi du premier sens (romantique) que nous avons attribué au « scandale » de la parole pamphlétaire dans notre précédent chapitre.

2°/ D'autre part, le prophétisme est présenté comme le *contraire* de l'apostolat. Celui-ci s'oppose à celui-là comme l'immanence s'oppose à la transcendance, c'est-à-dire comme deux matières phénoménologiques (et discursives) radicalement hétérogènes et non pas comme les deux pôles opposés d'un même axe substantiellement homogène. On retrouve cette distinction, notamment, chez deux philosophes contemporains : Alexandre Matheron et Giorgio Agamben. Dans *Le Christ et le salut des ignorants*, Matheron oppose le savoir christique au savoir prophétique, le second étant transcendant et initiatique, le premier immanent et universel. En effet, les *révélations évangéliques* sont pour lui de nature fondamentalement « intérieures », et ne nécessitent

¹¹⁷⁶ Louis-Martin Chauffier, « Sur Georges Bernanos. Le prophète en action et le prophète en congé », *Mercure de France*, n° 1006, 1^{er} juin 1947, p. 322.

¹¹⁷⁷ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *op. cit.*, p. 219.

à proprement parler aucune initiation en ceci qu'elles ne sont pas un contenu étranger qui ferait défaut à notre entendement pour que celui-ci fût tout-puissant : « [...] contrairement aux visions prophétiques, elles ne nous sont pas apportées de l'extérieur »¹¹⁷⁸ :

Jésus n'avait rien d'une Pythie : c'est en tant que personnalité consciente qu'il a accompli sa mission. Dieu s'est manifesté aux Apôtres à travers *la pensée du Christ* (« *per mentem Christi* »), et non pas simplement à travers les paroles du Christ. [...] les desseins de Dieu ont été révélés au Christ sans aucune médiation, c'est-à-dire « immédiatement » (*immediate*). Alors que Moïse parlait avec Dieu face à face, comme deux hommes dialoguent ensemble par le canal de leurs deux corps, le Christ, lui, a communiqué avec Dieu d'esprit à esprit (« *de mente ad mentem* »). [...] Du moins reconnaîtra-t-on que Jésus avait pour mission d'instruire, non les seuls Juifs, mais la totalité du genre humain ; qu'il fallait donc que son esprit fût adapté, non seulement aux opinions des Juifs, mais à celles que professe universellement l'humanité dans son ensemble ; or ces dernières, en définitive (nous reviendrons sur l'argument), ne se confondent-elles pas avec les notions communes de la Raison¹¹⁷⁹ ?

Ce qui différencie la discursivité prophétique et la discursivité christo-apostolique, selon Matheron, ce n'est pas le contenu du savoir délivré (au sens, par exemple, où le « contenu » de la révélation vétéro-testamentaire serait différent du « contenu » de la révélation néo-testamentaire), mais bien sa forme ou, pour le dire dans le lexique de Michel Henry, sa matérialité : la révélation évangélique ne nous est pas donnée à distance, comme un objet dont il faudrait se saisir au prix d'un effort surhumain (cet objet fût-il l'inaccessibilité à laquelle cette distance condamne tout ce qui se trouve placé d'emblée dans l'horizon de l'objectalité), mais, au contraire, comme l'impossibilité même de toute mise à distance entre ce qui est connu et ce qui le connaît avec la certitude du pâtre.

Par ailleurs, que la différence qui oppose le prophète à l'apôtre se superpose à celle qui distingue la pensée vétéro-testamentaire de la pensée néo-testamentaire, c'est ce qu'observent les commentateurs de l'œuvre de Bernanos, qui affilient son prophétisme à la tradition hébraïque, comme le fait par exemple Jean-Loup Bernanos :

Avec Hello, avec Bloy, avec Péguy, avec Bernanos, nous avons parmi nous des âmes en lesquelles semble avoir revécu l'esprit des anciens prophètes hébreux. Ils ne se sont pas seulement assimilé

¹¹⁷⁸ Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 93.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 93-94.

l'esprit de la langue hébraïque : prêchant à temps et à contretemps, ces frères de Jérémie et d'Ézéchiël, ces avertisseurs intempestifs ont jugé les choses temporelles du point de vue de l'Éternel¹¹⁸⁰.

Cette double distinction – pensée vétéro-testamentaire/néo-testamentaire, prophète/apôtre – traverse et structure également l'ouvrage de Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste* :

Pourquoi Paul se définit-il comme apôtre et non pas comme prophète, par exemple ? Quelle différence y a-t-il entre un apôtre et un prophète ? [...] Dans le temps messianique, l'apôtre occupe la place du prophète, il se tient en son lieu. [...] Quelle que soit la manière dont on conçoit cette clôture, le prophète est essentiellement défini par son rapport au futur. [...] C'est en cela que consiste la différence entre le prophète et l'apôtre. L'apôtre parle à partir de la venue du messie. À ce moment-là, la prophétie doit se taire : elle est désormais réellement achevée (et c'est là tout le sens de sa tension intime vers la clôture). La parole passe à l'apôtre, à l'envoyé du messie, dont le temps n'est plus le futur mais le présent. C'est pour cette raison que, chez Paul, l'expression technique qui désigne l'événement messianique est *ho nun kairos*, le temps de maintenant ; et c'est pour cela que Paul est un apôtre et non un prophète¹¹⁸¹.

Aussi la différence qui distingue l'apôtre du prophète est-elle, pour Agamben, une différence temporelle. Conformément au pari pris conceptuel qui est celui du présent travail, nous nous permettrons de radicaliser quelque peu cette proposition, et d'émettre l'hypothèse qu'il s'agit d'une différence plus *temporale* que *temporelle*, en ceci que le prophète et l'apôtre ne se rapportent pas à la même temporalité, et qu'il nous semble ainsi problématique d'affirmer sans plus de précautions que l'apôtre prend simplement le relais du prophète, dans la mesure où cela présuppose l'homogénéité phénoménologique des matières temporelles avec lesquelles, respectivement, ils ont maille à partir.

Maille à partir en effet, puisque ni le prophète ni l'apôtre n'entretiennent une relation *heureuse* à la temporalité qui est au principe de leur enseignement à chacun : prophète ou apôtre, ils le sont *de malheur*. Le malheur qu'ils annoncent n'est rien d'autre que celui de la *fin* de la temporalité : aussi le sens de leur annonce dépend-t-il du sens de cette *fin*, et de *cela qui*, avec

¹¹⁸⁰ Jean-Loup Bernanos, « Georges Bernanos, un témoin pour notre temps », in Pierre Renard (dir.), *Georges Bernanos témoin*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1994, p. 21.

¹¹⁸¹ Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste*, Paris, Rivages poche, 2004, p. 106-110.

elle, *se termine*. Ce sens diffère donc selon que la crise de la temporalité est considérée comme transcendante ou immanente, selon qu'elle est considérée comme une crise du monde ou de la vie.

Pour autant qu'elle puisse être qualifiée *d'eschatologique*, et que l'eschatologie doive être située dans l'univers conceptuel de la duplicité qui caractérise la parole bernanosienne, cette annonce peut s'énoncer, dans sa duplicité même, comme une question : *de quel temps l'apôtre et le prophète annoncent-ils la fin ?* Agamben propose de superposer à la distinction entre le prophète et l'apôtre une autre distinction, celle qui oppose le temps apocalyptique et le temps messianique :

Mais l'apôtre doit être aussi distingué d'une autre figure, avec laquelle il est souvent confondu, exactement comme le temps messianique est souvent confondu avec le temps eschatologique. La méprise la plus insidieuse que l'on puisse faire sur le message messianique, ce n'est pas de le confondre avec la prophétie, qui concerne le futur, mais avec l'apocalypse, qui contemple la fin du temps. Le discours apocalyptique se situe au dernier jour, au jour de la colère : il voit la fin advenir et il décrit ce qu'il voit. Le temps que vit au contraire l'apôtre n'est pas l'*eschaton*, ce n'est pas la fin du temps. Si l'on voulait réduire à une formule la différence entre le messianisme et l'apocalypse, entre l'apôtre et le visionnaire, je crois que l'on pourrait dire – pour reprendre les mots de Gianni Carchia – que le messianique n'est pas la fin du temps, mais *le temps de la fin* (Carchia, 144). Ce qui intéresse l'apôtre, ce n'est pas le dernier jour, l'instant dans lequel le temps finit, mais le temps qui se contracte et qui commence à finir (*ho kairos sunestalmenos esti*, 1 Cor 7, 29) – ou, si vous préférez, le temps qui reste entre le temps et sa fin¹¹⁸².

Le temps du prophète n'est pas celui de l'apôtre, comme le suggère les deux verbes mobilisés par Agamben pour se rapporter à leurs expériences temporelles respectives : le prophète *voit* la fin du temps ; l'apôtre *vit* le temps de la fin. Le premier se situe à distance de l'événement, le surplombe et le juge, faisant le procès de la catastrophe ; le deuxième se situe à l'intérieur de l'événement, ne peut s'en tenir à distance et en souffrir, vivant le progrès de la catastrophe.

Cette distinction, que Matheron et Agamben nous ont aidé à contextualiser conceptuellement, s'observe chez Bernanos, chez qui les figures du prophète et de l'apôtre s'opposent sans cesse. La première est généralement considérée comme une figure repoussoir, l'autre comme une figure modèle – de part et d'autre de la « seconde transformation » qui

¹¹⁸² *Ibid.*, p. 110-111.

fragmente l'œuvre de Bernanos en deux parties. Contentons-nous, pour l'instant, et afin de prouver ce que nous avançons, de deux exemples :

Je ne suis ni devin ni prophète, je suis un homme de mon temps, avec les préjugés de mon temps, et je sais ce qu'il en coûte d'efforts, au milieu de tant de contradictions, pour ne, pas être tout à fait un imbécile. Lorsque je parle des masses catholiques, je me juge avec elles, je ne suis moi-même qu'une unité dans l'ensemble¹¹⁸³.

Je ne crois nullement que la vocation d'un écrivain catholique soit de faire des sermons. Je pense que, parlant ici pour les fils de saint Vincent, je ne les étonnerai pas en écrivant que l'éloquence ne me semble pas la forme la plus évangélique de l'apostolat. Le seul passage des Saints Évangiles qui paraisse nous apporter l'écho affaibli d'une espèce de mouvement d'éloquence divine est la malédiction portée contre les Pharisiens, et – disons-le en passant – ce sujet n'est pas très tentant pour un prédicateur¹¹⁸⁴.

La distinction est conforme à celle que nous avons thématisée jusqu'ici. Alors que le prophète se caractérise par son extériorité par rapport au reste de l'humanité qu'il sermonne – extériorité toute moralisatrice et aristocratique que signale la maîtrise de l'éloquence –, l'apôtre, lui, vit *avec* son temps et *parmi* la foule. La catastrophe qu'il annonce n'est pas à venir, elle est en cours : il en est le *témoin*. Du prophète à l'apôtre, c'est une refonte de la temporalité bernanosienne qui s'opère, refonte qui distingue aussi bien la « première » de la « seconde » attitude, comme l'ont observé Laurent Déom et Myriam Watthee-Delmotte, dans leur article « “Il n'y avait pas de vieillard en moi. Le *Journal d'un curé de campagne* ou l'avènement du présent » :

En un mot, cette position est celle que Claire Daudin souligne comme étant le point de vue des fils et non des pères, autrement dit, celui de l'émergence de la vie et non de la loi. Et c'est sur cet horizon qu'il invite à comprendre le recours aux ritualités hors cadre, qui s'opposent ici au ritualisme institutionnalisé déconnecté de son sens lorsqu'il a dégénéré en « ritose ». C'est sur ce plan que l'on saisit pourquoi il met en avant le présent, la liberté, en opposition au poids d'un passé anesthésié qui peut s'avérer paralysant et d'un avenir angoissant¹¹⁸⁵.

¹¹⁸³ Georges Bernanos, « L'écrivain catholique : le rôle qui lui revient », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 865.

¹¹⁸⁴ *Id.*, « Un silence qui nous condamne », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 274.

¹¹⁸⁵ Laurent Déom et Myriam Watthee-Delmotte, « “Il n'y avait pas de vieillard en moi”. Le *Journal d'un curé de campagne* ou l'avènement du présent », in André Not (dir.), *Bernanos et les âges de la vie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, « Interférences », 2014, [en ligne], disponible sur : <https://books.openedition.org/pup/22644?lang=fr>, consulté le 6 octobre 2025.

L'analyse de ces deux figures nous donnera accès à deux poétiques technocritiques, et qui correspondent aux deux attitudes bernanosiennes que nous avons distinguées dès le début de ce travail.

7.2. *Le prophétisme techno-apocalyptique*

7.2.1. *La parole prophétique : une parole d'initié*

L'énonciation prophétique techno-apocalyptique a ceci de spécifique qu'elle est une parole d'initié. L'écrivain a reçu, comme de l'extérieur, une vérité surnaturelle qui lui permet de voir le monde tel qu'il : c'est-à-dire, comme un champ de bataille entre des entités transcendantes antagoniques. Si l'écrivain psychologue ne voit dans le monde que le jeu des passions naturelles, l'écrivain prophète y voit lui l'affrontement de puissances surnaturelles, comme il l'écrit dans une conférence (prononcée à Bruxelles le 15 mars 1927) qui constitue l'une des professions de foi de sa « première » manière, « Une vision catholique du réel » :

Comme le dernier des imbéciles, comme nous tous j'avais d'abord voulu, dans ma naïveté, faire rentrer cette extraordinaire aventure [la Première Guerre mondiale] que j'avais vécue dans le système rassurant de l'expérience et du bon sens cartésien. [...] On m'avait fait croire, notamment, que les passions humaines étaient ces sortes d'abstractions, classées par ordre et par genre, dans nos traités de psychophysiologie [...]. Mais quoi ! Impossible de reconnaître de tels objets de laboratoire dans ces grandes choses hurlantes et désespérées qui venaient de frapper à tort et à travers sur toute l'étendue de la planète, et qu'on voyait encore fumer à l'horizon.

Et pourtant, je n'avais pas la vocation de discourir et d'en raisonner selon les règles. Étant né romancier, j'avais naturellement le goût de peindre les passions, mais j'aurais voulu les saisir, les surprendre dans leurs rapports et leur mouvement, enfin je les voulais vivantes. C'est alors que la nécessité m'est apparue de les replacer dans un plan qui fût à leur mesure, dans cet univers spirituel dont les pions mélancoliques avaient jadis prétendu nous interdire l'accès... Et sitôt le seuil franchi de ce monde invisible où forces mystérieuses ont leurs racines, j'y ai rencontré le diable et Dieu¹¹⁸⁶.

Le devenir-prophète de l'écrivain semble tout avoir (en 1927 à tout le moins, et avant la « seconde transformation ») d'un parcours initiatique, et il est en cela rigoureusement conforme à la conception topique de la vérité qui caractérise l'attitude de la transcendance. La disposition

¹¹⁸⁶ *Id.*, « Une vision catholique du réel », *op. cit.*, p. 1078-1079.

d'esprit initiale de l'écrivain face à la première catastrophe tombant sous la catégorie « techno-apocalyptique » (la Grande Guerre, donc) est celle de la naïveté et de l'imbécillité, c'est-à-dire du bon sens, laquelle disposition est, comme on le sait, la mieux partagée du monde, autrement dit (et au grand désespoir de tout prophète romantique digne de ce nom) : commune à tous. L'instance énonciatrice, qui ne s'est pas encore individualisée dans la profession d'un savoir insigne, est donc la première personne du pluriel et, plus anonymisant encore, le pronom impersonnel « on » : celle des lieux communs (que Léon Bloy, modèle de la « première » manière bernanosienne, a en horreur¹¹⁸⁷), qui laisse entendre l'inauthenticité et la passivité confortable du savoir pré-prophétique (« on m'avait fait croire »). L'adverbe comparatif, répété à deux reprises, signale que l'écrivain est encore logé à la même enseigne, intellectuellement, que tout le monde : il a du réel, pour le moment, la même vision que les autres. Et pourtant, il a le pressentiment d'une disproportion entre le caractère extraordinaire des événements et la systématique cartésienne du savoir au moyen duquel *on* essaye de *lui faire croire* que tout cela est explicable *naturellement*, c'est-à-dire aux moyens des instruments rationnels et scientifiques dont dispose, par exemple, l'écrivain naturaliste.

Or, la vocation de notre auteur n'est pas de nature cartésienne. La sienne, il la reçoit comme une révélation venue de l'extérieur, avec la solennité et la soudaineté dues aux prophètes vétéro-testamentaires : « C'est *alors* que la nécessité m'est apparue de les replacer dans un plan qui fût à leur mesure ». On songe ici, entre autres, à la révélation faite à Isaïe de sa propre vocation et qui l'arrache (presque littéralement) à la langue commune :

Alors je dis : Malheur à moi de ce que je me suis tu, parce que je suis un homme dont les lèvres sont impures, et que j'habite au milieu d'un peuple qui a aussi les lèvres souillées, et j'ai vu le Roi, le Seigneur des armées, de mes propres yeux !

En même temps l'un des séraphins vola vers moi, tenant en sa main un charbon de feu qu'il avait pris avec des pincettes de dessus l'autel ;

et m'en ayant touché la bouche, il me dit : Ce charbon a touché vos lèvres : votre iniquité sera effacée, et vous serez purifié de votre péché¹¹⁸⁸.

¹¹⁸⁷ Voir, par exemple : Léon Bloy, *Exégèses des lieux communs*, Paris, Payot, 2005.

¹¹⁸⁸ Is 6, 5-7. Nous soulignons.

L'épreuve initiatique à laquelle est soumis le prophète Isaïe – et au terme de laquelle, à l'instant même où sa bouche se trouve purifiée, il se trouve soustrait du « peuple [aux] lèvres souillées » « au milieu » duquel il habitait – suit rigoureusement le même cours que celle décrite par Bernanos dans sa conférence bruxelloise, et où il relate son élection et son extradition divine hors de la langue commune, du *On*. « Sitôt le seuil franchi », l'énonciateur *voit* « ce monde invisible » où les puissances transcendantes (« le diable et Dieu ») s'affrontent et agissent indirectement sur les passions humaines : c'est la vérité cachée de l'Histoire qui a été dévoilée à ses yeux, et la véritable dimension de son déploiement. Aussi l'écrivain-prophète est-il un herméneute, comme l'écrit Pierrette Renard à propos de l'œuvre polémique de Bernanos : son rôle est « de rechercher les structures cachées du réel et d'en déchiffrer les signes, d'en dévoiler les tensions »¹¹⁸⁹. Sven Storelv définit le prophétisme bernanosien en ces mêmes termes et en mobilisant lui aussi le lexique de la topologie : il définit « le prophétisme [...] comme le don de pouvoir proférer une parole qui dévoile un état de choses caché, la vérité des êtres et de l'Être »¹¹⁹⁰. Là où le commun des mortels n'aperçoit que la réalité naturelle, l'écrivain lui fait voir le principe surnaturel de sa production. Comme le remarque aussi Monique Gosselin-Noat :

Le monde invisible – surnaturel – serait donc le modèle producteur, et la société humaine, une grossière copie. De ce fait, l'homme vivrait dans la tension permanente entre ces deux ordres. La vie apparaît alors comme une quête initiatique pendant laquelle l'homme doit traverser des épreuves pour trouver Dieu¹¹⁹¹.

Le savoir mystique acquis au terme de l'initiation ou de l'épreuve est un savoir *topique* : le poète sait *déchiffrer* la réalité comme une carte. C'est en ce sens que Bernanos affirme, toujours dans la même conférence :

¹¹⁸⁹ Pierrette Renard, « Les *Écrits de combat* et la controverse du monde moderne », *op. cit.*, p. 81.

¹¹⁹⁰ Sven Storelv, « Remarques sur le mythe du déclin du monde », *op. cit.*, p. 605.

¹¹⁹¹ Monique Gosselin, *L'Écriture du surnaturel dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, *op. cit.*, I, p. 160.

La misérable petite aventure de la vie ne sera qu'une succession d'anecdotes, que relie entre elles la seule recherche toujours déçue du plaisir. L'univers du psychologue curieux ressemble à l'univers moral comme une mappemonde couverte de signes et de chiffres ressemble au globe frémissant qui vole à travers l'espace vide et noir, vers la constellation du Centaure, et un destin plus mystérieux qu'aucune étoile du ciel infini. Que m'importe l'univers psychologique si l'univers moral m'est tenu fermé ? Dans le premier la vie peut être logique, dans le second seul, elle est vivante¹¹⁹².

La distinction établie par Monique Gosselin-Noat s'incarne ici métaphoriquement dans l'opposition des deux « mappemondes », dont l'une est effectivement la « grossière copie » de l'autre. Pour passer d'un « univers » à l'autre, puisque l'accès est fermé, il faut avoir la *clé* qui permet, herméneutiquement parlant, de passer d'une logique à l'autre : il faut donc être initié. Le narrateur de *L'Imposture* ne dit pas autre chose, à la faveur d'une comparaison où il évoque « ces textes dont la banalité apparente cache une signification plus haute et secrète, connue des seuls initiés »¹¹⁹³.

Ce déchiffrement est aussi bien une *projection*, c'est-à-dire l'action de faire apparaître, à travers la surface trop lisse du réel, l'architecture secrète qui le meut et le soutient. Un tel geste est caractéristique de ce qu'Yves Baudelle appelle une « poétique du surnaturalisme », poétique qui fait du sujet de l'énonciation un « visionnaire » :

En 1926, du reste, l'auteur de *Sous le soleil de Satan* reconnaissait avoir été profondément marqué par Balzac (auquel il emprunte le nom de Cadignan), même s'il le présente avant tout, après Baudelaire, comme une génie « visionnaire » et non comme le secrétaire de la société française sous la Restauration. Que l'auteur de *La Comédie humaine* soit un romantique doté de ce qu'il appelait lui-même le « don de seconde vue » ne l'empêche pas d'être en même temps l'inventeur incontesté du roman réaliste, et l'on ne voit pas que Bernanos ait pris l'un sans l'autre. Les « maîtres » qu'il admire, Barbey d'Aurevilly, Villiers de L'Isle-Adam ou Dostoïevski, ont en commun de projeter sur les apparences du monde visible l'ombre inquiétante d'un mystérieux arrière monde. [...] Aussi n'est-il pas aberrant que Bernanos, quand il s'explique sur son premier roman, parle de « réalisme », de « vision intérieure du réel », même si les expressions de « réalisme catholique » ou de « vision catholique du réel » signifient que le romancier doit dépasser le seul plan du « réalisme humain » par une constante référence à une métaphysique du mal¹¹⁹⁴.

¹¹⁹² Georges Bernanos, « Une vision catholique du réel », *op. cit.*, p. 1081.

¹¹⁹³ *Id.*, *L'Imposture*, *op. cit.*, p. 509.

¹¹⁹⁴ Yves Baudelle, *Bernanos, le rayonnement de l'invisible. Sous le soleil de Satan*, Paris, PUF-CNED, 2008, p. 53.

On voit bien que la poétique du surnaturalisme, à laquelle est affilié le prophétisme bernanosien, a ses racines dans la tentation romantique qui traverse de part en part l'attitude bernanosienne de la transcendance.

7.2.2. *Le mage romantique ou l'érotisme de la connaissance*

En effet, qu'elle s'effectue sur le mode polémique ou romanesque, la « première » manière bernanosienne obéit rigoureusement à la légalité mythique du prophétisme romantique. Dans *La Parole pamphlétaire*, Marc Angenot associe la tradition littéraire romantique à la catégorie rhétorique du pamphlet :

La parole pamphlétaire est une parole sans statut mais par un mécanisme de compensation, de cette illégitimité, le pamphlétaire tire un statut supérieur. Il prétendra dévoiler l'avenir. On retrouve ici le thème romantique qui confère à ceux qui sont en marge – l'enfant, le fou, le sorcier – le pouvoir de dire le vrai. Faute d'être mandaté par quiconque, le pamphlétaire justifiera son discours par le dévoilement qu'il prétend opérer¹¹⁹⁵.

Cette légalité permet donc au poète de s'auto-investir d'une mission sacerdotale : dépositaire d'un savoir mystique, il est chargé de transmettre celui-ci aux masses ignorantes. Le dispositif énonciatif prophétique distingue donc rigoureusement la foule *aveugle* et l'individu *voyant* –, comme l'expose très clairement Bernanos dans « Une vision catholique du réel » :

La vie de notre espèce, depuis que cette espèce existe, est une merveilleuse, pathétique et déchirante histoire. Du moins elle apparaît ainsi à quiconque veut bien y penser un moment... Qui donc y pense ? Chaque homme, dans la foule des hommes, est comme isolé au centre du groupe minuscule auquel l'attachent sa naissance ou ses intérêts. Il est à peu près, par rapport au drame immense, comme un aveugle qui ne sait de la mer que ce que peut lui en apprendre l'ondulation de la vague entre ses doigts ouverts. Parfois le surnaturel qui le cernait de toutes parts, fait brèche dans sa fragile enceinte, les forces monstrueuses qui depuis des siècles ébranlent l'humanité jusque dans ses racines, déferlent tout à coup, irrésistibles, et il reconnaît la douleur et la mort¹¹⁹⁶.

¹¹⁹⁵ Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire*, *op. cit.*, p. 98.

¹¹⁹⁶ Georges Bernanos, « Une vision catholique du réel », *op. cit.*, p. 1085.

Le prophète est bien celui à qui *apparaît* la vérité surnaturelle qui se trouve au fondement de l'histoire humaine, et à laquelle les autres (« la foule ») demeure *aveugles*. La chose est bien connue des études sur le romantisme, où l'écrivain apparaît, tour à tour et indifféremment, sous les figures du *visionnaire*, du *prophète* ou du *mage*. Parmi tous les exemples que nous aurions pu prendre pour justifier notre propos, nous nous contenterons de citer le célèbre ouvrage de Paul Bénichou, *Les Mages romantiques*, où l'exceptionnalité individualiste de la parole romantico-prophétique est affirmée dès les premières pages :

La force particulière de la parole poétique tient à ce qu'elle transmet une pensée inusuelle, différente de celle qu'on échange dans la communication courante, dans les sciences de la nature ou de l'homme, dans la philosophie. [...] Elle se distingue aussi et surtout par les libertés qu'elle prend avec les contraintes logiques qui dominent plus étroitement toute autre forme de langage. Libérée de l'utile et de l'objectif, elle l'est aussi de la rigoureuse raison, et même de la stricte précision du sens¹¹⁹⁷.

Tout, dans cette définition de la parole poético-prophétique, fait de celle-ci une parole d'exception, en ceci qu'elle se distingue de toutes les formes de discursivité connues, formes dont le spectre s'échelonne de « la communication courante » à la « philosophie » en passant par « les sciences de la nature et de l'homme ». L'écrivain est un être que la parole distingue du commun et que le style individualise¹¹⁹⁸, distinction qui acquiert, métaphoriquement, une matérialité spatiale : contrairement au « réalisme humain », le « réalisme catholique » permet à qui l'exerce (à qui en a reçu le ministère) de se porter « jusqu'à la source secrète, au dernier recès de la conscience où le mal organise du dedans, contre Dieu et pour l'amour de la mort, la part de nous-mêmes dont le péché originel a détruit l'équilibre »¹¹⁹⁹, comme il l'écrit dans un article d'avril 1926 (« *Sous le soleil de Satan*. Une heure avec Georges Bernanos, romancier ») que nous avons déjà cité et qui fait office – lui aussi – d'art poétique de la « première » manière de

¹¹⁹⁷ Paul Bénichou, *Les Mages romantiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Idées », 1988, p. 15.

¹¹⁹⁸ L'individuation et la singularisation sont les concepts stylistiques au moyen desquels on cherche traditionnellement à saisir l'originalité ou la spécificité d'un écrivain, étant présumé qu'il doit se distinguer linguistiquement de ses semblables. Voir Laurent Jenny, *La Parole singulière*, Paris, Belin, 1990.

¹¹⁹⁹ Georges Bernanos, « *Sous le soleil de Satan*. Une heure avec Georges Bernanos, romancier », *op. cit.*, p. 1039.

notre auteur. Ce ministère ou ce sacerdoce est bien le signe d'une élection, explique-t-il toujours dans le même texte :

Le casuiste peut céder à la tentation de raisonner dans le vide. L'homme qui a reçu le don d'imaginer, de créer, qui a ce que j'appellerai la vision intérieure du réel apporte au théologien une force personnelle de pénétration, d'intuition, d'un énorme intérêt.

Le romancier a un rôle apologétique. [...] [II] a ouvert le désir de chercher. [II] a ouvert le champ. Dans cette descente aux abîmes, je me demande pourquoi le romancier catholique se laisserait précéder par personne. C'est à lui de marcher devant. Il a le flambeau à la main¹²⁰⁰.

Le romancier catholique, en tant que visionnaire, a pour mission d'éclairer les abîmes où il a eu le privilège descendre – c'est-à-dire, moins métaphoriquement, de *donner à voir* à l'humanité *la vision qui lui a été donnée*, et qui est celle du mal en sa vérité : « Bernanos parle comme un chrétien auquel il a été donné de voir les œuvres cachées de Satan dans le monde moderne »¹²⁰¹, remarque justement Sven Storelv.

Dans la mesure où l'écrivain-prophète se décrit lui-même comme précédant l'humanité dans l'accession à un savoir interdit mais essentiel – savoir qui procure à qui s'en saisit une dignité existentielle supérieure –, on peut dire du prophétisme qu'il est un prométhéisme, au sens où nous avons défini ce terme dans notre cinquième chapitre. En effet, la vision du futur possédée et partagée par l'écrivain-prophète ouvre, tout ensemble, l'horizon temporel où l'existence peut désormais se pro-jeter *et* le désir de vivre sur le mode de la pro-jection (le Désir tout court, en somme). La parole prophétique est en cela fondamentalement *séduisante*, elle attire la vie hors d'elle-même. L'ambivalence prométhéenne d'une telle séduction explique que le prophétisme puisse s'exercer indifféremment sur le mode de la fascination (prophète de bonheur) ou sur celui de la répulsion (prophète de malheur). Bernanos reconnaît en effet, en 1931, qu'il y a un « inavouable plaisir [...] à [...] déplorer » le « pire »¹²⁰² ; et remarque, en 1947 (nous l'avons déjà cité) : « Je pense bien que ma peinture de la civilisation des machines

¹²⁰⁰ *Ibid.*, p. 1046.

¹²⁰¹ Sven Storelv, « Remarques sur le mythe du déclin du monde », *op. cit.*, p. 614.

¹²⁰² *Id.*, « Sous les yeux d'une génération sacrifiée », *op. cit.*, p. 1224.

heurte quelques-uns d'entre vous, je suis sûr qu'elle en satisfait un plus grand nombre, mais le plaisir que l'homme d'aujourd'hui prend à la critique des machines n'est peut-être pas un sentiment très noble »¹²⁰³.

La vision prophétique de la mort de l'humanité provoque ainsi une véritable *jouissance*, au double sens, érotico-mystique, d'une *extase* : extase de l'inévitable transgression en laquelle consiste la sortie ou la transcendance de sa condition, pour accéder à un savoir secret, voire interdit. Que la mort soit l'horizon commun visé par le *désir* et par la *connaissance*, c'est ce que Bernard Baas souligne dès le début de son ouvrage *Le Désir pur*, où il évoque Freud et Heidegger (deux penseurs que nous estimons emblématiques de l'attitude de la transcendance) :

Il n'est pas indifférent que, dans la même décennie, deux penseurs, que tout pourtant opposait et qui se sont d'ailleurs totalement méconnus, aient été amenés à désigner l'horizon indépassable de la mort comme la vérité inappropriable de l'expérience humaine : au-delà de tout rapport ontique, la vérité de l'être-là comme être-pour-la-mort ; au-delà du principe de plaisir, la pulsion de mort comme l'énigme vraie du désir¹²⁰⁴.

Le « désir pur » dont parle Baas, que nous avons désigné comme jouissance et comme extase, est le désir métaphysique qui consiste à se saisir de la Vie dans le Monde, c'est-à-dire à s'approprier ce qui est étranger à toute appropriation. Il s'agit là de ce que Stéphane Madelrieux, quant à lui, nomme une expérience-limite, et qu'il associe justement à l'extase mystique :

Chaque expérience-limite déborde sur les autres expériences-limites et propage sa contagion, au contraire de l'organisation des expériences ordinaires qui résulte d'un travail de division et de séparation de l'intelligence analytique. Chaque expérience-limite transgresse, pour ainsi dire, ses propres limites. C'est la raison pour laquelle, partant d'une expérience particulière comme l'expérience-limite du rire, Bataille se croit autorisé à penser que, si elle était vraiment comprise, la totalité des problèmes philosophiques en serait résolue. Ainsi, il y aura toujours quelque chose de mystique dans l'expérience-limite du rire, comme il y aura toujours quelque chose d'érotique dans l'expérience mystique, et toujours quelque chose de sacrificiel et meurtrier dans l'expérience érotique, etc. Chaque moment souverain appelle les autres et est contaminé par les autres dans une continuité croissante qui va jusqu'à la fusion ultime, le moment d'extase total où toutes les expériences-limites rencontrent leur propre limite absolue.

¹²⁰³ *Id.*, « La liberté, pour quoi faire ? », *op. cit.*, p. 1306.

¹²⁰⁴ Bernard Baas, *Le Désir pur. Parcours philosophique dans les parages de Jacques Lacan*, Louvain, Peeters, 1992, p. 7-8.

Toutes ces expériences-limites sont sacrées, et fusionnent entre elles dans la mesure même où elles permettent, comme nous le verrons, la sortie de l'individu hors de ses propres limites séparatrices (ex-tase) et sa fusion dans la continuité de l'être, comme la confluence de multiples cours d'eau rejoignant la mer¹²⁰⁵.

La connaissance sacrée, objet présumé perdu et donc moteur du Désir, s'acquiert au prix d'une sortie de soi et d'une fusion avec l'Être – s'acquiert, en somme, au prix d'un abandon de sa condition de vivant vers la limite de toute expérience possible et pensable : vers la mort.

C'est bien la mort que semble atteindre (et que finit par atteindre à la fin du roman) l'abbé Donissan lorsque la vérité lui est révélée : au moment où lui est donné, comme une connaissance d'un ordre supérieur, « ce nouveau mode de connaissance, inaccessible aux autres hommes »¹²⁰⁶, « l'insaisissable joie » dont enfin il peut se saisir sur le mode de la « présence »¹²⁰⁷, il « [perd] la conscience même de vivre, dans un vide délicieux »¹²⁰⁸. L'accès à la source secrète est bien une expérience-limite : « Il n'est pas possible d'aller plus loin sans mourir »¹²⁰⁹.

Cette ascension mystique vers le lieu inaccessible et interdit où séjourne la vérité de l'Être (à savoir, la mort), et qui caractérise le savoir prophétique de la « première » manière bernanosienne, est décrite par le narrateur à la fois comme un délire extatique et une crise d'angoisse, comme le remarque Philippe le Touzé : le « témoignage » de Donissan est « porté jusqu'à la folie, contre toute prudence »¹²¹⁰. Cette description peut faire songer aux nombreuses crises d'angoisse connues par Bernanos lui-même, lesquelles semblent inséparables du douloureux sacerdoce de l'écriture : « N'oubliez pas que les trois quarts du *Soleil de Satan* ont été écrits au cours d'une crise telle que celle-ci... »¹²¹¹, écrit notre auteur à Pierre Belperron en mai 1930. Il fait référence aux « graves crises d'angoisse »¹²¹² auxquelles il est sujet depuis de

¹²⁰⁵ Stéphane Madelrieux, *Philosophie des expériences radicales*, op. cit., p. 188.

¹²⁰⁶ Georges Bernanos, *Sous le soleil de Satan*, op. cit., p. 192.

¹²⁰⁷ *Ibid.*, p. 148.

¹²⁰⁸ *Loc. cit.*

¹²⁰⁹ *Ibid.*, p. 149.

¹²¹⁰ Philippe le Touzé, « Bernanos et l'« humble témoin » », op. cit., p. 33.

¹²¹¹ *Id.*, *Correspondance*, op. cit., I, p. 358.

¹²¹² *Ibid.*, p. 244.

nombreuses années. Ces crises pourraient avoir eu pour origine une véritable expérience-limite vécue pendant la Première Guerre mondiale, dans la nuit du 1^{er} au 2 mai 1916, et que François Angelier dépeint comme la Nuit de feu de Bernanos – comme le moment, en somme, d’une révélation reçue hors de soi, hors de l’étant, dans le néant d’où l’attitude de la transcendance veut que chaque être et chaque chose surgisse :

L’explosion d’un obus à ses côtés l’enterre subitement, lui et l’un de ses camarades. [...] Pour la première fois sans doute, Bernanos est, au sens fort du mot, désemparé, privé de tout repère, de toute protection et capacité de réaction. Fait ultérieurement à son cercle familial, le récit de ce contact avec le « je ne sais où », le non-lieu de la mort, prend des proportions redoutables : « Resté plusieurs minutes sous l’avalanche de terre et de fer, il fut dégagé à demi asphyxié. Son camarade moins heureux est mort sur le coup. Mon père nous a raconté que, sous (erre, aveuglé, incapable de bouger, il sentait un liquide chaud couler sur sa poitrine. Il crut que son sang se répandait. C’était celui de son camarade projeté sur lui. Mon père disait que de ces interminables secondes, où sans “se sentir” réellement mort on ne se croit plus vivant, dataient sans doute ces terribles crises d’angoisse qui plus tard ont éprouvé à plusieurs reprises ses nerfs et sa santé. » [...] Reste que cette expérience sera pour Bernanos le moment le plus traumatisant qu’il ait eu à vivre durant le conflit : cet instant où, sans être mort « il ne sentait plus vivant », le hantera longtemps jusqu’à l’angoisse¹²¹³.

Ce traumatisme, réinterprété *a posteriori* par notre auteur comme l’expérience-limite par laquelle lui fut donnée sa vocation de prophète techno-apocalyptique, se trouve être effectivement l’expérience d’une apocalypse technique : aucun ennemi, hormis le canon et l’obus et comme s’ils se fussent mus d’eux-mêmes, n’apparaît dans l’anecdote¹²¹⁴.

Toujours est-il que c’est bien la mort qui est à l’horizon – et qui est l’horizon même de ce savoir mystique dont l’écrivain-prophète est l’initié. Selon Hans Urs von Balthasar, la fascination de Bernanos pour l’expression « se voir mourir » est symptomatique de

¹²¹³ François Angelier, *Georges Bernanos, la colère et la grâce*, *op. cit.*, p. 119-120.

¹²¹⁴ L’anonymat machinique de l’ennemi apparaît en réalité plus graduellement dans la lettre à sa fiancée où Bernanos relate l’événement (lettre datée du 10 mai 1916), et sous l’espèce d’un processus d’anonymisation par lequel on passe de la figure, déjà marquée par une certaine indétermination, des « hommes de l’Est » à « terrible canon » et un « gros obus » : « Cette nuit-là nous eûmes une petite querelle avec ceux des hommes de l’Est qui ne nous aiment pas. Quelques torpilles et un quart d’heure après le tonnerre du Bon Dieu se déchaînait. C’est un terrible canon que le 150 autrichien, ma chérie, souvenez-vous ! Leurs gros obus nous encadraient bien régulièrement, en rétrécissant le cercle de minute en minute, jusqu’au moment où l’un d’eux éclatait dans la tranchée même, à la hauteur d’une tête et à un mètre de moi... Quel éclair, Jeannette, et tout de suite après quel noir ! La chose étincelante m’avait jeté je ne sais où, avec un camarade, sous une avalanche de terre fumante. Le sol autour de nous était criblé d’éclats énormes. Il est impossible de comprendre comment je puis vous écrire aujourd’hui (l’autre est blessé, légèrement, au front) » (Georges Bernanos, *Correspondance*, *op. cit.*, I, p. 106-107).

cette tentation d'*utiliser* l'abîme de la mort au profit d'un savoir plus abyssal dans la vie et dans l'expérience vécue, - ou, si l'on préfère, de refléter dans la conscience finie et temporelle ce savoir et cette vision qui ne sont possibles justement qu'en dépassant les frontières de sa propre vie¹²¹⁵.

Loin que le savoir prophétique soit, comme le savoir apostolique, de l'ordre de la *compassion* (de l'intériorité absolue), il est de l'ordre de la *vision* (de l'extériorité absolue), et plus précisément encore de l'*objet a*¹²¹⁶ qui ouvre et dirige l'ordre (ou la dimensionnalité, ou encore l'apparaître, ou enfin la phénoménalité) même de la vision : ce « je ne sais où »¹²¹⁷ par lequel Bernanos désigne, atopiquement (et comme la source secrète de toute topicalité), la mort. L'écrivain est donc ce prophète qui, ayant fait l'expérience de la mort, c'est-à-dire l'ayant vue, peut en rapporter, auprès des vivants, la *vision*.

7.2.3. *Décadentisme*

Et précisément, le prophète d'apocalypse ne prétend-il pas être celui qui a vu, à l'avance, la mort de l'humanité tout entière ? Comme l'écrit Bernanos, dans la troisième section de la première partie des *Grands Cimetières sous la lune* :

Je crois que ce monde finira un jour. Je crois que notre espèce, approchant de sa fin, garde au fond de sa conscience de quoi déconcerter les psychologues, les moralistes et autres bêtes à encre. *Il semble bien que le pressentiment de la mort commande notre vie affective*¹²¹⁸.

¹²¹⁵ Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, *op. cit.*, p. 371.

¹²¹⁶ Nous empruntons ce concept à Lacan, qui le définit non pas comme un objet du désir (parmi d'autres), ni même comme l'objet insigne du désir, mais comme la cause de tout désir objectal : « Tel est l'objet petit a : une entité qui n'a aucune consistance substantielle, qui en elle-même n'est "rien que confusion" mais acquiert une forme définie uniquement si on la regarde d'un point de vue orienté par les désirs et les craintes du sujet – entité qui, en tant que telle, est pure "ombre de ce qui n'est pas". L'objet petit a est cet étrange objet qui n'est rien d'autre que l'inscription du sujet lui-même dans le champ des objets, dans la guise d'une tache qui prend forme uniquement quand le désir du sujet transforme une partie de ce champ par anamorphose » (Slavoj Žižek, *Comment lire Lacan*, *op. cit.*, p. 97) ; « L'objet a occupe ainsi, dans la structure du désir, la place homologue à celle du schème dans la structure de la connaissance. Pas plus que le schème n'est dans l'objet de la connaissance mais constitue (c'est-à-dire cause) cette connaissance, l'objet a n'appartient pas à l'objet désiré (épithumène) mais constitue (« cause ») le désir de cet objet. [...] Mais, s'il n'est pas réductible à l'objet désiré, l'objet a n'est pas non plus identifiable au sujet du désir. Il est seulement articulé au sujet du désir, mais en tant que ce sujet est sujet divisé. Cette division vient au sujet de ce que son désir ne procède de rien de consistant, mais seulement du pur manque de la Chose » (Bernard Baas, *Le Désir pur*, *op. cit.*, p. 69-70).

¹²¹⁷ Georges Bernanos, *Correspondance*, *op. cit.*, I, p. 107.

¹²¹⁸ *Id.*, *Les Grands cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 408. Nous soulignons.

Cette mort revêt, à tout le moins, un sens moral et spirituel, puisque les visions du pamphlétaire-devin sont avant tout des visions de décadence. À ce titre, le modèle de la « première » manière bernanosienne est bien entendu l'écrivain antisémite Édouard Drumont, dont *La Grande Peur des bien-pensants* est l'hagiographie¹²¹⁹. Dans l'entretien que notre auteur donne à Frédéric Lefèvre en avril 1926, il affirme : « Si mon père aimait Balzac, il m'a aussi appris à lire Drumont, historien visionnaire »¹²²⁰. Drumont est pour Bernanos le prophète d'apocalypse par excellence, et qui aurait eu lui aussi le *pressentiment* de la mort (ou de la fin) du monde ancien dans l'avènement du monde nouveau :

Je plains ceux qui ne sentent pas jusqu'à l'angoisse, jusqu'à la sensation du désespoir, la solitude croissante de leur race. L'activité bestiale dont l'Amérique nous fournit le modèle, et qui tend déjà si grossièrement à uniformiser les mœurs, aura pour conséquence dernière de tenir chaque génération en haleine au point de rendre impossible toute espèce de tradition. N'importe quel voyou entre ses dynamos et ses piles, coiffé du casque écouteur, prétendra faussement être à lui-même son propre passé, et nos arrière-petit-fils risquent d'y perdre jusqu'à leurs aïeux.

De cette solitude qui menace les derniers hommes libres, Drumont a eu le pressentiment. Son œuvre entière où l'on a cru voir parfois l'expression d'un pessimisme foncier respire une sorte de terreur physique, charnelle, à peine réprimée par une volonté magistrale, et parfois délivrée par le rire. C'est pourquoi elle paraît dans notre littérature un témoignage unique¹²²¹.

Que ces deux paragraphes de *La Grande Peur des bien-pensants* se suivent immédiatement n'est pas anodin. Le premier est une vision bien connue des lecteurs de Bernanos, et a été massivement citée ces dernières années dans les médias grand public, souvent pour s'émerveiller de l'« extralucidité »¹²²² de leur auteur, dont le regard se serait miraculeusement dirigé tout droit sur notre présent, qu'il aurait décrit presque tel quel (le fameux « voyou entre ses dynamos et ses piles, coiffé du casque écouteur » peut sembler – et sans doute à la faveur d'une illusion

¹²¹⁹ Le livre peut en effet être lu – du moins a-t-il été conçu ainsi – comme une « vie » de saint, au sens littéraire et biblique du terme : « Le livre, conçu comme une *Vie de Drumont*, est devenu *La Grande Peur des bien-pensants* » (Joseph Jurt, « Note. *La Grande Peur des bien-pensants* », *Essais et écrits de combat*, t.1, *op. cit.*, p. 1377).

¹²²⁰ Georges Bernanos, « *Sous le soleil de Satan*. Une heure avec Georges Bernanos, romancier », *op. cit.*, p. 1040.

¹²²¹ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 73-74.

¹²²² L'extrait est cité, par exemple, dans l'article : « Extralucides et visionnaires. Morceaux choisis », *La Revue des deux mondes*, juillet-août 2015, p. 71-77.

d'optique – bien familier au lecteur d'aujourd'hui). Le second décrit Drumont en écrivain-prophète, doué du « pressentiment » du futur : il aurait vu, avant tout le monde, « la solitude des derniers hommes libres » – comme Bernanos a vu, quant à lui, la « solitude de l'homme moderne »¹²²³.

En effet, le prophétisme de Drumont se donne comme objet une catégorie d'apocalypse bien spécifique : la décadence. Cette catégorie obéit à la logique temporelle de la transcendance. Un temps qui entre en décadence – nous l'avons vu dans le chapitre précédent, lorsque nous avons distingué, avec Péguy, les *périodes* et les *époques* – est un temps qui constitue la mauvaise réalisation d'un idéal ou d'un ensemble de possibilités existentielles. Du fait d'un affaiblissement et d'une perversion des volontés individuelles, la Volonté transcendante (en tant qu'instance transcendantale donatrice de sens) est actualisée avec une défectuosité croissante – en somme, et pour le dire dans le lexique de la phénoménologie classique, les existants entretiennent un rapport de plus en plus inauthentique à l'Être. De ce fait, la manifestation visible de l'Être dans le monde – la culture ou la civilisation – s'abîme en un processus de corruption et de dégénérescence. Ce processus est celui qui est désigné, dès le début de *La Grande Peur des bien-pensants*, comme la « liquidation totale du passé »¹²²⁴. Une telle liquidation a son principe, comme nous l'avons dit, dans l'*affaiblissement* et dans la *perversion* des volontés individuelles, incapables d'actualiser correctement la Volonté divine (c'est-à-dire transcendante, du point de vue de la « première » manière bernanosienne). C'est en ce sens, en tout cas, qu'on peut lire la suite du texte où l'expression de « liquidation totale du passé » se trouve explicitée plus avant :

L'illusion des faibles, à chaque nouvelle tentative d'une impossible libération, est de faire table rase, de recommencer la vie disent-ils — comme si la vie se recommençait ! Illusion familière aux individus

¹²²³ L'expression est reprise comme un leitmotiv dans l'article « Sous les yeux d'une nouvelle génération sacrifiée », paru dans *Le Figaro* le 13 novembre 1931, et donne son titre à un article paru dans le même journal le 10 décembre de la même année.

¹²²⁴ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 62.

et aux peuples, car un peuple risque de commettre beaucoup plus souvent qu'on ne pense, en dépit des fanfaronnades, ce péché contre l'Esprit, qu'aucun repentir ne rédime¹²²⁵.

Le processus de « liquidation totale » se décline donc en deux étapes. 1°/ L'affaiblissement, tout d'abord. Les volontés « faibles », en proie à l'« illusion » de la « table rase », mobilisent le paradigme révolutionnaire pour maquiller leur incapacité à *continuer* l'Histoire, c'est-à-dire à *hériter* – du poids du passé et de la tradition. L'héritage, en ce sens, est une disposition existentielle en vertu de laquelle l'existant doit assumer le *télos* qui lui est assigné par la culture ou la civilisation qui le constitue, et plus originairement encore : par l'instance transcendante qui donne un sens à la communauté que forment entre eux les existants. Dès lors que les volontés particulières démissionnent du destin qui leur est assigné, on assiste à une crise de la culture, qui n'est en fait rien d'autre qu'une crise de sa transmission : le sens originaire est oublié, et le passé, liquidé. 2°/ Mais cette crise n'est pas une simple rupture. Pour affaiblies qu'elle soient, les volontés modernes ne se contentent pas de déposer là l'héritage qu'il leur revient pourtant d'assumer afin de continuer à se pro-jeter vers l'avenir délestées du poids de la tradition : Bernanos précise bien, en effet, que le *recommencement* de la vie n'est qu'une illusion. Loin qu'à la faveur d'un tel recommencement, une nouvelle tradition soit créée de toutes pièces, le processus de la « table rase » se produit bien plutôt comme une transmission oublieuse du sens qu'elle transmet. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit, la Technique n'est au fond rien d'autre qu'une religion suprêmement dupe de sa propre religiosité. Dans l'actualisation Technique de l'Être, c'est l'origine vivante de celui-ci qui se sédimente et disparaît. C'est le propos, bien connu, de la *Krisis* – qu'on pourrait tout à fait qualifier de texte le plus prophétique (au sens techno-apocalyptique) de Husserl :

L'obscurité se renforça encore par la suite, en changeant d'aspect, avec l'élaboration et l'application méthodique constante de la mathématique pure formelle. [...] Ces points de non-clarté, aussi bien que ceux que nous avons indiqués plus haut, sont les conséquences de la *mutation d'une formation-de-sens originellement vivante*, et donc de la mutation d'une conscience-de-la-tâche originellement vivante

¹²²⁵ *Ibid.*, p. 62.

dont la méthode est issue, et issue chaque fois dans son sens particulier. Ainsi la méthode issue de la conscience-de-la-tâche, c'est-à-dire comme remplissement progressif de la tâche, est, en tant que méthode, une « Ars » (*technè*) qui se transmet par héritage, mais qui ne transmet pas pour autant son sens effectif¹²²⁶.

Que le sens effectif de l'héritage se perde avec sa transmission moderne, et pour autant que cette transmission s' imagine être un recommencement, c'est bien là tout le propos du Bernanos de *La Grande Peur des bien-pensants* : le mépris du passé n'est pas un abandon pur et simple de celui-ci, mais un péché à son encontre, une transgression – et au fond, une perversion, puisque la transcendance originaire et donatrice de sens (« l'Esprit ») se trouve irrémédiablement, et impardonnablement, souillée. Aussi Bernanos, comme son « maître » Drumont, est-il là pour avertir ses contemporains qu'ils ont trahi la mission existentielle qui leur était assignée, comme l'écrit Michael Kohlhauser :

Or, point de peuple qui ne vive d'une histoire, d'un passé voire d'un génie propres, qui ne participe aussi, ajouterait l'auteur de *Nous autres Français*, de quelque destin ou vocation devant le monde et soi-même. « Les nations, comme les individus, ont leur caractère et même leur mission ». C'est même ce qui définit la pensée de la tradition et la distingue du simple conservatisme politique, de la politique tout court, opposée à la « mystique » (suivant le mot de Péguy, EEC II, p. 209) : la conscience que les peuples et leurs sociétés, comme les êtres qui la composent, ont un passé, un présent et un avenir, une histoire particulière qui à la fois les porte et les dépasse et dont il leur faut répondre, toujours de nouveau. Au lieu que le conservateur est sans âge, qu'il compte sans l'histoire. Seul lui importe au fond le maintien du *statu quo*, l'ordre des choses en l'état, en un mot : la vie au jour le jour. Si elle existe, l'imposture historique désigne précisément l'impuissance d'un peuple ou d'une nation à être à sa place ou dans son rôle, en prise avec son histoire la plus profonde, la plus vraie¹²²⁷.

La définition transcendante de la mystique, à laquelle semble se conformer l'analyse ci-dessus, consiste à « dédramatiser » le traditionalisme de Bernanos en l'absolvant de tout conservatisme. Dans la mesure où l'on considère que la tradition est fondée sur la conscience qu'un peuple a de lui-même, et que cette conscience s'accompagne d'un certain nombre de responsabilités, celle-ci acquiert une dignité existentielle qui la rend indiscutable, et d'une certaine manière, au-delà de tout soupçon. Aussi peut-on reconduire, avec la bénédiction de la phénoménologie

¹²²⁶ Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 65.

¹²²⁷ Michael Kohlhauser, « L'âge des nations : éléments d'une géopolitique bernanosienne », in André Not (dir.), *Bernanos et les âges de la vie*, op. cit., p. 174-175.

classique, la distinction entre un peuple *historiquement puissant*, et qui parvient à actualiser authentiquement, dans la sphère du temporel, le génie spirituel qui lui est propre ; et un peuple *historiquement impuissant*, et qui n'a plus accès à l'origine vivante ou à l'Être de « son histoire la plus profonde, la plus vraie ».

En tant que pensée de l'action (opposée donc à l'immobilisme ou à l'impuissance – au manque de virilisme, en somme – du conservatisme), le prophétisme traditionaliste semble avoir trouvé sa planche de salut. Cependant, cette manœuvre argumentative a pour conséquence de recouvrir l'ambiguïté réactionnaire qui traverse de part en part la « première » manière bernanosienne, pour autant que celle-ci appartienne à ce que nous avons appelé l'attitude de la transcendance.

7.2.4. *L'antisémitisme du prophétisme techno-apocalyptique bernanosien*

En effet, loin qu'une telle conception topologique de la tradition (topologisme qui caractérise, rappelons-le, le prophétisme) se contente d'exclure *de fait* certains individus du lieu où palpite sa vérité vivante – exclusion *de fait* à laquelle le prophète-éclaireur peut remédier –, elle en exclut certains autres *de droit* : à savoir, les juifs. Si chaque peuple ou chaque nation a pour mission d'assumer authentiquement sa vocation ou son génie propre devant le monde, rien ne dit que ces génies ou ces vocations soient tenues de s'actualiser harmonieusement. Au contraire, pour autant que les peuples se voient tous assigner la tâche de manifester l'Être dans le temporel selon leurs essences propres, ils sont installés, les uns à l'égard des autres, dans un rapport d'opposition ou de compétition existentielle. N'oublions pas que la scène du monde, c'est-à-dire l'avant-plan de lumière où les existants et les choses viennent à la visibilité, où l'existence est assignée à se projeter, est une dimension d'apparaître fondamentalement rivalitaire et antagonique. Et s'il existe bien un génie ou une vocation française (« Le génie français est éminemment réconciliateur », peut-on lire dans un article d'avril 1942 intitulé

« Voix de la France »), comme Bernanos n'aura de cesse de l'affirmer jusqu'à fin de son œuvre (même si ces différentes affirmations n'auront pas le même sens d'un bout à l'autre de celle-ci), il existe aussi un génie juif, c'est-à-dire une essence ou une vocation proprement judaïques – ces deux génies se trouvant dans un rapport de rivalité mimétique décrit, par Bernanos, à la défaveur du second. Il écrit, par exemple, en 1939, dans *Nous autres Français* : « Je crois qu'il y a une question juive, je crois au péril que la nation juive, l'esprit juif, le génie juif [...] font courir à la défaillante chrétienté »¹²²⁸.

Dans la stricte perspective du prophétisme (celui de la « première » manière bernanosienne et qui est radicalement hétérogène à l'universalisme apostolique de la « seconde »), le prophète est la voix et le héraut d'un peuple *et d'un seul*. Si sa vocation consiste à manifester, dans le temporel, un message spirituel destiné à sa communauté, cette manifestation s'effectue comme une position qui se pose en s'opposant à toutes les autres manifestations concurrentes. Distinguant le prophétisme de l'apostolisme christique, Alexandre Matheron rappelle que la révélation prophétique est reçue par un individu privilégié pour être transmise à un peuple privilégié : « L'universalisation de la loi d'amour restait donc largement inachevée : il était question, non pas encore, de tous les hommes, mais uniquement d'un peuple »¹²²⁹. L'étroitesse nationaliste de l'accès à la vérité et de sa transmission, qui caractérise la « première » manière bernanosienne, est d'ailleurs justement soulignée par Jacques Chabot au moment même où Bernanos s'en dessaisit, après la « seconde transformation », dans un commentaire qui rend compte de la rupture qui traverse l'œuvre de notre auteur :

La neuve nouveauté de *Lettre aux Anglais* réside donc, pour l'essentiel, dans ce retournement radical du catholique français Bernanos, qui s'adresse – toujours en chrétien français, certes – à d'autres hommes que les catholiques français de droite. Ce livre explosif fait d'abord sauter les murailles de la chapelle cléricale et nationaliste où Bernanos s'était quand même un peu laissé confiner.

[...] *La Grande Peur des bien-pensants* est un livre étriqué, régressif : pour quel étranger, pour quel Français même, à moins d'être un peu de la famille ou spécialiste érudit de la question cette lugubre monographie sur une espèce paléontologique en voie d'extinction présente-t-elle un intérêt *vital* ?

¹²²⁸ Georges Bernanos, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 735.

¹²²⁹ Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, *op. cit.*, p. 42.

Dans ce pamphlet de quatre cent et quelques pages, moins écrites, hélas ! au vitriol qu'au formol, Bernanos se libère – commence péniblement à se libérer – de son passé, et pour lui c'était assurément une question de vie ou de mort. [...]

Même *Les Grands Cimetières sous la lune*, où Bernanos brise avec la droite conservatrice et cléricale, et rejoint en catholique véritablement *universel* le grand courant de l'histoire contemporaine, reste en majeure partie un texte sur et contre les droites françaises.

Nous autres Français, n'était son appel au Roi très chrétien, appel plus fédérateur que ligueur, pourrait s'intituler *Aux armes citoyens !* Car c'est une méditation de veillée d'armes aux frontières du Royaume de la République, après la liquidation des traîtres de l'intérieur. Mais cette besogne d'assainissement interne prend beaucoup de place, et nous restons claquemurés dans la guérite nationale.

Lettre aux Anglais, en revanche, est un livre de grands chemins. Bernanos s'y est mis au large et à l'aise : il parle de l'avenir du monde aux citoyens du monde, et son apocalypse n'a pas encore fini d'épuiser ses révélations. Car il a pressenti, par-delà le conflit de 1939-1945, la guerre universelle dans laquelle nous sommes actuellement comme une lutte à mort de l'Homme, ou ce qu'il en reste, contre les puissances inhumaines de l'Or et l'Idéologie.

Lettre aux Anglais ne vise plus la « France potagère » du maréchal Pétain, c'est un livre qui parle à ceux qui se battent. Bernanos, l'exilé dont la France n'est plus en France mais tout entière où se battent des hommes libres, ne ménage plus rien, car il témoigne « le dos au mur ». [...] Pour la première fois, ce Français qui parle aux Anglais, à nous autres Européens de la vieille Europe, regarde vers l'avenir du monde et de la paix plus qu'il ne s'attarde aux querelles intestines de nos grands-pères les Gaulois¹²³⁰.

Se situant en deçà de l'ouverture bernanosienne à ce que Jacques Chabot nomme ici « l'universalisme », *La Grande Peur des bien-pensants* demeure soumis à la légalité rivalitaire qui gouverne la pensée de la transcendance, et qui veut que chaque « génie » se dispute le privilège de la présence dans l'horizon de visibilité du monde.

Dès lors, si le prophète est missionné pour avertir *un* peuple des dangers qui le menacent, c'est que les *autres* peuples constituent une potentielle menace. Bien qu'on ait tenté de mettre l'antisémitisme de *La Grande Peur des bien-pensants* au second plan, pour en souligner plutôt le caractère antimoderne et anticapitaliste, force est de constater que le « judaïsme » et la « société moderne » partagent, pour le « premier » Bernanos, exactement les mêmes caractéristiques. Pour s'en assurer, il suffit de comparer un extrait de *La Grande Peur des bien-pensants* avec l'extrait d'un article que nous avons déjà cité (« Plaidoyer pour les crimes passionnels », publié un an après la parution du célèbre pamphlet. Commençons par le second :

M. Edmond Fleg, dans sa curieuse Anthologie, ne nous cache pas là-dessus sa pensée : « Le judaïsme, dit-il, est uniquement orienté vers l'avenir de la terre ; c'est sur la terre qu'il veut voir se réaliser le royaume céleste de la vérité et de la vertu. C'est pourquoi il se sent si bien en harmonie avec l'esprit

¹²³⁰ Jacques Chabot, « Notice. *Lettre aux Anglais* », *op. cit.*, p. 1399-1400.

de notre époque, c'est pourquoi il éprouve un aussi profond besoin d'être admis dans la société moderne, car les temps nouveaux réclament ce qu'il réclame : le Règne terrestre de la vérité et de la vertu »¹²³¹.

Le « génie juif » aurait pour particularité d'avoir le regard exclusivement braqué sur le futur *et* sur la terre, c'est-à-dire sur le temporel. Le « judaïsme » serait donc doublement oublieux : du passé et du spirituel – de la tradition et de l'Être.

Dans *La Grande Peur des bien-pensants*, Bernanos prête à Drumont l'idée – visionnaire à ses yeux – selon laquelle la « société moderne » est, elle aussi, tout entière tournée vers l'avenir :

Au premier regard, en effet, la société moderne, que [Drumont] a peinte avec une force de représentation incomparable, ne ressemble à aucune de celles qui l'ont précédée, a réellement de quoi déconcerter un être jeune, un esprit neuf et sincère. Et d'abord elle se proclame révolutionnaire, c'est-à-dire essentiellement provisoire, une transition, un compromis. Son but n'est pas, comme celui de ses devancières, l'entretien ou la conservation de biens réputés supérieurs à l'individu, c'est-à-dire indispensables à l'espèce, mais la simple consommation de ce qui est, pour hâter l'avènement de ce qui sera, car l'avenir a toujours raison contre le passé, la perfection est au terme des choses¹²³².

La *vision* que Drumont transmet à ses contemporains (*La France juive* est en effet décrit comme une peinture offerte au regard du lecteur) est celle d'un rapport inauthentique des existants à l'instance donatrice de sens (en régime de transcendance : Dieu) qui se trouve au fondement de la production du monde. En effet, oubliant l'Être et l'actualisation authentique des possibilités que celui-ci assigne à chaque peuple, l'individu moderne se contente de « [consommer] ce qui est », c'est-à-dire se préoccupe exclusivement de l'étant. Pour le dire autrement, exclusivement requis par *ce qui apparaît* (le sens donné), l'humanité moderne – et pour Bernanos le judaïsme aussi bien – oublie *l'apparaître* (l'instance donatrice) de ce qui apparaît.

Le duellisme ontologique qui caractérise le romantisme antisémite de Drumont met en scène une lutte entre la tradition et la modernité, lesquels représentent chacun un rapport temporel différent, l'un authentique, l'autre inauthentique, à la transcendance divine (aussi faut-

¹²³¹ Georges Bernanos, « Plaidoyer pour les crimes passionnels », *op. cit.*, p. 1244.

¹²³² *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 330-331.

il distinguer le dispositif *duelliste* – « première » manière – du dispositif *dualiste*, « seconde » manière : dans le premier, on a affaire à deux modalisations opposées, donc, d'un seul et même mode de temporalité, alors que, dans le second, c'est de l'hétérogénéité radicale entre deux modes de temporalités différents qu'il s'agit). La modernité est accusée de remplacer les valeurs de la tradition par ce qu'on pourrait appeler des contre-valeurs : l'*individuation* nationaliste, qui veut que chaque peuple ait son génie propre, est remplacée par l'*anonymisation* du travail industriel ; l'*honneur* aristocratique est remplacé par la *fortune* bourgeoise. Or, le mode polémique de la transcendance exige, nous le savons, un bouc émissaire. Le mal qui ronge le peuple élu (dans le cas de la « première » manière bernanosienne, il s'agit du peuple français) ne peut être qu'un peuple étranger et concurrent, même si le second s'est infiltré à l'intérieur des limites objectives du premier. L'opérateur secret du remplacement de la tradition française par la modernité anonyme, et le coupable donc de la décadence du monde libre, c'est évidemment le juif :

L'ardente minorité juive, admirablement douée pour la controverse, profondément indifférente à la phraséologie occidentale, mais qui voit dans la lutte des idées, menée à coups de billets de banque, un magistral alibi, devint tout naturellement le noyau d'une nouvelle France qui grandit peu à peu aux dépens de l'ancienne jusqu'à se croire, un jour, de taille à jouer la partie décisive. Mais entre-temps, l'autre France était morte... Tradition politique, religieuse, sociale ou familiale, tout avait été minutieusement vidé, comme l'embaumeur pompe un cerveau par les narines¹²³³.

Dès la moitié du XIX^e siècle, aux premières places de l'Administration, de la Banque, de la Magistrature, des Chemins de fer ou des Mines, partout enfin l'héritier du grand bourgeois, le polytechnicien à binocles, s'habitue à trouver ces bonshommes étranges qui parlent avec leurs mains comme des singes, traînent nonchalamment sur les colonnes de chiffres et les cotes un regard de biche en amour auquel pourtant rien n'échappe, si différents du papa bonnetier ou notaire et comme tombés d'une autre planète, avec leur poil noir, les traits ciselés par l'angoisse millénaire, le prurit sauvage d'une moelle usée depuis le règne de Salomon, prodiguée dans tous les lits de l'impudique Asie... Aux fils d'avares, élevés dans le mépris du passé, l'indifférence profonde de la tradition de leur propre race, les maîtres étrangers apportent une mystique nouvelle, admirablement accordée à celle du Progrès, au moderne Messianisme qui n'attend que de l'homme la révélation du dieu futur¹²³⁴.

¹²³³ *Ibid.*, p. 133-134.

¹²³⁴ *Ibid.*, p. 329.

Il semble à peu près hors de doute que la « première » manière bernanosienne identifie strictement les fidèles de la religion judaïque à ceux de la religion du progrès. Les « mystiques » de ces deux religions, « admirablement [accordées] », professent les mêmes affects opposés et complémentaires, étant l'envers l'un de l'autre : la haine du passé et l'idolâtrie du futur. Inversant, donc, les propres affects du prophète techno-apocalyptique, que sont l'idolâtrie du passé et la haine du futur, l'un et l'autre de ces deux pôles de la temporalité transcendante représentent les deux extrémités du plan d'existence incliné vers la décadence que l'humanité dévale par faiblesse, incapable de résister à son propre poids :

Le mythe du Progrès était sans doute le seul en qui ces millions d'hommes pussent communier, le seul qui satisfît à la fois leur cupidité, leur moralisme sommaire et le vieil instinct de justice légué par les aïeux. [...] La grandeur impose de grandes servitudes. Au lieu que le Progrès va de lui-même où l'entraîne la masse des expériences accumulées. Il suffit donc de ne lui opposer d'autre résistance que celle de son propre poids. C'est le genre de collaboration du chien crevé avec le fleuve qu'il descend au fil de l'eau¹²³⁵.

Le prophétisme héroïque du « premier » Bernanos est donc opposé au « Messianisme moderne », qui serait le propre du « génie juif » – opposé au sens où ces contraires ne sont pas *contradictoires*, mais *complémentaires*, étant installés dans l'équivocité d'un rapport de double. Pour conclure ce développement sur les racines antisémites du prophétisme techno-apocalyptique de la « première » manière bernanosienne, citons un texte étrange, et à notre connaissance jamais commenté par la critique bernanosienne (à l'exception de Monique Gosselin-Noat, qui en analyse le dernier paragraphe dans une note de bas de page de sa thèse)¹²³⁶. Il s'agit d'un texte publié dans l'*Almanach d'Action française* en 1928, et intitulé « Fantaisies sur l'histoire de demain ». Génériquement, il tombe sous les catégories du conte cruel, de l'anticipation et de la science-fiction. La première phrase signale que le lecteur est en présence d'un « extrait du journal intime du citoyen Oppenheim, militant géorgien, greffier au tribunal révolutionnaire du XII^e

¹²³⁵ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 367-370.

¹²³⁶ Monique Gosselin, *L'Écriture du surnaturel dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, *op. cit.*, I, p. 23.

arrondissement »¹²³⁷. Le récit relaté par ce journal se déroule dans une société futuriste composée de citoyens du monde entier. On suppose que le « génie propre » à chaque peuple – ou que le destin qu'un Dieu transcendant assignerait à chaque nation – n'a pas survécu à leur cohabitation universelle. Cette supposition se fonde principalement sur la peinture qui est faite de cette société – peinture qui est l'occasion, pour Bernanos, de dresser une galerie de portraits racistes, et sans doute destinée à amuser ses camarades de l'Action française (pour en retenir un seul exemple, citons le personnage du « thibétain » à l'« odeur intolérable »¹²³⁸). On comprend que « la Révolution » a eu lieu, qu'elle a été victorieuse, et que la France (la scène se passe à Paris) est désormais une cité internationale gouvernée par des savants juifs – en l'occurrence ici, par des savantes, puisque ce texte n'est pas non plus exempt de misogynie. L'un des personnages principaux, la doctoresse Blumfield, s'exprime en ces termes, résumant le projet civilisationnel orchestré par les adeptes de la religion du progrès :

L'unité de la famille humaine ne sera pas réalisée sans beaucoup de violences et de sang versé. Une seule langue, un seul peuple, tel est le but. C'est un grand honneur pour Paris d'être ainsi à la vue du monde entier el laboratoire choisi où les savants juifs, dont je me flatte de n'être que la petite servante, réalisent peu à peu cette définitive fusion des races, annoncée par le Talmud. L'univers sera juif, ou il ne sera pas¹²³⁹.

C'est ce contexte dystopique qui sert de cadre au journal intime du citoyen Oppenheim, et plus particulièrement à l'événement relaté dans l'extrait qui en est donné : il s'agit d'un procès dont les accusés sont d'anciens citoyens français qui auraient tenté de fomenter une contre-révolution. Parmi eux, un ancien sous-officier qui déclame héroïquement des vers de Victor Hugo à la barre. Cette petite saynète, dialoguée comme un vaudeville d'un goût discutable, est trouée par le monologue du narrateur, qui n'est pas sans rappeler *Les Carnets du sous-sol* de Dostoïevski (ouvrage dont il n'est pas déraisonnable de supposer qu'il a inspiré ce court conte,

¹²³⁷ Georges Bernanos, « Fantaisies sur l'histoire de demain », *Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1939)*, op. cit., p. 1110.

¹²³⁸ *Ibid.*, p. 1113.

¹²³⁹ *Ibid.*, p. 1115.

puisque la première traduction française en est parue en 1909). Ce monologue a ceci de singulier, pour ce qui nous intéresse ici, qu'il semble avoir été écrit par le double inversé du « premier » Bernanos. Le même lexique, la même syntaxe, la même verve, la même imagerie sont mises *au service* de la religion du progrès, pour constituer une manière d'auto-parodie que nous nous permettons de restituer en entier, dans la mesure où elle constitue *l'exact négatif* du prophétisme techno-apocalyptique bernanosien :

Je me flatte d'être un homme grossier, même vil : bien que n'ayant jamais connu les libres citoyens qui m'ont donné jour, j'atteste que j'appartiens – non seulement de cœur, mais de fait – à la part la plus abjecte de mon espèce, que j'enfonce par mes racines en pleine dégradation, en pleine fermentation génèreuse. La science démontre un peu mieux chaque jour et par ses expériences irréfutables que la société nouvelle a lentement et secrètement mûri dans ce que les civilisations révolues rejetaient loin d'elles, comme leurs déchets inutilisables, ou dissimulaient par pudeur. Longtemps, des siècles et des siècles, l'immense étang de boue a dormi livide entre ses rives, sans un bouillonnement, sans une ride, guetté par des milliers de mitrailleuses prêtes à cracher, dans son hypocrite silence. Il gisait, son riche limon gonflé de poisons magnifiques, mais stérile encore, non fécondé, retenant en lui sa force, la taie de son œil unique tournée vers la lumière haïe du ciel, ravalant silencieusement son écume. Il était comme une plaie ouverte au flanc du monde moderne, approfondie chaque jour. Mais le monde moderne croyait s'en être rendu maître pour en avoir soigneusement mesuré la surface et relevé le plan. Il se contentait d'y faire jeter parfois de loin, sous la protection des baïonnettes, quelques tonnes de désinfectant. Si l'ancienne Démocratie méprisait ou dédaignait la pauvreté, qu'elle abandonnait aux soins mercenaires des rêveurs ou des nigauds, elle n'aurait su tarir la misère sans se tarir elle-même, sans tarir ses propres sources. Campée au fond des palais bâtis par les rois, ou dans les temples désaffectés, derrière ses états-majors rutilants, ses policiers prospères, sa garde casquée de cuivre et culottée de blanc, elle n'en est pas moins unie au lac putride par mille voies mystérieuses, elle en suit le niveau, elle en reçoit le dégoût souterrain. Sa jalousie, ou pour mieux dire un instinct plus sûr, écarta toujours soigneusement de ces bords sacrés Dieu, son rival éternel, Dieu avec ses saints, sa paix, sa justice sans haine, et la détestable Charité. Oui, certes, la Démocratie ne fut que le premier pas chancelant vers un ordre nouveau, mais nous la louâmes d'avoir achevé d'écraser la Pauvreté pour instaurer la Misère, la Misère aux mamelles d'airain, nourrice des damnés, sœur et consolatrice de Satan. C'est ainsi qu'une heure peut venir, qu'une heure vint, où la science, elle-même captive, brisa ses dernières chaînes : aussitôt la hideuse Loi Morale, arrachée d'un coup, fut vue la tête en bas, ses racines en l'air, les ci-devant vertus montrèrent leurs faces d'esclaves, se dénoncèrent elles-mêmes, et comme l'avaient prédit d'une seule voix Confucius et Victor Hugo, le prêtre fut précipité du ciel à son tour. Alors l'auteur de notre libération, le Surhomme attendu, le Messie promis, le Savant juif enfin, daigna s'approcher de l'étang maudit. L'insondable boue dormait toujours, face à l'azur injurieux, gardant ses germes, berçant l'avenir dans son sein glacé. À la voix du nouveau maître, un grondement monta des entrailles de la terre, et fit trembler sourdement les rives. Le ciel, sollicité depuis des siècles, se taisait encore. Pour la première fois, l'enfer répondait à l'homme dans un langage intelligible.

Ô lac de boue ! Ô lac putride Les meilleurs d'entre nous sont sortis de toi !

On s'étonnera peut-être qu'une telle page, dont j'admire la force lyrique, m'ait été inspirée par la seule voix de la doctoresse Smith. J'avoue que cette voix m'a remué. Disons mieux elle m'a fait honte. J'écris ici avec une franchise absolue, comme il convient à un homme pour lequel il n'est plus ni vice ni vertu, ni vérité ni mensonge, ni beauté ni laideur, mais des forces naturelles dont l'animal humain aura bientôt le contrôle et la souveraineté. D'où vient qu'un peu d'air poussé dans l'ouverture glottique, et dont l'issue est réglée par des muscles aryténoïdiens ait le pouvoir d'agiter les cœurs et de délier les volontés ? [...] Nous ne devons rien au Passé, frères ! Nous le renions jusque dans le culte absurde qu'il avait voué, dit-on, aux grâces, mères des Muses. Ce qu'il haïssait, nous l'aimons. Ce qu'il aimait, nous le haïssons. Méfions-nous des mouvements d'une sensibilité qui ne

saurait être encore tout à fait révolutionnaire. Un lac de boue fut notre berceau : revenons le plus souvent possible au limon nourricier. Comme les récifs protègent notre sol contre le tonnant assaut de la mer, la Révolution est protégée par sa laideur¹²⁴⁰.

Les deux premiers paragraphes peuvent être lus comme une cosmologie du monde moderne. Cependant, du point de vue de l'œuvre bernanosienne, le déploiement de cette cosmologie s'effectue *à rebours*, dans le sens où le texte énonce *positivement* ce qui pour notre auteur constitue très manifestement une *contre-cosmologie*. Dit autrement, ce qui est pour Bernanos la genèse du Mal est pour le narrateur la genèse du Bien –, mais ces deux genèses sont strictement homonymes. Cette contre-cosmologie est prise en charge, en effet, par un fidèle exalté de la religion du progrès, qui certes reprend *prédicativement* le lexique de la « première » technocritique bernanosienne, mais le *thématise*, pour ainsi dire, à l'envers. Tout ce qui fait l'objet, dans la « première » technocritique bernanosienne, d'un jugement négatif, fait ici l'objet d'un jugement positif. Autrement dit, le *contenu* de cette « première » technocritique est strictement le même, mais son *axiologie* se trouve inversée. Ce programme antiphrastique est d'ailleurs énoncé en toutes lettres dans le troisième et dernier paragraphe : « Ce [que le Passé] haïssait, nous l'aimons. Ce qu'il aimait, nous le haïssons ». Aussi la pensée révolutionnaire est-elle caricaturée pour être *l'opposé* (au sens du double ou du frère ennemi) de la pensée traditionnaliste. La pensée révolutionnaire, qui est l'équivalent de la pensée techno-scientifique, peut être résumée ainsi : le processus civilisationnel semble mû par un mécanisme sacrificiel, en vertu duquel chaque société humaine *rejette* ou *dissimule*, à mesure qu'elle réalise son essence dans le monde, ce qui lui est *inutilisable* ou *inconvenable* – en somme, et pour reprendre le lexique du texte, ce qu'elle *hait*. Ce mécanisme, Agamben le nomme « l'exclusion originaire » et affirme que c'est « à travers » lui que « s'est formée la dimension politique »¹²⁴¹. *Ce que* refoule l'exclusion originaire fait l'objet d'une fascination haineuse, laquelle – dans le mouvement même de son effectuation – constitue

¹²⁴⁰ *Ibid.*, p. 1116-1118.

¹²⁴¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 93.

précisément *ce qui* est refoulé en objet. Cette constitution est confondue avec une visée qui précéderait cet objet et qui aurait choisi, en toute connaissance de cause, de l'exclure. En d'autres termes, on s'imagine que l'objet a été exclu parce qu'il a été jugé légitimement mauvais (c'est l'erreur, en tout cas, du « premier » Bernanos), alors qu'en réalité, il a été jugé mauvais *a posteriori* et pour justifier l'exclusion violente dont il a fait l'objet *et* qui a fait de lui un objet.

Ce que les civilisations refoulent se trouve stocké dans un domaine périphérique de la réalité, mais non pas extérieure à celle-ci, mais qui en constitue le hors-champ, ou la décharge à ciel ouvert : « l'immense étang de boue », dont il est question dès le début du texte. L'image de la boue apparaîtra plus tard chez Bernanos, dans un passage significatif de *La Grande Peur des bien-pensants*:

Le secret de certains livres, leur miracle, reste d'être apparus tout à coup alors que nul ne croyait les attendre – et dès la première ligne chacun les avait déjà reconnus. Ils expriment moins la crainte d'un péril certain que l'attente anxieuse d'un peuple de braves gens, un pressentiment populaire. Leur évidente puissance de libération vient de là. Ils en appellent à la vérité la plus rude, comme on en appelait jadis au roi. Car la première entreprise d'une race opprimée par les partis, livrée à des exploiters secrets, c'est de faire éclater le mensonge où elle se sent descendre peu à peu, ainsi que dans une gaine de boue. Mais elle n'y réussira pas seule. L'homme prédestiné qui jette alors le cri d'appel et de rassemblement et sera entendu longtemps après sa mort, reste un des pères de la patrie¹²⁴².

La *boue*, c'est la dimension de réalité falsifiée par des puissances comploteuses et où le peuple, pris de panique, se sent descendre, ne peut pas ne pas confusément se sentir descendre, attendant désespérément « l'homme prédestiné » qui le sauvera. Cette « plaie ouverte au flanc du monde moderne », pour en revenir aux « Fantaisies sur l'histoire de demain », grosse de tout ce qu'On y a déposé depuis des siècles – c'est-à-dire de tout ce qui n'est ni Dieu ni l'effet de sa charité – va finir tragiquement, et catastrophiquement, par devenir *la civilisation elle-même*. Ainsi, tout ce que l'humanité avait exclu et rejeté dans le geste même de se constituer en communauté a servi, recapturé par la volonté du « Savant juif » considéré comme un « Surhomme » ou un

¹²⁴² *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 74-75.

« Messie », à former une contre-communauté satanique, et renversant la première dont elle n'est que le rebus.

Cette catastrophe est célébrée par le citoyen Oppenheim, qui a tout d'un anti-prophète bernanosien, au sens précisément où J.-P. Van Santen parle, dans *L'Essence du mal dans l'œuvre de Bernanos*, des personnages « d'anti-prêtres », qui jalonnent selon lui les romans de notre auteur. Le narrateur est en effet pourvu des deux qualités les plus remarquables du pamphlétaire qui lui a donné naissance. 1°/ La première de ces deux qualités est le lyrisme, dont le narrateur se vante d'ailleurs ironiquement. Or, l'inspiration lyrique ne lui vient pas, comme pour le prophète techno-apocalyptique, d'une voix transcendante au monde (d'une extériorité insigne), mais bien d'une voix intérieure au monde (d'une extériorité indigne) : celle d'une femme, la doctoresse Smith. Loin donc que l'inspiration reçue par l'anti-prophète soit une impulsion *charitable*, c'est-à-dire l'exercice d'un amour inconditionnel et désintéressé, elle est une impulsion *séductrice*, c'est-à-dire l'exercice d'une attraction conditionnée à l'accomplissement d'une intention mauvaise. 2°/ La seconde qualité du pamphlétaire est la sincérité, laquelle est revendiquée explicitement par le narrateur : « J'écris ici avec une franchise absolue ». Cette qualité, qui revient *de droit* à toute énonciation pamphlétaire selon Marc Angenot¹²⁴³, est très largement partagée par Bernanos et son narrateur : on trouve, en effet, dans toute l'œuvre polémique bernanosienne, des professions de bonne foi semblables à celle que nous venons de citer. Pour n'en prendre qu'un exemple – bien connu –, tiré d'une lettre à Pierre Belperron datée du 8 novembre 1936 : « J'ai résolu d'écrire tout ce que je sens et ce que je pense sur le temps où je vis »¹²⁴⁴. Et puisque l'inversion a bien lieu à tous les étages de l'instance énonciative, notons que si la sincérité du prophète est garantie par son origine *affective*, celle de l'anti-prophète est garantie par sa nature *objective* : sa « franchise absolue » est celle d'un « homme pour lequel il n'est plus ni vice ni vertu, ni vérité ni mensonge ».

¹²⁴³ Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire*, *op. cit.*, p. 79 et suivantes.

¹²⁴⁴ Georges Bernanos, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 161.

Ainsi le prophétisme antisémite du « premier » Bernanos se donne-t-il à lire, *en négatif*, dans le miroir de l'anti-prophète qu'il dépeint dans « Fantaisies sur l'histoire de demain ».

7.2.5. *La spectacularité de l'esthétique prophétique : les visions*

Plus *positivement*, et pour conclure, ce prophétisme est incarné par un ensemble de visions qui constituent le cœur du discours visionnaire. Ces visions peuvent être classées en deux catégories : les visions du présent et les visions du futur.

Commençons par celles du présent. La peinture de la catastrophe en cours est l'un des réquisits sacerdotaux essentiels du prophétisme techno-apocalyptique. Ce réquisit ne se trouve énoncé explicitement, et pour être critiqué, que par le « second » Bernanos. Cette critique, néanmoins, nous apprend ce que nous voulons savoir du « premier ». On peut lire, par exemple, dans la *Lettre aux Anglais* :

Je ne prétends nullement d'ailleurs *vous faire voir cette crise comme je la vois moi-même* ; je souhaite seulement que vous vous efforciez de la juger selon vos lumières, au lieu de vous en remettre, comme vous l'avez fait jusqu'ici, au jugement de petits histrions de lettres ou de prophètes de salon que vous prenez naïvement pour des penseurs, parce qu'ils écrivent des livres, ou même pour des hommes du monde, parce qu'ils buvaient jadis le thé au Ritz¹²⁴⁵...

Le prophétisme d'avant la « seconde transformation » consiste bien à « faire voir la crise comme [le pamphlétaire] la [voit lui-même] », c'est-à-dire à partager la vision dont il est le récipiendaire d'élection. C'est la lumière reçue par le prophète techno-apocalyptique, et qu'il braque, depuis son extériorité privilégiée, *sur* le monde *pour* les autres hommes, qui dévoile et manifeste l'état de décadence propre à la civilisation des machines. Cet état de décadence semble d'ailleurs épargner, miraculeusement, le prophète : « Je regarde depuis des mois cette trahison du même regard qu'un chirurgien observe un cancer. Des mois ? Non pas. Des années. J'ai vu grandir cette tumeur ; elle s'étend loin et profond ».

¹²⁴⁵ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 70-71. Nous soulignons.

À la lumière du discours prophétique, l'horrible trahison du passé en quoi consiste le présent et que le commun des mortels refuse de voir, ou ne voit plus, apparaît alors dans toute l'horreur de sa vérité. Donner à voir la réalité cauchemardesque du présent, en tant que période scandaleuse, telle est bien la tâche que semble assigner Bernanos au prophète dans *Les Grands Cimetières sous la lune*, nous informant ainsi sur son « ancienne » posture énonciative dans le geste même de s'en distancer :

Oui, si j'étais revenu d'Espagne dans les dispositions du pamphlétaire, je me serais hâté de mettre sous les yeux du public une image de la guerre civile capable de révolter sa sensibilité, ou peut-être sa conscience. Malheureusement le public aime les horreurs, et lorsqu'on veut parler à son âme, il est préférable de ne pas donner le jardin des Supplices pour cadre à cet entretien, sous peine de voir naître peu à peu, dans les yeux rêveurs, tout autre chose qu'un sentiment d'indignation, ou même qu'un sentiment tout court¹²⁴⁶...

Il s'agit bien en effet de *mettre sous les yeux* du lecteur une véritable vision d'horreur – comme le fait notre auteur en 1931, qui met « sous les yeux d'une nouvelle génération sacrifiée » l'horrible vérité de son sacrifice à la prospérité du monde moderne. Aussi le prophète est-il le peintre de la vie moderne, en ceci qu'il met celle-ci à distance, dans une représentation, espérant susciter l'indignation de ses contemporains.

Si cette tâche semble vaine au Bernanos des *Grands Cimetières sous la lune*, elle paraît au contraire essentielle à celui de *La Grande Peur des bien-pensants*. Et à ce titre, encore, Bernanos prend pour modèle le prophétisme de Drumont, qui voit dans la décrépitude présente, c'est-à-dire dans « l'énorme blessure de la cité » (la défiguration de Paris par la répression de la Commune) « un signe encore obscur, méconnu de tous, et dont il aurait à pénétrer le sens prophétique, augural » :

Comme autour d'un symptôme, le médecin voit se construire tout à coup, s'équilibrer en un dixième de seconde, la vision d'une maladie avec le déroulement de son histoire, ses origines, ses épisodes, sa terminaison probable, Drumont paraît avoir trouvé là, parmi ces pavés gluants d'un sang fraternel, l'une des images les plus fortes, les plus solides de son œuvre, cette peinture de la bourgeoisie

¹²⁴⁶ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 417.

conservatrice, esquissée par Veuillot et Proudhon, mais qu'il a reprise à sa manière, en traits puissants, avec un génie de la vraisemblance véritablement balzacien, un sens étonnant, divinatoire, des événements et des êtres¹²⁴⁷.

Outre que Drumont est comparé à un médecin, rappelant ainsi la manière dont Bernanos, dans la citation que nous avons reproduite quelques lignes plus haut, se comparait à un chirurgien, on peut aussi remarquer que l'accent est mis sur le caractère *pictural* de son art divinatoire : sa « peinture de la bourgeoisie » est composée « d'images fortes », de véritables tableaux apocalyptiques. Il s'agit de montrer, dans le présent, les signes annonciateurs de la catastrophe qui vient et que tout le monde refuse de voir. Ce programme est d'ailleurs strictement suivi par Bernanos dans *La Grande Peur des bien-pensants*, qui s'emploie à faire, dans l'ordre, la généalogie de la décadence française, documentant la trahison *présente* du *passé*, avant d'annoncer dans la conclusion – laquelle constitue l'un des textes majeurs du corpus technocritique bernanosien, au même titre que *La France contre les robots* – les malheurs *futurs*, c'est-à-dire : la dernière grande manifestation de la maladie. Pour ce qui nous intéresse, prenons deux exemples, soit deux tableaux : l'un peignant l'origine de la décadence moderne – qui se situe, pour l'auteur de *La Grande Peur des bien-pensants*, au XIX^e siècle – ; l'autre peignant l'actualisation présente de ladite décadence. Le premier se situe au dixième chapitre, « Gogo idéaliste ou les Cadavres dans le remblai », et plus précisément dans un passage qui relate le scandale de Panama. Bernanos y voit, selon ses propres dires, bien plus qu'une simple affaire, mais plutôt « quelque chose comme une crise d'enthousiasme, un accès convulsif de la vanité nationale »¹²⁴⁸ – en somme, et pour reprendre une expression mobilisée par Bernanos à plusieurs reprises, une « crise de croissance » :

Qu'on y songe ! Ici, entre la Bastille et le canal Saint-Martin, le petit boutiquier avaricieux, mais chimérique, la tête penchée sur son livre de caisse, recommence vingt fois ses additions et s'acharne à retrouver une erreur de dix centimes avant d'aller porter cent mille francs à une entreprise qu'il ne connaît absolument que par les placards de publicité – et, à l'autre bout du monde, le Chaos ;

¹²⁴⁷ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 95.

¹²⁴⁸ *Ibid.*, 216.

non plus le Chaos des premiers jours du monde, mais un Chaos du XIX^e siècle : des ingénieurs, des cabaretiers, des teneurs de maisons publiques, des décavés venus de partout, des ouvriers de tous les pays s’agitant pêle-mêle, travaillant sans aucun plan, et recommençant indéfiniment le même travail ; pour cadre, un pays léthifère, où se multiplient, dans une fermentation de fange, des animaux funestes, des pythons sortis de la boue du déluge, des crabes gros comme des tables, d’énormes caïmans – sept mois de pluie torrentielle, un ciel marécageux, d’où suinte presque continuellement un brouillard empesté. Quand la nature ne détruit pas sous ses moisissures la machine aux cuivres étincelants, l’homme, la rencontrant sur son chemin, et dans l’impossibilité de déplacer ce poids énorme et inutile, cet amas de rouille, la recouvre de déblais¹²⁴⁹...

Bien qu’il soit précisé que le « Chaos du XIX^e siècle » n’est pas le « Chaos des premiers jours du monde », on retrouve, pour désigner les deux événements, le même substantif majuscule – ce qui suggère que l’un comme l’autre sont également mythologisés et appartiennent donc au même ordre symbolique, lequel ordre est la structure interne de la réalité objective ou mondaine.

Cette homogénéité permet de suggérer que ces deux Chaos se répondent, et d’émettre l’hypothèse qu’ils sont situés de part et d’autre de l’axe temporel produit par une entité transcendante démiurgique (Dieu). Si l’axe est ouvert par l’événement du Chaos *créateur* « des premiers jours », il est refermé par celui du Chaos *destructeur* des derniers jours (« du XIX^e siècle »). Ce Chaos-ci est caractérisé tout d’abord par une prolifération d’acteurs de tous horizons : « [...] des ingénieurs, des cabaretiers, des teneurs de maisons publiques, des décavés venus de partout, des ouvriers de tous les pays s’agitant pêle-mêle des ingénieurs, des cabaretiers, des teneurs de maisons publiques, des décavés venus de partout, des ouvriers de tous les pays s’agitant pêle-mêle ». Ceux-ci, comme le suggère l’accumulation asyndétique de groupes nominaux introduits en discours par des articles indéfinis, ne forment pas une communauté nationale, mais un magma d’individus cosmopolites. D’ailleurs, le chaos spécifiquement linguistique que Bernanos suggère ici à son lecteur témoigne bien que le mythe de la tour de Babel appartient à l’architecture mythologique du prophétisme techno-apocalyptique, comme il le formulera explicitement des années plus tard, dans un article de 1946 :

¹²⁴⁹ *Ibid.*, p. 218-219.

Dans cette colossale aventure imaginée sans Dieu, commencée sans Dieu, poursuivie jusqu'ici sans Dieu, et dont celle de la tour de Babel paraît bien la préfiguration, laisserons-nous l'humanité divinisée par le Christ s'engager sans retour sur le simple pari de garçons qui ne nous donnent même pas la garantie d'avoir choisi librement, puisque, à l'exemple de leurs adversaires d'hier, ils ne font pas autre chose, en somme, que de se rallier au vainqueur¹²⁵⁰ ?

Revenons-en au texte de 1931. Au sein de la société décrite alors par notre auteur – qu'on peut donc qualifier, eu égard au contexte mythique qui en commande la description, de *babylonienne* –, seule peut s'effectuer une activité désordonnée et impuissante à créer ou produire quoi que ce soit, figée dans un participe présent qui la prive de toute possibilité d'achèvement (« travaillant sans aucun plan, et recommençant indéfiniment le même travail » – l'épanadiplose qui place le « travail » au début et à la fin de ce segment redoublant par ailleurs la connotation de stérilité associée au désordre moderne). L'espace qui sert de support spatial à l'épanouissement de cette socialité de fin du monde est lui-même proprement apocalyptique : il est qualifié, sans équivoque, de « léthifère », et se manifeste visuellement sous l'espèce d'une décomposition grouillante – manifestation visuelle qui est un *leitmotiv* métaphorique de notre corpus. De cette nature en putréfaction jaillissent des créatures faisant signe vers le bestiaire mythologique vétéro-testamentaire : le python renvoie au serpent de la Genèse, symbole de la chute ; le caïman, au « léviathan » des livres de Job et d'Isaïe, et est associé, précisément, au chaos destructeur ; quant au crabe, s'il n'en est pas fait mention dans l'Ancien Testament, il ressort malgré tout de la catégorie des crustacés, jugés impurs. Cet espace en décomposition et le bestiaire qui l'accompagne ont tout de l'événement catastrophique, aux proportions bibliques (et donc jumeau de cet autre événement qu'est l'Apocalypse), qui porte le nom de « déluge » – nom qui apparaît dans notre extrait. Notons enfin que, contrairement au Chaos des premiers jours, qui est un acte divin, le Chaos des derniers jours serait déclenché magiquement, et à

¹²⁵⁰ *Id.*, « Message à Témoinage chrétien », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1134.

distance, par un juif, conformément à l'antisémitisme principal qui structure le prophétisme techno-apocalyptique de la « première » manière bernanosienne.

On peut lire une seconde vision du monde moderne, et du présent immédiat de l'auteur cette fois, dans la conclusion de *La Grande Peur des bien-pensants*. Il s'agit de la description d'une foule de travailleurs indistincts, d'où finit bientôt par se dégager, comme par un effet de zoom cinématographique, l'un d'entre eux :

Des milliers d'hommes que rien ne distingue en apparence de ceux d'autrefois, penchés sur les mêmes métiers, accablés des mêmes fardeaux, entretiennent au plus secret d'eux-mêmes, et presque à leur insu, cette foi terrible dans les destinées de leur espèce, dans son pouvoir illimité sur les choses. C'en est assez pour faire d'eux des êtres absolument neufs, aussi différents que possible de l'homme connu depuis des millénaires, de l'animal religieux dont Blaise Pascal offre le type accompli. J'ai vu, au fond d'un ténébreux entresol de la rue Pastourelle, au Marais, un de ces ouvriers parisiens, non pas de ceux qu'on rencontre au bureau du syndicat, campagnards déguisés qui gardent encore l'accent du cru, fleurant l'échalote et le vin noir, mais l'héritier légitime des anciens insurgés du faubourg, hanches fines, poitrine creuse, bras livides, à peine musclés, de fille ou d'adolescent, face d'apprenti quinquagénaire avec ce regard dur, cette étrange grimace de résignation têtue, insondable... À douze ans ces fils humiliés d'une grande race, commencent à cracher leurs poumons, et ils les crachent encore à soixante, en même temps que leur éternelle cigarette, acharnés à vivre, indestructibles. Celui-là venait de perdre sa femme. Il avait traîné leur lit au centre de la petite pièce qui lui servait d'atelier, sous une lugubre fenêtre à tabatière où sonnait la pluie de novembre. Le visage de la vieille Auvergnate, morte depuis deux jours, avait la dureté de la pierre. Il passa dessus, curieusement, ses doigts jaunis par les acides et dit, sans me regarder, avec une sorte de douceur terrible : « La Science vaincra la Mort »¹²⁵¹.

Outre la picturalité quasi cinématographique de la scène représentée, on remarque aussi que le regard dont procède ce tableau est thématiquement à l'intérieur même du tableau, et ce au même titre que les objets qui le composent, et même comme son point focal. En effet, c'est le « j'ai vu » prophétique qui sert de clef de voûte à l'intégralité de la description et qui permet le passage d'une description générale, qui relève presque de la conceptualisation (le concept d'une humanité nouvelle, composée d'individus tous semblables les uns aux autres, et unis, inconsciemment, dans une religiosité prométhéenne) à son incarnation particulière. Pierrette Renard n'a pas manqué de souligner l'importance des occurrences du verbe « voir » dans l'œuvre polémique de Bernanos :

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 333-334.

L'attitude spéculaire/spéculative s'y révélait déjà par la récurrence du verbe « voir » au passé simple, « j'ai vu » qui installait le matériau premier du texte, les faits, appréhendés dans leur contemporanéité et hors de tout préjugé de classe, de tout déterminisme social ou politique. Voir et faire voir, telles sont les deux spécificités du témoin que Bernanos revendique dès lors car il s'agit d'amener le lecteur à savoir lire l'événement, à « comprendre », autre verbe fondamental dans cette œuvre, à déchiffrer les signes¹²⁵².

Si le lecteur est amené « à déchiffrer les signes », c'est que le visionnaire l'initie à l'attitude herméneutique qui est la sienne et l'invite à se tenir dans le même rapport à la vérité que lui, rapport de dévoilement occasionné par une remontée des étants au principe transcendant qui les a posés. Comme l'écrit aussi Pierrette Renard : « Le témoin se définit non pas comme un milieu transparent ni un simple écho mais comme un relais, comme le passeur qui met en évidence une réalité [...] »¹²⁵³. Précisons simplement que nous appelons « prophète » ce que Pierrette Renard appelle « témoin », et que nous réservons ce dernier terme à l'énonciation apostolique qui caractérise la « seconde » manière bernanosienne. Dans un autre article, elle se réfère à la structure rhétorique du corpus polémique bernanosien comme à une « poétique du regard » :

C'est toute une *poétique du regard* qui est ainsi mise en place. Le regard démasque le présent et le passage du sujet, découvre non pas le nouveau mais l'inconnu dans l'objet, fixe l'éphémère. Ce regard subjectif qui crée sinon l'historicité de l'objet du moins sa signification et sa valeur, devient alors un moment essentiel d'un acte créateur enfermé dans sa circularité, indépendant de tout code, de toute tradition entendue comme transmission d'un modèle ou d'une croyance et supposant la garantie d'une autorité et la fidélité à une origine¹²⁵⁴.

Que le regard « démasque » ou « découvre », cela signifie qu'il introduit la conscience à une région de l'objectivité qui lui était jusqu'alors inaccessible, et qu'il élargit en somme l'horizon de visibilité qui délimite les bornes phénoménales du monde. Le prophétisme n'outrepasse donc à aucun moment les limites de la phénoménalité mondaine, mais se contente de les repousser.

¹²⁵² Pierrette Renard, « Devant les mondes d'hier et d'aujourd'hui », in Pierrette Renard (dir.), *Georges Bernanos, témoin*, *op. cit.*, p. 45.

¹²⁵³ *Loc. cit.*

¹²⁵⁴ *Id.*, « Les *Écrits de combat* et la controverse sur la modernité », *op. cit.*, p. 80-81.

On verra qu'au contraire l'apostolisme ou le témoignage ne sont pas synonymes d'une *extension* ou d'un *déplacement* des frontières du regard, mais d'un *bouleversement* de celui-ci, en ce qu'ils révèlent la réalité tout autrement et selon une législation phénoménologique radicalement hétérogène à celle dans l'orbe de laquelle s'épanouit le prophétisme.

D'un point de vue rhétorique, ce « j'ai vu » a une double fonction. Premièrement, et de toute évidence, il permet de faire du prophète celui qui voit, et dont la vision est un savoir. L'ouvrier parisien, au contraire, envoûté par « la foi terrible » en la religion du progrès, passe auprès du pamphlétaire « sans [le] regarder », c'est-à-dire : vivant sa vie en aveugle. Aussi le prophète techno-apocalyptique est-il toujours un être à part, un être d'exception et semblant se mouvoir dans le monde comme un spectre : voyant tout, magiquement, sans être vu. Deuxièmement, le « j'ai vu » et la description qui s'ensuit servent de preuve exhibée au lecteur. Or, la légitimité de la preuve tient justement au statut exceptionnel du prophète, c'est-à-dire à la place de surplomb qu'il occupe dans le monde : c'est en tant qu'il est vu et décrit par le prophète que le monde est perçu dans toute sa vérité. Cette vérité est celle, donc, de l'aveuglement du peuple français quant à sa propre décadence. Alors même que la mort le guette de toute part et l'enveloppe (l'ouvrier aux « doigts jaunis par l'acide » et « [crachant ses] poumons », vit comme un prisonnier dans un lieu exigu, « ténébreux » et « lugubre », où gît encore sa femme mort), « l'héritier légitime des anciens insurgés du faubourg » manifeste ce que Bernanos nommera quelques années plus tard dans *Les Grands Cimetières sous la lune* ce « fanatisme religieux qui survit à la foi, [cette] furie religieuse consubstantielle à la part la plus obscure, la plus vénéneuse de l'âme humaine »¹²⁵⁵. Un tel envoûtement, proche du délire, est signalé par la « douceur terrible » avec laquelle l'ouvrier psalmodie la prière qui clôt notre extrait. Par un renversement caractéristique du fonctionnement pharmacologique de l'attitude de la transcendance, les places s'échangent alors : ce n'est plus le pamphlétaire qui apparaît comme

¹²⁵⁵ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 462.

un spectre au milieu du monde moderne, mais le monde moderne tout entier qui se spectralise. En effet, si l'ouvrier peut passer à côté de Bernanos sans le voir, ce n'est pas parce que celui-ci vivrait dans une dimension extérieure à la réalité, y assistant en spectateur et comme derrière une vitre : c'est au contraire parce qu'il est le seul à vivre dans la réalité, et qu'il peut dire lui aussi, à l'instar d'un autre prophète techno-apocalyptique, plus tardif celui-là – Philip K. Dick – et qui récapitule en une phrase le principe de l'énonciation romantique divinatoire : « [...] je suis vivant et vous êtes morts »¹²⁵⁶.

Seul individu éveillé au sein d'un monde endormi, le prophète techno-apocalyptique s'assigne la tâche de peindre les visions les plus cauchemardesques possible, afin de brusquer suffisamment l'humanité pour qu'elle se réveille enfin du mauvais rêve duquel elle demeure prisonnière. Pour s'acquitter de son sacerdoce, le visionnaire dispose d'une autre compétence, complémentaire de sa capacité à dévoiler le présent : *annoncer le futur*.

L'efficacité d'un tel procédé est avancé, contrefactuellement et non sans une certaine équivocité, dans *La France contre les robots* :

Eh bien, si l'Académie de Berlin avait proposé le sujet de concours suivant : « Quelle espèce de monde le Progrès des Lumières, l'avancement des sciences, la lutte universelle contre le Fanatisme et la Superstition nous donneront-ils demain ? », aucun des concurrents n'aurait certainement songé à prévoir rien qui ressemblât, fût-ce de très loin, à la Civilisation des Machines s'exterminant elle-même, au risque, dans sa rage croissante, de détruire la planète avec elle. Mais enfin, si, par impossible, quelque génie naissant, quelque prophète obscur, ou mieux encore quelque apprenti sorcier – Cagliostro par exemple – avait réussi à mettre sous les yeux de la docte compagnie cette vision de cauchemar, les académiciens berlinois se seraient, deux cents ans à l'avance, trouvés d'accord, bien que d'un point de vue différent, avec les négociateurs de San Francisco¹²⁵⁷.

Dans cet extrait, on peut noter : d'une part, que la « vision de cauchemar » dont il est question est réduite à peau de chagrin et que l'autodestruction de la Civilisation des Machines est simplement nommée sans être décrite ; d'autre part, que l'aptitude divinatoire qui consiste à pouvoir peindre le futur est évoquée avec une certaine ambiguïté, voire avec une certaine

¹²⁵⁶ Philip K. Dick, *Ubik*, Paris, J'ai lu, 1975, p. 189.

¹²⁵⁷ Georges Bernanos, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1041.

méfiance, et que cette méfiance est signalée par une gradation descendante le long de laquelle s'échelonnent « génie naissant », « prophète obscur » et enfin « apprenti sorcier ». Dans le même ouvrage, cette aptitude est critiquée encore plus explicitement :

Je vous dénonce ce cancer. J'aurais eu un immense mérite, j'aurais pris ma place entre les génies protecteurs de l'humanité, si je l'avais dénoncé il y a une cinquantaine d'années aussi nettement que je le fais à cette minute. N'étant nullement un génie, mais un homme doué de bon sens, je ne tire aucune satisfaction d'amour-propre à vous dire que notre société est en train de crever, parce que cela se voit très clairement à sa mine. Vous le verriez comme moi, si vous vouliez le voir¹²⁵⁸.

Aussi verra-t-on, dans la deuxième partie de ce chapitre, que le témoignage apostolique, non seulement est *exclusivement* préoccupé par le présent, mais par un présent *qui n'a plus rien à voir* – ni esthétiquement, ni ontologiquement – avec la représentation cauchemardesque qu'en donne le visionnaire romantique : puisque le présent n'est plus pensé, justement, depuis la métaphysique de la représentation.

Toujours est-il que la « première » manière bernanosienne est requise par le futur, dans la mesure où le prophète le *voit*, et partage ces visions sous la forme de *menaces*. C'est le cas, par exemple, dans la conclusion de *La Grande Peur des bien-pensants* :

Car la science ne libère qu'un bien petit nombre d'esprits faits par elle, prédestinés. Elle asservit les autres. La machinerie exige des sacrifices croissants, une discipline chaque jour plus stricte, la totale dépendance de l'ouvrier à l'outil merveilleux dont il ne connaît rien qu'un levier ou qu'un écrou ! Il serait fou d'imaginer un équipement planétaire arrivé au dernier degré de la perfection, et resté néanmoins sous le contrôle de la multitude. L'aristocratie polytechnique, à laquelle seront finalement remis les destins de notre minuscule univers, apparaîtra bientôt ce qu'elle est réellement, la plus inhumaine de toutes, la plus fermée. Une parole de roi pouvait jadis changer un pauvre diable en seigneur, il faudra demain vingt années d'étude et une manière de génie pour faire un ingénieur capable d'utiliser quelques-uns des puissants moyens mis par la science au service du plus dangereux des êtres, dont le pouvoir de destruction est pratiquement sans limites, car il est le seul à préférer à ses besoins, à ses passions. Plus encore que l'expérience russe ou américaine, la première des guerres universelles que notre espèce vient de subir avec une extraordinaire passivité peut donner quelque idée d'un progrès obtenu par les méthodes de laboratoire, grâce à une impitoyable sélection. Le temps viendra, le temps va venir où notre répugnance à sacrifier le matériel humain pour aboutir à cette conséquence absurde de payer l'homme vingt fois, cent fois, mille fois son prix, paraîtra non moins ingénue que le scrupule des chirurgiens du XIII^e siècle à disséquer les morts. Il est déjà trop évident qu'une société digne de ce nom, sans préjugés de sensibilité ni de morale, est seule capable de triompher du plus tenace des fléaux, la misère, grâce à une rigoureuse hygiène sociale, c'est en limitant les naissances et supprimant les infirmes ou les paresseux. Alors l'idée démocratique aura

¹²⁵⁸ *Ibid.*, p. 1046.

achevé de se libérer d'un vocabulaire religieux ou sentimental, désormais inutile, pourra se montrer telle quelle, ainsi qu'une conception entièrement neuve et totale de la vie¹²⁵⁹.

Parvenu à la fin du dernier chapitre de son pamphlet de 1931, Bernanos donne à son lecteur un aperçu du futur. Ses prédictions prennent la forme d'une radicalisation et d'une accélération des processus de dégradation du présent qu'il a documenté tout au long de l'ouvrage. Pierrette Renard ne dit pas autre chose, lorsqu'elle écrit, à propos de *La Grande Peur des bien-pensants*, que « le monde futur que l'écrivain déduit logiquement de toute sa dénonciation antérieure annonce la radicalisation des totalitarismes »¹²⁶⁰. Aussi la « conception entièrement neuve et totale de la vie » a-t-elle déjà cours au moment où notre auteur profère sa mise en garde : la menace qui nous guette, c'est l'*achèvement* d'une telle conception. Cette conception est celle d'une séparation entre la religion chrétienne et l'individu, et sa récupération par la religion démocratique du capital, comme l'écrit Bernanos quelques pages plus loin :

Les puissantes démocraties capitalistes de demain, organisées pour l'exploitation rationnelle de l'homme au profit de l'espèce, avec leur étatisme forcené, l'inextricable réseau des institutions de prévoyance et d'assurances, finiront par élever entre l'individu et l'Église une barrière administrative qu'aucun Vincent de Paul n'essaiera même plus de franchir¹²⁶¹.

Une telle séparation repose sur le contrôle total de l'humanité par une élite, « l'aristocratie polytechnique », qui dissimule sciemment ses intentions derrière un « vocabulaire religieux et sentimental ». La reproduction de ces élites est décrite comme une initiation occulte, et réservée à un nombre d'élus de plus en plus restreints. Cependant, cette initiation semble n'être que l'envers ou le contraire d'une autre initiation – ou peut-être, plus exactement, d'un autre type de *conversion* –, jugée positive celle-là. Ces deux conversions s'opposent comme s'opposent la magie noire et la magie blanche : d'un côté, la parole du roi, qui lui vient de Dieu, et peut faire de n'importe qui un *seigneur* sur le champ ; de l'autre, un processus anonyme (ou en tout cas,

¹²⁵⁹ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 335-336.

¹²⁶⁰ Pierrette Renard, « Les *Écrits de combat* et la controverse sur le monde moderne », *op. cit.*, p. 101.

¹²⁶¹ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 345.

tenu secret de ceux qui l'agissent dans l'ombre), prenant des années et ne pouvant donc être réservé qu'à une poignée de candidats choisis à l'avance, et qui permet de produire un *ingénieur*. Une autre opposition se superpose à celles qui forment le processus que nous venons de décrire : l'opposition entre le « bon » idéal chevaleresque du « premier » Bernanos et le « mauvais » idéal moderne que celui-ci fustige, tous deux représentés par leur héraut respectif, doubles et frères ennemis, comme le suggèrent d'ailleurs les assonances qui unissent phonétiquement leurs noms, l'ingénieur et le seigneur.

Ailleurs, dans notre corpus, Bernanos imagine, sur le mode de la prophétie, ce qu'il appelle « le monde de demain » :

Le monde de demain sera impitoyable aux lâches, mais c'est d'une autre espèce de lâches que je parle. Le saint Évangile nous enseigne presque à chaque page la pauvreté en esprit. Heureux les pauvres en esprit – c'est-à-dire heureux ceux qui possèdent l'esprit de pauvreté, qui gardent l'esprit de pauvreté jusque dans l'opulence, car même s'ils possédaient tout, ils ne tiendraient encore à rien. Il y a les pauvres en esprit, il y a aussi les lâches en esprit. Malheur aux lâches en esprit ! Je les invite à jouir le plus qu'ils peuvent de l'abjecte sécurité intérieure qu'ils ont payée du renoncement plus ou moins dissimulé, plus ou moins hypocrite au droit sacré qui fait la dignité de l'homme, celui de juger, de choisir, de se répondre à soi-même par un oui ou par un non. Malheur aux lâches en esprit ! Le monde de demain les écrasera sans pitié¹²⁶².

Dans ce passage, l'usage du futur, la référence à l'Évangile, ainsi que la répétition des locutions exclamatives elliptiques visant à maudire une certaine catégorie d'individus (« Malheur aux lâches en esprit ! »), composent l'éloquence prédicative du « premier » Bernanos, et donnent à sa parole la couleur énonciative de la prophétie.

Le groupe nominal « le monde de demain » permet aussi à notre auteur de transmettre à son lecteur de brèves visions du futurs, qui prennent le plus souvent la forme de courtes saynètes dystopiques, qui mettent en scène un pouvoir de plus en plus anonyme, et s'exerçant depuis un lieu de moins en moins déterminé. On peut lire, par exemple, dans *Les Grands Cimetières sous la lune* :

¹²⁶² *Id.*, « Malheur aux lâches », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 447.

Un chimiste roumain vient de découvrir, dit-on, un gaz qui, mêlé à l'air, même dans des proportions insignifiantes, est capable d'endormir presque aussitôt quiconque le respire. J'imagine très bien les maîtres de demain disposant ainsi dans chaque ville d'une canalisation perfectionnée d'un tel gaz. Quelques robinets qu'on tourne et la population tout entière plongée dans le sommeil, la police n'aura plus qu'à choisir tranquillement les mécontents, qui se réveilleront sur la chaise électrique. Évidemment, le fou qui prétendrait, dans ces conditions, opposer sa volonté à la volonté totalitaire n'exciterait plus que la pitié¹²⁶³.

Ici, même si la menace reste circonscrite à une élite politique (« les maîtres de demain »), leur pouvoir atteint une extension inédite, rendant toute possibilité de résistance caduque : la volonté individuelle est radicalement disproportionnée à la volonté totalitaire. Or, ici, le « premier » Bernanos distingue encore deux intentionnalités, l'une bonne et l'autre mauvaise, lesquelles se trouveraient dans un rapport d'opposition. Il découvre, peu à peu, que le totalitarisme n'est pas tant une volonté surplombante opposée à des volontés subordonnées que la mobilisation insue de toutes les volontés, qui entreprennent de travailler elles-mêmes, sans le savoir, à leur propre exploitation. L'auto-envoûtement en quoi consiste le totalitarisme est représenté, par Bernanos, en une courte vision mythique, à l'allure de conte miniature, dans sa conférence de 1947 intitulée « La liberté, pour quoi faire ? » :

Supposez que demain – puisque nous sommes dans les suppositions, restons-y – les radiations émises sur tous les points du globe par les usines de désintégration modifient assez profondément leur équilibre vital et les sécrétions de leurs glandes pour en faire des monstres, ils s'arrangeront très bien de leur condition de monstres, ils se résigneront à naître bossus, tordus, ou couverts d'un poil épais comme les cochons de Bikini, en se disant une fois de plus qu'on ne s'oppose pas au progrès. Le mot de progrès sera le dernier qui s'échappera de leurs lèvres à la minute où la planète volera en éclats dans l'espace. Leur soumission au progrès n'a d'égale que leur soumission à l'État, et elle a absolument le même caractère. Le progrès les dispense de jamais s'écarter d'un seul pas de la route suivie par tout le monde. L'État les décharge un peu plus chaque jour du soin de disposer de leur propre vie, en attendant le jour prochain – déjà venu pour des millions d'hommes – oui, pour des millions d'hommes en ce moment même – où il les exemptera de penser. Car cette question : la liberté pour quoi faire ? c'est l'État moderne qui la pose à ses citoyens, je veux dire à ses contribuables, car presque partout le contribuable a remplacé le citoyen : « La liberté pour quoi faire ? Pour quoi faire, imbéciles ? Laissez-moi encore un peu de temps, travaillez ferme, et bientôt je prendrai totalement soin de vous, je vous assurerai contre tous les risques (sauf contre la perte de la liberté, bien entendu), je vous marierai, j'élèverai vos enfants, qu'est-ce que vous pourrez demander de plus ? La liberté pour quoi faire ? Puisque c'est moi qui prendrai même la peine de penser pour vous, je pourrai aussi bien être libre à votre place. »¹²⁶⁴.

¹²⁶³ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 564-565.

¹²⁶⁴ *Id.*, « La liberté, pour quoi faire ? », *op. cit.*, p. 1301-1302.

Bernanos prophétise la monstrualisation insue de l'humanité. Non seulement celle-ci basculera, sans s'en apercevoir, dans l'inhumanité, mais en plus elle travaillera activement à ce basculement, et ce au nom du perfectionnement de son humanité. En tant que contribuable, le citoyen contribue à sa propre exploitation. Or, celle-ci ne semble plus s'exercer en faveur de personne. En effet, « l'aristocratie polytechnique » de *La Grande Peur des bien-pensants* et « les maîtres de demain » des *Grands Cimetières sous la lune* ont laissé place à une entité anonyme, à « l'État », incarné au moyen d'une prosopopée, et dont la voix semble émaner mystérieusement de la conscience même de chacun et qui s'exprime avec une suavité et une sollicitude toute démoniaque : l'État totalitaire ne nomme rien d'autre que l'auto-possession de l'humanité, *envoûtée par l'image de son propre progrès*.

Cependant, Bernanos comprend bien, après la « seconde transformation », qu'un tel envoûtement peut fonctionner en sens inverse : on peut être *envoûté*, aussi bien, *par l'image de sa propre fin*. L'apocalypse a ceci de problématique qu'elle exerce une séduction esthétique et romanesque équivalente à celle que peut exercer le progrès sur les masses. En vertu de cette puissance d'attraction, qui fonde son tragique propre, la prophétie devient auto-réalisatrice.

Le prophète se sert alors aussi du futur pour opposer pour conjurer la séduction de son propre discours. C'est dans *Les Grands Cimetières sous la lune* – et plus précisément, à la fin de l'ouvrage – que s'esquisse la réhabilitation bernanosienne du motif révolutionnaire, motif qui revêtra une importance de plus en plus décisive à mesure que son apostolisme éclipsera son prophétisme. Il est vrai que l'ébauche de cette réhabilitation, qui suit la « seconde transformation », jure déjà très nettement avec le prophétisme contre-révolutionnaire qui domine *La Grande Peur de bien-pensants*, et dont voici un aperçu :

L'esprit de révolte n'a peut-être jusqu'ici rien construit de durable parce qu'il ne disposait que de moyens ridiculement insuffisants contre les inévitables conséquences des révolutions, le désordre et la misère. La Science l'a fait désormais assez puissant pour contenir le premier, assez riche pour

fournir à l'homme avili, dégradé, privé de son âme, des loisirs et des ventrées. Les beaux esprits auxquels le prophétisme de Joseph de Maistre donne des nausées, et qui nous soutiennent gravement que l'animal humain a donné depuis longtemps la mesure de sa méchanceté, se préparent à d'étranges surprises. Au train où va le monde, lorsque des avions géants laisseront tomber comme une fleur la bombe de mille kilos, quand, au premier glissement de l'aube, à travers les persiennes, les habitants de la tranquille petite sous-préfecture achèveront de vomir leurs poumons, en famille, dans les cuvettes écarlates, on dira de notre guerre, de notre fameuse dernière guerre : « C'était le bon temps ! » Et après la bombe d'une tonne ou deux, garçons ! vous verrez bien autre chose, vous verrez pis¹²⁶⁵.

La référence conjointe à Joseph de Maistre et à la « Science », dont la majuscule signale le caractère idéologique, laisse entendre que le caractère destructeur de la révolution actuelle (révolution capitaliste, d'ordre économique et industriel¹²⁶⁶) a pour origine l'esprit des Lumières. L'*anticapitalisme* du « premier » Bernanos est ainsi distinct du « second » en ceci qu'il est avant tout *antisémite* et *contre-révolutionnaire* : Drumont est en effet, l'un des premiers, en France, à avoir permis la synthèse de ces trois courants idéologiques¹²⁶⁷.

Pour en revenir à notre propos, les derniers soubresauts du prophétisme bernanosien se traduisent par un bouleversement de sa perspective révolutionnaire. Si la Révolution commence tout juste à être réhabilitée théoriquement aux lendemains de la guerre d'Espagne, cette réhabilitation s'effectue pourtant encore dans le lexique conceptuel du romantisme de la « première » manière, comme on peut le constater à la lecture de la conclusion des *Grands Cimetières sous la lune* :

N'importe ! Nous nous trouvons donc plus libres que jamais de relever un honneur dont personne ne nous dispute l'héritage. Cet honneur est plus précieux au genre humain que la tradition hellénique. Il a donc plus de chances encore de survivre à son vainqueur. Cette tradition ne périra pas sous vos coups. Nous craignons plus pour elle les entreprises sournoises d'une nouvelle renaissance italienne qui, à l'exemple de la première, fera saper par ses légistes, au nom de l'ordre, les fondements mêmes du droit. La puissance de vos mécaniques peut disposer de nos vies, mais c'est nos âmes que menacent les humanistes transfuges, éternels entremetteurs, fourriers de la future Barbarie. Cher M. Hitler, sans doute espérez-vous, par eux, tenir tôt ou tard la Rome chrétienne,

¹²⁶⁵ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 346-347.

¹²⁶⁶ « On se condamne soi-même à ne rien comprendre à l'avortement de la plus généreuse entreprise de l'histoire, si l'on ne tient pas compte d'un fait capital. Dans le même moment que le peuple français, ivre d'espérance, rêvait de décréter le bonheur du genre humain [...] une autre révolution commençait en Angleterre, lente, secrète, mais irrésistible comme le débordement d'un fleuve. C'était une révolution économique dont le capitalisme devait sortir, et avec lui ce monde que nous voyons se débattre aujourd'hui dans les charniers colossaux de la guerre. Révolution économique, et d'abord révolution industrielle » (*id.*, « La Révolution française et l'argent », *op. cit.*, p. 629-630).

¹²⁶⁷ Marc Crapez, « Le socialisme moins la gauche. Anticapitalisme, antisémitisme, national-populisme », *Mots*, n° 55, juin 1998, p. 74-94.

nous couper, nous autres Français, de la catholicité, réussir là où échouèrent les hommes du Saint Empire. Puissiez-vous engager toutes vos forces dans une telle entreprise ! Du Hainaut à l'antique Provence, celle de saint François, la vieille chevalerie franque commencera de remuer sous la terre. Le mot de liberté que nos pères ont laissé trop souvent s'obscurcir au cours de leurs frivoles querelles reprendra le sens religieux que lui donnèrent jadis nos ancêtres celtes. La liberté française deviendra du même coup la liberté du genre humain. Cher M. Hitler, l'espèce d'héroïsme que vous forgez dans vos forges est de bon acier, nous ne le nions pas. Mais c'est un héroïsme sans honneur, parce qu'il est sans justice. Cela ne vous apparaît pas encore, car vous êtes en train de dissiper les réserves de l'honneur allemand, de l'honneur des libres hommes allemands. L'idée totalitaire est encore servie librement par des hommes libres. Leurs petits-fils ne connaîtront plus que la discipline totalitaire. Alors les meilleurs d'entre les vôtres tourneront leurs yeux vers nous, ils nous envieront, fussions-nous vaincus et désarmés. Cela n'est pas du tout une simple vue de l'esprit, cher M. Hitler. Vous êtes justement fier de vos soldats. Le moment approche où vous n'aurez plus que des mercenaires, travaillant à la tâche. La guerre abjecte, la guerre impie par laquelle vous prétendez dominer le monde, n'est déjà plus une guerre de guerriers. Elle avilira si profondément les consciences qu'au lieu d'être l'école de l'héroïsme, elle sera celle de la lâcheté. Oh ! bien sûr, vous vous flattez d'obtenir de l'Église toutes les dispenses qu'il vous plaira. Détrompez-vous. Un jour ou l'autre, l'Église dira non à vos ingénieurs et à vos chimistes. Et vous verrez à son appel surgir de votre propre sol – oui, de votre sol allemand – de votre propre sol et du nôtre, de nos vieilles terres libres, de la renaissante chrétienté, une nouvelle chevalerie, celle que nous attendons, celle qui domptera la barbarie polytechnique comme elle a dompté l'autre, et qui naîtra, comme l'autre, du sang versé à flots des martyrs¹²⁶⁸.

Le mouvement révolutionnaire que Bernanos appelle de ses vœux, en 1936, consiste en la réactivation de l'idéal héroïco-romantique qui préside idéologiquement à sa « première » manière, réactivation sous l'espèce d'une « nouvelle chevalerie », ou d'un réveil de la tradition. En effet, l'affrontement entre la « nouvelle chevalerie » et « la barbarie polytechnique » n'est rien d'autre que la réactualisation du duellisme qui place sur le même plan deux héroïsmes, l'un jugé authentique (l'héroïsme chrétien ou français) et l'autre jugé inauthentique (l'héroïsme moderne ou allemand). Si l'horizon de cette vision semble être la libération du genre humain tout entier, il n'en demeure pas moins que la racine du genre humain semble française, si bien que l'universalisme révolutionnaire prophétiquement annoncé ici est bien plutôt une francisation universelle, sous l'espèce d'une contre-attaque des forces du passé contre les forces du futur : l'actualisation d'un « bon » idéal, opposée à celle d'un « mauvais » idéal, sans que soient questionnées les présupposés ontologiques de l'idéalisation. Pour autant que le concept de révolution mobilisé à la fin des *Grands Cimetières* soit encore soumis à l'idéalisme romantique de la « première » manière bernanosienne et à son bellicisme duelliste, il demeure distinct de

¹²⁶⁸ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, op. cit., p. 572-573.

l'autre révolution dont l'idée émergera après la « seconde transformation », en même temps que l'ethos apostolique qui lui est consubstantiel.

7.3. L'apostolisme technocritique : du réquisitoire à la prière

7.3.1. Désarmer la violence ou l'esthétique du dépouillement

Conformément à l'hypothèse qui guide notre travail, il est possible de comprendre l'énonciation technocritique *autrement* que comme une énonciation prophétique – autrement, c'est-à-dire, non pas entretenant encore avec celle-ci un rapport de dépassement dialectique, mais *radicalement autre*. Cette hétérogénéité radicale renvoie à la distinction que nous avons établie au début de ce chapitre entre le prophète et l'apôtre ou le témoin. Cette distinction est soulignée par de nombreux exégètes, que ceux-ci se réfèrent spécifiquement à l'œuvre de Bernanos, ou qu'ils s'occupent de l'énonciation prophétique en général. Michael Kohlhauser, qui appartient à la première catégorie, mobilise à son compte la dyade prophète/témoin, à la fin de son article sur la nostalgie bernanosienne de l'histoire :

On le voit, Léon Bloy a tout du prophète. Le prophète dit : « Je l'ai toujours su, le monde se condamne pour avoir à jamais fait la même chose ». L'auteur des « Méditations d'un Solitaire en 1916 » demeure un homme des Écritures (et, à la différence de Bernanos, de l'écriture intacte), un écrivain, pour qui le réel n'a d'épaisseur que figuré et métaphorisé : « rabâchage de séculaires rengaines, recopie sempiternelle » et « circulaire translation de circonstances perpétuellement analogues », le cours de l'Histoire procède à ses yeux rivés sur la conclusion attendue, au mieux de l'apparence et de l'illusion, au pire de l'« imposture », face au grand temps de l'Éternel.

Autrement du *témoin* Bernanos : s'il n'est à proprement parler, le monde existe, bien réel, et par ce qu'il a perdu, et par le risque qu'il suppose – histoire en forme de défi, où, à l'inverse de la scène baroque, ne figurent ni machiniste ni personnages : nous jouons tous dans la pièce. Le souci du pamphlétaire serait précisément d'en renouer la draille rompue et de la rêver grande et signifiante, à la mesure du mystère de l'être. Nul *mektoub* donc, puisqu'il revient à l'homme d'écrire l'histoire. Ici, point de grammaire, voire de syntaxe du divin, dont il suffirait de restituer les lois immuables : tout au plus une parole d'homme, un récit qui contient sa propre loi et qui parle de soi pour mieux parler de nous¹²⁶⁹.

¹²⁶⁹ Michael Kohlhauser, « Georges Bernanos et la nostalgie de l'histoire », *op. cit.*, p. 103.

Ce qui distingue le prophète de l'apôtre distingue aussi bien l'attitude de la transcendance de celle de l'immanence.

Dans le premier cas (prophétisme/transcendance), l'énonciateur technocritique parle au nom d'une instance transcendante (celle du Dieu « des Écritures » ou du « grand temps Éternel ») dont il connaît les attentes pour savoir les déchiffrer : sa fonction – son sacerdoce – consiste alors à départager les émissaires et les adversaires de la Loi divine, et à liguer les premiers contre les seconds en invectivant ces derniers. Dans le deuxième cas (apostolisme-témoignage/immanence), l'énonciateur technocritique n'est pas séparé des autres hommes auxquels il s'adresse, en ceci qu'il partage leur pauvreté (ou leur misère), laquelle pauvreté (ou misère) n'est rien d'autre que la condition humaine en ce qu'elle a de plus irrémissible, et qui constitue le tissu de la vie même et la condition de possibilité de tout rapport intersubjectif entre vivants. Étant le témoin de la pauvreté et de la misère commune à chacun, l'apôtre ne se tient pas, comme le prophète, à l'écart et en surplomb du reste de l'humanité, dépositaire d'un savoir supérieur et d'une connaissance d'un autre genre. Au contraire, la vérité dont il est le témoin n'est pas réflexive, mais affective et pathétique : ce que *sait* l'apôtre technocritique, c'est ce que la technique *fait* à la vie – ou plutôt, ce que la vie se fait à elle-même et qu'on nomme la technique. Aussi l'attitude technocritique de notre auteur change-t-elle du tout au tout, comme il l'affirme dans *Les Enfants humiliés*, dans un passage précisément consacré à l'évolution de sa posture énonciative :

Je sais parfaitement que ces nouvelles digressions sur les imbéciles risquent d'assommer les lecteurs. Le premier chapitre des Grands Cimetières sur le même sujet n'a pas non plus satisfait beaucoup de monde. Que voulez-vous, je fais de mon mieux, ce n'est pas ma faute, je cherche à comprendre. Comme vous l'avez déjà deviné sans doute, *je ne me distingue plus très bien du troupeau et, s'il faut l'avouer, je m'aime mieux ainsi*¹²⁷⁰.

¹²⁷⁰ Georges Bernanos, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 861-862. Nous soulignons.

La majorité de la littérature scientifique consacrée au corpus polémique bernanosien, ayant constaté l'évolution de celui-ci, a attribué aux premières œuvres une agressivité jugée absente des suivantes. En effet, les premières œuvres seraient encore tributaires du genre pamphlétaire, ressortissant à la rhétorique judiciaire, et plus spécifiquement au discours d'accusation. Sous ce rapport, le pamphlétaire officie en tant que procureur de la république divine, accusant l'humanité de manquer à son devoir moral et de ne pas agir conformément à sa vocation. Le terme de « réquisitoire » est d'ailleurs couramment employé pour désigner l'œuvre polémique de notre auteur : dans l'introduction générale qu'il donne au premier volume des *Essais et écrits de combat* dans la « Bibliothèque de la Pléiade », Michel Estève se réfère par exemple aux *Grands Cimetières sous la lune* comme à un « réquisitoire féroce »¹²⁷¹ ; Pierre Noual, dans son article « Georges Bernanos. Le droit et l'honneur », dit de Bernanos qu'il dresse un « réquisitoire contre le monde capitaliste »¹²⁷² ; dans son article « Un roman intempestif », Monique Gosselin-Noat qualifie *Sous le soleil de Satan* de « réquisitoire » contre les « chrétiens démocrates et modernes »¹²⁷³. Le prophétisme techno-apocalyptique bernanosien mobilise ainsi les procédés, propres à la rhétorique judiciaire, de la dénonciation. Michael Kohlhauer remarque que « l'accusation, l'invective, voire l'injure » sont « souvent à l'œuvre dans les premiers pamphlets »¹²⁷⁴.

En effet, des pans entiers de notre corpus nous semblent affectés d'un ton belliqueux, voire franchement agressif. À ce titre, *Français, si vous saviez...* (sans doute l'une des crises de désespoir littéraire les plus spectaculaires de Bernanos, à la mesure précisément de la conversion qu'il a vécue en 1934) n'est pas en reste, qui, pour appartenir *chronologiquement* à la deuxième moitié de notre corpus, n'en demeure pas moins associé, *ontologiquement*, à la « première » manière de notre auteur. Par ailleurs – et malgré les nombreux textes qu'il a rédigés, depuis *Les*

¹²⁷¹ Michel Estève, « Bernanos et notre temps », *op. cit.*, p. XXI.

¹²⁷² Michael Kohlhauer, « Georges Bernanos ou la nostalgie de l'histoire », *op. cit.*, p. 106.

¹²⁷³ Monique Gosselin-Noat, « Un roman intempestif », *Roman 20-50*, hors série n°4, novembre 2008, p. 30.

¹²⁷⁴ Pierre Noual, « Georges Bernanos. Le droit et l'honneur », *Revue Droit & Littérature*, n° 8, 2024/1, p. 233.

Grands Cimetière sous la lune, témoignant d'un bouleversement de son rapport aux « imbéciles » – , on peut lire, dans des articles écrits après 1945, ces quelques passages, cités dans l'ordre de leur publication, et où l'animosité semble aller *crescendo* (comme le suggère, d'ailleurs leurs titres de plus en plus sombres) :

Imbéciles ! Vous avez laissé se former une civilisation ennemie de l'homme, et vous comptez sur le Fils de l'Homme pour vous aider à poursuivre cette expérience jusqu'au bout ? Quand vous ne pensiez déjà plus au péché originel, le voilà de nouveau qui s'impose à vous sous les espèces de la bombe atomique, ou de ces cristaux du Dr. Went dont vingt-huit grammes suffiraient pour provoquer la mort de tous les êtres humains vivant aux États-Unis et au Canada... Idiots que vous êtes ! Vous vouliez un monde efficace, vous l'avez. Crevez contents ! [...] Le Monde moderne, c'est-à-dire l'État moderne, le Robot géant, planétaire, auquel la science offre chaque jour des armes à sa taille. Il est clair qu'en face de cette Providence mécanique dont vous attendez la justice sociale – pourquoi pas l'amour aussi, imbéciles ! – le Divin Mendiant pendu à ses clous fait piètre figure¹²⁷⁵...

L'État contre la Société, la Technique contre la Vie, c'est là, en effet, le drame universel, et il est absolument ridicule de prétendre l'ignorer. Imbéciles ! Vous avez voulu une Société sans hiérarchie ni privilèges, toute tradition n'étant à vos yeux qu'une contrainte absurde, un obstacle au Progrès, un préjugé. L'idée ne vous est pas venue que la Tradition était peut-être aussi une défense contre les entreprises du Pouvoir¹²⁷⁶.

On voit dès lors ce que signifie réellement dans la bouche des gens de gauche, et dans celle de leurs parasites démocrates-chrétiens, plus méprisables encore, le mot d'émancipation des masses. Prétendre qu'un monde concentrationnaire sera favorable aux masses est d'une énorme bouffonnerie. Pour la Technique, en effet, le déplacement de millions de tonnes de terre ou l'anéantissement de millions de vies humaines sont des problèmes également faciles à résoudre. Jouissez donc de votre reste, imbéciles ! Fourrez-vous-en des grèves jusque-là, idiots ! Vous vous glorifiez naïvement du nom de travailleurs. Mais tout le gigantesque effort de la civilisation moderne n'a précisément qu'un but : réussir finalement à se passer de votre travail, pauvres jobards¹²⁷⁷ !

La violence inouïe de ces quelques extraits nous semble témoigner à la fois : 1°/ de l'hétérogénéité esthétique radicale (aussi bien qu'ontologique) qui sépare la « première » manière bernanosienne de la « deuxième » – rappelons-nous, en les lisant, que les lignes ci-dessus ont bien été écrites par l'auteur de *Journal d'un curé de campagne* et des *Grands Cimetières sous la lune* ; 2°/ de l'absence de rapport de successivité chronologique entre les deux termes que sont l'attitude de la transcendance et celle de l'immanence, qui coexistent et se superposent en chaque point de l'œuvre de notre auteur, comme deux subjectivités s'excluant l'une l'autre,

¹²⁷⁵ Georges Bernanos, « Ère chrétienne ou ère atomique », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1165.

¹²⁷⁶ *Id.*, « Fin de la civilisation humaine », *op. cit.*, p. 1190.

¹²⁷⁷ *Id.*, « L'émancipation par le crématoire », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1209-1210.

mais existant simultanément, à l'insu de l'instance qui les produit, sur deux plans fondamentalement différents¹²⁷⁸.

En effet, il est important de noter que la rédaction des invectives que nous venons de citer est parfaitement contemporaine de – et s'effectue donc simultanément à – la critique bernanosienne du pamphlet, qui commence au moment de la « seconde transformation » et qui s'énonce pour la première fois dans *Les Grands Cimetières sous la lune*, dans ces pages bien connues :

« J'ai juré de vous émouvoir, d'amitié ou de colère, qu'importe ! » C'est ainsi que je parlais jadis, au temps de la Grande Peur, il y a sept longues années. À présent je ne me soucie plus beaucoup d'émouvoir, du moins de colère¹²⁷⁹.

Les gens qui ne me connaissent guère me tiennent assez souvent pour un énerghumène, un pamphlétaire. Je répète une fois de plus qu'un polémiste est amusant jusqu'à la vingtième année, tolérable jusqu'à la trentième, assommant vers la cinquantaine, et obscène au-delà. Les démangeaisons polémistes chez le vieillard me paraissent une des formes de l'érotisme. L'énerghumène s'excite à froid, comme dit le peuple. Loin de m'exciter, je passe mon temps à essayer de comprendre, unique remède contre l'espèce de délire hystérique où finissent par tomber les malheureux qui ne peuvent faire un pas sans se prendre le pied dans une injustice soigneusement cachée sous l'herbe, ainsi qu'une chausse-trappe. J'essaie de comprendre. Je crois que je m'efforce d'aimer¹²⁸⁰.

Il convient ici d'élucider l'apparent dualisme qui semble séparer la colère et l'amitié/amour. En effet, si Bernanos dit avoir abandonné la colère au début de son essai le plus célèbre, il ne l'a pas abandonnée comme on délaisse le pôle négatif d'une axiologie pour se concentrer exclusivement sur son pôle positif – ce qui est par ailleurs impossible, puisque le rapport d'opposition qui unit ces deux pôles, dans une telle perspective, est aussi un rapport de complémentarité : en ce sens *duelliste*, et en ce sens seulement, l'amour disparaît de ne plus s'opposer à la haine, et inversement, puisque l'un de ne peut se poser qu'en s'opposant à l'autre

¹²⁷⁸ Rappelons que cette hypothèse, déjà formulée, nous vient de notre interprétation du concept henryen de « duplicité de l'apparaître », que Paul Audi définit avec une grande clarté : « Là, il ne s'agit ni de la fondation de la transcendance dans l'immanence, ni de la production de l'extériorité par l'intériorité ; il s'agit de prendre acte d'un *état de fait* phénoménologique et de considérer chaque terme du rapport de façon *structurelle*, en fonction de ses prérogatives et des composantes propres. À l'analyse du rapport vie/monde considéré de façon généalogique se substitue l'idée d'un dédoublement de la phénoménalité du phénomène, qui se donne en même temps, mais dans deux dimensions différentes, comme visible et invisible » (Paul Audi, *Michel Henry*, *op. cit.*, p. 184-185).

¹²⁷⁹ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 357.

¹²⁸⁰ *Ibid.*, p. 371.

qui est son contraire. Un tel duellisme, donc, ne décrit pas le type de relation qui existe entre l'amitié et la colère : il décrit le type de relation qui existe *à l'intérieur même de la colère*. En effet, l'amitié n'étant ni le contraire ni le pôle négatif de la colère, étant bien plutôt son contradictoire, l'opposition duelliste entre négativité et positivité décrit *le rapport interne de la colère à elle-même*, laquelle, dans son auto-aveuglement délirant, *ne soupçonne pas même* que quelque chose comme l'amitié (en sa gratuité et en sa pureté absolue) soit possible. Ce rapport fondamentalement duelliste, où ni l'amitié ni l'amour (c'est-à-dire : la charité) n'ont leur *place*, est celui qui structure l'attitude pamphlétaire, en tant qu'elle est une modalisation discursive de l'attitude de la transcendance. Son pôle positif, c'est la fascination ou la vénération ; et son pôle négatif, la haine ou le mépris. Ces deux pôles ne sont rien d'autre que deux formes d'extase ou d'excitation ; ou encore deux « formes de l'érotisme », pour reprendre le lexique du deuxième extrait des *Grands Cimetières sous la lune* que nous avons cité ; ou enfin deux manifestations du désir, l'une étant une manifestation « joyeuse » et l'autre une manifestation « haineuse », déployant identiquement leurs efforts dans l'espoir de satisfaire un désir supérieur et d'atteindre une certaine jouissance.

Aussi le mépris du pamphlétaire est-il, au même titre que le désespoir, une tentation : « la tentation du mépris est sans doute la forme la plus grave de la tentation du désespoir »¹²⁸¹, écrit Bernanos dans un article d'août 1945 intitulé « La tentation du dégoût ». Il peut sembler étonnant de constater qu'une telle affirmation est quasi contemporaine des articles injurieux que nous avons cités plus haut. Bernanos précise pourtant dans le même article :

J'écris pour délivrer un certain nombre de consciences semblables à la mienne qui ne supportent pas le mépris, l'empoisonnement du mépris, qui crèveraient peut-être sans moi de leur propre mépris, comme un homme mourant de soif dans le désert s'intoxique avec son urine. La haine est une plaie de l'âme, c'est entendu, mais le mépris est une sorte de haine diffuse, mille fois plus dangereuse que la haine lucide, clairement consciente de ses buts et de son objet¹²⁸².

¹²⁸¹ *Id.*, « La tentation du dégoût », *Français, si vous sachiez...*, *op. cit.*, p. 1078.

¹²⁸² *Ibid.*, p. 1077-1078.

Dès lors que la charité se substitue, pour le « second » Bernanos, à l'amour-propre, le mécanisme inconscient de la haine lui apparaît avec clarté : la haine est d'autant plus effective qu'elle se dissimule derrière l'absence d'objet déterminé puisque, précisément, la haine n'est rien d'autre que *la détermination totale* du monde, d'autrui et de soi-même *comme objet*. Elle n'est pas un acte isolé, mais l'attitude même qui configure *a priori* la possibilité de toute action. La haine n'est donc pas la façon ponctuelle et singulière dont une conscience s'exerce sur le monde, mais le principe même de tout rapport entretenu avec le monde par la conscience.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'expression selon laquelle la « civilisation mécanique » a « prolétarisé les consciences », comme l'écrit Bernanos dans son fameux texte de février 1947, intitulé – et cela peut surprendre – « Dans l'amitié de Léon Bloy » :

Lorsque les braves militants utilisent à tort et à travers le mot de « conscient », je me dis que cette obsession verbale n'est pas sans cause. La hideuse civilisation mécanique en effet n'a pas seulement prolétarisé les hommes, elle a prolétarisé les consciences. Elle a laissé se former dans la masse une conscience de masse, et Dieu lui-même ne saurait sauver un monde où s'entrechoqueront des Cyclopes. Le Cyclope n'appartient pas à l'ordre de la Rédemption et l'amour que je porte aux pauvres ne saurait me faire illusion sur ce point capital. Le Cyclope prolétarien ne vaut déjà pas mieux que le Cyclope nazi : la nature du Cyclope est d'écraser.

Je ne suis pas un écraseur. Le brutal écrasement d'une injustice ne peut aboutir qu'à une injustice plus grave, comme l'arrachement d'un furoncle provoque un phlegmon. Dans cette masse qui tôt ou tard me passera dessus, je sais qu'il y a des hommes dont la conscience ne s'est pas tout entière résorbée dans la masse, et c'est à eux que je vais. Je ne parlerai pas à ces hommes le langage du Cyclope ainsi qu'essaient de le faire, sans d'ailleurs y réussir, les démocrates chrétiens. Le pire ennemi de la Race allemande était le Cyclope raciste allemand. Le pire ennemi du peuple est le Cyclope populaire¹²⁸³.

Il faut lire ce passage à la lumière de la « seconde » manière, sise dans l'attitude de l'immanence. Sous ce rapport, la conscience est double : non pas qu'il y ait deux consciences, mais parce que celle-ci se phénoménalise de deux manières qui, pour être radicalement hétérogènes, n'en sont pas moins fondamentalement indissolubles. Les deux structures dans lesquelles se donnent la conscience peuvent être dites : ou bien « avec », ou bien « sans monde »¹²⁸⁴, c'est-à-dire, pour

¹²⁸³ *Id.*, « Dans l'amitié de Léon Bloy », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1237.

¹²⁸⁴ « “Avec” ou “sans monde”, ce sont donc là non des propriétés surajoutées à la conscience, mais des déterminations structurales de la phénoménalité de la conscience elle-même. Dans l'opposition radicale de ces déterminations, le concept de conscience se divise. Autre est la phénoménalité du monde, autre celle de l'imagination. La conscience cependant est une. Il n'y a pas deux consciences sans lien entre elles et dont nous ne

reprendre un lexique commun à Georges Bernanos et à Michel Henry, ou bien « mondaine » (conscience du Monde) ou bien « vitale » (conscience de la Vie). La conscience de la Vie appartient à ce que Bernanos nomme dans le texte que nous venons de citer « l'ordre de la Rédemption », qui est aussi bien celui de la charité ; tandis que la conscience du Monde appartient à ce qu'il faut bien appeler, par souci de symétrie, « l'ordre de la Damnation »¹²⁸⁵, qui est aussi bien celui de l'amour-propre.

Ce deuxième ordre est celui de la « prolétarianisation des consciences », c'est-à-dire de la *réduction* de la conscience au seul ordre de la Damnation, ou du monde, ou encore de l'amour-propre. La légalité intersubjective en vigueur au sein d'un tel ordre est celle de l'*entrechoquement* ou de l'*écrasement*, c'est-à-dire de la lutte pour la reconnaissance des consciences. Or, justement, pour pouvoir s'écraser ou s'entrechoquer, les consciences doivent créer l'espace phénoménologique rendant possible leurs rapports antagoniques, espace où chacun lutte pour être reconnu comme un sujet en s'inféodant objectalement autrui et le monde, c'est-à-dire où chacun veut être reconnu *objectivement* comme sujet par tous les autres – espace, au fond, où tous organisent en commun et à leur insu l'*exploitation objectale* des consciences : pour ainsi dire, leur *prolétarianisation*.

saurions pas comment elles peuvent se joindre, comment la conscience du monde est aussi, *en même temps, dans l'unité d'un même événement phénoménologique*, conscience de soi. Si la conscience de soi et la conscience du monde ne surgissent point séparément comme deux essences juxtaposées, enfermées chacune dans sa vérité propre comme dans un monde de lumière clos sur lui-même et sans communication avec l'autre, s'il n'y a pas deux dimensions fondamentales de phénoménalité se suffisant chacune à elle-même, et dans cette suffisance, ignorante l'autre, c'est que la conscience du monde précisément ne se suffit pas à elle-même, c'est qu'elle n'est pas une essence. Ou plutôt elle n'est telle, elle n'est une manifestation effective qui se suffit à elle-même et subsiste par elle-même dans cette suffisance que pour autant qu'elle est aussi et indissolublement autre chose. Ce qu'elle est aussi et indissolublement, la problématique l'a montré. La conscience du monde est identiquement la dimension originaire de révélation d'où le monde est absent et dans laquelle pourtant il se phénoménalise, elle est la conscience sans monde de l'imagination. Parce que la simple manifestation du monde comme monde ne devient effective que dans la révélation originaire immanente de l'imagination, elle lui est unie. L'unité de la conscience du monde avec la conscience de soi est sa possibilité même. Parce que cette possibilité est une possibilité phénoménologique, cette unité est, elle aussi, phénoménologique. La possibilité de la conscience du monde est la conscience elle-même comme conscience, non pas du monde, mais de l'imagination, comme conscience sans monde » (Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 329-330).

¹²⁸⁵ « L'enfer de ce monde est l'enfer lui-même » (Georges Bernanos, « Vie de Jésus », *op. cit.*, p. 876).

La conscience damnée, dans la mesure où elle produit elle-même le milieu objectif de sa propre damnation – milieu au sein duquel elle-même, autrui et le monde se donnent objectalement – est le double illusoire de la conscience graciée. Ce dédoublement est exprimé, mythiquement, par la figure du Cyclope : ainsi « le Cyclope raciste allemand » *redouble* « la race allemande » ; ainsi « le Cyclope populaire » *redouble* « le peuple ». À la faveur de ce dédoublement insu, chacun devient à soi-même son « pire ennemi » : la conscience de la Vie produit son propre *Doppelgänger* sous l'espèce de la conscience du Monde (aussi, répétons-le, n'y a-t-il pas deux consciences, mais bien deux rapports de la conscience à elle-même). De fait, et par extension (complétant au passage notre compréhension de la duplicité de la parole bernanosienne), il faut dire que *le prophète est le Doppelgänger de l'apôtre*, en ceci qu'il est *son propre « pire ennemi »*.

Comment définir une conscience-Cyclope, et pourquoi faire appel à cette créature mythologique en particulier ? Bernanos la mobilise dans le deuxième projet de préface abandonné pour *Le Chemin de la Croix-des-Âmes* :

La Civilisation machiniste totalitaire est une civilisation d'efficiencia, de quantité. A quoi diable pourrait bien lui servir ce qui subsiste, des méthodes d'une civilisation à laquelle il était arrivé plus d'une fois, par le jeu naturel des principes sur lesquels on l'avait fondée, en eût-elle oublié ou renié l'esprit, de sacrifier l'efficiencia ? La Civilisation machiniste totalitaire ne connaît d'autres règles que celles de la Technique, et ces règles sont absolues, ne sauraient admettre rien qui ressemble, de près ou de loin, au *fair play*. [...] Nous serions fous d'espérer qu'une nation plus évoluée que les autres soit capable de jouer, vis-à-vis de cette opinion de masse le rôle d'Ulysse avec le Cyclope. L'opinion de masse a bien les yeux crevés, mais les techniciens ne l'en manœuvrent que mieux. En face de ce monstre aveugle, que pourrait un peuple supérieur, fût-il le plus intelligent de la terre¹²⁸⁶ ?

La caractéristique du Cyclope qui intéresse Bernanos au premier chef est son aveuglement : le Cyclope est en effet cette créature qui ne voit que par l'œil, aveugle, de la conscience du monde. Il ne se fie qu'au milieu d'extériorité dans l'orbe duquel s'exerce la perception. En ce sens, il est incapable de comprendre la rationalité intérieure et immanente dans laquelle se fonde l'*autre*

¹²⁸⁶ *Id.*, « Préfaces abandonnées. 2^e projet », *op. cit.*, p. 729.

conscience. Dans le texte ci-dessus, notre auteur souligne bien l'incommensurabilité entre la légalité quantitative à laquelle obéit la Civilisation des machines et la légalité qualitative à laquelle obéit l'ordre de la charité : la première est représentée par le Cyclope, la seconde par Ulysse. Or, justement, le rôle d'Ulysse ne peut être tenu par une entité *supérieure*, au sens quantitatif : aucun discours, fût-il brillant, ne saurait raisonner les consciences prolétariées.

Cette incommensurabilité signifie que les consciences-Cyclope ne peuvent comprendre d'autres langues que la leur propre, qui est celle, justement, de l'écrasement, de la violence, de la rivalité. Le mécanisme qui préside au fonctionnement de cette langue est celui, aporétique, de la vengeance (« Le brutal écrasement d'une injustice ne peut aboutir qu'à une injustice plus grave, comme l'arrachement d'un furoncle provoque un phlegmon »). Répondre au Cyclope dans sa langue, c'est s'assurer de se faire prendre au piège de la logique vengeresse qui la structure.

C'est précisément là que réside l'impasse dans laquelle s'abîme le prophétisme. En effet, le discours visionnaire n'est pas un discours différent du discours mondain : c'est un discours mondain *supérieur*, et qui obéit aux mêmes règles, qui sont celles de la rhétorique judiciaire, c'est-à-dire du jugement, de l'invective – en un mot, de l'écrasement. En ce sens, le prophétisme n'est pas tant un nouveau mode de connaissance qu'une nouvelle modalisation – supérieure – d'une seule et même connaissance, dont la structure est celle, agonistique, de la conscience du monde (de la conscience-Cyclope). Il est simplement l'écrasement, ou la réfutation, d'une utilisation jugée « mauvaise » de la conscience mondaine. À cet égard, et comme l'écrit Bernanos dans un interview qu'il donne au *Diário* à la fin de l'année 1938 :

[...] nous ne pouvons pas nous contenter de juger le monde, tâche que le Christ s'est réservée pour la fin des temps. *Le sacrement du baptême n'a pas fait de nous des juges, mais des apôtres. Le mal ne se réfute pas. On le désarme par la charité, l'exemple, la pénitence, et s'il le faut, par l'expiation*¹²⁸⁷.

¹²⁸⁷ *Id.*, « Interview au *Diário* », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 741.

Bien qu'il faille se garder d'assimiler le jugement que l'humanité pourrait porter sur le monde et celui que lui portera le Christ-juge à la fin des temps (dans la mesure où ces deux jugements ne se rapportent pas – tant s'en faut – à la même justice), Bernanos énonce ici très explicitement la distinction entre le discours judiciaire (que nous avons associé plus haut à la parole prophétique) et la parole apostolique, qui n'a plus rien de rivalitaire ou d'agonistique, mais qui ressortit tout entière à la charité.

La distinction entre ces deux paroles est également contenue dans les deux verbes qui les incarne : *réfuter* et *désarmer*.

1°/ La *réfutation* peut être définie comme le geste propre de la parole prophétique. Si son sens premier, dans l'usage courant, renvoie au domaine sémantique de la rhétorique (et plus spécifiquement encore, aux sous-catégories du débat polémique et de la joute verbale), son étymologie latine, « *refutare* », appartient d'abord à celui de la stratégie militaire. En effet, le Gaffiot lui donne comme sens *princeps* celui de « refouler, repousser », au sens précis où une armée en « repousse » une autre. Aussi le sens rhétorique de la réfutation trouve-t-il son origine dans son sens martial : comme on le sait, le prophétisme techno-apocalyptique, sis dans l'attitude romantique de la transcendance, puise son essence et son contenu dans la violence, elle-même consubstantielle au désir d'objectalisation qui commande la volonté d'appropriation totale de soi, d'autrui et du monde. Réfuter le mal, et ici en l'occurrence, la technique, cela revient donc, tragiquement, à conférer une objectivité à un ennemi qui n'existe pas dans le geste même de vouloir se débarrasser de lui. La dénonciation même de la machine participe à sa légitimation : elle se voit créditée d'un être, d'une puissance qu'elle n'a pas, et on construit, en la combattant, la menace qu'on prétend conjurer. Façonner à notre insu l'adversaire que l'on prétend combattre, c'est jouer inconsciemment le jeu de la logique rivalitaire (conformément à laquelle, comme nous l'avons dit dès notre premier chapitre, la plus grande ruse du diable consiste à nous faire croire qu'il existe) : plus on *écrase* l'injustice, plus l'injustice, qui consiste

précisément en *l'écrasement*, prospère. Dit autrement, réfuter le mal, cela revient à prêter une consistance imaginaire et extérieure à une menace purement intérieure qui est celle du propre aveuglement de l'humanité quant à ses possibilités les plus essentielles, en vertu de la logique du dédoublement ou du *Doppelgänger* : la projection ou l'expulsion de la souffrance humaine dans une extériorité étrangère et menaçante empêche l'humanité de prendre conscience que c'est justement en croyant se défendre et en croyant accroître ses capacités défensives (en croyant progresser) qu'elle s'automutile ou s'autodétruit.

2°/ Le *désarmement* peut être défini comme le geste propre de la parole apostolique. De la même façon que la *démythification* sur laquelle repose la technocritique scandalologique a vocation à déconstruire la *démystification* sur laquelle repose la technocritique pharmacologique, le *désarmement* a vocation, non pas simplement à priver l'adversaire de son arme, sans quoi l'on demeurerait prisonnier de la logique belliciste, mais bien à défaire la logique même de l'affrontement armé et du duellisme, qui organise, en ménageant le milieu d'objectivité où chacun apparaît comme l'adversaire potentiel de son prochain, la spirale sans fin de la violence des rivalités mimétiques. Ce que la technocritique apostolique tente de mettre en place, par l'exercice miséricordieux de la charité, c'est au contraire une « bonne » réciprocité, fondée sur « l'exemple ». De fait, le scandale de la démystification romantique consiste en ceci que, sous couvert d'opposer le christianisme à la technique, c'est-à-dire de réfuter la technique *par* le christianisme, elle exerce le christianisme hors de son ordre, et redouble l'injustice en prétendant l'écraser. C'est la révélation qui est faite à Bernanos dans *Les Grands Cimetières sous la lune*, texte que l'on peut définir par ailleurs comme un tournant dans « l'engagement » bernanosien aussi bien que comme une réflexion sur ce tournant, ainsi qu'en témoigne cet extrait, contemporain, du « Journal de la guerre d'Espagne » :

Puis-je ajouter qu'à mesure que j'avance dans la vie [...] j'apprends à me méfier de ces dons de polémiste qu'on a généralement la bonté de me reconnaître. Le ressort de la polémique est le mépris, et le mépris, comme le désir, n'emprunte quelque noblesse qu'aux cœurs de vingt ans. Passé la

quarantaine, un polémiste n'est pas grand-chose. Mais un polémiste septuagénaire me paraît aussi répugnant qu'un septuagénaire amoureux¹²⁸⁸.

Que le « désir » et le « mépris » ne soient que les pôles opposés, positif et négatif, d'une seule et unique dimension d'apparaître, c'est ce qu'on peut dire aussi de l'apologie et de la réfutation sous le rapport du christianisme transcendant ou prophétique, aussi bien que de la technophilie et de la technophobie sous le rapport de la technocritique pharmacologique. Le scandale consiste alors à « donner le mauvais exemple » en s'engageant, fût-ce par les seuls moyens discursifs de la polémique, dans la réciprocité conflictuelle :

Donner le mauvais exemple est à la portée de n'importe qui. Le mauvais exemple des chrétiens s'appelle scandale. C'est nous qui répandons à travers le monde ce poison, il est distillé dans nos alambics. Je n'ignore pas que les bons pères chartreux qui conseillent prudemment l'usage et non l'abus de leur liqueur, bien qu'ils ne puissent ignorer qu'elle ne stimule pas seulement les innocentes fonctions digestives, seraient très étonnés d'apprendre qu'elle apporte aux séducteurs, dans le secret des cabinets particuliers, une aide précieuse et parfois décisive¹²⁸⁹.

Se trouve ici désarmé le concept de pharmacologie, concept en vertu duquel, comme nous le savons, un même pouvoir peut être tour à tour et simultanément remède et poison, selon qu'on l'exerce avec plus ou moins de mesure.

7.3.2. *D'un universalisme l'autre : la masse et la messe*

Or, précisément, il ne saurait y avoir de bon usage du mépris, puisque celui-ci ne fait jamais que reconduire la logique conflictuelle en adoptant le langage de l'éloquence réfutative, laquelle nécessite que soit déterminé un bouc émissaire – que celui-ci soit la machine, l'ingénieur, le savant juif ou le polytechnicien. La parole apostolique, loin de chercher à définir objectivement un ennemi, cherche bien plutôt à rassembler les individus dans l'exercice miséricordieux de la charité. Face à la technique qui divise, et divise d'autant plus – c'est là son

¹²⁸⁸ Georges Bernanos, « Journal de la guerre d'Espagne », *op. cit.*, p. 1423.

¹²⁸⁹ *Id.*, *Les Grands cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 503.

piège – quand elle prétend rassembler *contre* elle, l’apôtre ou le témoin intime au contraire de déposer les armes et de s’unir dans la fraternité.

Aussi la verticalité qui caractérisait le prophétisme, et qui contribuait à séparer l’énonciateur de ses énonciataires, laisse-t-elle place à une horizontalité qui les mets tous à égalité : « Nous sommes des frères parlant à leurs frères, et non pas des docteurs ou des intendants »¹²⁹⁰. Dans l’article de juillet 1943 où apparaît cette phrase, celle-ci est d’ailleurs précédée d’une paraphrase de saint Paul, qui signale que Bernanos est en chemin de désarmer ses propres talents de polémiste :

À l’occasion de la fête d’un des plus illustres patrons de l’Angleterre après saint Georges, saint Augustin de Cantorbéry, nous avons eu récemment l’occasion de relire le passage de l’Épître aux Thessaloniciens, où l’apôtre Paul parle à ses fils et à ses filles un langage si familier, si tendre, que beaucoup de graves chanoines craindraient de l’employer aujourd’hui : *Faiti sumus parvuli in medio vestrum, tanquam si nutrix foveat filios suos*. C’est pourtant ce langage-là que parlaient les prédicateurs du Moyen Âge, c’était également celui de saint François, au temps où l’Église apparaissait beaucoup plus, en effet, comme une Mère, une Nourrice, que comme un professeur de dogme et de morale, bien qu’elle n’ait jamais cessé d’être l’un et l’autre¹²⁹¹.

Que la fraternité ait remplacé la verve pamphlétaire, c’est ce que signale également l’extension de la technocritique bernanosienne à l’ensemble de l’humanité : ce n’est plus le seul salut de la France qui est en jeu, mais bien celui de la planète tout entière. La critique bernanosienne n’a pas manqué de signaler cette mutation (ou cet élargissement) de la perspective énonciatrice. Dans son article intitulé « Georges Bernanos ou la nostalgie de l’histoire », Michael Kohlhauer souligne à la fois l’inanité de la référence nationale (voire nationaliste) et la nécessité de conjurer le devenir-masse de l’humanité – favorisé par l’emballement conflictuel de la mauvaise réciprocité – par son devenir-fraternel :

La perspective s’est ainsi nettement déplacée, de la référence monarchiste à l’ancienne France vers la prise en compte, rendue inéluctable par l’absence d’épaisseur historique, d’une sorte d’*espace-monde* de la modernité, celle-ci tendant, à dissoudre, par l’uniformisation, les spécificités nationales et

¹²⁹⁰ *Id.*, « L’écrivain catholique : le rôle qui lui revient », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 865.

¹²⁹¹ *Loc. cit.*

individuelles ; le rappel de plus en plus explicite, et sur le mode conjuratoire du message universaliste de la Révolution revu par Michelet et corrigé par Péguy s'inscrit précisément dans ce contextes¹²⁹².

En faisant de la France – de l'ancienne France – un bastion d'authenticité, le prophétisme techno-apocalyptique se laisse prendre à l'illusion que la technique est elle aussi une nation, c'est-à-dire un ennemi objectif à abattre, et que la modernité, en somme, est un territoire, et que l'on peut s'y rendre pour le reconquérir.

Or, du prophétisme à l'apostolisme, s'accomplit la révélation que la modernité technique ne figure sur aucune carte, et que son royaume est invisible : la modernité technique est un *mode d'existence*, et non pas un *monde existant*. En effet, comme le remarque encore Michael Kohlhauer, dans un autre article, Bernanos évolue d'une conception de la modernité comme « monde » (« le monde moderne ») à une conception de la modernité comme « mode » d'interpellation ou de rapport à soi, à autrui et au monde¹²⁹³.

Ce qui caractérise le mode d'existence moderne, c'est sa *totalitarisation* ou son *universalisation*, en quoi consiste l'objectivation totale des consciences, c'est-à-dire : l'installation de la vie dans une dimension d'extériorité radicale qui lui est principalement hostile. Ainsi, la subjectivité est tout entière soumise au réquisit de sa projection ou de son expression sur la scène du monde, de la civilisation mondiale que Bernanos désigne aussi sous le nom de « civilisation concentrationnaire » :

[...] la civilisation concentrationnaire [...] menace le genre humain. Il apparaît de plus en plus clairement chaque jour, en effet, que le Capitalisme a été, jusqu'ici, le meilleur et le plus efficace instrument de la totalitarisation du monde¹²⁹⁴.

¹²⁹² Michael Kohlhauer, « Georges Bernanos et la nostalgie de l'histoire », *op. cit.*, p. 105.

¹²⁹³ « De fait, une lecture attentive et en perspective de l'œuvre bernanosienne (roman, pamphlet et Journal confondus) montre que la modernité, d'abord assimilée au monde moderne, n'est pas donnée d'emblée, qu'elle se découvre au contraire par le biais de l'écriture, jusqu'à incarner le mode même de toutes les questions : celle de l'homme, d'un sujet possible de l'histoire, à l'heure du soupçon – celle de l'écrivain et de la littérature, partant, comme choix existentiel, vocation et dilemme [...] » (Michael Kohlhauer, « Bernanos. Du monde moderne au roman de la modernité », *op. cit.*, p. 13).

¹²⁹⁴ Georges Bernanos, « Préfaces abandonnées. 2^e projet », *op. cit.*, p. 734.

Le qualificatif de « concentrationnaire » renvoie à l'incarcération *totale* des subjectivités dans la même dimension d'apparaître. La civilisation technique, en tant que concentrationnaire, est ainsi le milieu d'existence où l'humanité s'enferme, à son insu, à l'extérieur d'elle-même, croyant pourtant organiser sa grande évasion prométhéenne et s'affranchir des « limites » de sa condition. La vie se trouve ainsi *réduite* (au sens phénoménologique de la *réduction*) à ce « dehors claustral »¹²⁹⁵ où elle s'imagine avoir retrouvé le paradis perdu.

Cette claustration dans une seule dimension d'apparaître (celle du monde) détermine le mode d'existence moderne comme *unidimensionnel*. Michel Estève souligne d'ailleurs dès la préface du premier tome des *Essais et écrits de combat* la familiarité qui unit la pensée de Bernanos à celle d'Herbert Marcuse, l'auteur de *L'Homme unidimensionnel* :

Vingt ans avant Herbert Marcuse, l'écrivain affirmait que l'homme ne s'était pas adapté à l'univers des machines, que notre civilisation devait être remise en question. Le concept de civilisation « totalitaire », en raison même de son degré avancé d'évolution industrielle, de haute technicité, de parfaite rationalisation des moyens de production, la double critique des systèmes capitaliste et marxiste, qui tendent aujourd'hui à transformer l'homme en « objet » au sein d'une société de consommation était très explicitement évoqués dans *La Liberté pour quoi faire ?* bien avant que fût écrit *L'Homme unidimensionnel*¹²⁹⁶.

L'événement décisif de la modernité consiste ainsi en la consolidation d'un mode d'être-ensemble fondé, non plus sur l'intersubjectivité au sens strict – c'est-à-dire sur la communion de toutes les subjectivités vivantes dans la vie qui précède et fonde toute représentation –, mais sur ce qu'il faudrait alors appeler *l'interobjectivité* – c'est-à-dire sur le commerce des subjectivités représentées sur le théâtre désormais *unique* d'un monde universalisable à l'ensemble de la planète.

Que l'existence s'universalise mondialement dans l'univocité d'un seul et unique mode d'apparaître – celui du monde et de l'extériorité –, c'est ce dont Bernanos a la révélation dès

¹²⁹⁵ Nous empruntons cette expression à Quentin Meillassoux (*Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, *op. cit.*, p. 21).

¹²⁹⁶ Michel Estève, « Bernanos et notre temps », *op. cit.*, p. XLIV-XLV.

1936, alors qu'assistant à la guerre d'Espagne, il écrit à Robert Vallery-Radot (le 27 août 1936) : « Je remercie le Bon Dieu qui m'a permis d'assister à une espèce de répétition générale de la Révolution *universelle* »¹²⁹⁷. Ce processus d'universalisation est décrit en détail dans la conférence de février 1947 intitulée « Révolution et liberté » :

L'histoire dira un jour que la France a été conquise par la civilisation des machines – cette civilisation capitaliste prédestinée dès sa naissance à devenir la civilisation totalitaire – exactement comme un peuple est conquis par un autre peuple, et le monde, ou du moins une partie du monde a été aussi conquis par elle, pris de force. La conquête du monde la monstrueuse alliance de la spéculation et de la machine apparaîtra un jour comme un événement comparable non pas seulement aux invasions de Gengis Khan ou de Tamerlan mais aux grandes invasions si mal connues de la préhistoire.

C'est là une image que je désirerais imprimer en vos esprits. Remarquez d'abord que toutes les civilisations du monde ont hérité les unes des autres, se sont passé le flambeau. Celles qui peuvent prétendre à être nées sur le sol même où elles se sont développées, peuvent toujours se rattacher aux autres par des analogies et des concordances profondes. Même celle des Mayas, en Amérique du Sud, peut faire penser à celles des bords de l'Euphrate ou du Grange. Au lieu que si l'envahissement de la civilisation humaine par les machines créait vraiment une civilisation du type ordinaire, on pourrait dire qu'elle ne se rattache directement à aucune autre. Ce serait la première civilisation matérialiste, la première civilisation de la matière. Elle est apparue dans un monde qui ne l'avait ni préparée, ni désirée, qui s'était même préparé pour une autre. Une organisation totalitaire et concentrationnaire universelle¹²⁹⁸ !

À lire attentivement ce texte ambigu, on peut en dégager une définition du processus d'universalisation en quoi consiste la technique, et élucider la nature du danger dont il revient à l'énonciateur-apôtre d'apporter le témoignage à ses contemporains.

L'ambiguïté s'installe dès le début du texte, à la faveur du déploiement d'un lexique martial caractéristique de l'attitude polémique de la transcendance. Bernanos se réfère encore ici à la logique belliciste, qui est celle du rapport de force, et en vertu de laquelle la civilisation des machines apparaît comme une civilisation antagonique et concurrente de toutes les autres civilisations, qu'elle est amenée à conquérir une à une. On pourrait alors croire que la « civilisation des machines » ou la « civilisation capitaliste » est simplement une civilisation d'un type ordinaire, et visant à établir son hégémonie dans la seule dimension historico-politique.

¹²⁹⁷ Georges Bernanos, *Correspondance, op. cit.*, II, p. 153.

¹²⁹⁸ *Id.*, « Révolution et liberté », *op. cit.*, p. 1326-1327.

Or, avant même de se trouver réfutée dans l'extrait que nous venons de citer, une telle interprétation (selon laquelle la civilisation des machines est une civilisation au même titre que toutes les autres) est déjà contredite quelques lignes plus haut. Bernanos y affirme en effet que « le système tel qu'il se présente à nous (ou plutôt dans lequel nous sommes peu à peu absorbés) n'est pas une civilisation »¹²⁹⁹, et que l'expérience en quoi consiste notre absorption *en* ce système n'est pas « empirique »¹³⁰⁰. N'advenant pas dans la dimension empirique de l'existence, l'événement de notre absorption dans le système technique a donc lieu *en amont*, c'est-à-dire dans la dimension transcendantale qui rend possible toute existence, c'est-à-dire dans la vie : en effet, puisque « le machinisme n'est peut-être pas seulement une erreur économique et sociale »¹³⁰¹, alors « l'espèce de civilisation qu'on appelle encore de ce nom [...] ne menace pas seulement les ouvrages de l'homme : elle menace l'homme lui-même ; elle est capable d'en modifier profondément la nature »¹³⁰².

Que l'absorption de l'humanité *dans* la technique n'ait pas lieu dans l'extériorité historico-politique ou socio-économique du monde, qu'elle ait lieu bien plutôt dans la vie même et en deçà de tout champ de présence où celle-ci serait sommée de se montrer, c'est-à-dire à l'endroit où, « profondément », réside « la nature » humaine, cela fait de cette absorption non pas donc, effectivement, une expérience empirique, mais bien plutôt – pour mobiliser une expression de Michel Henry – une « expérience interne transcendantale, c'est-à-dire une modalité de la vie absolue »¹³⁰³. Afin de préciser le sens de cette expression, dont la simple énonciation ne nous fournit pas la clé, citons un passage de *L'Essence de la manifestation*, dont on remarquera qu'il fait écho aux extraits de la conférence de Bernanos que nous venons de citer :

¹²⁹⁹ *Ibid.*, p. 1322.

¹³⁰⁰ *Ibid.*, p. 1324.

¹³⁰¹ *Loc. cit.*

¹³⁰² *Ibid.*, p. 1325.

¹³⁰³ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2011, p. 154.

Une révélation immanente est une expérience interne, elle revêt nécessairement une forme monadique. C'est dans la structure éidétique de la vérité originaire que s'enracine l'ipséité de l'ego. Une expérience interne entendue au sens d'une révélation originaire qui s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale, existe par elle-même, sans aucun contexte, sans le support d'aucun être extérieur et « réel », elle est elle-même précisément une « existence » ou, pour mieux dire, l'existence même, celle qu'il convient de penser sous le titre de « réalité humaine ». Une telle existence ne doit rien à la transcendance, elle la précède, au contraire, et la rend possible. Plus originaire que la vérité de l'être est la vérité de l'homme¹³⁰⁴.

Si, comme l'écrit Bernanos, la technique « menace l'homme lui-même [...] en [modifiant] profondément [sa] nature », alors l'événement de celle-ci n'a pas *seulement* lieu dans la réalité de l'être (dans l'extériorité du monde), mais bien *d'abord* dans la réalité humaine (dans l'intériorité de la vie).

Si maintenant nous retournons, muni de ces éclaircissements, à l'extrait de la conférence de février 1947 intitulée « Révolution et liberté », comment pouvons-nous comprendre que le « système technique », qui n'est donc pas une « civilisation ordinaire », puisse « conquérir » ou « envahir » la « civilisation humaine » ? Puisqu'il est entendu que, contrairement à ce que dit Bernanos, l'invasion ou la conquête de la civilisation humaine par la civilisation des machines *ne peut pas* être comparée à l'invasion ou à la conquête d'un peuple par un autre, *mais que pourtant quelque chose se passe*, c'est que le lieu de cet événement (de cette expérience interne transcendante) n'est ni le temps historique, ni l'espace géographique.

Ni le temps historique, tout d'abord. Afin de faire comprendre à son auditoire (« d'imprimer en [son esprit] ») ce qu'il entend lorsqu'il parle d'une invasion de l'humanité par les machines, Bernanos mobilise deux comparants : les conquêtes de Gengis Khan et de Tamerlan dans un premier temps, c'est-à-dire deux figures de ce que les occidentaux nomment « l'envahisseur barbare » ; et, dans un second temps, « les grandes invasions si mal connues de la préhistoire », que n'illustre aucune figure humaine déterminée. Il nous semble significatif que le mouvement qui porte la phrase d'un comparant à l'autre soit un mouvement de *désindividualisation*. De désindividualisation, mais non pas de désubjection : au contraire,

¹³⁰⁴ *Id.*, *L'Essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 53.

situant la dimension d'apparaître de l'invasion technique en deçà de l'Histoire (« la préhistoire ») et de la connaissance historico-empirique (« si mal connues »), Bernanos fait de la subjectivité vivante et radicale le véritable lieu de son accomplissement et de sa révélation. L'invasion de l'humanité par les machines n'est rien d'autre, en ce sens, que l'invasion de la subjectivité par la technique. Il ne s'agit pas donc de la conquête *d'une entité par une autre à l'intérieur d'un même espace* –, mais de la conquête *d'un espace* (d'une dimension d'apparaître ou un d'un mode de phénoménalité) *par un autre* et, plus précisément encore, par *son autre*, c'est-à-dire par son double, ou par *son propre pire ennemi*. Pour reprendre le vocabulaire du tout début de la conférence en question, on peut même aller jusqu'à dire que la technique est l'événement intérieur et transcendantal par lequel une dimension de la subjectivité est *absorbée* par son autre – s'auto-absorbe dans le double qu'elle pose là-devant en dehors d'elle-même et comme le Dehors originaire et absolu qu'elle se ménage pour sortir d'elle-même.

Cet archi-événement, qui précède (logiquement) l'Histoire et la fonde, est significativement comparé à des événements relatifs à la *pré-histoire* (et échappant, donc, à notre seule connaissance empirique), c'est-à-dire à la genèse transcendantale de l'Histoire, à la dimension originaire d'où se déploie celle-ci. Il a ainsi l'envergure d'un *coup d'envoi* interne à la nature humaine, non pas comprise au sens de l'anthropologie empirique ou historique, mais bien au sens de l'anthropologie fondamentale.

Et c'est pourquoi, comme nous l'avons dit, le lieu de cet événement n'est pas non plus l'espace géographique (ou l'espace de la géographie), comme le suggère le deuxième paragraphe de notre extrait. En effet, en vertu même de la genèse transcendantale et proprement *pré-historique* des civilisations, c'est *d'abord* dans la vie que celles-ci sont en rapport les unes avec les autres. La vie est le lieu « des analogies et des concordances profondes », où « toutes les civilisations du monde [...] se sont passé le flambeau ». Nous retrouvons là ce que nous avons désigné, dans notre premier chapitre, comme le troisième trait caractéristique du mode

polémique de l'immanence, à savoir : la *communio*n. Bien que certaines civilisations parentes puissent partager accidentellement le même sol (au sens géographique du terme), la véritable intersubjectivité civilisationnelle n'advient sur aucune carte du monde, et s'effectue en amont et au fondement de celui-ci. Comme il existe, pour Bernanos, une communion des saints et des pêcheurs, il existe aussi bien un « sentiment de l'universelle solidarité des peuples, de la communion universelle des hommes et des nations »¹³⁰⁵.

Or, non seulement la civilisation des machines est extérieure à cette dimension où communient toutes les autres (« elle ne se rattache directement à aucune autre »), mais de surcroît elle usurpe le lieu transcendantal de cette communion en le remplaçant par l'espace matériel ou matérialiste à l'intérieur duquel toute espèce de fraternité devient impossible¹³⁰⁶ et où les vivants s'apparaissent les uns aux autres comme des choses inertes (« tout se passe comme si nous étions dans le monde de la machinerie une chose inerte, un poids mort »¹³⁰⁷), se trouvent transportés et enfermés – et en cela la fausse civilisation des machines est bien *concentrationnaire* – à l'extérieur d'eux-mêmes et de l'humanité hors de laquelle pourtant ils ne peuvent pas communier.

C'est exactement le sens d'un passage de la correspondance de Bernanos que nous avons déjà cité, où deux modes de communion se trouvent, non pas *opposés*, mais radicalement *distingués* l'un de l'autre (dans la mesure où, après la « seconde transformation », et eu égard à la nature de la différence entre le bien et le mal, la logique *oppositionnelle* de la transcendance est remplacée par la logique *séparatrice* de l'immanence : « Encore une fois, je n'oppose pas ici deux idéologies, je les distingue »¹³⁰⁸) :

¹³⁰⁵ Georges Bernanos, « Brésil, terre de l'espérance », *op. cit.*, p. 744.

¹³⁰⁶ D'une certaine manière, Jean-Luc Marion ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit que « *l'enfer, c'est l'absence de tout autre* » : « [...] tout autre devient impossible parce que la logique du mal a détruit en moi-même l'espace d'altérité » (Jean-Luc Marion, *Prolegomènes à la charité*, *op. cit.*, p. 31).

¹³⁰⁷ Georges Bernanos, « L'espérance française », *op. cit.*, p. 1184.

¹³⁰⁸ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1001.

On me prend souvent pour un pamphlétaire, ou pour une Cassandre, et j'ai de moins en moins envie de maudire qui que ce soit, de prophétiser quoi que ce soit ; le spectacle que nous donne le monde est celui d'une horrible misère, et cette misère est si profonde qu'elle finit par nous *absorber* tous en elle. Nous communions dans la misère comme Dieu eût voulu que nous communions dans son espérance et dans son amour¹³⁰⁹.

Dans cet extrait, les deux modes d'apparaître de la communion (ou les deux légalités phénoménologiques auxquelles celle-ci se conforment simultanément) correspondent aux deux modes de conjugaison du verbe « communier » : l'indicatif (« Nous *communions* dans la misère... ») et le subjonctif (« [...] comme Dieu eût voulu que nous *communions* dans son espérance et dans son amour »). Si l'indicatif témoigne de l'actualisation illusoire, dans l'horizon du visible et de la présence, de l'intersubjectivité vivante, le subjonctif signale quant à lui la *déréalisation* inconsciente, par la communion dans la misère, de la communion dans l'espérance et dans l'amour¹³¹⁰. L'inconscience en laquelle s'exerce ce pouvoir de déréalisation repose sur le caractère *absorptif* de sa substance, c'est-à-dire de la matérialité qu'il déploie à la faveur de son exercice même. De fait, le verbe « absorber » est présent dans les deux extraits que nous venons de citer : la conférence de février 1947 et la lettre du 20 décembre 1940. On retrouve, dans cette absorption de la réalité par la technique, un processus que nous avons déjà décrit, et qui est celui de la *consommation* : le mystérieux processus en vertu duquel la vie, se projetant hors d'elle-même pour se posséder dans le monde, devient à elle-même son propre objet de consommation, épuise ses forces, sans le savoir, à se détruire elle-même. À ce titre, et comme l'écrit Bernanos dans un article d'avril 1948, le système technique (ou encore la technique en tant que *système* radicalement hétérogène à toute *civilisation*) constitue ce qu'il faut bien appeler une *communion à rebours*, c'est-à-dire « la décomposition générale [des] sociétés humaines »¹³¹¹, c'est-à-dire encore leur *cancer* :

¹³⁰⁹ *Id.*, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 364. Nous soulignons.

¹³¹⁰ « Que le monde – son apparaître – déréalise dans le principe tout ce qui se montre en lui, voilà un bien grand paradoxe. Ce que nous voyons autour de nous dans le monde, n'est-ce point là au contraire le réel, cela seul dont il y a une évidence immédiate et qui fait ainsi l'objet d'une croyance universelle ? » (Michel Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 65).

¹³¹¹ Georges Bernanos, « Le Général vous parle (message imaginaire) », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1218.

En tant que cancer, un cancer de l'estomac n'est certainement pas capable d'assimiler le moindre aliment. Mais il n'en absorbe pas moins, au profit de sa vaine et hideuse prolifération cellulaire, toutes les forces de l'organisme qu'il est en train de détruire¹³¹².

Une telle communion à rebours, qui détruit comme un cancer toute possibilité de rapport à l'autre, Bernanos la nomme aussi, dans le second projet de préface abandonné pour *Le Chemin de la Croix-des-âmes*, « prolétarianisation », en tant que celle-ci est dite « absorber, à un rythme sans cesse accru, l'individu dans la masse »¹³¹³.

La *massification* est en effet l'événement par lequel l'humanité, en tant que substance vivante, se décompose dans la matière, qui est, sous le rapport de la matérialité phénoménologique, son autre, ou son propre pire ennemi. L'expression « homme-de-masse » apparaît dans deux articles d'avril et juin 1947, publiés dans *Carrefour*, et significativement intitulés : « Face au totalitarisme marxiste et à ses valets les intellectuels-de-masse, nous sommes décidés à ne pas sacrifier l'homme » et « Fin de la civilisation humaine ».

Dans le premier, il est dit que la « contre-civilisation de la matière »¹³¹⁴ a pour vocation « de sacrifier l'homme »¹³¹⁵, c'est-à-dire de rendre toute communion humaine dans la charité impossible :

En deux mots comme en cent, un homme n'est pour moi un homme que par cette portion de vérité qui est en lui. En acceptant de s'en dessaisir, de la restituer à la masse, l'homme-de-masse perd le droit à tout destin personnel. Il est absolument dérisoire de prétendre se servir à son égard d'un vocabulaire traditionnel qui n'a pas de sens pour lui. L'homme-de-masse est déplacé dans le vocabulaire chrétien comme dans la chrétienté elle-même. Un héros ou un martyr, c'est d'abord un homme qui ne ment pas. Or l'homme-de-masse se soucie aussi peu du vrai que du faux, sa seule loi est l'efficacité. L'efficacité de l'homme-de-masse doit pouvoir s'évaluer quantitativement comme la force d'une machine se calcule en chevaux-vapeur¹³¹⁶.

¹³¹² *Ibid.*, p. 1219.

¹³¹³ *Id.*, « Préfaces abandonnées. 2^e projet », *op. cit.*, p. 734.

¹³¹⁴ *Id.*, « Face au totalitarisme marxiste et à ses valets les intellectuels-de-masse, nous sommes décidés à ne pas sacrifier l'homme », *op. cit.*, p. 1187.

¹³¹⁵ *Ibid.*, p. 1188.

¹³¹⁶ *Ibid.*, p. 1189.

Par suite de l'auto-déréalisation à la faveur de laquelle elle s'absorbe dans la matière, l'humanité se retrouve contrainte d'obéir aux lois matérielles, qui sont celles, quantitatives, de l'efficacité.

Le second article s'ouvre sur la distinction radicale entre deux modes de phénoménalité (ou de matérialité phénoménologique), c'est-à-dire sur le constat que « la Technique contre la Vie, c'est là, en effet, le drame universel »¹³¹⁷, avant d'explicitier le sens de ce drame :

Une Société ne vaut pas d'abord par sa législation, elle vaut par ses hommes, et ce sont les traditions de la Société qui forment peu à peu l'homme social, espèce aussi différente que possible de l'homme-de-masse, simple produit de décomposition¹³¹⁸.

Que « l'homme-de-masse » soit un « simple produit de décomposition », voilà qui mérite quelque explication. En effet, il convient de se méfier de la morphologie du terme « décomposition », que le préfixe « dé- » semble frapper du seul sceau de la négativité : la décomposition serait ainsi, et simplement, l'inverse de la composition. Or, s'il est bien le *produit* d'un certain mode d'intersubjectivité (celui du monde), « l'homme-de-masse » ne saurait être le résultat d'un processus entièrement négatif, puisque la « décomposition » qui s'ensuit est bien une certaine façon positive, pour les individus, de se composer collectivement : en masse. C'est ainsi qu'on peut lire le passage suivant :

C'est que les révoltes et les terreurs qui l'inspirent ne paraissent qu'à peine encore à la surface de sa conscience, mais elles plongent dans son subconscient. Chacun de ces médiocres pris à part n'inspirait aucun soupçon, paraissait même dissimuler de bons sentiments sous un cynisme affecté. Mais de leur masse anonyme, comme d'une marmite de sorcière, ont jailli spontanément l'horrible et l'atroce¹³¹⁹.

Aussi, et paradoxalement, la formation des individus en masse, pour être radicalement hétérogène au type de communion qui se déploie dans le milieu d'intériorité radicale dont la matière est la chair pathétique de notre vie (c'est-à-dire : dont la matière est la *douleur* avant que

¹³¹⁷ Georges Bernanos, « Fin de la civilisation humaine », *op. cit.*, p. 1191.

¹³¹⁸ *Loc. cit.*

¹³¹⁹ Georges Bernanos, « Réponse à une enquête », *op. cit.*, p. 792.

celle-ci, incapable de supporter le poids de son être propre, ne s'auto-expulse en constituant le Dehors où elle se vivra désormais comme *misère*), n'en est-elle pas moins une façon, pour les individus, de se composer ensemble. Ce rassemblement des individus comme masses n'a pas pour origine la charité ou la miséricorde, mais bien plutôt une *révolte* ou une *terreur* inaperçue, ou du moins inconsciente d'elle-même : l'angoisse qui trouve son origine dans la mécompréhension de la vie par elle-même et qui la pousse à constituer le milieu phénoménologique de sa fuite, qui est celui de l'extériorité absolue. Dès lors, on peut dire que la masse s'oppose à l'humanité comme s'opposent la communion *des passions* (de l'amour-propre) et la communion *de la Passion* (de la charité).

7.3.3. *Ce dont l'apôtre est le témoin*

Décomposition, massification, absorption : autant de modalités d'un même événement, qui est celui de la technique en tant que communion dans la misère, communion dans l'impossibilité de toute communion, dont parle Bernanos dans sa lettre du 20 décembre 1940.

Or, rappelons-nous que dans cette lettre, et avant même d'évoquer une telle communion à rebours, notre auteur précise qu'il n'est ni un pamphlétaire, ni une Cassandra, ni un prophète. Ainsi, pour n'être pas un *prophète de malheur*, l'apôtre technocritique est bien plutôt un *témoin de la misère*, au sens où, pour autant qu'il communique dans la vie avec l'humanité tout entière, il est le témoin *affectif* du péril interne qui menace cette communion et provoque le dédoublement insu où elle s'abîme.

Témoin affectif, l'apôtre technocritique l'est pour autant qu'il témoigne comme vivant auprès des vivants, c'est-à-dire depuis la condition pathétique qu'il partage avec ceux auxquels il s'adresse – et non pas, comme le prophète, depuis un plan d'existence supérieur et séparé à la hauteur duquel il inviterait ceux qui le souhaitent (ou le méritent) à le rejoindre :

Grâce à Dieu, je ne suis pas assez dévot pour mépriser les hommes, et prétendre faire mon salut tout seul. J'appartiens bien, de toute mon âme, au douloureux troupeau des hommes. Je voudrais savoir assez les aimer pour compatir à leur misère et non pour les utiliser, même à des fins édifiantes¹³²⁰.

Or, puisque la Technique est, nous l'avons dit, une maladie de la vie, et que l'apôtre ne s'excepte pas du nombre de ses semblables, ce dont il témoigne, c'est précisément de la souffrance que lui aussi, pour autant que la vie soit sa chair propre, ressent *en tant que malade*. Comme l'écrit Bernanos dans un article daté du 28 février 1946 et publié dans *Le Figaro* : « Qui ne se croit pas malade dans le monde d'aujourd'hui est plus atteint qu'un autre ». Aussi la tâche du technocritique apostolique consiste-t-elle à révéler à autrui la misère dans laquelle, à son insu, il s'installe à demeure, comme il l'écrit à Pierre Belperron le 8 novembre 1936 :

J'ai résolu d'écrire tout ce que je sens et ce que je pense sur le temps où je vis, à l'intention des petits Bernanos inconnus, qui doivent subsister quelque part, en différents lieux de mon pays, sans se connaître. Ainsi les révélerai-je peut-être à eux-mêmes¹³²¹ [...].

Ce qu'annonce l'apôtre, et qu'il a vocation à révéler à ses contemporains, c'est la contamination de tous par la maladie technique, et la participation de chacun à la dévastation qu'elle met en œuvre : « L'humanité tout entière est malade »¹³²², écrit Bernanos à deux reprises dans l'une des conférences qu'il prononce au début de l'année 1947 (« La liberté, pour quoi faire ? »).

En effet, dans la mesure où la vie est la matière même de toute communauté humaine, son altération affecte chaque individu, indifféremment et sans exception, si bien que la décomposition dont témoigne l'apôtre technocritique est celle qui traverse tous et par laquelle chacun se décompose :

Me bornant à dire ce que je vois – rien de plus, rien de moins –, mon témoignage peut servir à tout le monde. Des hommes de finance ou de négoce, de grands chefs d'industrie ont parfaitement le droit de ne pas partager mon opinion sur le fond du problème. Ils ne devraient pas moins reconnaître avec moi que les parasites du capitalisme menacent l'existence du régime lui-même, que le

¹³²⁰ *Id.*, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 302.

¹³²¹ *Ibid.*, p. 161.

¹³²² *Id.*, « La liberté, pour quoi faire ? », *op. cit.*, p. 1313 et 1321.

pullulement de la vermine risque de le faire entrer très vite en décomposition, comme une viande exposée aux mouches¹³²³.

L'apôtre technocritique n'apporte pas à ses contemporains une *opinion* négative concernant la technique. Ce qu'il leur apporte, c'est la révélation, c'est-à-dire le témoignage, de la *dévastation* que la technique met en œuvre *en* chacun et dans le moment où cette révélation s'énonce. Autrement dit, il n'annonce pas une catastrophe à venir, mais un désastre en cours.

Ce désastre, nous l'avons dit, se nomme *misère*. Comme nous l'avons établi dans notre sixième chapitre, la misère est le scandale de la pauvreté. Dans le texte de février 1947 intitulé « Dans l'amitié de Léon Bloy », Bernanos approfondit cette distinction :

Est-il même besoin de revenir sur la distinction faite, après tant d'autres, par Péguy, entre les pauvres et les misérables ? Le misérable dégradé, déshumanisé par la misère ne peut plus porter témoignage que de l'effroyable injustice qui lui est faite, mais le Pauvre est le témoin de Jésus-Christ. J'ose écrire qu'une Société sans pauvres est chrétiennement inconcevable et si personne n'a plus le courage de l'écrire après moi, j'estime que je n'aurai pas vécu en vain. Vous voulez une Société sans pauvres ? Vous n'aurez qu'une société inhumaine, ou plutôt vous l'avez déjà. L'innocente pauvreté que vous aurez cru détruire reparaitra sous d'autres formes effrayantes, sous lesquelles vous ne la reconnaîtrez pas. Si un proche avenir me donne bientôt tragiquement raison, que m'importe votre scandale ? Il y a une force cachée dans la pauvreté, comparable à celle que nos savants viennent de libérer dans une matière dont leurs prédécesseurs ne voulaient connaître que l'inertie. La désintégration de la Pauvreté ne vous donnera pas moins de surprises que l'autre¹³²⁴.

La tâche qui incombe à l'apostolisme technocritique, pour autant qu'une telle tâche puisse être définie comme une démythification conforme aux réquisits conceptuels du *skandalon*, est d'élucider la véritable nature de la misère. Dans la mesure où la misère « [déshumanise] » l'individu, elle le rend inapte à « porter témoignage » de sa déshumanisation. En effet, puisque le misérable se trouve isolé de la vie et condamné à vivre hors de son apparaître, et que la misère consiste précisément en l'oubli de l'origine affective et pathétique de son existence, en la dissimulation de celle-ci et en son recouvrement phénoménologique, celui-ci ne peut pas se sentir malade : la dévitalisation prémunit précisément et au premier chef contre le sentir de la

¹³²³ *Id.*, « La vermine des démocraties », *op. cit.*, p. 561.

¹³²⁴ Georges Bernanos, « Dans l'amitié de Léon Bloy », *op. cit.*, 1234.

dévitalisation. L'apostolisme technocritique n'a donc pas la vocation de guérir l'humanité, mais celle de lui révéler qu'elle est malade et que la catastrophe est en cours :

Le monde est malade, beaucoup plus malade qu'on ne croit, et c'est d'abord ce qu'il faudrait reconnaître, afin de le prendre en pitié¹³²⁵.

Cassandre était une prophétesse, et je ne suis absolument pas prophète. Le prophète a le don de voir ce qui n'existe pas encore, et je vois seulement ce qui est et que n'importe qui peut voir aussi bien que moi. Certes, il y a bien peu de gens qui soient doués de quelque bon sens et qui puissent voir sans étonnement, sans stupeur, l'ignoble folie de spéculation qui s'étend maintenant jusqu'à nos régions éloignées, n'épargnant même pas les classes les plus humbles, mieux protégées jusqu'ici contre cette lèpre par le travail et par la pauvreté. Lorsque, usant de mes faibles moyens, je mets le public en garde contre la contagion de cette plaie répugnante, je ne prétends nullement guérir aucun de ceux qui sont dévorés par le mal¹³²⁶.

Si la technique est une fuite hors de la douleur (du souffrir) qui constitue la matière même de notre vie affective, il y va alors de l'essence même d'une telle fuite qu'elle soit indolore. Aussi la fuite hors de la pauvreté en quoi consiste la misère peut-elle être comparée à « une suppuration sans fièvre, un abcès froid, indolore »¹³²⁷ ou encore à « un désordre, hélas ! sans agitation et sans fièvre, à température basse et pouls ralenti, comme il arrive en certains états infectieux particulièrement graves »¹³²⁸, « car il y a des maladies sans fièvre comme il y a des révolutions sans barricades, et ces dernières ne sont pas les moins gaves. Au contraire, ce sont les pires »¹³²⁹.

L'extension du règne de la misère passe d'autant plus inaperçu qu'il est pris pour une victoire gagnée contre la pauvreté – celle-ci étant prise à tort et objectivée, en toute méconnaissance de sa véritable nature, comme un phénomène à éradiquer. Dans le texte de février 1947 que nous avons cité, la misère a une origine bien prise : elle provient de « la désintégration de la Pauvreté », qui est implicitement comparée à la désintégration de l'atome,

¹³²⁵ *Id.*, « Réponse à une enquête », *op. cit.*, p. 795.

¹³²⁶ *Id.*, « Démocratie sans démocrate, chrétienté sans chrétiens », *op. cit.*, p. 872.

¹³²⁷ *Id.*, « Martin Luther », *op. cit.*, p. 911.

¹³²⁸ *Id.*, « Il faut refaire des hommes libres », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, 1074.

¹³²⁹ *Id.*, « Ordre et révolution », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 780.

dont la découverte a permis la fabrication de la bombe nucléaire. Ainsi les « [désintégrations] de la Pauvreté » et de l'atome, en tant qu'elles constituent secrètement et à l'insu de ceux qui les mettent en œuvre (et qui s'imaginent dominer objectivement ce qu'ils prennent pour la véritable nature des êtres et des choses) le saccage de la vie, libèrent une « force cachée » en la vie : l'autre de cette force, qui est la dévastation technique totale du réel et de l'humanité.

Dès lors, la technocritique d'après la « seconde transformation » consiste à avertir l'humanité que celle-ci, croyant guérir ce qui n'est pas un mal mais qui la constitue en propre, se rend malade d'un mal bien plus terrible que celui qu'elle dont elle s' imagine atteinte : « Le monde a cru s'enrichir, alors qu'il s'appauvissait de tout ce qui le faisait riche, de toutes les richesses vraiment communes aux hommes »¹³³⁰. Le problème de la Technique n'est donc pas que celle-ci puisse être tour à tour et simultanément un mal et un remède, mais qu'elle soit un mal qui se prend pour un remède en méconnaissant ce à quoi elle prétend remédier.

7.3.4. *Supplique pour la révolution des consciences*

Et précisément, il faut dire de la technocritique apostolique qu'elle n'ambitionne ni de régler le problème (par la force), ni de *lui trouver une solution* (par la réforme), mais qu'elle ambitionne bien plus modestement de *le poser*, et de faire en sorte que chaque individu à son tour, étant révélé à lui-même comme vivant d'une vie malade et pouvant être considéré à ce titre comme la maladie de la vie en personne, puisse se le poser.

Dans le texte décisif qu'est la « Réponse à une enquête » de janvier 1942, Bernanos écrit la chose suivante :

On ne peut pas espérer poser correctement le problème des machines, si on néglige la psychologie de l'homme, qui, après les avoir construites avec une espèce de ferveur mystique, va maintenant se croire menacée par elles, si on refuse de voir en lui ce que l'Histoire y verra : un anormal. [...]

¹³³⁰ *Id.*, « Redevenir humain », *op. cit.*, p. 285.

Lorsqu'on pose ainsi le problème, on n'en a peut-être pas beaucoup avancé la solution, mais on s'est donné du moins à soi-même une leçon d'humilité, on a le droit de sourire un peu des moralistes, des philosophes ou des théologiens, qui, s'appuyant sur leurs définitions respectives de l'Homme, prédisent logiquement sa victoire sur les machines¹³³¹.

La *technocritique* apostolique (et en cela, rappelons que sa dimension *critique* doit bien être comprise au sens kantien, et non pas au sens polémique), « [posant] correctement le problème des machines », le reconduit à sa mesure propre, ou plutôt, à la production de sa mesure propre, laquelle production a son lieu dans l'humanité.

En effet, le problème de la technique consiste en ceci que l'humanité se dédouble en constituant à partir d'elle-même (et de sa mesure) une mesure d'existence contrevenant à la légalité interne de la vie affective. Si « [les] moralistes, les philosophes ou les théologiens » n'ont pas su poser le problème correctement, c'est parce qu'ils le posent à *partir de l'autre mesure*, c'est-à-dire du double auto-extériorisé de la mesure humaine, et que Bernanos nomme à plusieurs reprises « inhumaine ». Dans un passage de la conférence intitulée « La liberté, pour quoi faire ? » qui semble compléter naturellement celui de la « Réponse à une enquête » que nous commentons, notre auteur affirme qu'« une civilisation inhumaine, c'est évidemment une civilisation basée sur une fausse ou incomplète définition de l'homme »¹³³². Aussi faut-il comprendre que l'inhumanité n'est pas l'ennemi ou l'adversaire de l'humanité, son contraire ou son pôle négatif, dans le sens où les deux pourraient se *mesurer* l'une à l'autre dans l'espace ouvert d'une même dimension d'existence – à l'intérieur de laquelle on peut effectivement « [prédire] logiquement » la victoire de l'une sur l'autre –, mais que l'inhumanité est bien plutôt le tragique malentendu de l'humanité, ou encore son scandale. La fuite de l'humanité hors d'elle-même consiste en la production d'une mesure qui est étrangère à son essence, d'un ordre de grandeur radicalement hétérogène à sa nature, mais à la juridiction duquel elle se soumet pourtant. Cette auto-soumission insue à une législation d'existence fallacieuse – et en vertu de

¹³³¹ *Id.*, « Réponse à une enquête », *op. cit.*, p. 794.

¹³³² *Id.*, « La liberté, pour quoi faire ? », *op. cit.*, p. 1304.

laquelle l'individu vivant se dispose à vivre une vie malade – affaiblit la vie même, comme l'écrit Bernanos au sixième chapitre de *La France contre les robots* :

Nous n'assistons pas à la fin naturelle d'une grande civilisation humaine, mais à la naissance d'une civilisation inhumaine qui ne saurait s'établir que grâce à une vaste, à une immense, à une universelle stérilisation des hautes valeurs de la vie. Car, en dépit de ce que j'écrivais tout à l'heure, il s'agit beaucoup moins de corruption que de pétrification¹³³³.

Deux remarques s'imposent ici. Commençons par celle qui, pour n'être pas directement liée à notre propos immédiat, n'en enrichira pas moins notre propos général.

1°/ Dans la deuxième et dernière phrase de notre citation, Bernanos mobilise une figure de discours qui lui est familière, l'épanorthose – aussi appelée *metanoia* – et qui consiste à revenir sur ce que l'on vient de dire pour le corriger : se ravissant, il préfère nommer le processus qualifiant le fonctionnement de la civilisation des machines une « pétrification » plutôt qu'une « corruption ». Le terme de « corruption », comme celui de « décadence », appartient au lexique de la « première » technocritique bernanosienne, et suppose ou soupçonne une actualisation inauthentique des possibilités humaines. Le terme de « pétrification » – qui est synonyme de « fossilisation » –, au contraire, relève du lexique de la « seconde » technocritique bernanosienne, sous le rapport de laquelle la technique est comprise comme l'auto-fossilisation de la vie, laquelle, loin d'entrer en dégénérescence, se dévitalise de se rapporter à elle-même sur un mode qui lui est principalement inapproprié. Un tel procédé rhétorique nous semble exemplaire de la duplicité structurelle qui commande l'évolution interne de la parole bernanosienne. À ce titre, que l'épanorthose soit aussi désignée sous le terme de *metanoia* n'est pas anodin, puisque ce mot grec, qu'on utilise effectivement pour indiquer un revirement à l'échelle de l'énoncé, s'emploie également – et c'est d'ailleurs là son sens originare – à l'échelle de l'instance énonciatrice pour nommer la conversion, dont on sait l'importance

¹³³³ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 1039-1040.

architectonique dans l'œuvre de Bernanos. On peut lire, à l'article « conversion » du *Dictionnaire du Nouveau Testament*, la définition suivante :

Conversion. lat. *conversio* : « retournement ». Le gr. *epi-strephô* : « retourner, revenir », et le gr. *metanoia* : « changement (*meta*) de mentalité (*nous*) », correspondent tous deux dans le NT à l'héb. *Chûb*, caractéristique de la prédication prophétique. Le français « retournement », « conversion » doit être préféré à pénitence », qui évoque surtout la peine subie pour la faute, et à « repentir » (gr. *meta-meleisthai*), qui est insuffisant pour exprimer la transformation radicale de l'être et les fruits de la conversion¹³³⁴.

Aussi la *metanoia* rhétorique est-elle la modalisation énonciative d'une *metanoia* plus originale et qu'on peut dire ontologique, et qui rend sensible que la conversion de Bernanos n'est pas un événement extérieur, datable et thématizable, mais qu'il est bien un événement interne à l'œuvre elle-même et qui a lieu en elle à chaque instant de son énonciation.

2°/ Quant à ce qui nous occupe plus directement ici, mais à propos de quoi la digression ci-dessus nous a déjà préparé le terrain, notre auteur précise bien que, loin que l'inhumanité technique soit la fin de la civilisation humaine – sans quoi il faudrait alors conclure à la thèse de la corruption et de la décadence, laquelle présuppose comme sa condition *sine qua non* l'homogénéité ontologique de l'humanité et de la technique –, elle consiste bien plutôt en la naissance de *tout autre chose*, c'est-à-dire de *quelque chose de tout autre*. Poser correctement le problème de la civilisation des machines, cela revient alors à comprendre comment, à partir d'elle-même, l'humanité va pouvoir donner naissance au processus dont elle va être radicalement chassée, à savoir : l'inhumanité. Dit autrement : comment la vie peut-elle bien opérer sa propre stérilisation ?

Que l'inhumanité soit associée à la pétrification en tant qu'autoproduction insue par la vie de son autre, c'est dire aussi qu'elle relève de l'endurcissement, tel que celui-ci se trouve défini dans *Nous autres Français* :

¹³³⁴ Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, *op. cit.*, p. 184.

L'hypocrisie de la grandeur témoigne d'une espèce d'endurcissement à quoi, sans doute, il n'est pas de remède. C'est en ce sens que les nations totalitaires nous inspirent un sentiment complexe qui nous paralyse et qu'elles prennent pour la terreur. Elles devraient nous faire rire et nous ne pouvons plus rire, parce que nous y reconnaissons une sorte de grandeur funèbre. Ce n'est pas assez dire qu'elles sont inhumaines. Elles sont démesurées, sans mesure, énormes pour la minuscule part d'humanité qu'elles contiennent et qui va se diminuant chaque jour¹³³⁵.

Cette « sorte de grandeur funèbre », c'est la grandeur ou la mesure à l'aune de laquelle l'humanité s'évalue illusoirement, qu'elle vit comme étant la mesure de sa réalité sans éprouver (ou en éprouvant confusément) que la conformation à cette mesure se fait aux dépens de sa propre vie.

C'est pourquoi la technocritique apostolique ne prétend pas apporter de solution. Le domaine de la solution relève en effet de la dimension ouverte par la démesure technique, et n'a aucun effet, précisément, sur la dimension que cette ouverture ferme, qui est celle de la vie. Aussi le solutionnisme consiste-t-il, à partir d'une « fausse ou incomplète définition de l'Homme », à poser un « problème » qui concerne la vie de façon à le résoudre comme s'il s'agissait d'un « problème » du monde, c'est-à-dire à guérir un mode d'existence en se servant de sa maladie comme d'un remède. Comme l'écrit Bernanos dans *La France contre les robots*, l'une des caractéristiques de la technique consiste à imposer de répondre au « problème » de la civilisation des machines dans la langue dans laquelle s'énonce ce « problème » :

Dans un monde tout entier voué à l'Efficiencia, au Rendement, n'importe-t-il pas que chaque citoyen, dès sa naissance, soit consacré aux mêmes dieux ? La Technique ne peut être discutée, les solutions qu'elle impose étant par définition les plus pratiques. Une solution pratique n'est pas esthétique ou morale. Imbéciles ! La Technique ne se reconnaît-elle pas déjà le droit, par exemple, d'orienter les jeunes enfants vers telle ou telle profession ? N'attendez pas qu'elle se contente toujours de les orienter, elle les désignera. Ainsi, à l'idée morale, et même surnaturelle, de la vocation s'oppose peu à peu celle d'une simple disposition physique et mentale, facilement contrôlable par les Techniciens¹³³⁶.

De fait, puisque toute construction entreprise par la technique dans l'ordre ouvert par son règne est secrètement une destruction, et que toute solution proposée par elle engendre une dissolution

¹³³⁵ Georges Bernanos, *Nous autres Français*, op. cit., p. 621-622.

¹³³⁶ Id., *La France contre les robots*, op. cit., p. 1047-1048.

toujours plus radicale de la vie, la technocritique apostolique ne prétend fournir au problème de la technique aucune solution : « Ce n'est pas ma tâche de reconstruire le monde, mais je sais parfaitement comment il s'est détruit »¹³³⁷, écrit notre auteur dans un article publié le 6 septembre 1942 dans *O Jornal*.

Or, pour ne fournir à l'humanité aucune solution, l'apôtre-témoin ne la laisse pourtant pas sans secours. Lorsque Bernanos écrit, dans une interview donnée au *Diário* en juin 1944, que « la jeunesse du monde n'a le choix qu'entre deux solutions extrêmes : l'abdication ou la révolution »¹³³⁸, il ne fait pas référence à deux actualisations d'un seul et même solutionnisme techno-scientifique : l'extrémité dont il est question (« deux solutions *extrêmes* ») renvoie bien plus à l'hétérogénéité ontologique radicale qui sépare les deux modes de solution qu'à une variation d'intensité qui ne concernerait, quantitativement, qu'un de ces deux modes – l'exclusivement technique.

Dès lors, le tout autre du solutionnisme, lequel n'a cours qu'en régime d'existence mondaine et qui revient à *abdiquer* – c'est-à-dire à s'accommoder de la technique et à se soumettre à l'agir que prescrit sa légalité phénoménologique –, l'autre « solution extrême », donc, est la *révolution*.

En ce sens, la technocritique apostolique, contrairement à la technocritique prophétique, n'est ni l'*annonce* d'une catastrophe ni un *réquisitoire* contre la modernité – aussi ne relève-t-elle pas du genre du *sermon* –, mais bien plutôt un *appel* à la révolution, de sorte qu'elle relève du genre de la *prière* ou de la *supplication*. Sous ce rapport, le lecteur n'est plus ni rabroué ni menacé, il est prié ou supplié d'écouter en lui l'appel de la vie malade, et d'examiner sa conscience. Notons par ailleurs qu'un tel examen de conscience ne doit pas être entendu ici, bien que l'expression prête à équivoque, en un sens moral, mais conformément au sens phénoménologique que nous avons donné au terme de « conscience » tout au long de ce travail.

¹³³⁷ *Id.*, « La vocation spirituelle de la France VI : la technique n'est pas la vie », *op. cit.*, p. 445.

¹³³⁸ *Id.*, « Interview au Diário », *op. cit.*, p. 927.

C'est pourquoi la prière a remplacé l'exhortation, puisque le suppliant a bien compris que la conversion qu'il appelle de ses vœux ne relève pas de ses propres forces, ni de celles des individus qu'il invite à une telle révolution ontologique. De la même manière que le curé d'Ambricourt s'abandonne à son insu à l'impuissance constitutive de sa nature pour en *appeler* à l'impuissance constitutive de la nature de ses semblables (impuissance qui nomme la pauvreté en tant qu'elle est notre condition commune aussi bien que la condition de notre communion), l'apôtre technocritique n'est pas dupe des pouvoirs qui lui incombent et, contrairement au prophète techno-apocalyptique, ne présume pas de ses forces. C'est pourquoi Bernanos peut écrire, dans une lettre datée du 20 février 1941 adressée à Raoul Fernandes :

Au fond, il doit en être toujours ainsi, le bon Dieu nous laisse croire, pour nous faire plaisir, que nous convertissons les gens, alors qu'on n'a jamais réussi à convertir personne. On se convertit soi-même en s'efforçant de convertir les autres¹³³⁹.

Loin d'être une stratégie rhétorique offensive, comme peut l'être la « première » manière polémique de Bernanos – même si cette stratégie peut tout à fait se modaliser, négativement, sous la forme romantique de la gloire dans la défaite, laquelle gloire est confondue avec la véritable essence intérieure de l'impuissance qui "épanouit en dehors de toute défaite comme de toute victoire –, la demande apostolique, s'énonçant supplicativement comme une prière, s'apparente bien plutôt à un acte d'amour ou de miséricorde. Aussi la révolution ontologique qui fait l'objet de sa demande, dans la mesure où elle est définie comme une conversion, a-t-elle son principe dans le concept de *metanoia* que nous avons déjà évoqué. Le rapprochement de ces deux termes ainsi que leur lien avec l'impuissance ou la passivité radicale qui nous constitue comme vivants (et à laquelle on ne peut jamais que *prier Autrui* pour qu'il s'en arrache) sont explicités dans cet extrait de la postface qu'Olivier Rey a donnée à l'ouvrage de Jean-Pierre Dupuy *La Jalousie* : « Mais à [la conversion], nos forces ne suffisent pas, et du reste ce n'est pas

¹³³⁹ *Id.*, *Correspondance*, *op. cit.*, II, p. 384.

une question de force mais de *metanoïa*, d'un retournement de l'esprit, qu'il ne nous appartient pas de produire mais de demander »¹³⁴⁰. La technocritique apostolique ne cherche donc pas à convaincre le lecteur, mais à demander pour lui – de sa part – son salut :

Je supplie le lecteur de réfléchir un moment, d'observer autour de lui, de s'examiner lui-même. Il s'intéresse énormément à la construction du matériel de guerre. Je trouve cette préoccupation très légitime. Il est certain qu'on ne peut raisonnablement espérer opposer à des tanks ou à des avions du dernier type des machines déjà démodées. Mais pourquoi n'aurais-je pas le droit d'examiner avec le même intérêt l'espèce d'homme avec laquelle les démocraties prétendent gagner la guerre¹³⁴¹ ?

Je me résigne volontiers à l'injustice des lecteurs superficiels auxquels l'expérience n'apprendra jamais rien. Je m'adresse aux autres. Je les supplie de réfléchir au lieu de pleurnicher d'admiration chaque fois que le speaker de la radio leur en donne le signal¹³⁴².

L'apôtre technocritique supplie son lecteur de se convertir à la pauvreté, et à l'éthique qui en constitue la matière même. L'éthique de la pauvreté ne saurait être un ensemble de règles visant à régler la conduite privée de chacun. Il s'agit d'une réforme de la vie tout entière – d'une réforme existentielle si l'on veut, en tout cas aussi bien individuelle que collective :

[La] dernière chance du monde est entre les mains des nations pauvres ou appauvries. En effet, c'est la dernière chance qui reste au monde de se réformer, et, si généreuse et magnanime qu'on puisse la supposer, une nation opulente ne serait pas capable de montrer beaucoup d'empressement à réformer des pieds à la tête un système social et économique qui lui a donné la prospérité. Or, si le monde ne se réforme pas, il est perdu¹³⁴³.

Si le salut du monde est entre les mains des nations pauvres, ce n'est pas parce que leur système socio-économique serait exemplaire ou plus digne d'être imité qu'un autre, c'est bien plutôt parce que l'humanité qui les compose est encore épargnée par l'illusion mensongère de la puissance industrielle entretenue par la civilisation capitaliste. Or, selon Bernanos, une réforme

¹³⁴⁰ Olivier Rey, « L'arrière-pays du désir », in Jean-Pierre Dupuy, *La Jalousie. Une géométrie du désir*, Paris, Édition du Seuil, 2016, p. 176.

¹³⁴¹ *Id.*, « Aveuglement des démocraties », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 436.

¹³⁴² *Id.*, « La réconciliation des Français ne se fera pas sous le contrôle et la pression de l'étranger », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 860.

¹³⁴³ *Id.*, « Le salut du monde est entre les mains des nations pauvres », in *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 835.

ou une révolution, en son sens le plus exigeant, ne porte pas en premier lieu sur les systèmes politiques, mais affecte d'abord l'humanité elle-même. Une telle révolution est pour lui une « révolution des consciences »¹³⁴⁴, qu'il compare à une « crise intérieure »¹³⁴⁵, c'est-à-dire à une véritable conversion, au sens chrétien (*metanoia*) du terme. Aussi la seule véritable révolution, dont Bernanos pressent l'avènement durant la Seconde Guerre mondiale, ne peut-elle être que chrétienne :

Mais déjà les esprits réfléchis observent à travers le monde les premiers symptômes d'une Révolution, la plus grande révolution de toutes les histoires, ou pour mieux dire l'unique Révolution de toutes les Histoires, celle dont les autres ne furent qu'une pâle image généralement méconnaissable, celle de l'homme créé à la ressemblance et à l'image de Dieu, contre la matière qui sournoisement, de siècle en siècle, prévaut lentement contre lui, alors qu'il se donne l'illusion de l'asservir¹³⁴⁶.

C'est contre le règne sans partage du matérialisme, installé par la religion du progrès, que l'humanité doit se soulever, c'est-à-dire contre l'illusion mensongère d'un monde mû par la volonté de puissance économico-technique : « Contre la double tyrannie de l'Or et du Fer, pour la restauration d'un Ordre Humain¹³⁴⁷. » La révolution comme conversion n'est alors rien d'autre que la dissipation, par la charité, de l'enchantement de l'amour-propre, et elle consiste pour Bernanos à « faire exploser l'Évangile dans un monde saturé d'idées chrétiennes amoindries, déformées, dégradées, rajustées à la mesure des médiocres¹³⁴⁸ ».

¹³⁴⁴ *Id.*, « La révolution des consciences », in *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 299.

¹³⁴⁵ *Id.*, « La France doit prendre les risques de la paix », *op. cit.*, p. 529.

¹³⁴⁶ *Id.*, « Lettre à Gaston Gallimard », *op. cit.*, p. 205-206.

¹³⁴⁷ *Id.*, « Une tragédie finit, une autre commence », *op. cit.*, p. 315.

¹³⁴⁸ « Réponse à une enquête », *op. cit.*, p. 795.

CHAPITRE 8 : Les modes techniques de l'intersubjectivité : l'économie et la guerre

Il y a, à cet égard, chez [Clausewitz], une formidable prophétie de Marx : le commerce ne serait pas une métaphore de la guerre, mais concernerait la même réalité.

– René Girard, *Achever Clausewitz* [2007], Paris, Grasset, 2022, p. 169.

Pour autant que l'apostolisme technocritique, s'énonçant sur le mode de la prière, vise – d'une visée qui prend son élan dans une *autre intentionnalité*¹³⁴⁹ – une révolution intérieure, c'est-à-dire une révolution qui ait lieu à l'intérieur de l'intersubjectivité transcendantale où s'enracine la vie où nous vivons tous en tant que vivants¹³⁵⁰, il doit prendre pour « objets » de son discours les modes de pétrification de cette intersubjectivité, ou encore les modes de l'auto-aliénation de l'humanité au double fantomatique qu'elle se constitue et dont la technique est le milieu d'apparition propre. En effet, puisqu'il est indubitable qu'une *révolution* ne se fait pas seul et qu'une révolution *intérieure* ne consiste pas en une réforme des individualités ou des rapports au monde, la « révolution des consciences » pour laquelle prie Bernanos est une conversion des modes de vivre-ensemble humains, dit autrement : une conversion éthique. Le retournement revendiqué par l'apôtre technocritique concerne donc celui du milieu ontologique où les rapports à autrui sont devenus impossibles.

Pour faire simple, en régime de transcendance ontologique, on peut distinguer deux principaux modes d'intersubjectivité : l'échange et la friction, c'est-à-dire l'économie et la guerre, encore que cette distinction soit à nuancer – d'ailleurs, Bernanos s'en charge lui-même, et notamment dans son deuxième projet de préface abandonnée :

¹³⁴⁹ « C'est une autre intentionnalité qui donne autrui, qui l'appréhende, et *on ne peut pas plus percevoir autrui qu'on ne peut percevoir une image ou imaginer un objet perçu* » (Fonds Michel Henry, Université catholique de Louvain, *Plate-Forme technologique « Fonds Alpha »*, Ms C 9-471-2937).

¹³⁵⁰ « L'unité originellement synthétique du monde est par suite ce processus de communisation immanent à l'intersubjectivité transcendantale, et si l'horizon du monde est unifié par la visée intentionnelle d'un pôle de sens, ce pôle transcendant est lui-même fondé sur la polarisation immanente par laquelle l'intersubjectivité transcendantale s'unifie en elle-même par son autoconstitution » (Jean Vioulac, *Science et révolution*, *op. cit.*, p. 168-169).

Mais quelle loi protégera demain les nations moyennes contre les colossales organisations, plus ou moins totalitaires, qui se disputeront l'hégémonie économique universelle ? Nous savons qu'à l'intérieur d'une civilisation comme la nôtre *la concurrence économique est une forme de guerre*¹³⁵¹.

Dans la première section de la première partie des *Grands Cimetières sous la lune*, c'est-à-dire dix ans plus tôt, il écrivait déjà une formule similaire, mais – et le détail est d'importance – en inversant les termes :

Que tenter contre une puissance qui contrôle le Progrès moderne, dont elle a créé le mythe, tient l'humanité sous la menace des guerres, qu'elle est seule capable de financer, de *la guerre devenue comme une des formes normales de l'activité économique*, soit qu'on la prépare, soit qu'on la fasse¹³⁵² ?

Quelques pages plus loin, « la crise économique et [...] la furie des armements »¹³⁵³ sont évoquées comme deux événements conjoints. Que l'économie soit considérée comme une forme de l'activité guerrière ou la guerre une forme d'activité économique, cela paraît – peut-être à son insu – indifférent à notre auteur, qui rassemble ces deux activités illusoirement séparées (en vertu de l'illusion constitutive de l'apparaître du monde) dans une même structure chiasmatique.

Avec la guerre et l'économie, nous sommes en présence de deux modalisations d'un seul et unique mode d'intersubjectivité, radicalement hétérogène à celui qui trouve son origine dans la passivité radicale structurant et organisant la communion de tous les vivants dans la pauvreté et la miséricorde, et qui est celui, rivalitaire et belliciste, de l'opposition – ou, pour le dire dans un lexique plus spécifiquement économique, de la *concurrence*. C'est pourquoi les processus d'économicisation totale de la vie et d'installation permanente de la guerre comme unique horizon d'existence sont profondément solidaires.

¹³⁵¹ Georges Bernanos, « Préfaces abandonnées. 2^e projet », *op. cit.*, p. 728. Nous soulignons.

¹³⁵² *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, 382. Nous soulignons.

¹³⁵³ *Ibid.*, p. 485.

8.1. Homo economicus

La technocritique bernanosienne de l'économie est d'abord et avant tout une critique du capitalisme. Mais ici encore, le terme de « capitalisme » doit être reconduit à la duplicité qui structure de fond en comble la parole et la pensée de notre auteur. Qu'on se rapporte à la technocritique pharmacologique de la transcendance ou à celle scandalologique de l'immanence, le concept de capitalisme change du tout au tout.

Dans la première, le capitalisme est considéré comme un régime concurrent du régime royaliste et catholique – les deux étant donc présumés homogènes et faits du même bois phénoménologique. Cette concurrence installe une disjonction inclusive entre deux organisations politiques possibles (qui ne s'excluent pas mutuellement, puisqu'elles existent d'être opposées l'une à l'autre, et n'existeraient pas si elles n'existaient *contre* rien), comme l'écrit Bernanos dans « La Revue de la presse » de *L'Avant-Garde de Normandie* du 9 novembre 1913, dans un passage cité et commenté par Joseph Jurt dans son ouvrage *Les Attitudes politiques de Georges Bernanos jusqu'en 1931* :

La démocratie n'est point le règne du peuple, mais celui de l'argent et des partis. L'aristocratie de la naissance est remplacée par celle de la fortune. Parlant des États-Unis d'Amérique, Bernanos avance que seul un despotisme financier conserve une apparence d'ordre. Il pose l'alternative : ou le règne du roi, ou le règne de l'argent, « ou un pouvoir héréditaire et responsable, ou une bande irresponsable de tyrans milliardaires, ou le sang, ou l'or »¹³⁵⁴.

Que le mythe du sang soit supérieur à celui de l'or, et l'aristocratie de la naissance à celle de la fortune, cela n'est permis qu'à l'intérieur d'une dimension ontologico-politique homogène où capitalisme et royalisme peuvent se mesurer et doivent, pour se faire, coexister. Une telle dimension mythique, structurée autour de plusieurs instances transcendantes en concurrence les unes avec les autres pour avoir le monopole de la causalité désirante, correspond à la

¹³⁵⁴ Joseph Jurt, *Les Attitudes politiques de Georges Bernanos jusqu'en 1931*, op. cit., p. 99.

description du monde, en tant qu'unique horizon phénoménologique envisageable, donnée par le « premier » Bernanos :

Dieu me garde de haïr l'illusion ! Pareille à ces plats étonnants dont la vue seule éveille l'appétit, mais qu'élabore à l'office une cuisinière aux mains douteuses, l'ordre public ne s'établit et ne se maintient que par d'habiles manœuvres dont nous ne devons connaître que les heureux résultats. Là, comme ailleurs, les chères images de perfection qui hantent la cervelle humaine, détournent l'attention des tristes réalités et entretiennent au milieu des vivants l'atmosphère même de la vie¹³⁵⁵.

L'ordre de l'appétit ou du désir, où règne l'illusion, n'est pas jugé illégitime ou sujet à inquiétude par le romantisme bernanosien (lequel n'est pas exempt d'un certain cynisme réactionnaire). Ce qui le préoccupe, en revanche, c'est qu'un mythe considéré comme inauthentique (celui de l'or) puisse allumer plus de désirs qu'un mythe considéré comme authentique (celui du sang). L'anticapitalisme technocritique de la transcendance reste prisonnier de l'idée selon laquelle le capitalisme, étant une religion au même titre que le christianisme, doit être combattu et défait, c'est-à-dire réfuté à armes égales.

Sous le rapport de l'anticapitalisme technocritique de l'immanence, en revanche, capitalisme et catholicisme ne sont plus perçus comme deux possibilités coexistant de s'affronter pour le monopole de l'organisation politico-libidinale du monde, mais comme deux termes s'excluant mutuellement, ou pour être plus exact : comme la vie s'auto-excluant, en toute méconnaissance de cause, dans la constitution des conditions phénoménologiques de sa propre impossibilité. C'est dans cette perspective conceptuelle qu'il faut comprendre l'exégèse faite par notre auteur dans *Les Grands Cimetières sous la lune* de la maxime évangélique : « Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent. La Puissance de l'Argent s'oppose à la Puissance de Dieu »¹³⁵⁶. Or, ce qu'il faut bien comprendre, c'est que cette opposition est interne au christianisme lui-même, et à sa façon de se rapporter à la « Puissance de Dieu ». Dans un des textes les plus tardifs de notre

¹³⁵⁵ Georges Bernanos, « Où est le chef ? », *op. cit.*, p. 1018.

¹³⁵⁶ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 380.

auteur (la conférence de 1946 intitulée « L'Esprit européen et le monde des machines »), cette opposition interne apparaît sous le nom de

La société capitaliste n'a pas encore pris la peine de s'organiser réellement, elle s'est développée sur l'ancienne en parasite [...]. La civilisation parasitée ne pouvait réparer ses blessures, elles s'élargissaient même sans cesse sous la formidable poussée des convoitises brusquement déchaînées qui faisaient craquer toute sa charpente religieuse et morale. Car ce n'est pas l'invention des machines qui a porté le coup fatal à l'ancien monde, mais l'énorme raz de marée qui a déferlé sur lui, par vagues successives, de plus en plus hautes et puissantes, balayant tous les prestiges et les privilèges qui n'étaient pas ceux de l'argent, créant ainsi dans la chrétienté un esprit de panique que l'illusion du progrès faisait prendre pour le frémissement de l'enthousiasme¹³⁵⁷.

À mesure que les privilèges associés à l'argent s'arrogent le monopole de la causalité désirante, l'intersubjectivité structurée par l'amour-propre parasite l'intersubjectivité structurée par la charité. L'idolâtrie de « la Puissance de l'Argent » se substitue à l'amour d'une « Puissance » qui lui est pourtant radicalement hétérogène : celle « de Dieu ». Aussi est-ce bien « *dans la chrétienté* » que s'ouvre et s'étend – comme une plaie – un véritable « esprit de panique », vécu illusoirement comme un « frémissement de l'enthousiasme ». Il en va du principe même d'une telle panique de ne pas pouvoir être vécue comme ce qu'elle est, puisqu'elle procède d'une fuite de l'humanité hors d'elle-même, débordée par l'impuissance écrasante – c'est-à-dire par la *pauvreté* – qui la constitue. D'où s'ensuivent deux choses : d'une part, que les fidèles de « la Puissance de l'Argent » sont d'autant plus fanatiques qu'ils vivent leur fidélité dans l'inconscience totale de la religiosité qui la constitue de part en part ; d'autre part, que la négativité de l'antagonisme qui oppose cette « Puissance » à celle de Dieu ne procède pas d'une révolte contre celui-ci, mais de son oubli, et que cet oubli, loin de mener à l'athéisme (en son sens classique), mène bien plutôt au théisme le plus total, lequel théisme définit la religion du Progrès en tant qu'elle s'organise autour du culte de l'instance transcendante qui a pour nom *l'Argent*. C'est ainsi que l'orgueil qu'on attribue traditionnellement aux générations athées et gagnées à l'hégémonie du progrès n'est réalité rien d'autre que la façon dont l'angoisse se

¹³⁵⁷ *Id.*, « L'Esprit européen et le monde des machines », *La Liberté pour quoi faire ?*, *op. cit.*, p. 1344.

dissimule à elle-même sa véritable essence, comme l'affirme Bernanos lorsqu'il décrit la génération d'après-guerre qu'il nomme « la génération de l'inflation » :

On les a crus orgueilleux, et leur insolence n'était que l'expression déchirante du doute intérieur qui les rongait, doctrinaires, parce qu'ils formulaient naïvement leur impuissance, fanatiques, alors que profondément indifférents aux idées et aux programmes¹³⁵⁸ [...].

Que l'orgueil soit l'expression du doute, le dogmatisme celle de l'impuissance et le fanatisme celle de l'indifférence, voilà qui détermine bien l'architecture affective et existentielle en vigueur en régime d'idolâtrie du progrès.

L'anticapitalisme technocritique de l'immanence consiste, contrairement à son homologue transcendant, à désensorceler ou à désarmer le capitalisme, en priant pour que le monde réalise que son « trésor [...] est vide »¹³⁵⁹, et que la constitution imaginaire de ce dernier, où s'investit et s'engouffre toutes les forces désirantes de l'individu, se fait aux dépens de la vie et au prix de son épuisement insu – épuisement dont le vertige est vécu, par malentendu, comme un « frémissement de l'enthousiasme »

On étudiera, l'une après l'autre, ces deux formes d'anticapitalisme.

8.1.1. L'anticapitalisme de la transcendance : « le mépris de l'argent »

L'anticapitalisme romantique qui caractérise la « première » manière bernanosienne s'inscrit de plain-pied dans le paysage conceptuel de notre auteur, qui est celui de l'héroïsme chevaleresque. Comme l'affirme Michael Kohlhauer, dans son article intitulé « La noblesse de l'écrivain. Généalogie des valeurs chez Bernanos » :

¹³⁵⁸ *Id.*, « La génération de l'inflation », *op. cit.*, p. 267.

¹³⁵⁹ *Id.*, « Vie de Jésus », *op. cit.*, p. 876.

On le sait, [le combat contre le monde moderne est] un thème majeur, le leitmotiv et presque l'obsession de l'œuvre, tous genres, roman et pamphlet confondus. Or, lisons de plus près. En matière de critique sociale ou politique, le pamphlétaire sans nul doute connaît ses classiques ; certains, Drumont ou Maurras, pour les avoir lus de près, la plume à la main ; d'autres, Maistre, Le Play, les socialistes Proudhon, Saint-Simon et Marx, de source seconde, tant ils expriment l'air du temps et les idées générales de l'époque. N'en déplaise à une opinion reçue, l'œuvre polémique aussi pratique les faits et les chiffres qui nourrissent l'analyse économique ou la statistique sociale. Mais si précis que soit parfois le constat, le dernier mot revient toujours à la morale. De l'exploitation ou du paupérisme, de la condition ouvrière et de l'ordre bourgeois, du capitalisme libéral ou du socialisme d'État, l'écrivain de combat retient avant tout le coût spirituel, mesuré à l'aune des valeurs majuscules que sont la Dignité, la Liberté, la Justice, l'Honneur, etc. Mieux encore, c'est bien l'absence de telles valeurs qui caractérise en propre, par défaut, le monde moderne¹³⁶⁰.

Que Michael Kohlhauer nomme la critique bernanosienne du monde moderne un « combat contre le monde moderne » n'est pas anodin. En effet, ce lexique belliciste indique que la critique n'est comprise que dans la perspective oppositionnelle de la polémique, c'est-à-dire sous le seul sceau de la « première » manière de notre auteur. Aussi n'est-il pas dénué d'intérêt d'observer que Michael Kohlhauer semble économiciser les valeurs chevaleresques, parlant d'un « coût spirituel », lequel serait calculé à l'aune des valeurs les mieux cotées à la bourse de l'idéal. *A contrario*, le monde moderne est un monde qui n'a aucune valeur, et dont l'absence de valeur se mesure précisément *par rapport* à la plénitude des valeurs de la chevalerie – par quoi la grandeur humaine, que revendiquerait Bernanos, se retrouve commensurable à la misère moderne.

Pour partielle que nous semble une telle interprétation, elle n'en est pourtant pas moins appropriée à une partie de l'œuvre de notre auteur, à l'intérieur de laquelle l'anticapitalisme chevaleresque se déploie dans la haine, ou le mépris :

L'honneur chevaleresque – c'est-à-dire le renversement des valeurs du monde, le mépris de l'argent, l'exaltation de la pauvreté, la force ne tirant sa dignité que des services rendus aux faibles, la Force devenue servante – a été consacrée par l'Église une fois pour toutes¹³⁶¹.

¹³⁶⁰ Michael Kohlhauer, « Noblesse de l'écrivain. Généalogie des valeurs chez Bernanos », *Interférences littéraires / littéraire Interferenties* (Revue en ligne), n° 8, mai 2012, [en ligne], disponible sur : <https://www.interferencelitteraires.be/index.php/illi/article/view/511> (consulté le 4 octobre 2025).

¹³⁶¹ Georges Bernanos, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 161.

Loin que le renversement désigne ici la radicalité ontologique *metanoia* que nous avons déjà évoquée, il est bien plutôt la simple inversion des termes d'une seule et même axiologie : le mépris n'est que l'exaltation contraire de l'absence de valeurs exaltées par le capitalisme, et la « Force » chevaleresque s'oppose, sur le mode du duel, à la « Force » moderne – elle est simplement employée à servir *autre chose*.

Cet autre chose, dans le contexte du romantisme technocritique, est désigné comme la « primauté de l'économique » dès *La Grande Peur des bien-pensants* :

Singulière époque. Nulle société ne fut moins capable de défense, plus complètement à la merci de qui eût voulu la prendre. On l'eût bien fait rire en lui parlant de la primauté de l'économique, car ses futurs maîtres en étaient encore à calculer leurs chances, se contentant de saisir çà et là de solides points d'appui. Entre des liens aussi lâches, elle montrait une agitation désordonnée, convulsive. La bourgeoisie, déjà dépossédée en secret, préparait ainsi que sa propre apothéose, avec le centenaire de la Liberté, l'Exposition universelle de 1889. Incapable de prévoir, ou même de concevoir, d'autres institutions que les siennes, une autre évolution sociale que celle qui avait assuré sa prééminence, elle continuait de s'enorgueillir du grand essor industriel de 1830, sans imaginer que le profit lui échapperait dans un moment, au bénéfice de la finance juive. Elle avait couvert la France d'usines, construit les chemins de fer, creusé les mines — dévorant dans cet effort immense presque toutes les réserves que lui avait laissées l'ancien régime. Le jour allait venir où ce matériel colossal pèserait trop lourd à ses épaules, en ferait une proie facile pour un adversaire rusé, que rien n'encombre¹³⁶².

Le capitalisme est assimilé, tout ensemble, à la primauté de l'économique sur le politique et le religieux, et à la prééminence de la classe sociale qui s'assure le monopole de cette primauté : la bourgeoisie, assistée par la « finance juive ». Un tel anticapitalisme ne critique pas l'économie sous le rapport d'un emballement économiciste de la logique mondaine, mais sous celui de la domination d'une région du monde (l'économique) sur toutes les autres.

La « Banque » est alors considérée comme un adversaire à la mesure de l'Église :

Ce fait immense, qui, bien avant Drumont, n'avait pas échappé à Balzac, la dépossession progressive des États au profit des forces anonymes de l'Industrie et de la Banque, cet avènement triomphal de l'Argent, qui renverse l'ordre des valeurs humaines et met en péril tout l'essentiel de notre civilisation, s'est accompli sous [les yeux du clergé], et [il a] gravement hoché la tête ou parlé d'autre chose¹³⁶³.

¹³⁶² *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 179.

¹³⁶³ *Ibid.*, p. 343.

L'usage majusculé du substantif « Banque », inauguré en 1931 (dans *La Grande Peur des bien-pensants*), est relativement rare dans notre corpus. Il signale le caractère sacré et cultuel de l'économique, lequel domaine se serait scandaleusement hissé du profane au religieux. L'économique apparaît alors comme une manière de culte à mystère, d'idolâtrie secrète et pratiquée à l'abri des regards :

Quand, depuis deux ans, la France multiplie les efforts pour se réadapter à un état de guerre économique dont on peut dire qu'elle est, sous le nom de progrès, l'état naturel de la Contre-civilisation technique, elle ne le fait pas seulement aux dépens des dernières tonnes d'or qui restent dans les caves de la Banque, mais aux dépens des hommes mêmes. C'est le lait, le pain, le vin, la laine, toutes les choses nécessaires à la vie, à la pauvre vie des hommes, qui ont payé le charbon, le mazout, les machines-outils, les devises étrangères indispensables à la fabrication des mécaniques ou des marchandises exportées d'ailleurs aussitôt, afin de ne pas interrompre une minute l'inferral circuit¹³⁶⁴.

Dans cet extrait du deuxième projet de préface au *Chemin de la Croix-des-Âmes* abandonné par Bernanos, la « Contre-civilisation technique » n'ourdit pas son dessein « infernal » dans les caves du Vatican, mais bien dans celles de la « Banque », qui acquiert – répétons-le –, du fait de la majuscule qui lui est adjointe, la sacralité d'un temple. Conformément à la logique violente qui structure, selon la perspective girardienne que nous adoptons dans le présent travail, toute forme de religiosité (christianisme historique compris), ce qui s'ourdit à l'insu du plus grand nombre, et sous la structure « visible » ou « officielle » de l'Église économique (dans ses caves, donc), c'est bien sûr un sacrifice : celui des « hommes mêmes » et de « toutes les choses nécessaires à la vie », au nom du commerce international et de la fabrication des machines. Aussi peut-on dire, d'une certaine manière, que « les caves de la Banque » sont le cimetière indien de la civilisation des machines, c'est-à-dire le lieu dissimulant le sacrifice ou l'exclusion originaire permettant la constitution de la technique comme civilisation. Ainsi s'éclaire, entre autres, cet extrait de la première section de la première partie des *Grands Cimetières sous la lune* :

¹³⁶⁴ *Id.*, « Préfaces abandonnées. 2^e projet », *op. cit.*, p. 730.

Le peuple, lui, n'en a pas moins toujours vaguement pensé que le mince filet de métal précieux prenait sa source dans les Cimetières, puis s'enfonçait parfois on ne sait où, pour sourdre de nouveau, un beau jour, dans d'autres Cimetières, des Cimetières frais. Que voulez-vous ? Le peuple réagit autrement que nous au mystère de l'Argent, la lecture des économistes n'a pas faussé son instinct¹³⁶⁵.

Précisons que la perspective d'une telle critique, qui repose sur la haine de l'argent, est encore sacrificielle et ne considère la « Contre-civilisation » que comme une civilisation contraire, et qui inverse les valeurs de la civilisation chrétienne.

Dès lors qu'elle dispose déjà d'un temple et d'une ritualité sacrificielle bien définie, il ne manque plus à l'Église économique qu'un élément pour parfaire son statut de religion : des fidèles volontaires et identifiables, et qui pourront faire office, pour le polémiste romantique d'avant la « seconde transformation », de bouc émissaires. Que l'anticapitalisme de la transcendance s'épanouisse dans le « mépris de l'argent » est parfaitement indissociable avec le fait qu'il se déploie aussi dans la haine de ceux qui l'idolâtrèrent.

Au premier rang de ces derniers figurent les économistes. On pense au portrait que dresse d'eux le romantisme bernanosien qui préside à l'écriture d'un article comme « Sous les yeux d'une génération sacrifiée » (publié dans *Le Figaro* du 13 novembre 1931), portrait que nous avons déjà commenté et où l'économiste apparaît flanqué du financier comme Bouvard de Pécuchet :

Quelles que soient sa sottise ou ses fautes, un homme, tant qu'il respire, n'a pas épuisé sa vérité. Au lieu qu'une société, bien avant de mourir, peut avoir depuis longtemps dissipé la sienne. Elle n'est plus alors qu'une carcasse géante qu'explorent, avec leur gravité coutumière, l'économiste et le financier, que suit de loin, clopin-clopant, le moraliste aux pieds de plomb, tous aussi perdus, inexplicables, à travers l'immense machine frappée d'immobilité, qu'un vol de vautours affamés sur le cadavre de la tour Eiffel. Ils sucent de l'huile à machine, picorent des boulons, cassent des os d'acier chromé en frétilant du jabot pour faire croire qu'ils se remplissent¹³⁶⁶.

¹³⁶⁵ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 377.

¹³⁶⁶ *Id.*, « Sous les yeux d'une génération sacrifiée », *op. cit.*, p. 1224.

À la manière d'un duo burlesque quasi beckettien, le financier et l'économiste errent dans un paysage postapocalyptique, déserté par toute forme de vie, et se nourrissant, comme deux hommes-robots, d'« huile de machine », de « boulons » et d'« acier chromé ». Le mythe du robot, que nous avons analysé dans notre deuxième chapitre, est mobilisé pour mythifier une catégorie socio-économique, et donc pour la transformer en bouc émissaire.

En tant qu'officiant du culte rival du christianisme, l'économiste (qu'il soit libéral ou marxiste) participe – de son plein gré et de bonne volonté – à l'organisation de la cérémonie sacrificielle en laquelle consiste le capitalisme. C'est ce qu'on peut lire, par exemple, dans un article daté du 2 avril 1944, publié dans la revue *Carrefour* et intitulé « Face au totalitarisme marxiste et à ses valets les intellectuels-de-masse, nous sommes décidés à ne pas sacrifier l'homme » :

La société capitaliste s'est fondée jadis sur une certaine conception de l'homme et du destin de l'homme, c'est-à-dire du progrès, ou plus exactement du progrès mécanique. À ce progrès, les économistes libéraux, comme les marxistes d'aujourd'hui, trouvaient parfaitement naturel de sacrifier l'homme. [...] Ils prônaient la liberté, non par amour ou respect de l'homme, mais au contraire par une indifférence profonde envers ce primat insuffisamment évolué, ébauche presque informe de l'homme futur. L'homme libre, c'était pour eux l'homme désarmé, livré désarmé à l'Économie, comme un cobaye de laboratoire dont on a rasé les poils du ventre pour faciliter le travail. Dès que le cobaye se montrait récalcitrant, il n'y avait d'autre solution que de le faire entrer de force dans la voie du progrès. Ce que le libéralisme attendait cruellement d'une espèce de sélection naturelle impitoyable, le marxisme l'attend plus cruellement encore de l'épuration, qui n'est, après tout, que la sélection dirigée... Pour le libéral comme pour le marxiste, il n'est qu'un ennemi : l'homme chrétien, c'est-à-dire l'homme qui se croit libre et supérieur aux choses – qu'un obstacle au progrès : la société faite pour une telle espèce d'homme¹³⁶⁷.

« L'homme chrétien » et celui qu'il faut bien appeler, par souci de symétrie, l'homme capitaliste se font face comme deux ennemis, c'est-à-dire se font obstacle l'un l'autre. À leur insu (comme à celui du premier Bernanos), ils entretiennent un rapport sacré au réel, c'est-à-dire un rapport sacrificiel, mais ne s'entendent pas sur le sens qu'il faut donner au sacrifice, ni sur la nature de ce qu'il faut sacrifier.

¹³⁶⁷ *Id.*, « Face au totalitarisme marxiste et à ses valets les intellectuels-de-masse, nous sommes décidés à ne pas sacrifier l'homme », *op. cit.*, p. 1187-1188.

Du mépris pour l'argent découle, comme une autre de ses conséquences, la haine des riches ou le ressentiment contre la bourgeoisie, tel qu'il s'enracine, pour Bernanos dans la lecture des romantiques, mais aussi des écrivains populistes réactionnaires et antisémites, comme Drumont, dont il cite la phrase suivante dans *La Grande Peur des bien-pensants*: « Le cri, d'une naïveté si poignante, presque enfantin, de Drumont mourant : “Les riches tiennent maintenant la place prépondérante dans cette Église qui a été fondée par les pauvres » n"st pas si injuste qu'on pense” »¹³⁶⁸.

Force est de constater que le portrait du riche, quoi qu'il reste à charge, évolue au fil de l'œuvre de notre auteur. Fondamentalement antisémite, comme nous nous pensons l'avoir suffisamment démontré dans les pages précédentes, ce portrait finit par prendre pour cible privilégiée la bourgeoisie chrétienne, ou du moins la collaboration chrétienne au maintien de la domination bourgeoise, comme on peut le voir par exemple dans la *Lettre aux Anglais* :

Il est vrai que pour un grand nombre d'imbéciles une humanité chrétienne est d'abord une humanité facile, gouvernable et contrôlable à peu de frais, bien tenue en main par les prêtres, bien disposée à ne jamais troubler les riches dans la tranquille jouissance des biens de ce monde, contre une promesse, d'ailleurs conditionnelle, de béatitude dans la vie future¹³⁶⁹.

Loin que le « premier » Bernanos *critique* (c'est-à-dire, non pas *attaque*, mais *déconstruise*) l'esprit de richesse comme il le fera après la « seconde transformation », c'est bien, de façon ambiguë, aux riches qu'il s'en prend, selon une rhétorique héroïco-populiste, comme c'est le cas par exemple dans un texte daté d'octobre 1943 intitulé « Réflexions sur le cas de conscience français » :

Le monde moderne n'a plus de maîtres, il n'a que des riches. Les riches n'ont pas de serviteurs, ils n'ont que des domestiques. Le peuple français n'a pas la vocation de la domesticité, je le comprends. Tout homme digne de ce nom s'honore de servir quelqu'un ou quelque chose, tout service ennoblit. La domesticité avilit. En dépit de tout, par habitude, l'homme du peuple de France continuait d'obéir à des maîtres mauvais ou médiocres, à des faux maîtres, il obéissait en rechignant – et c'est

¹³⁶⁸ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 345.

¹³⁶⁹ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*

bien la plus mauvaise manière d'obéir, la plus dégradante. Les faux maîtres en profitaient pour le calomnier, le traiter de paresseux et d'incapable. Trois ans de résistance à l'ennemi ont refait de notre peuple ouvrier ce qu'au fond il n'avait peut-être jamais cessé d'être depuis le dernier tiers du XVIII^e siècle, c'est-à-dire depuis que le capitalisme a institué la richesse comme l'unique mesure des valeurs sociales – un insurgé¹³⁷⁰.

Cet extrait est un bon exemple de la forme que peut prendre l'équivocité ou la duplicité de la parole bernanosienne dès lors qu'elle trouve à s'exprimer dans l'hybridation des idéaux chevaleresque et révolutionnaire. En effet, la haine des riches se modalise ici de deux manières bien différentes. 1°/ Dans un premier temps, et sous la guise d'une certaine nostalgie de la féodalité qui s'accompagne d'une exaltation de l'honneur, la haine des riches apparaît comme la haine des « faux maîtres » : aussi le problème n'est-il pas l'existence d'une hiérarchie des individus, dont certains seraient considérés plus légitimes à commander que d'autres, mais bien plutôt la mauvaise ou inauthentique fondation de cette hiérarchie dans la richesse. Puisque, selon Bernanos, il n'y a pas d'honneur à obéir aux riches, on appellera cette obéissance la « domesticité » – par opposition à la « servitude », qui est considérée comme honorable pour savoir se choisir de nobles maîtres. 2°/ Dans un second temps, et sous la guise d'un radicalisme révolutionnaire qui requiert de plus en plus Bernanos à partir de sa « seconde transformation », c'est *la richesse* – et non plus *les riches* –, en tant qu'« unique mesure des valeurs sociales » installée par le capitalisme, qui fait l'objet de l'*insurrection* de notre auteur.

On voit ainsi comment l'anticapitalisme bernanosien est brisé en deux d'osciller sans cesse entre deux attitudes. La haine des riches, d'une part, laquelle, trouvant son expression privilégiée dans l'exécration de la bourgeoisie d'affaires juive, participe du processus d'extériorisation ou de bouc-émissarisation du mal en quoi consiste la pensée pharmacologique. La malédiction de la richesse d'autre part, ou plutôt le désenvoûtement de la richesse en tant qu'elle constitue une malédiction *intérieure* au christianisme. L'esprit de richesse a ceci de particulier qu'il cherche à s'emparer de tout sur le mode de l'avoir, et jusqu'à notre condition

¹³⁷⁰ *Id.*, « Réflexions sur le cas de conscience français », *op. cit.*, p. 897.

la plus surnaturelle, principalement hétérogène à toute forme d'objectivation. Dans un article daté du 4 février 1939, Bernanos affirme, sans haine ni colère, l'irréductibilité de la joie, qui est notre essence la plus intérieure, à toute forme de satisfaction mondaine, et notamment pécuniaire :

C'est pourquoi, au cours des siècles, nous avons toujours vu venir à nous, l'injure à la bouche, les orgueilleux, les hypocrites et les pharisiens, tous ceux que le Christ a maudits, et qu'il maudit encore, même s'ils prétendent s'autoriser de son nom. Qu'ils accourent aujourd'hui avec des canons, des avions et des générateurs d'ypérite, ils n'en sont ni moins laids ni moins tristes, ni – qu'ils veuillent bien me permettre de le leur dire – moins impuissants. Car ce qu'ils veulent nous prendre est absolument hors de leur portée. C'est l'héritage des saints et des héros de notre race, c'est cet esprit d'enfance, cette jeunesse surnaturelle que vient d'incarner notre petite sainte Thérèse, pour l'épreuve et le scandale des fanatiques de toute espèce, même de ceux qui voudraient faire de l'Église un cimetière austère et lugubre, alors qu'elle est un parterre fleuri. Le trésor que convoitent les ravisseurs de joie, armés jusqu'aux dents, il ne leur appartient pas plus de le prendre qu'à nous de le vendre¹³⁷¹.

Loin que le terme de « pharisien » désigne, comme le bourgeois que l'on rencontre dans la « première » de l'œuvre polémique de notre auteur, une classe sociale ou un groupe d'individus bien défini, il désigne bien plutôt une disposition intérieure au christianisme, et qui est la mécompréhension de celui-ci par ceux qui s'en réclament le plus explicitement. Une telle définition du terme se trouve, par exemple, dans un article daté du 17 avril 1944, publié dans *O Journal* et intitulé « Disputes de vieilles filles » :

Mais qui se soucie des incroyants de bonne volonté ! Ce qu'on demande le plus souvent à la presse catholique, c'est précisément de faire le vide autour de ces pestiférés, *alors que nous souffrons tous, ou presque tous, à des degrés divers, d'une peste mille fois plus redoutable*, si l'on en juge par les malédictions de l'Évangile, que l'incrédulité de bonne foi : la peste du Pharisaïsme. La masse des catholiques que nous voyons à la messe chaque dimanche ne désirent, au fond, savoir de la religion que ce qui peut les confirmer dans la bonne opinion qu'ils ont d'eux-mêmes¹³⁷².

¹³⁷¹ *Id.*, « Brésil, terre de l'espérance », *op. cit.*, p. 745.

¹³⁷² *Id.*, « Disputes de vieilles filles », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 607-608. Nous soulignons.

De la même façon que la « seconde » manière pose l'économie comme le problème de la richesse et non plus celui du mal, notre auteur distingue l'ostracisation des pestiférés¹³⁷³ et la révélation de la véritable peste, qui n'épargne personne.

Ce changement de nature du mal économique qui ronge le monde moderne est l'objet de ce que nous proposons d'appeler l'anticapitalisme de l'immanence.

8.1.2. *L'anticapitalisme de l'immanence : la désincarnation de la « Bourgeoisie »*

Commentant le deuxième monologue du curé de Torcy, lequel porte sur la pauvreté, Hans Aaraas écrit :

Le curé de Torcy emploie tantôt la formule *esprit de pauvreté*, tantôt simplement *la pauvreté*. Ce flottement terminologique évite aussi bien de limiter la notion à la pauvreté matérielle que de la laisser se perdre dans un spiritualisme désincarné. Le phénomène garde ainsi toute sa puissance de provocation, et reste en même temps assez souple pour permettre le jeu de ses deux aspects matériel et spirituel.

Le texte plonge donc dans la réalité sociale la plus matérielle. Le pauvre, même si sa pauvreté lui est imposée comme une condition socio-économique objective, se trouve dans une situation surnaturellement privilégiée par rapport au riche. Sa pauvreté matérielle est une grâce, et une société est une chrétienté dans la mesure où le pauvre y est aimé et honoré. D'autre part l'esprit de pauvreté dépasse les conditions socio-économiques. Il peut être l'apanage d'un riche assez conscient de la fugacité des biens de puissance. À l'inverse l'esprit de richesse existe parmi les pauvres comme parmi les riches¹³⁷⁴.

Que l'esprit de pauvreté ne soit compris ni comme une situation matérielle indigente, ni comme le refus conscient et héroïque de l'aisance qui en est le contraire, c'est ce que nous avons déjà établi dans le sixième chapitre de ce travail. Ce qu'il faut maintenant comprendre, c'est que ce raisonnement s'applique aussi bien à la richesse et son esprit.

¹³⁷³ Dans la théorie mimétique girardienne, le « pestiféré » est l'une des figures privilégiées du bouc-émissaire, comme on peut le lire par exemple dans *Le Bouc émissaire* : « Nous n'avons plus qu'un seul stéréotype à retrouver dans ces mythes et c'est le signe préférentiel de sélection persécutrice. Je n'ai pas besoin de souligner que la mythologie mondiale fourmille de boiteux, de borgnes, de manchots, d'aveugles et autres infirmes. Nous avons aussi des pestiférés en abondance » (René Girard, *Le Bouc émissaire*, *op. cit.*, p. 50).

¹³⁷⁴ Hans Aaraas, *Littérature et sacerdoce. Essai sur Journal d'un curé de campagne de Bernanos*, *op. cit.*, p. 46.

Sous ce rapport, c'est vers une définition de l'économie qui ne provienne pas des économistes qu'il faut se diriger, comme le propose Bernanos dans le quatrième chapitre de *Nous autres Français* :

Il faut qu'un jeune Prince français sache cela. On ne manquera pas de lui dire que la Bourgeoisie n'est qu'un mot vague, emprunté au vocabulaire démodé des rapins et qui désigne une réalité plus vague encore. Je le reconnais volontiers. À quoi bon s'adresser à l'économiste, au sociologue, au statisticien, lorsque l'histoire parle assez haut ? Il fallait cent ans jadis pour faire un bourgeois, l'espèce était connue. Le malheur et l'opprobre du monde moderne, qui s'affirme si drôlement matérialiste, c'est qu'il désincarne tout, qu'il recommence à rebours le mystère de l'Incarnation. La Bourgeoisie s'est désincarnée elle aussi, elle n'est plus guère qu'un esprit, elle sera peut-être demain une religion, et une religion sanglante. Je dis que ce fait ne saurait surprendre. La Bourgeoisie actuelle n'a pas de papiers. Elle s'est constituée peu à peu avec tous les déchets de l'ancien Ordre français, déchets de la grande et de la petite noblesse, déchets de la haute et de la basse bourgeoisie, rognures du peuple. Il a fallu plus d'un siècle pour que ce ramas réussisse à se définir lui-même, à tirer de lui les éléments d'un idéal commun. Issue du désordre, sans racines dans le passé, assurée de ne devoir l'existence qu'à un concours de circonstances favorables, la Bourgeoisie s'est vouée à la défense du provisoire auquel elle a tranquillement donné le nom d'ordre. Incapable de renier le capitalisme dont elle était née, elle a prétendu fixer la roue de cette gigantesque machine, dont elle savait qu'un tour de plus la restituerait au néant¹³⁷⁵.

Si l'anticapitalisme de la transcendance voit dans la constitution de la bourgeoisie en classe dominante l'événement majeur de la civilisation moderne en tant qu'y règne la primauté de l'économique, l'anticapitalisme de l'immanence interprète plutôt cet événement majeur comme celui d'une désincarnation de toute socialité objective. Une telle désincarnation n'a rien cependant de simplement négatif. Au contraire, cette désincarnation nomme le processus d'incarnation à rebours de la « Bourgeoisie » à partir de la décomposition ou du pourrissement des anciennes catégories historiques dans lesquelles se distribue sociologiquement l'intersubjectivité.

En somme, loin de pouvoir être considérée comme une *classe*, la bourgeoisie doit bien plutôt être considérée comme un *esprit*. C'est ce que répète notre auteur, dans le texte publié immédiatement après *Nous autres Français*, la *Lettre aux Anglais* :

Je m'excuse de faire ainsi devant vous agir et parler la bourgeoisie, comme un personnage de théâtre. Je sais bien qu'une classe sociale est un organisme très complexe, que celle-ci est, en principe, ouverte

¹³⁷⁵ Georges Bernanos, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 673.

à tous, qu'elle s'est renouvelée bien des fois depuis cent cinquante ans. C'est son esprit qui n'a pas bougé. La conception bourgeoise de la vie n'en impose évidemment pas à l'imagination, mais elle n'offre pas de prise au contradicteur, elle est trapue, courte, solide. [...] La bourgeoisie s'est affermie sans cesse dans la conviction qu'elle était dans l'ordre, la décence, la dignité, la logique, les deux-et-deux-font-quatre. Qu'est-ce que vous voulez objecter à des gens qui prétendent se trouver toujours au point d'équilibre des forces, au juste milieu ? « Ni réaction, ni révolution » me semble le type même de l'axiome irréfutable, puisque, fait de deux négations, de deux refus, il clôt toute discussion avant de l'avoir ouverte¹³⁷⁶.

Que la « Bourgeoisie » soit considérée, tout à la fois, comme un « esprit » et le produit d'un processus de « désincarnation » (c'est-à-dire d'incarnation à rebours), cela signifie que sa fonction phénoménologique est de hanter le monde moderne, autrement dit : de le *posséder*. Dans la mesure où la *possession* nomme l'autre de l'*incarnation*, laquelle est l'apparaître par lequel la vie se modalise en son immanence la plus radicale, on peut dire que, s'il y a un spectre qui hante la civilisation capitaliste, et qui la hante au cœur même de sa « conception [...] de la vie », c'est celui de la bourgeoisie¹³⁷⁷. Qu'on se rapporte à elle sur le mode de l'adhésion ou sur celui de l'opposition, c'est-à-dire qu'on cherche à l'imiter ou à ne surtout pas l'imiter, la « Bourgeoisie » est l'instance artificielle ou idéale à laquelle s'auto-aliène mimétiquement l'humanité.

¹³⁷⁶ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 86.

¹³⁷⁷ Pour être encore plus précis, il faudrait plutôt dire que la bourgeoisie est d'abord et avant tout une puissance productrice de spectres, et d'abord, du spectre de sa propre mort, comme l'observe Michela Gardini, dans son article « Figures du surnaturel dans le roman policier : l'exemple de Paul Halter » : « Comme Derrida le suggère dans son ouvrage *Spectres de Marx* (1993), le spectre de l'expropriation menace l'ordre capitaliste-bourgeois fondé sur la propriété privée. La maison, à savoir l'espace de l'intimité, de la protection, *hortus conclusus*, va abriter son propre double obscur et effrayant. En effet, le fantôme renvoie toujours à une absence et à une perte, aussi bien affective qu'économique, et il se configure comme une menace par rapport à l'ordre établi ou envisagé. “Un spectre hante l'Europe”, écrivait Marx en 1848, auquel allait faire écho Paul Valéry en 1919, non sans renvoyer à l'exemple fondateur de Shakespeare : Maintenant, sur une immense terrasse d'Elsinore, qui va de Bâle à Cologne, qui touche aux sables de Nieuport, aux marais de la Somme, aux craies de Champagne, aux granits d'Alsace – l'Hamlet européen regarde des milliers de spectres. Et Derrida de commenter : “la hantise marquerait l'existence même de l'Europe. L'expérience du spectre, voilà comment, avec Engels, Marx aura aussi pensé, décrit ou diagnostiqué une certaine dramaturgie de l'Europe moderne, notamment celle de ses grands projets unificateurs”⁸. Marx a recours à la métaphore du spectre, comme le souligne Daniel Sangsue, “parce qu'il est tributaire de cette hantise européenne, d'un *Zeitgeist* qui voit des fantômes partout : ce n'est pas seulement le spectre du communisme, ce sont les spectres en général qui obsèdent l'Europe”. » (Michela Gardini, « Michela Gardini, « Figures du surnaturel dans le roman policier : l'exemple de Paul Halter », *Revue critique de fiction française contemporaine*, n°10, 2015, [en ligne], disponible sur : <http://journals.openedition.org/fixxion/10169> [consulté le 04 octobre 2025]).

Il y va alors de la conjuration que de lutter contre le capitalisme, par suite de quoi l'anticapitalisme, bien compris, est une manière d'exorcisme, comme l'affirme Jean Vioulac dans les dernières pages de *Science et révolution* :

Le Capital est un « être sensible suprasensible », répète constamment Marx, il est « immatériel », « purement idéal », il se définit par le processus halogène de production de la valeur pure, processus continu d'abstraction, de virtualisation et d'idéation, et par l'émancipation de ce halo spectral qui viendra alors s'incorporer successivement et indéfiniment dans tous les corps réels, des hommes et des choses, puissance idéale donc qui a conquis l'infrastructure matérielle de son pouvoir. Il s'agit de lutter contre cette irréalité insaisissable et pourtant effectivement dominante, contre le *ghost in the machine* animant le dispositif tentaculaire de la Machinerie planétaire¹³⁷⁸.

Or, il faut s'entendre sur le sens d'une telle lutte. En effet, celle-ci ne peut pas s'effectuer sur le mode du duellisme, sous peine de reconduire la spectrogenèse¹³⁷⁹ (que nous avons aussi nommée la désincarnation ou l'incarnation à rebours) qui donne consistance, sur le mode de la possession, à la « Bourgeoisie ». Lutter contre l'esprit de la bourgeoisie, c'est tomber dans le piège tendu par le capitalisme, et lui fournir le corps qui lui manque. Dans la mesure où l'idolâtrie de l'argent est l'enchantement au moyen duquel l'esprit de la « Bourgeoisie » s'incarne à rebours, tout usage de la force pour lui résister ne fera jamais que solidifier son hégémonie, comme l'écrit Bernanos dès la première section de la première partie des *Grands Cimetières sous la lune* :

Encore un coup, il ne s'agit pas d'enrichir les pauvres, car l'or entier de vos mines ne saurait probablement y suffire. Vous ne réussiriez d'ailleurs qu'à multiplier les faux riches. Nulle force au monde n'arrêtera l'or dans son perpétuel écoulement, ne rassemblera en un seul lac d'or les millions de ruisseaux par où s'échappe, plus insaisissable que le mercure, votre métal enchanté. Il ne s'agit pas d'enrichir le pauvre, il s'agit de l'honorer, ou plutôt de lui rendre l'honneur¹³⁸⁰.

¹³⁷⁸ Jean Vioulac, *Science et révolution*, *op. cit.*, p. 265.

¹³⁷⁹ « Mais le revenant n'est pas encore le spectre. Le spectre apparaît à un second stade, celui où le revenant lui-même prend corps : "Le spectre est une incorporation paradoxale, le devenir-corps, une certaine forme phénoménale et charnelle de l'esprit », explique ainsi Derrida, pour indiquer qu'il y a spectre quand le revenant ne reste pas pur esprit, mais conquiert un corps, apparaît par ce corps et dans ce corps, « car il n'y a jamais de devenir-spectre de l'Esprit sans au moins une apparence de chair [...] ». Le processus spectrogène répond donc à une incorporation paradoxale. Une fois l'idée ou la pensée détachées de leur substrat, on engendre du fantôme en leur donnant du corps » (*ibid.*, p. 237).

¹³⁸⁰ Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 374.

Prétendre sauver le pauvre de la pauvreté par l'enrichissement et par l'embourgeoisement, en méprenant au passage la pauvreté de ne la comprendre qu'à l'aune de l'indigence économique, c'est contribuer à la prospérité ontologique de l'esprit de richesse.

L'opération de désincarnation par laquelle le capitalisme s'empare spectralement d'un corps, par possession, et donc à l'insu de ses multiples hôtes, on peut la nommer également *fétichisme*. Selon Bernanos, le rôle de la France, en tant que fille aînée de l'anticapitalisme, est de conjurer ou d'exorciser le fétichisme qui structure de fond en comble la vie intersubjective vécue sous l'emprise fantomatique de l'économie de marché :

Car tel est le fait essentiel : jamais la France n'a pris part vraiment au jeu du capitaliste, jamais notre peuple n'a cru sérieusement qu'il fût possible de s'enrichir indéfiniment en jouant à la bourse, dans les trusts, à la roulette ou au poker. Nous avons toujours mis en doute les prospérités nationales qui s'écroulent d'un seul coup et en quelques semaines jettent à la rue deux millions de chômeurs. Nous voyons, nous autres, le revers de la médaille, et les spéculateurs de cinq continents tremblent à l'idée qu'après avoir renversé tant de superstitions, nous serions très capables de vouloir liquider pour toujours le fétichisme de prétendues lois économiques toujours en contradiction avec elles-mêmes, infatigablement démenties par l'expérience, et au nom desquelles on prétend aujourd'hui que nous soyons réduit au rôle de « nation satellite », c'est-à-dire de nation entretenue par un protecteur opulent, telle une danseuse du corps de ballet¹³⁸¹.

Dans cet article daté du 21 mai 1942 et publié dans *O Journal*, Bernanos affirme que la véritable lutte anticapitalisme, en tout cas celle qui s'effectue selon les coordonnées conceptuelles de l'attitude de l'immanence, a lieu *en dehors* du « jeu capitaliste ». En ce sens, elle a lieu, non pas comme le *refus* de ce jeu mais, pour nous référer au lexique mobilisé plus haut, comme son *désarmement*. Que la France ne joue pas le « jeu capitaliste », celle ne signifie donc pas qu'elle ne le *veut* pas, et qu'elle emploie sa volonté à rejeter ce jeu : cela veut dire, plus radicalement encore, et conformément à la passivité originaire sur laquelle repose l'impuissance constitutive de notre nature, qu'elle ne le *peut* pas, et donc que la France se déploie comme l'espace de l'impossibilité d'un tel jeu.

¹³⁸¹ *Id.*, « La vocation spirituelle de la France, I », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 803.

En tant que jeu, le capitalisme et la diffusion de son esprit sous le rapport de l'embourgeoisement consistent à substituer aux règles de la vie intersubjective les seules lois, sises dans la législation de l'amour-propre, de l'intérêt et du profit, comme l'écrit Bernanos dans le cinquième chapitre de *Nous autres Français* :

Si théoriquement parfaite que soit l'organisation économique de votre société future, elle ne fera jamais que répartir les richesses et les profits. Mais richesses et profits n'ont de sens que pour l'économiste. La vie ne connaît que les Riches et les Profiteurs. Et dès qu'ils existent, vous ne les empêcherez pas de prendre conscience de la solidarité qui les lie. Tôt ou tard, le jeu de leurs intérêts solidaires usera vos lois. Il les usera du dedans, ainsi que le grain de silex introduit à l'intérieur du cylindre, et qui l'use d'autant plus vite que le moteur tourne à plein rendement. Et il n'usera pas seulement la matière de votre législation, il en faussera l'esprit. Car il n'y a pas que la Force. Il y a une morale de la Force, une éthique, une esthétique et même une mystique de la Force. Le plus puissant recours que le Fort ai contre le Faible n'est pas de contraindre, c'est de faire douter de son droit¹³⁸².

La prise de conscience, par « les Riches et les Profiteurs », d'une « solidarité les [liant] », n'a rien, en réalité, de ce qu'on appelle traditionnellement la solidarité de classe, et qui pourrait prendre la forme d'un pacte conclu entre des sujets rationnels défendant leurs intérêts bien compris. Ces intérêts bien compris, en effet, et pour autant qu'ils s'objectivent dans le calcul des « richesses et des profits », Bernanos affirme qu'ils « n'ont de sens que pour l'économiste », autrement dit : qu'ils n'ont un sens proprement économique qu'au terme, précisément, de l'ouverture de la dimension d'intersubjectivité à l'intérieur de laquelle tous les rapports s'organisent sur le mode, fétichiste, de l'objectivation irréalisante.

Cette solidarité insue des amours-propres est bien le fondement de la « Bourgeoisie », non pas comme classe mais comme mode d'intersubjectivité :

La bourgeoisie avait vécu près d'un siècle dans l'illusion presque absolue de son droit, et le fondement de son droit, elle le trouvait dans les principes de l'économie libérale. L'inégalité sociale, fût-elle poussée jusqu'à l'extrême injustice, était une des nécessités de la concurrence, et la concurrence était la loi du Progrès. Que pouvait bien compter la misère et la mort de millions d'ouvriers au regard de cette production croissante, qui apporterait finalement le salut au monde ? Sûre d'avoir toujours pour elle l'Histoire et la Science, qu'avait-elle besoin de Morale ou de Religion¹³⁸³ ?

¹³⁸² *Id.*, *Nous autres Français*, *op. cit.*, p. 698.

¹³⁸³ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 93.

La légalité capitaliste, qui structure ontologiquement la civilisation des machines, repose ainsi sur une illusion *princeps*, qui est celle de la légitimité d'une guerre de tous contre tous au nom d'une instance transcendante jugée supérieure. Autrement dit : les lois économiques se substituent aux lois de la vie pour autant qu'elles organisent et légitiment l'autodestruction de l'humanité, son sacrifice à l'extériorisation objectivante de sa propre angoisse, c'est-à-dire sa fuite hors d'elle-même.

Comment fonctionne et s'applique la législation à laquelle la vie s'auto-aliène à son insu en imaginant se donner les moyens de se délivrer de ce qu'elle interprète, dans le mouvement originaire de son angoisse, comme l'emprise de la nature ? Elle fonctionne et s'applique comme une méprise, laquelle méprise a pour principe l'appréciation de la vie à l'aune d'un système de mesure qui lui est incommensurable :

Vos économistes et vos politiques prétendent rendre compte des luttes de classe par des statistiques, et moi je vous dis que les classes sont composées d'hommes qui souffrent, aiment et meurent, que les conflits entre les classes comme entre les nations peuvent demeurer plus ou moins longtemps des phénomènes économiques, mais qu'ils seront tôt ou tard des drames passionnels¹³⁸⁴.

La religion du progrès interprète tous les phénomènes vitaux, c'est-à-dire réels et concrets, comme des phénomènes économiques, c'est-à-dire irréels et abstraits¹³⁸⁵. En somme, elle chiffre l'inchiffrable : « L'organisation économique du monde est admirablement logique et cohérente, dès qu'on raisonne en économiste, c'est-à-dire sans tenir compte des valeurs morales impossibles à chiffrer »¹³⁸⁶.

¹³⁸⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹³⁸⁵ La réduction des valeurs de la vie (individuelle et sociale) à des valeurs strictement économiques a été décrite par l'historien et anthropologue hongrois Karl Polanyi. Il nomme cette réduction le « processus d'économisation du monde ». Voir Nadjib Abdelkader, Jérôme Maucourant et Sébastien Plociniczak, *Karl Polanyi et l'imaginaire économique*, Paris, Le passager clandestin, 2020.

¹³⁸⁶ Georges Bernanos, « Réponse à une enquête », *op. cit.*, p. 795.

Une telle interprétation cependant n'est pas un simple problème d'ordre symbolique, elle a pour conséquence bien réelle la soumission de la vie à la juridiction de lois mathématiques qui lui sont radicalement hétérogènes. Dans sa « Lettre à Albert Guérin », rédigée le 29 janvier 1941, Bernanos décrit la substitution de la légalité intersubjective gouvernée par l'économicisme à la légalité intersubjective gouvernée par la fraternité :

Dieu nous garde, après tant d'années, de vouloir maintenant faire la part du vrai et du faux. Dieu nous garde de prétendre nous expliquer, nous définir, qu'importe ! Ce qui nous unissait si fortement les uns aux autres n'a pas besoin d'être dit, l'esprit de fraternité dont nous avons vécu était un don, une grâce, nous ne savions pas que nous l'avions reçu, et ceux qui l'ont perdu depuis seraient bien empêchés de préciser à quelle heure, à quel moment. Nous le retrouverons, si nous méritons de nouveau. Il nous reviendra le jour où nous serons de nouveau détachés de tout, comme nous l'étions jadis – non pas résignés, mais détachés –, prenant chaque jour et chaque nuit un présent gratuit du destin, une faveur qui ne nous était nullement due. Nous étions frères, réellement frères, parce qu'il nous paraissait aussi naturel de partager la vie et la mort, qu'un colis, une boîte de conserve, la dernière poignée de tabac réduite en poudre au fond de la poche et qui puait le chiffon brûlé. Hélas ! nous avons depuis réappris à compter le temps – ce temps qui vaut de l'argent –, nous avons réappris l'arithmétique, et notamment cette fameuse règle de trois qui préside, dans la vie moderne, à tous les rapports sociaux¹³⁸⁷.

Cette soumission s'exprime, dans le lexique bernanosien, par la métaphore du rythme : le « rythme furieusement accéléré »¹³⁸⁸ de la civilisation technicienne n'est adapté ni à la vie individuelle, ni à la vie sociale – c'est-à-dire, dans tous les sens du terme, qu'il n'est pas à leur *mesure*. Ce rythme n'est pas en accord avec celui la vie individuelle : on peut lire, dès la conclusion de la *Grande Peur des bien-pensants*, que « les réussites foudroyantes de la science expérimentale » ont brisé « le rythme normal de la vie intérieure »¹³⁸⁹. Cette idée sera développée à de nombreuses reprises par la suite, et notamment dans *Les Enfants humiliés* :

D'ailleurs, le monde vit beaucoup trop vite, le monde n'a plus le temps d'espérer. La vie intérieure de l'homme moderne à un rythme trop rapide pour que s'y forme et mûrisse un sentiment si ardent et si tendre, il hausse les épaules à l'idée de ces chastes fiançailles avec l'avenir¹³⁹⁰.

¹³⁸⁷ *Id.*, « Lettre à Albert Guérin », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 776-777.

¹³⁸⁸ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 799.

¹³⁸⁹ *Id.*, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 337.

¹³⁹⁰ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 799.

Ce rythme n'est pas non plus en accord avec celui de la vie sociale, laquelle est trop « [hardie] » et « [complexe] » pour se conformer au « rythme élémentaire du déterminisme économique »¹³⁹¹ :

Le rythme de la vie moderne s'est prodigieusement accéléré, ce qui favorise grandement les gens d'affaires et les politiques. Comment voulez-vous que les peuples suivent le train ? Les peuples ont toujours marché lentement, pensé lentement, exprimé lentement leur pensée ; ils l'ont réalisée plus lentement encore¹³⁹².

Soumis à une croissance à marche forcée, l'homme et la société atteignent des proportions « surhumaines » : la religion du progrès est ainsi nommée dans la *Lettre aux Anglais* une « Société faite par les surhommes »¹³⁹³. Or, la surhumanité de l'homme moderne est trompeuse, puisqu'elle est un accroissement de l'humanité accompli à partir d'une définition erronée de celle-ci, à partir d'une définition qui ne relève pas de son ordre ou de sa dimension propre – si bien que le *progrès de l'humanité* doit plutôt être qualifié, en dernière analyse, de *sortie de l'humanité*.

8.2. Du mode d'existence guerrier de la vie machinique

L'œuvre littéraire tout entière de Bernanos, polémique et romanesque, est traversée par l'expérience des deux guerres mondiales – traversée, sinon suscitée, comme il l'écrit dans l'interview qu'il donne à Frédéric Lefèvre en 1926 et où il évoque la Première Guerre mondiale : « Je crois, en effet, que mon livre est un des livres nés de la guerre »¹³⁹⁴. De la même manière, et comme nous l'avons établi dans notre premier chapitre, l'expérience de la Guerre d'Espagne est l'un des points de bascule de son œuvre, et donne le coup d'envoi de sa « seconde

¹³⁹¹ *Id.*, « Sous les yeux d'une nouvelle génération sacrifiée », *op. cit.*, p. 1226.

¹³⁹² *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 62.

¹³⁹³ *Ibid.*, p. 8.

¹³⁹⁴ *Id.*, « Sous le soleil de Satan. Une heure avec Georges Bernanos, romancier », *op. cit.*, p. 1039. Comme l'écrit Yves Baudelle : « La correspondance confirme que "les premières pages du *Soleil*" furent en effet rédigées pendant l'été 1919, dans une petite villa de Berck – non loin, donc, des collines de l'Artois où se déroule le récit » (Yves Baudelle, *Bernanos, le rayonnement de l'invisible. Sous le soleil de Satan*, *op. cit.*, p. 13).

transformation ». Si *Sous le soleil de Satan* est un livre né de la Grande Guerre, *Nouvelle histoire de Mouchette* en est un né de la guerre civile espagnole, comme il l'explique à André Rousseaux, dans un entretien donné à *Candide* et paru le 17 juin 1937 :

J'ai commencé à écrire *la Nouvelle Histoire de Mouchette* en voyant passer dans des camions, là-bas, entre des hommes armés, de pauvres êtres, les mains sur les genoux, le visage couvert de poussière, mais droits, bien droits, la tête levée, avec cette dignité qu'ont les Espagnols dans la misère la plus atroce. On allait les fusiller le lendemain matin. C'était la seule chose dont ils se doutaient. Pour le reste, ils ne comprenaient pas. [...] J'ai été frappé par cette impossibilité qu'ont les pauvres gens de comprendre le jeu affreux où leur vie est engagée.¹³⁹⁵

Au-delà du témoignage strictement individuel des différentes guerres qui rythment le XX^e siècle, et du bouleversement intime qui s'y trouve rapporté, l'œuvre de Bernanos manifeste également un bouleversement interne à l'expérience collective de la guerre. C'est ce que remarque Benoît Mérand, dans la conclusion de son article intitulé « Jeunesse du Royaume et vieillesse du monde », à la faveur d'une analyse qui prolonge ce que nous venons de dire :

Sous le Soleil de Satan est un livre né « de la guerre ». De même, *Les Grands Cimetières sous la lune* sont nés de la tragédie espagnole. L'obsession de Bernanos à vouloir rajeunir le monde est inséparable du « visage [...] hideux » que celui-ci lui a montré : elle est née devant le « spectacle insurmontable » de cette « terre [...] irréparablement souillée » qu'il décrit dans une lettre de 1917 à Dom Besse. La vieillesse du monde, comme manifestation ostensible de la décadence de l'homme, exige l'œuvre comme un remède, comme une possibilité de recreation. C'est alors que l'écrivain prend la mesure de la contagion du mal à travers sa propre impuissance, celle qu'il combat d'abord « d'une bataille extraordinaire », avant de la remettre finalement entre les mains de ceux que le « choix » du Christ « a tirés du monde » et « rachetés à la terre », de ces saints dont « chaque vie », constate Bernanos, est « comme une nouvelle floraison, l'effusion dans un monde rendu, par l'hérédité du péché, esclave de ses morts – d'une miraculeuse, d'une édénique ingénuité »¹³⁹⁶.

Entre l'expérience intime de la guerre et la transformation globale de cette expérience même, un pont est jeté : c'est celui de l'événement du « vieillissement du monde », par lequel notre auteur assiste, en témoin (mais pas en témoin extérieur à ce dont il témoigne, autrement dit pas

¹³⁹⁵ *Id.*, « Misère et grandeur de Mouchette », *Œuvres romanesques complètes, op. cit.*, II, p. 541.

¹³⁹⁶ Benoît Mérand, « Jeunesse du Royaume et vieillesse du monde », in André Not (dir.), *Bernanos et les âges de la vie, op. cit.*, p. 250.

en spectateur, comme nous le savons désormais) à « la contagion du mal » et au progrès de celui-ci. C'est pourquoi, comme l'écrit Yves Baudelle :

[...] le cataclysme de la Première Guerre mondiale de l'histoire ne peut s'expliquer que sur un « plan spirituel », par référence à « ce monde invisible où ces forces mystérieuses » - les forces du mal – « ont leurs racines »¹³⁹⁷.

Cette propagation du mal, vécue par notre auteur comme un bouleversement – en tant qu'individu d'abord, en tant qu'être humain ensuite –, relève en grande partie la mutation technique de la guerre, comme l'écrit François Angelier dans *Georges Bernanos, la colère et la grâce* : « [...] la guerre change de nature, la technique a engendré une mutation ontologique du conflit, elle en est devenue non le moyen, mais la divinité ordonnatrice »¹³⁹⁸. Une telle mutation – qui ne concernerait donc pas à proprement parler celui qui fait l'expérience de la guerre, mais l'expérience de la guerre elle-même – est relatée par notre auteur, dans une lettre écrite à sa fiancée en 1916 :

Je ne suis pas celui qui regarde le monde comme un spectacle divertissant, mais j'y défends ma querelle, ma propre querelle, avec passion, avec rage, avec feu, de toute mon âme et de toute ma vie. Ce que tant d'imbéciles tiennent pour des nuées creuses, la justice, l'honneur, la foi, je les tiens pour des vivants plus vivants qu'eux. Les grandes abstractions sont mes amies.

Je pense qu'elles acceptent la pauvre amitié que je leur offre faute de mieux. Les voilà si délaissées !

Comprenez-moi mon amour : ceux qui n'entendent pas ce que ce temps a de tragique, non pas à cause des quelques milliers de morts, mais parce qu'il marque une limite dans l'histoire du monde, sont des ânes¹³⁹⁹.

Or, affirmer que la guerre « marque une limite *dans* l'histoire du monde », c'est encore la penser dans les limites de la conceptualité historiographique qui sont celles du « premier » Bernanos. En effet, et dans cette perspective, ce qui advient avec la Grande Guerre ne serait que l'avènement d'un nouveau type de conflit, mais dont la nouveauté serait limitée, justement, par « l'histoire du monde », et à l'intérieur de laquelle naîtrait la possibilité d'un conflit

¹³⁹⁷ Yves Baudelle, *Bernanos, le rayonnement de l'invisible. Sous le soleil de Satan*, op. cit., p. 17.

¹³⁹⁸ François Angelier, *Georges Bernanos, la colère et la grâce*, op. cit., p. 120.

¹³⁹⁹ Georges Bernanos, *Correspondance*, op. cit., I, p. 112-113.

inauthentique et anti-héroïque. Autrement dit, Bernanos n'assisterait qu'à la naissance d'une autre façon de faire la guerre, comme de nombreux passages de son œuvre semblent l'indiquer.

Citons, par exemple, cet extrait des *Enfants humiliés* :

En somme, nos fils n'ont jamais pris très au sérieux notre guerre, dont nous ne leur parlions d'ailleurs – exception faite de quelques maniaques impudiques – qu'avec presque autant de réserve que de nos pauvres vieilles amours. Il est probable que leurs prochaines expériences ne les rapprocheront pas de nous sur ce point. On a motorisé la guerre¹⁴⁰⁰.

Aussi semble-t-il que l'expérience moderne de la guerre diffère tant et si bien de l'ancienne que ceux qui font la première ne reconnaîtraient pas la deuxième s'ils y participaient. C'est dire que la mutation du fait guerrier s'opère en fait à l'intérieur du même régime ontologique d'expérience, gouverné par une conception transcendante de l'histoire, où celle-ci est considérée comme l'extériorisation ou la réalisation d'un Esprit idéal dans le monde. C'est pourquoi François Angelier, commentant cette même lettre, affirme que la véritable mutation en jeu, qui est d'ordre ontologique, n'est pas encore saisie dans toute l'ampleur de sa vérité : « Bernanos n'a pas encore lu Bloy – la chose est imminente –, et sa vision reste purement historique et factuelle. Mais on sent bien qu'à ses yeux, redisons-le, une ligne est atteinte, une rupture opérée sans retour »¹⁴⁰¹.

Dans ce régime, le critère de discrimination des différentes expériences est la manifestation, au sens de ce qui se manifeste dans l'extériorité. Ce qu'on différencie, ce sont différents usages qui appartiennent au même paradigme expérientiel – sans quoi, on ne pourrait pas les comparer. Avant, on faisait comme ceci ; désormais, on fait comme cela : « [...] on a motorisé la guerre ». Le passé composé indique que la guerre moderne (« [motorisée] », en tout cas) est considérée comme un événement objectif et visible dans l'horizon d'extériorité où les

¹⁴⁰⁰ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 780.

¹⁴⁰¹ François Angelier, *Georges Bernanos, la colère et la grâce*, *op. cit.*, p. 121.

phénomènes se manifestent à distance les uns des autres – ce qu'en grammaire on en appelle le procès ou la processualité.

Or, il nous semble que c'est précisément cette processualité ou ce procès qui mute dans l'événement de la guerre moderne. Non pas donc que la guerre moderne se trouve alors opposée, et sur le mode d'ailleurs d'une certaine nostalgie, à l'ancienne guerre, moyennant l'appartenance, pour elles deux, au même apparaître (celui du monde) – c'est bien plutôt le déchaînement de la violence inhérente à cet apparaître et qui le constitue en propre – qui se trouve révélé à la faveur de la totalisation de la guerre. Pour reprendre le lexique mobilisé par Benoît Ménard dans son article, la guerre, en tant que processus, est le vieillissement même du monde, et toutes les tentatives de s'opposer à elle sur le même modèle guerrier ne font qu'accélérer la décrépitude qu'elle engendre.

Aussi la guerre moderne ne doit-elle pas être comprise comme le modèle rival – ou comme l'actualisation inauthentique – de l'essence de la guerre en général, mais comme la vérité même de la guerre, c'est-à-dire comme le malentendu de l'intersubjectivité humaine. Comme l'écrit Pierrette Renard, dans son article « *Les Écrits de combat* et la controverse sur la modernité » :

La guerre apparaît alors comme l'illustration suprême de la modernité, parce qu'elle est à la fois l'aboutissement d'un processus de modification des structures sociales par l'association du politique, de l'économique et de la science et, d'autre part, la cause d'une transformation radicale de l'homme¹⁴⁰².

Conformément à la thèse de la duplicité de la technocritique bernanosienne, nous verrons d'abord que la guerre moderne est considérée par le « premier » Bernanos comme une actualisation inauthentique de l'essence transcendante¹⁴⁰³ de la guerre, essence envisagée

¹⁴⁰² Pierrette Renard, « *Les Écrits de combat* et la controverse sur la modernité », *op. cit.*, p. 115.

¹⁴⁰³ Précisons que nous nous référons, avec cette expression, à ce que nous avons appelé l'apparaître du monde, lequel structure de fond en comble l'attitude de la transcendance. Nous empruntons cette expression à Michel Henry, pour qui l'essence transcendante de la réalité se substitue à l'essence immanente de la vie. Lorsqu'il définit ce concept, dans son ouvrage *Phénoménologie matérielle*, Michel Henry prend l'exemple de la substitution de l'essence

comme la seule possible et dont l'actualisation correcte dépend de la bonne volonté des existants missionnés pour être ses représentants dans le monde. Sous ce rapport, la guerre moderne se trouve ironiquement placée en conflit avec la guerre traditionnelle, si bien que sa critique demeure captive de la perspective belliciste qui en constitue véritablement l'essence. Nous verrons ensuite qu'elle est considérée, par le « second » Bernanos, comme le processus même d'auto-extériorisation de la douleur, inhérente à la vie, dans la violence – contre autrui, contre soi-même, contre la nature. Puisque, comme nous l'avons déjà établi, le problème de la technique est pour notre auteur celui d'une fuite de la vie hors d'elle-même, celle-ci, ne pouvant supporter le poids douloureux de son être-rivé-à-soi¹⁴⁰⁴, cherche à se défaire d'elle-même dans la violence et le déchaînement de celle-ci. La violence consiste en ceci qu'il faut à la vie une cible pour détourner de soi la douleur qu'elle est et ne peut pas ne pas être. C'est dans l'angoisse de l'impossibilité d'échapper à cette douleur (angoisse sans objet donc, et sans dehors où pourrait s'objectiver la réalité) qu'elle crée le milieu d'extériorité où elle-même, autrui et le monde pourront apparaître comme des objets vers lesquels canaliser violemment la douleur immanente à sa propre réalité. Pour autant que la technique soit l'accomplissement suprême de ce procès d'objectivation, elle aboutit aussi au déchaînement total de la violence, à l'issue duquel tout se donne, inconsciemment, comme quelque chose à détruire, dans l'horizon d'une guerre que Bernanos nomme « totale ». « Totale » non pas sous le rapport socio-historique de la mobilisation, mais sous celui, ontologique, d'une absolutisation du rapport belliciste et

transcendante et mondaine du travail à son essence immanente et vitale : « Lorsque pour la première fois des hommes s'avancèrent lentement les uns vers les autres, portant des piles de peaux séchées, des sacs de grain ou de sel, ils clignèrent des yeux, car il leur fallait voir ce qu'on ne voit jamais : le travail inclus dans ses marchandises, *le travail vivant*. C'est pourquoi, à défaut de cette praxis subjective invisible, de l'effort et de la peine de chacun, ils placèrent devant leur regard ce qu'ils imaginaient être les équivalents de cette peine et de cet effort, leur représentation : tant d'heures de travail, difficile ou facile, qualifié ou non, comme on dira plus tard – bref *l'essence noématique du travail*, une essence spécifique de la *cogitatio* en tant qu'essence transcendante. La réalité économique tout entière, la réalité du monde où nous vivons n'est ainsi que l'ensemble des équivalents objectifs, idéaux et irréels, que les hommes ont depuis toujours substitués à leur vie pour autant qu'ils doivent être capables de l'évaluer, d'en tenir une comptabilité ». (Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 134-135).

¹⁴⁰⁴ « La vie est l'épreuve originelle de soi dans le se souffrir soi-même, de telle sorte que, sur le fond de cette essence qui fait de lui un vivant, tout ce qui vit est rivé à soi pour être à jamais ce qu'il est » (*id.*, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 216).

rivalitaire à la réalité. Autrement dit : la totalisation guerrière concerne le fonctionnement interne de l'humanité, et plus précisément encore l'intersubjectivité qui est à son principe.

Dans la perspective du présent chapitre, la « seconde transformation » peut être considérée comme le lieu d'un changement de paradigme technocritique : il ne s'agit plus de mener une guerre contre le monde moderne, mais d'entrer en révolution contre lui.

8.2.1. *L'industrialisation de la guerre*

Le « premier » Bernanos, comme nous le savons, est profondément attaché à l'idéal chevaleresque de l'héroïsme belliciste. En tant que pamphlétaire, c'est bien un combat contre le monde moderne qu'il entend livrer. À cet égard, la catégorisation de son œuvre non romanesque par la « Bibliothèque de la Pléiade » comme « écrits de combat » peut expliquer que la plupart des recherches sur cette partie de son corpus se soient effectuées dans le seul giron conceptuel du romantisme bernanosien, sis dans l'attitude de la transcendance. Par ailleurs, certains titres – d'œuvres ou d'articles – donnés par Bernanos lui-même ont grandement contribué à le classer, sans autre forme de procès, comme un simple opposant au progrès, décidé à mener une croisade contre les machines. Il suffit de songer aux toutes dernières pages de la conclusion de *La Grande Peur des bien-pensants* (laquelle est consacrée spécifiquement à la critique violente du monde moderne), où ne s'énonce ni plus ni moins qu'un appel à prendre les armes contre le régime en place :

Le Monde qui nous observe avec une méfiance grandissante s'étonne de lire dans nos yeux la même angoisse obscure. Déjà quelques-uns d'entre nous ont cessé de sourire, mesurent l'obstacle du regard... On ne nous aura pas... On ne nous aura pas vivants¹⁴⁰⁵ !

Cet appel fait d'ailleurs écho à une phrase apparaissant plus tôt dans l'ouvrage, et qui témoigne assez du caractère belliqueux et hostile de la « première » critique bernanosienne du monde

¹⁴⁰⁵ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, op. cit., p. 350.

moderne : « Et il ne s'agit pas seulement de les inquiéter – à quoi bon ? – la simple inquiétude ne leur ouvrirait pas la bouche, ne les sortirait pas de leurs trous. Il faut faire flamber la jungle »¹⁴⁰⁶.

Que l'hostilité guerrière puisse être hissée au rang de principe formel du romantisme de notre auteur, cela a été suffisamment démontré par la recherche¹⁴⁰⁷. Ce qui nous occupe plus précisément ici, c'est que la guerre constitue également l'objet d'une thématisation dans l'horizon de la technocritique bernanosienne.

Dans l'horizon thématique de la « première » technocritique de Bernanos, la guerre (et d'abord celle de 14-18, qui sert de modèle à notre auteur pour penser tout type de conflictualité guerrière) apparaît comme un objet proprement impensable, et qui reconfigure l'existence (individuelle et collective aussi bien) de fond en comble. Le caractère existentiellement inouï et décisif de la guerre moderne est formulé dès les premières pages (et l'introduction) de *La Grande Peur des bien-pensants* (dans un passage d'ailleurs partiellement repris de la conférence prononcée par Bernanos devant les étudiants le 9 avril 1929 à Clermont, intitulée : « Une victoire muette ») : « Aujourd'hui la guerre écrase tout. L'énorme événement de la guerre – énorme parce que l'intelligence n'a pu encore l'embrasser tout entier – reste comme suspendu entre l'avenir et le passé, informe »¹⁴⁰⁸. L'énormité de l'événement vécu par notre auteur peut être analysée au prisme du concept de « gigantisme » que nous avons explicité dans le deuxième chapitre de ce travail. Que cette énormité n'ait pas pu « encore » être embrassée par l'intelligence, cela signifie bien qu'elle est en passe de l'être, et donc que sa démesure relève « encore » de l'ordre du mesurable, autrement dit : que l'amplification ou l'agrandissement

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 158.

¹⁴⁰⁷ Sur ce point précis, on peut se rapporter, entre autres, à l'article suivant : Joseph Jurt, « Un univers né de la guerre », in Max Milner (dir.), *Bernanos. Création et modernité*, Lublin, Klincksieck/Presses de l'Université Marie Curie-Sklodowska, 1998, p. 41-55.

¹⁴⁰⁸ Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, *op. cit.*, p. 56.

technique du conflit n'est pas « encore » assimilée à une rupture ontologique par le premier Bernanos.

En effet, la motorisation de la guerre est surtout interprétée, dans un premier temps, comme une rupture historique – pour autant toutefois que l'Histoire soit comprise conformément aux coordonnées conceptuelles de la transcendance, c'est-à-dire : comme l'extériorisation ou l'actualisation, bonne ou mauvaise, d'une essence. Et sous ce rapport, l'actualisation technique de la guerre est évidemment considérée, non sans une certaine ironie hostile, comme une actualisation inauthentique. Dans *La Grande Peur des bien-pensants*, toujours, Bernanos évoque l'industrialisation (ou la motorisation, pour reprendre un terme qu'il emploie lui-même) de la guerre : « [...] les inventions de [ces] maniaques, aérostats, dirigeables, explosifs, machines infernales, machines à finir la guerre, tout le bric-à-brac de la science »¹⁴⁰⁹.

Sous ce rapport, la guerre moderne n'est pas pensée en l'essence véritable du déchaînement qu'elle engendre, mais semble être envisagée, par le « premier » Bernanos, comme le détournement d'un moyen potentiellement noble à des fins ignobles. C'est l'argument que mobilise notre auteur dans la fameuse conclusion de *La Grande Peur des bien-pensants* :

Car la guerre des Démocraties, la guerre des Peuples, la guerre Universelle a voulu son langage, universel lui aussi, œcuménique : pour le constituer, elle a pillé le spirituel comme le reste, fait débiter par tronçons à la vitesse maximale des rotatives une sorte de métaphysique à la fois puérile et roublarde, dont les mots les plus vulnérables, Droit, Justice, Patrie, Humanité, Progrès, sortait marqués d'un signe et d'un matricule, comme des bestiaux – au point que nous les vîmes servir depuis, avec une égale docilité, les convoitises américaines et le pacifisme hypocrite des banques¹⁴¹⁰.

Illégitime d'être subordonnée aux idéaux (et donc à la religion) du « Progrès », la guerre moderne serait donc menée au nom d'une « mauvaise » métaphysique, et concurrente de celle au nom de laquelle se mènent les guerres légitimes : la métaphysique du christianisme.

¹⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 88.

¹⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 318.

Illégitime également, la guerre moderne l'est de pouvoir être confiée à n'importe qui – c'est-à-dire, dans le lexique bernanosien, aux « imbéciles » :

Ça vous embête de m'écouter parler si longtemps des imbéciles ? Eh bien, il m'en coûte, à moi, d'en parler. Mais il faut d'abord que je vous persuade d'une chose : c'est que vous n'aurez pas raison des imbéciles par le fer ou par le feu. Car je répète qu'ils n'ont inventé ni le fer, ni le feu, ni les gaz, mais ils utilisent parfaitement tout ce qui les dispense du seul effort dont ils sont réellement incapables, celui de penser par eux-mêmes. Ils aimeront mieux tuer que penser, voilà le malheur ! Et justement, vous les fournissez de mécaniques ! La mécanique est faite pour eux. En attendant la machine à penser qu'ils attendent, qu'ils exigent, qui va venir, ils se contenteront très bien de la machine à tuer, elle leur va même comme un gant. Nous avons industrialisé la guerre pour la mettre à leur portée. Elle est à leur portée, en effet¹⁴¹¹.

Que la guerre soit mise à la portée des imbéciles, cela signifie en quelque sorte qu'elle est déshonorée, et qu'elle n'est plus à la mesure de l'héroïsme chevaleresque qui détermine de fond en comble le romantisme bernanosien. Aussi peut-on lire, dans la première section de la deuxième partie des *Grands Cimetières sous la lune* :

Grâce aux diffuseurs d'huile yperitée employés en Australie pour la destruction des rongeurs, l'aviation fasciste a pu priver de leur peau des populations entières de pauvres nègres, qui bourgeonnaient et pourrissaient en tas devant leurs cases, pêle-mêle avec leurs bestiaux : si les prélats italiens déclarent qu'une telle guerre leur paraît chevaleresque, que diable voulez-vous que ça me fasse ? Je crois savoir ce qui est chevaleresque ou non, mais en cas de doute, je n'aurais certainement jamais l'idée de prendre pour arbitre un ecclésiastique italien¹⁴¹².

Dans les toutes dernières pages du même ouvrage, et à la faveur d'une imprécation adressée à « M. Hitler », notre auteur accuse celui-ci d'avoir déshonoré la guerre en la modernisant, et d'avoir avili les valeurs guerrières :

Le moment approche où vous n'aurez plus que des mercenaires, travaillant à la tâche. La guerre abjecte, la guerre impie par laquelle vous prétendez dominer le monde, n'est déjà plus une guerre de guerriers. Elle avilira si profondément les consciences qu'au lieu d'être l'école de l'héroïsme, elle sera celle de la lâcheté. Oh ! bien sûr, vous vous flattez d'obtenir de l'Église toutes les dispenses qu'il vous plaira. Détrompez-vous. Un jour ou l'autre, l'Église dira non à vos ingénieurs et à vos chimistes. Et vous verrez à son appel surgir de votre propre sol – oui, de votre sol allemand – de votre propre sol et du nôtre, de nos vieilles terres libres, de la renaissante chrétienté, une nouvelle chevalerie, celle

¹⁴¹¹ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 362.

¹⁴¹² *Ibid.*, p. 459.

que nous attendons, celle qui domptera la barbarie polytechnique comme elle a dompté l'autre, et qui naîtra, comme l'autre, du sang versé à flots des martyrs¹⁴¹³.

Le principal grief adressé à la guerre moderne, c'est son impiété. C'est d'ailleurs toujours dans le même texte, et quelque page plus haut, que Bernanos affirme la chose suivante : « Je crois à la guerre sainte, je la crois inévitable, je crois inévitable, dans un monde saturé de mensonge, la révolte des derniers hommes libres »¹⁴¹⁴. Aussi la limite franchie par la guerre moderne est-elle celle qui la sépare définitivement de la guerre sainte : elle n'est pas menée au nom d'une « bonne » transcendance, ou d'une mystique jugée légitime et convenable.

Le réquisitoire contre la guerre moderne est aussi l'occasion, pour le « premier » Bernanos, d'évoquer avec nostalgie les guerres qui se faisaient « à la main », comme dans ce passage des *Enfants humiliés* que nous avons déjà cité : « Avec tout son cocasse attirail de machinerie, jamais guerre ne fut plus manuelle que la nôtre, faite à la main, une guerre de contremaîtres et d'ouvriers, un travail consciencieux »¹⁴¹⁵. Cette nostalgie est celle des guerres que l'on pourrait dire « à taille humaine », et qui étaient encore des guerres « explicables » (c'est-à-dire juste ou légitimes), contrairement à celles qui ont cours aujourd'hui et dont on trouve la description dans un texte chronologiquement postérieur à la « seconde transformation », mais ontologiquement antérieur, où la technique est encore considérée comme une civilisation :

Je dis qu'une civilisation qui engendre des guerres inexplicables, – ne subsiste que grâce à la dictature politique cynique ou masquée, au dirigisme économique, et à cette universelle entreprise d'abêtissement dont le développement gigantesque, sous le nom de Propagande, réussira tôt ou tard à traiter l'opinion aussi facilement et par des techniques aussi sûres que n'importe qu'elle autre matière première –, je dis que cette civilisation n'est pas en avance¹⁴¹⁶.

¹⁴¹³ *Ibid.*, p. 573.

¹⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 459.

¹⁴¹⁵ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 777.

¹⁴¹⁶ *Id.*, « L'Esprit européen et le monde des machines », *op. cit.*, p. 1369.

8.2.2. *La totalitarisation de la guerre*

Or, force est de constater que cette nostalgie, pour tenace qu'elle soit, demeure malgré tout résiduelle dans notre corpus. L'idée qui prédomine, eu égard à l'interprétation de la guerre moderne, n'est pas que celle-ci soit *une autre façon* de faire la guerre, mais bien plutôt *tout autre chose* que la guerre telle qu'elle a été connue jusqu'ici. C'est ce constat, qui est celui d'une modification radicale de la nature de la guerre, et à vrai dire aussi celui de sa disparition en tant qu'événement historique, que l'on peut lire dans *Les Enfants humiliés*, où Bernanos parle de la Seconde Guerre mondiale :

Une « nouvelle guerre » n'a nullement le sens d'une guerre faite avec des engins nouveaux, comme voudraient le faire croire les sinistres parodistes de la grande presse. Il n'est pas certain que cette guerre tuera plus que l'autre, il est même probable qu'elle tuera moins. Nous n'attendons pas que l'avenir juge de sa malfeasance profonde, essentielle, par les ruines qu'elle aura causées. Qu'elle déçoive même l'horreur, cela n'a pas de quoi nous surprendre, car elle est née, elle continuera de vivre sous le signe de la déception. [...] Il y a autour de cet événement que nous appelons guerre par habitude, pour la rattacher coûte que coûte à des expériences déjà faites – comme le tuberculeux dit jusqu'au bout « mon rhume négligé », « mon mauvais rhume » – un silence, un silence et une attente, que la radio s'efforce en vain de remplir, grotesquement, de ses mille voix de polichinelle polyglotte. Il semble d'ailleurs que de jour en jour ces voix s'essoufflent, s'étranglent sur les finales, s'éraillent – ce qui s'expliquerait naturellement, après tout, par l'abaissement de la température en Europe, phénomène climatologique que les habitants de ce pays ont du mal à imaginer. Mais si les voix se lassent, les auditeurs se lassent aussi, et cette contagion de l'ennui doit avoir une raison plus mystérieuse que celle d'un enrouement saisonnier. Au fond, ces gens s'interrogent en même temps, les uns se demandent pourquoi ils parlent, les autres pourquoi ils écoutent – dans quel but, à quoi bon, tout irait parfaitement sans cela. Car la guerre aura déçu jusqu'aux organisateurs de la guerre, elle reste encore bien en deçà des dépenses prévues par ces messieurs, elle laisse s'accumuler des stocks qu'elle dévorait jadis en une heure. Les dépôts de munitions s'emplissent à ras bord, les mensonges tournent autour du globe et reviennent à leur point de départ, en un circuit monotone, on pourrait se servir indéfiniment du même train d'ondes. L'Exposition est ouverte, mais il n'y vient personne, les contrôleurs bâillent aux guichets, les haut-parleurs rugissent le long des avenues vides, et des Niagara de lumières multicolores s'écroulent en vagues géantes, en vertigineuse écume, au pied d'un couple provincial endimanché qui est entré là-dedans par hasard et qui se demande comment il va en sortir. Jamais le Mal n'a été si prodigue de mauvaises pensées, d'actes avortés, jamais il ne s'est caressé plus voluptueusement lui-même, jamais il n'a autant rêvé. C'est peut-être qu'il ne doute plus de sa puissance et de notre malheur. On dirait que la nouvelle guerre, adolescente perverse, fait semblant de ne pas voir les jouets énormes qui lui ont été donnés pour mentir et pour tuer¹⁴¹⁷.

La « nouveauté » de la guerre ne réside donc pas dans sa motorisation. Autrement dit, la guerre moderne ne saurait être définie comme l'ancienne guerre *plus* des machines. Aussi cette

¹⁴¹⁷ *Id.*, *Les Enfants humiliés*, *op. cit.*, p. 820-822.

« nouveauté » est-elle incommensurable, et n'est pas déterminée relativement à l'« ancienneté » des guerres qui l'ont précédée. C'est pourquoi on ne peut « la rattacher coûte que coûte à des expériences déjà faites », puisqu'elle se situe en dehors de la sphère d'objectivité et d'extériorité à l'intérieur de laquelle est traditionnellement pensée l'expérience. Si la « nouvelle » guerre est véritablement différente des autres, ce n'est pas d'être une autre expérience, mais d'être autre chose qu'une expérience. La radicalité de la rupture qui s'opère est telle que même les « organisateurs » de la guerre nouvelle peuvent la ressentir, et ce indépendamment de toute comparaison avec les guerres qui ont précédé. Le caractère inédit de cette nouvelle situation existentielle, qui ne correspond à aucun régime d'expérience déjà connu, se signale par la propagation de l'ennui qui l'accompagne. Comme on le sait, l'ennui est pour notre auteur une forme du désespoir, lequel n'est quant à lui rien d'autre que la fuite insue de la vie hors d'elle-même. Aussi la nouveauté de la guerre moderne réside-t-elle dans l'effectuation inouïe d'une telle fuite désespérée, et d'autant plus dévastatrice d'être parfaitement méconnue de tous ceux qui l'effectuent à leur insu.

À cet égard, la Seconde Guerre mondiale constitue un véritable tournant technocritique. Non pas, au sens simplement empirico-historique, d'une situation nouvelle qui modifierait concrètement la nature du monde en reconfigurant sa structure, mais aussi et d'abord comme la révélation qu'un évènement funeste a déjà eu lieu, est en cours, et qu'il accomplit son œuvre destructrice à l'intérieur de la dimension de la vie et de l'immanence. Cet évènement funeste n'arrive pas tant au monde, donc, qu'à l'essence même de l'humanité. C'est bien une telle rupture qui clôt notre corpus et ouvre celui de Sara Buekens, dans son ouvrage *Émergence d'une littérature environnementale* :

Si la Seconde Guerre mondiale constitue donc une rupture dans l'histoire de la prise de conscience environnementale, ce n'est pas seulement parce que dans les années 1940 l'industrialisation de la campagne efface de façon irréversible toute une panoplie de traditions rurales et de coutumes paysannes qui reposaient sur un rapport intime avec la nature. L'idéalisation de la nature campagnarde et le bucolisme qui constituaient une fuite dans la réalité plutôt qu'une réponse aux

problèmes réels et concrets n'ont plus leur place dans un monde qui a vécu les atrocités des camps de concentration et des chambres à gaz. L'extermination industrielle d'une partie de la population humaine n'incite pas seulement un grand nombre d'auteurs à remettre en question le progrès et le positivisme scientifique, elle bouleverser aussi fondamentalement la conception du vivant que l'humanité pouvait encore avoir dans les années 1930 et qui restait toujours marquée par l'utilitarisme et l'esthétique. Alors qu'après 14-18 les traumatismes de guerre avaient incité les auteurs à se tourner vers les animaux avec lesquels ils s'identifiaient et qu'ils considéraient comme leurs semblables, la Seconde Guerre mondiale oblige de repenser radicalement la place de l'être humain dans le monde et de remettre en question les valeurs de l'humanisme traditionnel¹⁴¹⁸.

Remettre en question, c'est-à-dire plus précisément : remettre à la question, et questionner différemment l'humanité.

On peut alors relire les affirmations, citées plus haut, selon lesquelles la guerre moderne n'est pas une « guerre des guerriers », ou qu'elle se trouve mise « à la portée » des imbéciles. En effet, sous le rapport de la « seconde » technocritique bernanosienne, ces formules ne veulent pas dire que la guerre est menée avec lâcheté et sans héroïsme : elles veulent dire, beaucoup plus radicalement, que la guerre se déroule à l'insu de ceux qui la mènent – et avec d'autant plus d'ardeur lorsque ceux-ci pensent au contraire pratiquer la paix. Dans un article de février 1941, intitulé « Guerre totale » – article qui reprend le lexique de la fuite de l'humanité hors d'elle-même, en la nommant à l'aide d'un terme que nous avons déjà rencontré : celui d'« abdication » –, Bernanos affirme que, puisque la guerre moderne n'a plus rien d'un fait militaire, alors son déroulement est parfaitement compatible avec un état de paix (objectif et extérieur, conformément aux critères de visibilité qui sont ceux du monde) :

Je voudrais répéter sans cesse que la guerre totale n'est nullement un cataclysme accidentel, mais la manifestation d'un fait général, universel, l'abdication de l'espèce humaine raisonnable et libre, sa soumission volontaire aux lois du déterminisme biologique. Je voudrais répéter sans cesse que, une fois cette abdication consommée, la honte n'en sera même plus ressentie par les générations futures, qu'elles y accorderont leur morale et leur religion, que la paix totale qui suivra la guerre totale ne différera de celle-ci que par les méthodes d'asservissement, d'écrasement, d'anéantissement des faibles, pour cette raison très simple que la Force divinisée n'aura plus qu'à se montrer pour être adorée, que les faibles tendront d'eux-mêmes la forge aux surhommes et mourront en leur léchant les mains¹⁴¹⁹.

¹⁴¹⁸ Sara Buekens, *Émergence d'une littérature environnementale*, *op. cit.*, p. 22-23.

¹⁴¹⁹ Georges Bernanos, « Guerre totale », *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, *op. cit.*, p. 298-299.

Avec le concept de « guerre totale », Bernanos aboutit à ce qu'il semble considérer comme étant la véritable nature de la guerre moderne. La totalisation de celle-ci ne signifie alors rien d'autre que son absolutisation. Une telle absolutisation est celle de la logique aporétique à l'issue de laquelle l'humanité organise inconsciemment – c'est-à-dire : en croyant pourtant œuvrer au progrès de son aménagement de l'étant dans le but d'y demeurer en maître des lieux – l'impossibilité de son propre séjour, en tant que vivant cohabitant avec d'autres vivants, sur terre. Cette croyance s'organise autour de la « Force divinisée », qui n'est rien d'autre que la mythologisation, par l'humanité, de sa propre tentative de fuir l'impuissance (la faiblesse, pour reprendre le lexique de l'extrait sus-cité) qui est sa véritable force et sa condition propre. Diviniser la « Force », c'est diviniser les moyens mis en place par l'humanité qui, dans l'angoisse provoquée par l'insoutenabilité de la douleur qui constitue son être propre, cherche à s'arracher d'elle-même, et dévaste inconsciemment la vie qui est son seul et unique séjour.

D'ailleurs, loin de voir dans l'absolutisation du conflit – lequel correspond, historiquement, à l'avènement de l'ère des guerres mondiales – l'aboutissement quantitatif, et comme l'évolution logique du déploiement (visible) de la violence guerrière en son intensité maximale, le « second » Bernanos va même jusqu'à affirmer qu'il est « probable que [la Seconde Guerre mondiale] tuera moins ». Aussi, et pour scandaleux que cela puisse paraître, la vérité de la nouvelle forme de destruction inaugurée par la guerre moderne ne réside pas dans les massacres visibles et quantifiable : la « contagion » qu'elle occasionne possède « une raison plus mystérieuse »¹⁴²⁰.

¹⁴²⁰ Sur ce point, son diagnostic semble s'apparenter à celui du dernier Léon Bloy, pour qui l'apparence cataclysmique de la Grande Guerre et les destructions spectaculaires qu'elle a occasionnées ne font que masquer une dévastation invisible, d'une radicalité inouïe et sans précédent : « Dieu ne peut être banal. Or, ce qui se passe actuellement, cette guerre européenne comme il ne s'en est jamais vu, avec ses quinze ou vingt millions de combattants furieux, avec son apparence apocalyptique, avec les malheurs énormes qui s'ensuivent et qui s'ensuivront, tout cela est parfaitement banal » (Léon Bloy, *Le Vieux de la Montagne*, in *Journal*, Paris, Laffont, « Bouquins », 1999, II, p. 421). Aussi la nouveauté qui se résume au « jamais vu » demeure-t-elle dans la sphère de la banalité, qui est celle de l'objectivité et de l'extériorité, étrangère en tout cas au changement qui pourrait affecter la vie elle-même en sa structure interne – c'est-à-dire ici, Dieu.

La « contagion » de la violence inhérente à la nature dévastatrice de la guerre totale fait bien d'elle une véritable épidémie, que Bernanos compare, dans « L'Esprit européen et le monde des machines », à la peste noire :

On a beau feindre de croire que les guerres totales ressemblent aux autres, à cette différence près qu'il y meurt plus de monde grâce au perfectionnement des techniques de destruction. Quel que soit le mal qu'on se donne pour glorifier l'esprit de sacrifice des victimes de ces gigantesques cataclysmes, tout le monde sait bien, sans toujours oser le dire, que les guerres modernes ne sont pas des guerres militaires, mais des crises chaque fois plus violentes dont la véritable nature ne nous est même pas encore exactement connue, qu'on ne saurait empêcher ni contrôler, et auxquelles il n'est même pas possible de mettre fin, comme ne le prouve que trop l'échec des prétendues négociations de paix. Hélas ! autant vaudrait négocier la fin d'une épidémie de peste noire¹⁴²¹.

Dans la mesure où la guerre ne nomme plus un événement militaire, mais bien une crise intérieure à la nature humaine, elle est le scandale de l'intersubjectivité charitable, son dédoublement insu sous le rapport de la rivalité. Autrement dit, la guerre totale n'est pas quelque chose qui se produit dans l'ordre des affaires humaines, mais le principe de la production même de toute affaire humaine : non pas donc un événement, mais bien une condition. Et cette condition, c'est la vie vécue sous le rapport de la haine de soi, c'est-à-dire : sous le rapport de son autodestruction insue. Ainsi, comme l'écrit Bernanos, et toujours dans l'article intitulé « Guerre totale » : « La guerre totale n'est pas la guerre au sens exact du mot, précisément parce qu'elle est totale, qu'elle la manifestation totale de l'instinct de destruction »¹⁴²².

Cette « manifestation totale » n'en demeure pas moins dissimulée aux yeux de ceux qui la manifestent, et qui croient œuvrer à la domination totale de l'humanité sur la nature, et de l'humanité sur elle-même :

L'Europe est pleine de guerres, mais le plus nigaud commence à se rendre compte que ces guerres sont le prétexte et l'alibi d'une guerre, qui sera la Guerre, la Guerre absolue, ni politique, ni sociale, ni religieuse au sens strict du mot, la Guerre qui n'ose pas dire son nom peut-être parce qu'elle n'en a aucun, qu'elle est simplement l'état naturel d'une société humaine dont l'extraordinaire complexité

¹⁴²¹ *Id.*, « L'Esprit européen et le monde des machines », *op. cit.*, p. 1343.

¹⁴²² *Id.*, « Guerre totale », *op. cit.*, p. 297.

est absolument sans proportion avec les sentiments élémentaires qui l'animent, et qui expriment les plus basses formes de la vie collective : vanité, cupidité, envie. Heureusement ces nègres blancs vivent encore dans la maison des aïeux. Ils y ont même, sous prétexte de l'améliorer, mais en réalité par méfiance les uns des autres, tellement multiplié les cloisons étanches et les portes blindées qu'ils ne savent littéralement plus comment faire pour se ruer les uns sur les autres, à la manière des sauvages. Et, par exemple, personne ne croit plus aux nationalismes, du moins nul n'ignore qu'ils ne sont que la décomposition du sentiment de la Patrie. Il n'en est pas moins vrai que les sociétés rivales ne savent comment se débarrasser de ces encombrants cadavres, ni le moyen de les enjambrer sans crever dessus, avant d'avoir eu le temps de se joindre et de se couper réciproquement cabèche. Je l'ai écrit. Je l'écrirai encore : la guerre qui vient ne sera rien d'autre qu'une crise d'anarchie généralisée¹⁴²³.

Ainsi, et paradoxalement, plus l'humanité « progresse », plus elle semble pourtant se rapprocher de cet état de nature décrit par les philosophes contractualistes, qui est un état de guerre civile généralisée et de rivalité de tous contre tous. Cet état est désigné comme « une crise d'anarchie généralisée », qui se caractérise par l'expression accrue des « plus basses formes de la vie collective : vanité, cupidité, envie ». Les termes mobilisés ici, qui appartiennent au lexique de la morale chrétienne, se réfèrent au concept englobant d'amour-propre. Dès lors que l'intersubjectivité est gouvernée par l'amour-propre – au lieu de l'être par la charité –, le désir de violence éprouvé par les individus à l'égard les uns des autres augmente à mesure que l'individualisme les sépare les uns des autres. Par conséquent, on peut conclure que l'état de paix apparente, où chacun semble demeurer à distance raisonnable de son prochain, est en réalité la forme moderne prise par la guerre, et qu'elle n'est rien d'autre que le visage de son absolutisation.

Or, et ce qui est sans doute le plus important, c'est que cet état de guerre généralisée ne signifie pas que tout le monde, soudainement, se mette à vouloir la guerre et à la viser comme l'objet conscient de son désir. Cela signifie que toute activité ne peut plus advenir désormais que comme guerrière. La technique, en tant que divinité illusoire, précipite l'humanité, à son insu, vers le néant, comme l'écrit Bernanos dans la *Lettre aux Anglais* : « [...] cette diabolique contrefaçon du surnaturel fait une suprême tentative pour s'assujettir les consciences et dévier

¹⁴²³ *Id.*, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op. cit.*, p. 461.

vers la guerre, c'est-à-dire vers le néant, le travail humain »¹⁴²⁴. Dans la mesure où la technique est la « contrefaçon du surnaturel », et où le surnaturel désigne chez Bernanos la dimension d'immanence absolue où s'épanouit la vie, il faut alors comprendre qu'elle est un leurre, et comme un piège qui attire et précipite l'humanité vers le néant, c'est-à-dire hors de la vie, dans le moment même où il croit accomplir celle-ci. En proie à l'hallucination qui leur fait imaginer qu'ils entreprennent une œuvre créatrice qui transcende leur simple condition, les êtres humains ne voient pas qu'ils détruisent les conditions mêmes de la vie en son intériorité la plus profonde. L'ordre ontologique de la charité, qui structure la dimension d'intersubjectivité fraternelle où cohabitent les individus, est en proie à un avilissement interne. Bernanos décrit cet avilissement interne de l'intersubjectivité charitable dans *Scandale de la vérité* :

L'esprit de guerre avait été un esprit de fraternité, de camaraderie fraternelle. Les politiciens du Derrière ont brisé cette fraternité. L'esprit de guerre avait été, en somme, un esprit d'enfance. Ils ont feint d'entrer dans cet esprit pour en exploiter cyniquement la sincérité, la bonne foi, cette pudeur de l'héroïsme, l'humilité naturelle à qui s'est vu tel quel, s'est vu jusqu'au fond, tel que Dieu le fit, sous une pluie de fer, dans le total arrachement de l'angoisse¹⁴²⁵.

L'intersubjectivité guerrière apparaît ici comme le scandale de l'esprit d'enfance, lequel préside à l'épanouissement intérieur de l'intersubjectivité charitable. Autrement dit, Bernanos affirme que « l'esprit de guerre » qu'il a connu et qui lui semble révolu (comme le suggère le plus-que-parfait) avait pour fondement la fraternité, et que cet esprit a été perverti de l'intérieur. Puisque « l'esprit de guerre » est comparé à « l'esprit d'enfance », on peut comprendre que l'avilissement de ces deux esprits est semblable : de la même manière que l'enfance s'humilie à son insu, la fraternité trébuche hors d'elle-même de plus prendre racine dans la miséricorde et la charité, mais dans une fédération haineuse contre un ennemi désigné sous l'effet d'une hallucination.

Une telle hallucination généralisée est décrite par notre auteur dans *La France contre les robots* :

¹⁴²⁴ *Id.*, *Lettre aux Anglais*, *op. cit.*, p. 7-8.

¹⁴²⁵ *Id.*, *Scandale de la vérité*, *op. cit.*, p. 590.

Un jour viendra où il vous sera devenu impossible d'appeler le peuple à la guerre pour la défense de sa liberté contre l'envahisseur, car il n'aura plus de liberté, votre formule ne signifiera donc plus rien. L'envahisseur lui-même ne sera pas plus libre que l'envahi. Aujourd'hui les États se battent entre eux pour une province, une ville ; la guerre est le jeu des Princes comme la diplomatie celui des Ministres. C'est un mal, certes, un grand mal, mais d'une espèce, en somme, peu différente du jeu ou de la prostitution. Vous allez étendre ce mal à l'ensemble du corps social, ce sera comme si, non contents de tolérer le jeu ou la prostitution, vous faisiez du pays tout entier un colossal tripot ou un gigantesque lupanar. Alors, les États ne seront plus maîtres de la guerre, ils ne la décideront ni ne la contrôleront, les peuples se battront entre eux sans savoir précisément pourquoi ; ils le sauront de moins en moins, et ils se battront de plus en plus, avec plus de rage, à mesure que disparaîtront inutilement, sous les bombes, les richesses qu'ils convoitaient ; ils ne se battront plus pour devenir riches, mais pour ne pas crever de faim ; ils crèveront de faim tout de même, la commune misère engendrera des haines dont personne ne peut se faire une idée, dont personne ne peut imaginer les destructions, car la misère et la haine enflammeront les cerveaux, provoqueront des découvertes fabuleuses, exécrables. La guerre ne reculera devant rien. Je dis même que, en réclamant pour vous le droit de sacrifier tous les mâles, vous avez rendu possible, à l'avenir, ou même inévitable, le sacrifice des femmes et des enfants. Lorsque tout le monde fera la guerre, on fera aussi la guerre par tous les moyens, car la logique personnelle du diable est plus inflexible que l'enfer. L'idée que les nécessités de la guerre justifient tout en inspire immédiatement une autre : la préparation à la guerre, étant la guerre elle-même, ne saurait bénéficier d'une moindre tolérance, la Morale se trouve ainsi exclue de la paix comme de la guerre. En ces temps-là, s'ils ne viennent jamais, le nom même de la Patrie sera effacé de la mémoire des hommes, car les Patries appartiennent à l'ordre de la Charité du Christ, la Sainte Charité du Christ est la Patrie des Patries ; et qui osera les reconnaître dans ces bêtes enragées se disputant comme des chiennes les dépouilles du monde¹⁴²⁶ ?

Ce texte nous semble donner de la civilisation des machines, en tant qu'avènement absolu de la guerre, son ultime définition : un mécanisme dont la logique propre est celle d'une violence autodestructrice installant le monde dans un processus de dévastation totale. Ce qui motive ce processus et lui donne son élan, c'est le désir de posséder et d'activer – comme la machine exécute une fonction – la puissance que l'humanité suppose endormie en elle-même. Au nom d'une telle puissance, et pour s'emparer de ce trésor caché qu'ils hallucinent tous ensemble, les êtres humains ne reculent plus devant aucun sacrifice. Aussi n'est-ce pas véritablement la technique, en tant qu'instance transcendante, qui s'autonomise pour prendre l'humanité pour cible : c'est l'humanité qui, croyant avec ferveur en l'autonomie du progrès technique, se prend elle-même pour cible et se fait la victime du gigantesque rituel sacrificiel en quoi consiste, en dernière analyse, la civilisation des machines.

¹⁴²⁶ *Id.*, *La France contre les robots*, *op. cit.*, p. 996-997.

CONCLUSION : L'atome et la grâce

Mesdames et Messieurs, revenant par la pensée sur les propos que je viens de vous tenir, je me dis que si je n'ai probablement pas réussi à poser convenablement le problème, j'ai sans doute réussi à vous démontrer qu'il a été mal posé. Cela me suffit.

– Georges Bernanos, « Réflexions sur le cas de conscience française », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, in *Essais et écrits de combat*, II, Paris, Gallimard, 1995, p. 893.

Une fois bien compris que le tragique de la technique repose dans l'automythification de la vie qui – propulsée par l'angoisse qu'elle éprouve de ne pas pouvoir se décharger de son propre poids – tente vainement de se fuir, et ce faisant, organise inconsciemment sa perte en croyant œuvrer à son salut, une fois bien compris cela, donc, force est de constater qu'il y a autant de dénouements au « drame universel »¹⁴²⁷ que se joue l'humanité à elle-même qu'il y a de scènes ontologiquement consacrées au déroulement dudit drame, c'est-à-dire : deux – « la Technique contre la Vie »¹⁴²⁸. Le dualisme impliqué par une telle dramaturgie doit être compris en sa radicalité la plus extrême, et ne tolère aucune concession, comme Bernanos l'écrit dans une conférence prononcée à Rio le 15 octobre 1943 : « Il n'est plus temps d'opposer une autre technique à la technique. Notre seul espoir est dans la réaction spontanée de l'instinct et de la nature de l'homme contre un ordre inhumain »¹⁴²⁹. L'opposition qui consisterait à opposer à la technique une « autre technique » est parfaitement conforme au duellisme qui structure l'humanisme classique et prométhéen, et ne s'affranchit pas de l'imposture qui consiste à croire qu'on pourrait échapper à la technique sans en sortir. C'est cette imposture que l'on appelle aujourd'hui le « technosolutionnisme » et que Bernanos désigne dès 1946 comme « l'illusion imbécile qu'on ne peut se sauver des machines que par les machines »¹⁴³⁰. Rien n'est plus étranger à notre auteur, en effet, que l'humanisme de l'équilibre ou de la mesure. « La

¹⁴²⁷ *Id.*, « Fin de la civilisation humaine », *op. cit.*, p. 1990.

¹⁴²⁸ *Loc. cit.*

¹⁴²⁹ *Id.*, « Réflexions sur le cas de la conscience française », *op. cit.*, p. 898.

¹⁴³⁰ *Id.*, « La France devant le monde de demain », *op. cit.*, p. 1293.

modération, le moyen terme, les vertus moyennes et [la] sagesse simple » ne lui évoquent rien d'autre que l'image d'un « propriétaire qui jouit de ses rentes »¹⁴³¹ avec suffisamment de méthode et de parcimonie pour retarder indéfiniment le moment de leur épuisement.

Aussi notre auteur préfère-t-il, à l'échelonnement raisonné de la destruction technique, la radicalité d'une alternative exclusive entre deux issues fondamentalement hétérogènes. Comme le formule Jacques Chabot, en commentant *Les Grands Cimetières sous la lune* :

Deux dénouements, tragiques l'un et l'autre, mais inégalement, sont possibles, et souvent même l'ambiguïté subsiste au-delà du dénouement : ou l'enfant humilié se suicide, ou un enfant de la sainte enfance, par une parole authentique ou par sa seule présence, parvient à dissiper l'enchantement [...]¹⁴³².

L'ambiguïté de l'alternative réside en effet dans le caractère invisible et inaperçu – dans l'horizon transcendantal du monde et de sa lumière, où règne l'enchantement – de l'inégalité qui distingue l'enfance humiliée de la sainte enfance. Inaperçu et invisible, aussi bien, à ceux qui sont concernés au premier chef par cette distinction : de la même manière que les enfants humiliés « [trahissent] le monde sans le vouloir »¹⁴³³, les enfants saints, eux, « le sauveront sans le vouloir, ils le sauveront malgré eux, ils ne demanderont rien en échange, faute de savoir le prix du service qu'ils auront rendu »¹⁴³⁴.

Leur opposition – et c'est sans doute en cela que réside son tragique – n'est donc ni de l'ordre de l'affrontement ni de celui la rivalité, puisque aucun des protagonistes en présence ne « veut » ce qu'il « fait », c'est-à-dire ne « sait » s'il est agi par l'esprit de la trahison ou par l'esprit du salut.

Que le salut du monde ne dépende donc pas d'une lutte ou d'une guerre entre deux camps objectivement opposés dans l'horizon belliciste d'un champ – transcendantal – de

¹⁴³¹ *Id.*, « La vocation spirituelle de la France, III », *Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)*, *op. cit.*, p. 808.

¹⁴³² Jacques Chabot, « Notice. *Les Grands Cimetières sous la lune* », in *Essais et écrits de combat*, I, *op. cit.*, p. 1418.

¹⁴³³ Georges Bernanos, « La France doit prendre les risques de la paix », *op. cit.*, p. 529.

¹⁴³⁴ *Id.*, « Patientia pauperum », *op. cit.*, p. 450.

bataille, autrement dit, que ce salut ne puisse aboutir à une victoire de la vie contre la technique, c'est précisément ce que l'élucidation de la nature des deux dénouements possibles nous permettra d'apercevoir. Et il se trouve que l'élucidation de l'alternative en laquelle se récapitule la question de la technique trouve en la bombe atomique l'objet privilégié de son déploiement :

L'homme est-il tel que le Christianisme le définit, c'est-à-dire un être déchu par le Pêché, mais divinisé par la Grâce, un être dont la propre contradiction donne un sens à l'Univers, car l'Univers est cette contradiction même, qui ne peut être résolue que dans l'homme ? Ou un simple animal, industrieux mais irresponsable ? Je crains que, d'un moment à l'autre, l'explosion atomique vienne nous démontrer qu'il est dangereux de faire la bête, lorsque l'on porte le signe de Dieu sur le front¹⁴³⁵.

Loin que cet extrait affirme qu'il existe deux types d'individus, il se rapporte bien plutôt à l'idée – propre à l'attitude de l'immanence – selon laquelle il n'existe qu'une seule humanité, qu'elle est divine, et que son scandale est de se méprendre sur sa véritable nature, s'arrachant à celle-ci et à l'impuissance qui la constitue en propre.

Ces deux dénouements, en leur exclusion mutuelle, peuvent s'énoncer de la façon suivante : ou bien une apocalypse atomique, ou bien une sotériologie révolutionnaire non eschatologique. Autrement dit : ou bien la soumission insue, et jusqu'à l'autodestruction ou le suicide, à la violence auto-extériorisée et divinisée sous les dehors de la bombe atomique ; ou bien la résistance immanente de la vie à la tentation de sa propre destruction, geste non belliciste, et le plus radicalement révolutionnaire.

Commençons par le premier de ces deux dénouements. La bombe atomique, inventée quelques années avant la mort de Bernanos, est évoquée dès le mois d'août 1945, et plus précisément dans un article du 22 août intitulé « Croque-morts » : « C'est précisément des machines que le monde se méfie maintenant, je veux dire de la Civilisation des machines, du système de Production à outrance des machines tempéré, il est vrai, par la bombe atomique »¹⁴³⁶. Celle-ci apparaît donc tout d'abord comme une puissance régulatrice. À ce titre,

¹⁴³⁵ *Id.*, « Conférence de la paix », *Français, si vous sachiez...*, *op. cit.*, p. 1129.

¹⁴³⁶ *Id.*, « Croque-morts », *Français, si vous sachiez...*, *op. cit.*, p. 1084.

elle consiste en l'extériorisation de la puissance de destruction absolue désormais détenue par l'humanité, et qui tient celle-ci en respect, en somme comme le dernier avatar du sacré en son ambiguïté fondamentale, à savoir qu'il est capable aussi bien – en apparence – d'anéantir l'humanité que de la sauver de l'emballement de la rivalité violente¹⁴³⁷. C'est effectivement sous l'aspect d'un objet magique, attisant ardemment le désir humain, que Bernanos évoque de nouveau la bombe dans un article daté du 15 novembre de la même année :

Je n'ai jamais beaucoup parlé jusqu'ici de la bombe atomique, on ne saurait d'ailleurs aborder un tel sujet sans vomir. Il faudrait même pouvoir vomir et rire en même temps au dégoûtant spectacle donné depuis trois mois par toutes ces nations qui, le regard flambant de convoitise, la langue hors de la bouche, mais la chemise collée aux reins par l'angoisse, louchent ensemble vers l'unique et inquiétante rondeur pointant au corsage de leur grande sœur américaine. « N'y touchez pas, dit-elle. C'est vrai que j'ai là ce qu'il faut pour faire régner la paix, l'abondance et la justice sur la terre des démocraties, mais ne refusez pas à mon cœur le doux privilège d'assumer seule la tâche de vous rendre heureux. Patientez encore un peu, n'inquiétez pas ma pudeur. Lorsque le moment sera venu, j'entrouvrirai mon corsage, et je donnerai ce sein au monde »¹⁴³⁸.

Le tragicomique singulier de la situation, suggéré par la réaction écrite par le pamphlétaire (« vomir et rire en même temps »), indique que le sacré adopte ici une forme inédite et parfaitement inaperçue, puisqu'un seul objet – une seule machine –, et qui semble être l'aboutissement total du progrès scientifico-technique, concentre tous les regards et tous les

¹⁴³⁷ « Ce que la violence apocalyptique doit d'abord révéler et la seule chose qu'elle puisse révéler directement, c'est la nature purement humaine et la fonction à la fois destructrice et culturelle de la violence. Pour comprendre que nous vivons déjà cette révélation, il suffit de réfléchir au rapport que nous entretenons tous, en tant que membres de la communauté humaine mondiale à l'armement formidable que s'est donné l'humanité depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Quand les hommes parlent des moyens nouveaux de destruction, ils disent « la bombe » comme s'il n'y en avait qu'une et qu'elle appartenait à tout le monde et à personne, ou plutôt comme si le monde entier lui appartenait. Et elle apparaît en effet comme la Reine de ce monde. Elle trône au-dessus d'une foule immense de prêtres et de fidèles qui n'existent, semble-t-il, que pour la servir. Les uns enfouissent dans la terre les œufs empoisonnés de l'idole, les autres les déposent au fond des mers, d'autres encore en parsèment les cieux, faisant circuler sans fin les étoiles de la mort au-dessus de l'inlassable fourmilière. Il n'est pas la moindre parcelle d'une nature nettoyée par la science de toutes les antiques projections surnaturelles qui ne soit réinvestie par la vérité de la violence. De cette puissance de destruction, on ne peut pas ignorer, cette fois, qu'elle est purement humaine, mais, sous certains rapports, elle fonctionne de façon analogue au sacré. Les hommes ont toujours trouvé la paix à l'ombre de leurs idoles, c'est-à-dire de leur propre violence sacralisée, et c'est à l'abri de la violence la plus extrême, aujourd'hui encore, qu'ils cherchent cette paix. Dans un monde toujours plus désacralisé, seule la menace permanente d'une destruction totale et immédiate empêche les hommes de s'entre-détruire. C'est toujours la violence, en somme, qui empêche la violence de se déchaîner. Jamais la violence n'a exercé plus insolemment son double rôle de "poison" et de "remède" » (René Girard, *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 344-345).

¹⁴³⁸ Georges Bernanos, « L'homme menacé de faillite », *Français, si vous saviez...*, op. cit., p. 1103.

désirs. La prosopopée, par le détour de laquelle s'exprime « la grande sœur américaine », achève de donner à cette scène l'aspect d'un mythe miniature.

Or, c'est précisément parce que la bombe fait l'objet d'une convoitise universelle – qu'elle cristallise et concentre à elle seule toute l'extension du désir humain – que, loin d'être régulatrice, elle suscite au contraire la rivalité universelle de chacun contre tous, rivalité en vue de la possession de la puissance de destruction absolue qu'elle incarne de façon hallucinatoire¹⁴³⁹. La logique qui se déploie conjointement au règne de la bombe atomique, et qui se substitue pour de bon à celle de la charité, est celle de l'impossibilité de la paix :

À l'inquiétude, ils substitueront le désespoir ; à la pauvreté, la misère : le désespoir et la misère dans la chaîne du labeur sans fin, la production sans limites pour la destruction sans mesure dans la servitude totale. N'importe ! Il y a encore des hommes qui savent que la vérité est un risque et qui ne refuseront pas de le courir. J'écris aujourd'hui pour eux. Un an après la capitulation de l'Allemagne, la seule question qui se pose, et qu'on se gardera bien de poser, c'est de savoir si la paix est encore possible. Car le matériel a gagné la guerre, mais la toute-puissance du matériel ne résoudra pas le problème de la paix. Et d'ailleurs le matériel a-t-il réellement gagné la guerre, comme on le croit de l'autre côté de l'eau ? Ne l'a-t-il pas perdue, puisqu'il s'est perdu avec elle, et comme résorbé tout entier dans l'engin atomique, dont la puissance est pour ainsi dire illimitée ? La paix est-elle possible dans un monde qui vivra bientôt, qui vit déjà peut-être, sous la menace constante d'une destruction instantanée, d'une guerre éclair totale, au sens exact du monde¹⁴⁴⁰ ?

« Sans fin », « sans limites », « sans mesure » : ces trois groupes prépositionnels signalent le point de non-retour ontologique où s'engage l'humanité. Les trois noms que ces groupes prépositionnels complètent s'échelonnent d'ailleurs selon une gradation qui confère à la structure de l'emballage technique sa couleur spécifique. « Labeur », « production », « destruction » : le travail humain s'accomplit hors de son essence dans la production, et cette

¹⁴³⁹ « À cela s'ajoute la prise de conscience, avec la menace nucléaire née après la Seconde Guerre mondiale, que la vie sur la planète n'est peut-être pas éternelle. Selon l'historien Donald Worster, "l'âge de l'écologie" a commencé le 16 juillet 1942, quand les retombées radioactives de l'essai atomique dans le désert du Nouveau Mexique, qui marque l'aboutissement du projet Manhattan seulement quelques semaines avant les catastrophes atomiques qui frappent Hiroshima et Nagasaki, ont lancé une ère où la destruction de la planète entière, de l'humanité, de toutes les formes du vivant et de tous les écosystèmes pouvait se produire en un tournemain et à tout moment. En effet, si depuis toujours les armées ont visé à tirer profit de la configuration des paysages, que ce soit pour se protéger contre l'ennemi ou pour diminuer les opportunités d'attaque de ce dernier, le conflit de 40-45 introduit "une nouvelle dimension dans l'emploi de l'environnement", qui consiste à déclencher, comme stratégie de guerre, une catastrophe environnementale majeure [...] » (Sara Buckens, *Émergence d'une littérature environnementale*, *op. cit.*, p. 23).

¹⁴⁴⁰ Georges Bernanos, « La paix est-elle possible ? », *op. cit.*, 1137-1138.

sortie parvient quant à elle à sa plénitude dans la destruction. Que la production technique s'effectue comme destruction, c'est le sens de sa « résorption » totale « dans l'engin atomique ». Le règne de la « destruction » – mécomprise par ceux qui la déchainent comme « production » – n'est rien d'autre que celui de l'impossibilité du labeur, de l'intersubjectivité fondatrice d'un séjour habitable pour l'humanité.

Aussi le propre de la civilisation technique est-il de rendre la paix impossible, et d'œuvrer à sa propre destruction :

Aucun homme raisonnable ne saurait croire aveuglément à la multiplication indéfinie des machines, car nous commençons à comprendre que toute la machinerie va peut-être aboutir à une seule et unique machine, qui est précisément la machine à détruire toutes les machines. A bombe atomique est une machine, en effet. Si une machine est un instrument producteur d'énergie, la bombe atomique de demain recélera dans ses flancs d'acier plus d'énergie qu'il n'en aura fallu pour faire tourner toutes les machines depuis l'avènement de la civilisation des machines¹⁴⁴¹.

Le mouvement secret qui anime le système technique est donc bien son propre anéantissement. Les machines elles-mêmes sont sacrifiées au déploiement de la technique, dont le moteur est la haine de ce qui est, fondée dans le désir de ce qui n'est pas¹⁴⁴². La haine, finissant par se haïr elle-même, s'autodétruit. Par conséquent, on peut dire de la technique qu'elle vise à rendre impossible le règne de la charité en lui substituant celui de l'enfer :

Qui peut croire ce monde digne d'amour ? A quoi bon aimer ce qui s'est voué soi-même à la haine ? Dieu n'y réussit même pas, il se résigne à laisser subsister l'enfer. Le Fils de Dieu est mort et on pourrait dire que l'enfer survit au Fils de Dieu. Oh ! vous pouvez parfaitement trouver scandaleux de m'entendre comparer le monde moderne à l'enfer. Mais c'est là une impression que n'ont pu manquer d'avoir les habitants de Nagasaki, à moins que le temps hélas ! ne leur ait fait défaut pour cela¹⁴⁴³.

¹⁴⁴¹ *Id.*, « La liberté, pour quoi faire ? », *op. cit.*, p. 1300.

¹⁴⁴² De la même façon, comme l'écrit Ernest Hello, que l'avare « offre à l'argent le sacrifice de la richesse » (Ernest Hello, *L'Homme : la vie, la science, l'art, op. cit.*, p. 31).

¹⁴⁴³ *Loc. cit.*

La révolution que la supplique technocritique bernanosienne appelle de ses vœux consiste donc, en retour, à rendre l'enfer impossible. La radicalité qu'elle requiert est équivalente à celle de la destruction contre laquelle elle doit s'élever :

Nous savons que la Révolution est une rupture, la Révolution est un absolu. Il n'y a pas de révolution modérée, il n'y a pas de révolution dirigée — comme on dit l'économie dirigée. Celle que nous annonçons se fera contre le système actuel tout entier ou elle ne se fera pas. Si nous pensions que ce système est capable de se réformer, qu'il peut rompre de lui-même le cours de sa fatale évolution vers la dictature — la dictature de l'argent, de la race, de la classe ou de la nation — nous hésiterions certainement à courir le risque d'une explosion capable de détruire des choses précieuses qui ne se referont qu'au prix de beaucoup de temps, de persévérance, de désintéressement et d'amour. Mais le système ne changera pas le cours de son évolution pour la bonne raison qu'il n'évolue déjà plus, il s'organise seulement en vue de durer, de se survivre¹⁴⁴⁴.

La logique technicienne est un absolu dont le déploiement logico-ontologique n'a qu'une seule et unique issue : l'auto-anéantissement. C'est pourquoi il faut lui opposer un absolu qui rende son accomplissement impossible.

Dans l'interview donnée au *Diário* en juin 1944, Bernanos affirme que le monde a désormais le choix entre deux issues : « l'abdication ou la révolution »¹⁴⁴⁵. Or, d'une certaine manière, ces deux choix ont déjà été faits, et la révolution est déjà là. Notre auteur ajoute, après avoir posé cette alternative, qu'à ses yeux il n'y a qu'une révolution, « qui commença, il y a bientôt deux mille ans, le jour de la Pentecôte »¹⁴⁴⁶. La révolution est donc pour Bernanos l'autre nom de la résistance de la vie à son propre dévalement hors d'elle-même. En cela, elle est fondamentalement intérieure :

Jeunes gens qui m'écoutez, vous vous dites parfois qu'il n'y a rien à faire. C'est que vous voulez le croire, afin de vous dispenser ainsi d'agir. Les révolutions se préparent dans les consciences. C'est l'idée révolutionnaire qui fait les révolutions. La révolution commence dès le moment qu'on la désire. L'espèce d'ordre inhumain dont nous sommes menacés commencera à fléchir dès que vous ne croirez plus en lui. Ceux qui prétendent l'imposer au monde ne sont en somme qu'une poignée. Supposons l'Europe anéantie. Supposons l'homme d'Europe réduit à l'impuissance par quelque cataclysme qu'il aura lui-même suscité, croyez-vous que le reste du monde referait cette expérience, ou la referait dans la même forme ? Croyez-vous que la civilisation de la matière ne disparaîtrait pas

¹⁴⁴⁴ Georges Bernanos, « Il n'y a pas de révolution dirigée — le président Truman et son piano », *Français, si vous saviez...*, *op. cit.*, p. 1089.

¹⁴⁴⁵ *Id.*, « Interview au *Diário* », *op. cit.*, p. 927.

¹⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 927-928.

avec ces hommes insatiables, éperdus d'orgueil technique, et rendus enragés par cette espèce de dévitaminisation spirituelle que je n'ai cessé de dénoncer ? Car l'homme d'Europe n'est pas l'homme matérialiste, c'est un homme déspiritualisé, un chrétien désaffecté. Ses crimes sont précisément ceux d'une spiritualité pervertie. Les dictatures de droite ou de gauche exploitent cette spiritualité, ou du moins remplissent le vide qu'elle a laissé dans les consciences. Pensez-vous que le reste de l'univers se résignera – s'il peut du moins l'éviter – à la dictature d'un halluciné capable de détruire en quelques années le travail de plusieurs siècles ? Car l'homme qui vient de terroriser la terre est un halluciné. L'hallucination a remplacé chez lui la croyance¹⁴⁴⁷.

La supposition de Bernanos est ici toute métaphorique. Loin qu'il faille en effet envisager réellement l'anéantissement d'une portion de l'humanité responsable de l'avilissement général, c'est bien plutôt, si l'on veut et en quelque sorte, « l'homme européen intérieur » qu'il faut rendre impossible, et contre lequel la conscience de tous et de chacun doit entrer en révolution. La révolution technocritique n'est donc pas pour Bernanos une insurrection armée : elle est un désenchantement, un exorcisme – un désenvoûtement, en somme, mais pratiqué à même l'essence de l'humanité.

¹⁴⁴⁷ *Id.*, « Révolution et liberté », *op. cit.*, p. 1333-1334.

BIBLIOGRAPHIE

I. Textes de Georges Bernanos

A. *Corpus principal*

BERNANOS Georges, *Essais et écrits de combat*, I, éd. par Michel Estève, Paris, Gallimard,

« Bibliothèque de la Pléiade », 1972 :

Saint Dominique [Paris, La Tour d'ivoire, 1928]

Jeanne, relapse et sainte [Paris, Plon, 1934]

La Grande Peur des bien-pensants [Paris, Grasset, 1931]

Les Grands Cimetières sous la lune [Paris, Plon, 1938]

Scandale de la vérité [Paris, Gallimard, 1939]

Nous autres Français [Paris, Gallimard, 1939]

Les Enfants humiliés [Paris, Gallimard, 1949]

Textes non rassemblés par Bernanos (1909-1938)

BERNANOS Georges, *Essais et écrits de combat*, II, éd. par Michel Estève, Paris, Gallimard,

« Bibliothèque de la Pléiade », 1995 :

Lettre aux Anglais [Rio de Janeiro, Atlantica Editora, 1942]

Le Chemin de la Croix-des-Âmes [Rio de Janeiro, Atlantica Editora, 1943-1945]

Textes non rassemblés par Bernanos (1938-1945)

La France contre les robots [Rio de Janeiro, Édition France libre, 1946]

Français, si vous saviez... [Paris, Gallimard, 1961]

La Liberté pour quoi faire ? [Paris, Gallimard, 1953]

B. Corpus secondaire

BERNANOS Georges, *Œuvres romanesques complètes*, I, éd. par Pierre Gille, Michael Kohlhauser, Sarah Lacoste, Élisabeth Lagadec-Sadoulet, Guillaume Louet et André Not, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015.

- *Œuvres romanesques complètes suivi de Dialogues des carmélites*, II, éd. par Jacques Chabot, Monique Gosselin-Noat, Sarah Lacoste, Philippe Le Touzé, Guillaume Louet et André Not, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015.

BERNANOS Georges, *Correspondance inédite. Combat pour la vérité (1904-1934)*, I, Jean-Loup éd. par Bernanos et Albert Béguin, Paris, Plon, 1971.

- *Correspondance inédite. Combat pour la liberté (1934-1945)*, II, éd. par Jean-Loup Bernanos et Albert Béguin, Paris, Plon, 1973.
- *Correspondance inédite. Lettres retrouvées (1904-1948)*, III, éd. par Jean-Loup Bernanos et Albert Béguin, Paris, Plon, 1983.

II. Travaux sur l'œuvre de Georges Bernanos

A. Ouvrages

AARAAS Hans, *Littérature et sacerdoce. Essai sur Journal d'un curé de campagne de Bernanos*, Paris, Minard, 1984.

ANGELIER François, *Georges Bernanos. La colère et la grâce*, Paris, Seuil, 2021.

BALTHASAR Hans Urs von, *Le Chrétien Bernanos* [1956], Paris, Parole et Silence, « Communio », 2011.

BAUDELLE Yves, *Bernanos, le rayonnement de l'invisible. Sous le soleil de Satan*, Paris, PUF-CNED, 2008.

BEGUIN Albert, *Bernanos par lui-même*, Paris, Seuil, « Écrivains de toujours », 1966.

- BENOIT Éric, *Bernanos, littérature et théologie*, Paris, Cerf, 2013.
- BORGAL Clément, *Les Prophéties de Bernanos*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1998.
- BOTHOREL Jean, *Bernanos, le mal-pensant*, Paris, Grasset, 1998.
- BURKHARD Willy, *La Genèse de l'idée de mal dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, Zurich, Juris Druck Verlag, 1967.
- CHAUVET Patrick, *Georges Bernanos, un prophète pour notre temps*, Paris, Presses de la Renaissance, 2020.
- DAUDIN Claire, *Dieu a-t-il besoin des écrivains ? Péguy. Bernanos. Mauriac*, Paris, Cerf, « Cerf littérature », 2006.
- FITCH Brian T., *Dimensions et structures chez Bernanos*, Paris, Lettres Modernes, 1969.
- GARDINI Michela, « La confession dans l'œuvre de Georges Bernanos », *Cahiers de littérature française*, n° 21, 2022, p. 105-120.
- GILLE Pierre, *Bernanos et l'angoisse*, Nancy, Presses Universitaire de Nancy, 1984.
- GOSSELIN-NOAT Monique, *L'Écriture du surnaturel dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, Paris, Aux Amateurs de livres, 1989, 2 vol.
- GUILLEMIN Henri, *Regards sur Bernanos*, Paris, Gallimard, 1976.
- JURT Joseph, *Les Attitudes politiques de Georges Bernanos jusqu'en 1931*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 1968.
- MILNER Max, *Georges Bernanos*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.
- MILNER Max (dir.), *Exil, errance, marginalité dans l'œuvre de Georges Bernanos*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2004.
- MOLNAR Thomas, *Bernanos : His political Thought and Prophecy*, New York, Sheed & Ward, 1960.
- MORIN Maxime, *Georges Bernanos & la révolution des consciences*, Paris, Le passager clandestin, « Précurseur.ses de la décroissance », 2025.

PEETERS Léopold, *Une prose du monde. Essai sur le langage de l'adhésion dans l'œuvre de Georges Bernanos*, Paris, Minard, 1984.

PICON Gaëtan, *Bernanos. L'impatiente joie* [1948], Paris, Hachette Littératures, 1997,

RICHARD Philippe, *Tomber de tout son corps. Philosophie de Bernanos*, Paris, Hermann, « De Visu », 2017.

ROBINOT-SERVEAU Karine, *Les Romans de Bernanos. Métamorphoses de la transcendance*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

VAN SANTEN J.-P., *L'Essence du mal dans l'œuvre de Bernanos*, Leiden, Presses de l'Université de Leiden, 1975.

B. Articles et chapitres d'ouvrages

AARAAS Hans, « Les deux paroisses », in *Études bernanosiennes*, n°5, Paris, Minard, 1964, p. 69-92.

- « La conversion de Bernanos », in *Bernanos, continuités et ruptures, études réunies par Pierre Gille et Max Milner*, Presses Universitaires de Nancy, 1988, p. 13-23.

BAUDELLE Yves, « Bernanos et le soleil du Sertão : la transfiguration du pire », in Monique Gosselin-Noat (dir.), *Georges Bernanos et le Brésil*, Villeneuve d'Ascq, Roman 20-50, « Actes », 2007.

BERNANOS Jean-Loup Bernanos, « Georges Bernanos, un témoin pour notre temps », in Pierrette Renard (dir.), *Georges Bernanos témoin*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1994, p. 15-30.

CHAUFFIER Louis-Martin, « Sur Georges Bernanos. Le prophète en action et le prophète en congé », *Mercur de France*, n° 1006, 1^{er} juin 1947, p. 321-324.

- DEOM Laurent et Myriam WATTHEE-DELMOTTE, « “Il n’y avait pas de vieillard en moi”. *Le Journal d’un curé de campagne* ou l’avènement du présent », in André Not (dir.), *Bernanos et les âges de la vie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, « Interférences », 2014, p. 95-104.
- ESTÈVE Michel, « Témoin de notre temps », in Dominique de Roux (dir.), *Cahier de L’Herne. Georges Bernanos*, Paris, Éditions de L’Herne, 1963, p. 71-75.
- FRISON François, « Le thème de la chevalerie et le mythe personnel de Bernanos », *Études bernanosiennes*, n°13, 1972 (2), p. 197-217.
- GOSSELIN-NOAT Monique, « Un roman intempestif », *Roman 20-50*, hors-série n°4, décembre 2008, p. 13-43.
- LE GRIX François, « Une vie », in Albert Béguin (dir.), *Georges Bernanos. Essais et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1949.
- GROSOS Philippe, « La réponse de l’œuvre. Péguy et Bernanos face à la modernité », in Jean-François Durand (dir.), *Péguy, Bernanos et le monde moderne. Histoire et liberté*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 139-152.
- MALRAUX André, « Préface », in Georges Bernanos, *Journal d’un curé de campagne*, Paris, Plon, 1974.
- NOUAL Pierre, « Georges Bernanos. Le droit et l’honneur », *Revue Droit & Littérature*, n° 8, 2024/1, p. 227-243.
- POULET Georges, *Études sur le temps humain* [1952], t. 3, Paris, Pocket, « Agora », 2006.
- SANDLER Julie, « Bernanos et Cohen : deux écritures du commencement », *L’Information littéraire*, vol. 60, n° 2, 2008/2, p. 57-63.
- VIEGNES Michel, « Révolte contre la réalité : la métaphysique du mal chez Bernanos », *Cahiers de l’Association internationale des études françaises*, n°45, mai 1993, p. 163-176.

C. Bernanos et la critique de la modernité

CHABOT Jacques, « Le grand frère et la petite sœur », in Monique Gosselin-Noat et Max Milner (dir.), *Bernanos et le monde moderne*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1989, p. 223-238.

DARD Olivier, « “L’homme des machines” de Georges Bernanos », *L’Homme et la société*, n° 205, janvier 2018, p. 87-107.

DAUDIN Claire, *De la situation faite à l’écrivain dans le monde moderne : Charles Péguy - Georges Bernanos*, thèse dirigée par Françoise Gerbod et soutenue à Paris 10 en 1995.

- « Bernanos altermondialiste », *Nouvelle revue théologique*, vol. 133, n°1, janvier-mars 2011, p. 89-101.

HORAK Petr, *Emmanuel Mounier a Georges Bernanos : pro a proti technickému a vědeckému modernismu*, Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity, Studia minora facultatis philosophicae Universitatis Brunensis, vol. 41, n° 39, 1992, p. 65-81.

KOHLHAUER Michael, in Joël Pottier (dir.), « Roman, pamphlet et modernité : pour une politique de l’écriture bernanosienne », *Paradoxe et permanence de la pensée bernanosienne*, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1989, p. 35-49.

- « Georges Bernanos ou la nostalgie de l’histoire », in Pierrette Renard (dir.), *Georges Bernanos, témoin*, Toulouse, Presses Universitaires de Toulouse, 1994, p. 95-107.

- - « Bernanos. Du monde moderne au roman de la modernité », in Michel Estève (dir.), *Études bernanosiennes*, n° 21, 1998, p. 9-72.

LAPAQUE Sébastien, *Georges Bernanos encore une fois*, Paris, Les Provinciales, 2018.

MCKENNA Andrew J., « Bernanos: polemicist and prophet of our world », *Logos : A Journal of Catholic Thought and Culture*, n° 2, avril 2009, p. 62-79.

MOUNIER Emmanuel, « La pensée engagée : l’homme et la technique », *Esprit*, 1948, n° 142 (2), p. 344-348.

RAIMOND Michel, *Éloge et critique de la modernité*, Paris, PUF, « Perspectives littéraires », 2000.

RAMUNNI Girolamo, « Penser la technique ou l'enjeu du siècle », *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 115, n° 2, juin 2003, p. 625-641.

RENARD Paul, « À l'écoute de la T.S.F. », *Europe*, n° 789-790, janv.-févr. 1995, p. 123-128.

REQUENA Christophe, « Les *Essais et écrits de combat* ou de la technique à l'éthique », in André Not (dir.) *Bernanos et les âges de la vie*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2012, p. 194-203.

STORELV Sven, « Remarques sur le mythe du déclin du monde », in Max Milner (dir.), *Bernanos, Centre culturel de Cerisy-la-Salle*, 10 au 19 juillet 1969, Paris, Plon, 1972, p. 608-619.

III. Travaux sur la technique

A. Études littéraires

BAROLI Marc, *Le Train dans la littérature française*, Paris, Éditions N. M., 1969.

BOOF-VERMESSE Isabelle, Cristina CASTELLANO et Victor MARTINEZ, *L'Imaginaire machinique*, Sofia, St. Kliment Ohridski University Press, 2019.

BRIDENNE Jean-Jacques, *La Littérature française d'imagination scientifique*, Paris, G. A. Dassonville, 1950.

BUEKENS Sara, *Émergence d'une littérature environnementale*, Genève, Droz, « Romanica Gandensia », 2020.

CHARLES David, *La Pensée technique dans l'œuvre de Victor Hugo*, Paris, PUF, « Écrivains », 1997.

CHASSAY Jean-François, *Imaginer la science : le savant et le laboratoire dans la fiction contemporaine*, Montréal, Liber, 2003.

COMPAGNON Antoine, *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Idées » 2005.

DUHAMEL Georges, « Sur la querelle du machinisme », *Revue de Paris*, 15 avril 1933, p. 721-752.

ENGELIBERT Jean-Paul, *L'Homme fabriqué. Récits de la création de l'homme par l'homme*, Paris, Garnier, 2000.

GONIN Grégoire, « Ramuz technocritique. Le paysan séparé de la nature par la machine », in Noël Cordonier (dir.), *Fabula / Les colloques, Ramuz et la nature. Perceptions et interdépendances*, [en ligne], disponible sur : <http://www.fabula.org/colloques/document8951.php>, consulté le 2 octobre 2025.

KRZYWKOWSKI Isabelle, *Machines à écrire : littérature et technologies du XIX^e au XXI^e siècle*, Grenoble, UGA éd., 2010, [en ligne], disponible sur : <https://books.openedition.org/ugaeditions/550?lang=fr>, consulté le 5 octobre 2025.

LAGREE Michel, *La Bénédiction de Prométhée. Religion et technologie, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1999.

MATIUSSI Laurent, « Villiers de l'Isle Adam et la duplicité du créateur dans *L'Ève future* », in Myriam Watthee-Delmotte (dir.), *Le Mal dans l'imaginaire littéraire français (1850-1950)*, Paris, L'Harmattan, 1998.

MARX Leo, *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*, New York & London, Oxford University Press, 1964.

MOATTI Alexandre, « Pour une critique raisonnée de la technique et de l'internet », *Commentaire*, n° 154, été 2016, p. 398-401.

- « La critique de la modernité technique chez C.F. Ramuz », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 2, avril-juin 2018, p. 411-422.
- « La critique de la modernité technique : termes et variations », *Sens-Dessous*, n° 24, 2019/2, p. 97-105.
- « Histoire des idées et étude de la critique de la modernité technique », in TALON-HUGON Carole (dir.), *Noesis*, n° 33, automne 2019, p. 51-62.

- MORIN Maxime, « “L’angoisse planétaire”. Robert Merle : un écrivain technocritique ? », in Yves Baudelle, François Berquin et Anne Wattel (dir.), *Robert Merle. À contre-courant et à contretemps ?*, Villeneuve d’Ascq, éd. Roman 20-50, « Actes », n° 18, juin 2021.
- NATHAN Jacques, *La Littérature du métal, de la vitesse et du chèque de 1880 à 1930*, Bruxelles/Montréal, Didier, 1971.
- NOIRAY Jacques, *Le Romancier et la machine : l’image de la machine dans le roman français, 1850-1900*, Paris, José Corti, 1981-1982, 2 vol.
- PICHOIS Claude, *Littérature et progrès : vitesse et vision du monde*, Neuchâtel, La Baconnière, 1973.
- RAIMOND Michel, *Éloge et critique de la modernité*, Paris, PUF, « Perspectives littéraires », 2000.
- SCHIFANO Jean-Noël, « Note introductive », in *Le Monde sauvé par les gamins*, Paris, Gallimard, « Du monde entier », 1991.
- TROUSSON Raymond, *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Genève, Droz, 2001.

B. Études philosophiques

- ABDELKADER Nadjib, Jérôme MAUCOURANT et Sébastien PLOCINICZAK, *Karl Polanyi et l’imaginaire économique*, Paris, Le passager clandestin, 2020.
- ANDERS Günther, *L’Obsolescence de l’homme : sur l’âme à l’époque de la deuxième révolution industrielle* [1956], Paris, L’Encyclopédie des nuisances, 2002.
- *Hiroshima est partout*, Paris, Éditions du Seuil, « La couleur des idées », 2008.
- ARENDT Hannah, *Condition de l’homme moderne* [1958], Paris, Le Livre de Poche, 2020.
- BACHELARD Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1984.
- CEREZUELLE Daniel, « La technique et la chair », *Revue européenne des sciences sociales*, XLIII-132, 2005, [en ligne], disponible sur : <https://journals.openedition.org/ress/323>, consulté le 5 octobre 2025.

- DUPUY Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Éditions du Seuil, « Points », 2004.
- ELLUL Jacques, *La Technique ou l'Enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 1954.
- *Le Système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.
- GIROUX Mathieu, entretien avec LECLERCQ Jean, « Jean Leclercq : “Michel Henry était un mystique sauvage” », Philitt, 2 décembre 2020, [en ligne], disponible sur : <https://philitt.fr/2020/12/02/jean-leclercq-michel-henry-etait-un-mystique-sauvage/>, consulté le 5 octobre 2025.
- HEIDEGGER Martin, *L'Affaire de la pensée : pour aborder la question de la détermination*, Mauvezin, T.E.R, 1990.
- « La question de la technique », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, « Tel », 1993, p. 9-48.
- HENRY Michel, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987.
- HOTTOIS Gilbert, *Le Signe et la Technique*, Paris, Aubier, 1984.
- HUSSERL Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.
- MARCUSE Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- MARX Karl, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure*, in *Œuvres*, III, éd. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 25-111.
- MORRIS William, *L'Âge de l'ersatz et autres textes contre la civilisation moderne*, L'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 1996.
- MUMFORD Lewis, *Le Mythe de la machine*, Paris, Fayard, 2 vol., 1973-1974.
- *Technique et civilisation*, Paris, Seuil, 1976.
- MUND-DOPCHIE Monique, *Prométhée et la notion de progrès*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2020.

- PATOCKA Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Verdier, 2007, p. 128-129.
- PERRIN Jean, « Le Prométhée shelleyen en perspective », *XVII-XVIII. Revue de la Société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, n°35, novembre 1992, p. 129-134.
- SCHUHL Pierre-Maxime, *Machinisme et philosophie*, Paris, PUF, 1938.
- SIMONDON Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Gallimard, « Tel », 2012.
- *Sur la technique*, Paris, PUF, 2014.
- SPENGLER Oswald, *L'Homme et la Technique*, Paris, Gallimard, 1958.
- *Le Déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle* [1918-1922], Paris, Gallimard, « Tel », 2021.
- STIEGLER Bernard, *Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2008.
- VATIN François, « Machinisme, marxisme, humanisme : Georges Friedmann avant et après-guerre », *Sociologie du travail*, vol. 46, n° 2, avril-juin 2004, p. 205-223.
- VIOULAC Jean, *Apocalypse de la vérité*, Paris, Éditions Ad Solem, 2014.
- *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2009.
 - *Science et révolution*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2015.
 - *Métaphysique de l'anthropocène. Nihilisme et totalitarisme*, Paris, PUF, 2023.

C. Études historiques

- BELOT Robert et Laurent HEYBERGER (dir.), *Prométhée et son double : craintes, peurs et réserves face à la technologie*, Neuchâtel, Alphil-Presses Universitaires Suisses, 2010.
- BIAGINI Cédric, David MURRAY, Pierre THESSET (dir.), *Aux origines de la décroissance. Cinquante penseurs*, Paris, Vierzon et Montréal, L'Échappée, Le Pas de côté et Écosociété, 2017.
- DAUMAS Maurice (dir.), *Histoire des sciences et des techniques*, Paris, PUF, 1962-1978, 5 vol.

GILLE Bertrand, *Histoire des techniques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1978.

JARRIGE François, *Technocritiques : du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris, La Découverte, 2014.

- « Essai introductif – Machines et socialismes à l'ère industrielle », in François Jarrige (dir.), *Dompter Prométhée. Technologies et socialismes à l'âge romantique (1820-1870)*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2016, p. 7-53
- « Jacques Ellul technocritique : une trajectoire intellectuelle dans les discordances des temps », in François Jarrige et Julien Vincent (dir.), « *La modernité dure longtemps* ». *Penser la discordance des temps avec Christophe Charle*, Paris, Éditions de la Sorbonne, « Histoire contemporaine », 2020, p. 139-160.

PESSIS Céline, Sezin TOPÇU et Christophe BONNEUIL (dir.), *Une autre histoire des « Trente glorieuses » : modernisation, contestations et pollutions dans la France d'après-guerre*, Paris, La Découverte, 2013.

THOMPSON Edward P., *La Formation de la classe ouvrière* [1964], Paris, Éditions du Seuil, 2012.

D. Études anthropologiques

LATOUCHE Serge, *Comment réenchanter le monde. La décroissance et le sacré*, Paris, Payot et Rivages, « Bibliothèque Rivages », 2019.

LECOURT Dominique, « Avant-propos », *L'Avenir de l'anti-science*, Institut Diderot, Carnets des dialogues du matin, hiver 2013/2014, p. 7-30.

IV. Critique littéraire

A. Travaux sur l'essai et le pamphlet

ADORNO Theodor, « L'essai comme forme », in *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 2009, p. 6-29.

ANGENOT Marc, *La Parole pamphlétaire : typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982.

GLAUDES Pierre et Jean-François LOUETTE, *L'Essai*, Paris, Armand Colin, 1999.

MACE Marielle, *Le Temps de l'essai : histoire d'un genre en France au XX^e siècle*, Paris, Belin, 2006.

PHILIPPE Gilles (dir.), *Récits de la pensée : études sur le roman et l'essai*, Paris, SEDES, 2000.

STAROBINSKI Jean, « Peut-on définir l'essai ? », in Jacques Bonnet (dir.), *Jean Starobinski*, Paris, Centre Georges Pompidou, « Cahiers pour un temps », 1985.

B. Autres travaux

BARTHES Roland, *Michelet par lui-même*, Paris, Seuil, 1954.

- *La Préparation du roman. Cours au Collège de France (1978-1979 et 1979-1980)*, Paris, Seuil, 2015.

BAUDELLE Yves, « Sur les tonalités littéraires : contribution à une poétique phénoménologique », *Littérature*, n° 132, décembre 2003, p. 85-99.

BEGUIN Albert, *L'Âme romantique et le rêve*, Paris, LGF, 1991.

BENICHOU Paul, *Les Mages romantiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Idées », 1988.

COLLOT Michel, « Le thème selon la critique thématique », *Communication*, n° 47, 1988, p. 79-91.

FERNANDEZ Ramon, *Molière ou l'essence du génie comique*, Paris, Grasset, « Les Cahiers rouges », 2000.

GARDINI Michela, « Michela Gardini, « Figures du surnaturel dans le roman policier : l'exemple de Paul Halter », *Revue critique de fixxion française contemporaine*, n°10, 2015, [en ligne], disponible sur : <https://journals.openedition.org/fixxion/10169>, consulté le 04 octobre 2025.

GIRARD René, *Mensonge romantique et vérité romanesque* [1961], Paris, Pluriel, 2011.

JENNY Laurent, *La Parole singulière*, Paris, Belin, 1990.

OZOUF Mona, *Les Aveux du roman*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2004.

RAYMOND Marcel, *De Baudelaire au surréalisme*, Paris, José Corti, 1933.

RICHARD François, *L'Anarchisme de droite dans la littérature contemporaine*, Paris, PUF, « Littératures modernes », 1988.

RICHARD Jean-Pierre, *Poésie et profondeur*, Paris, Éditions du Seuil, « Pierres vives », 1955.

- *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, Paris, Éditions du Seuil, « Pierres vives », 1961.

SCHOENTJES Pierre, *Poétique de l'ironie*, Paris, Éditions du Seuil, « Poétique », 2001.

STAROBINSKI Jean, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, « NRF Essais », 1989.

THELOT Jérôme, *Baudelaire. Violence et poésie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1993.

- *Au commencement était la faim. Traité de l'intraitable*, Paris, Encre Marine, 2005.

- *L'Idiot de Dostoïevski. Essai et dossier*, Paris, Gallimard, « Foliothèque », 2008.

- *L'Immémorial. Études sur la poésie moderne*, Paris, Encre Marine, 2011.

- *L'Origine du poème et ce qu'il peut*, Lille, Éditions Invenit, « Miroirs de l'esthétique », 2023.

V. Philosophie, anthropologie, théologie

A. Philosophie

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

- *Le Temps qui reste*, Paris, Rivages poche, 2004.
- ARJAKOVSKY Philippe, François FEDIER, Hadrien FRANCE-LANORD (dir.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Cerf, 2013.
- AUBENQUE Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, « Quadrige », 1991.
- AUDI Paul, *Michel Henry*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- BAAS Bernard, *Le Désir pur. Parcours philosophique dans les parages de Jacques Lacan*, Louvain, Peeters, 1992.
- BARBARAS Renaud, « Le conscient et l'inconscient », in Denis Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie*, I, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1995, p. 489-551.
- BATAILLE Georges, *La Part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion* [1932], Paris, PUF, « Quadrige », 2008.
- BERNARD Claude, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, Vrin, 1966.
- BOVE Laurent, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.
- CHAPPE Raphaël, « En quel sens le concept marxiste de propriété est-il métaphysique ? », *Le philosophoire*, n° 9, 1999/3, p. 107-138.
- CORBIN Henry, *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet/Chastel, « La Barque céleste », 1979.
- DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- *La Dissémination* [1972], Paris, Éditions du Seuil, « Points », 1993.
- *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
- DESCARTES René, *Discours de la méthode* [1637], Paris, GF-Flammarion, 2024.

- DESCOMBES Vincent, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- FINK Eugen, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendante de la méthode*, Grenoble, Jérôme Million, 1994
- FRANCK Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.
- FREUD Sigmund, *Métopsychoanalyse* [1915], Paris, Gallimard, 1940.
- GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976.
- GANS E. L., *Essais d'esthétique paradoxale*, Paris, Gallimard, 1977.
- GENTILE Giovanni, *L'Esprit, acte pur*, Paris, Hermann, « Philosophie italienne », 2012.
- GRANDJEAN Antoine, *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 2016.
- « Présentation. Une métaphysique de la sincérité », in *Emmanuel Kant, Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée*, Paris, PUF, 2024, p. 13-177.
- HEIDEGGER Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part* [1950], Paris, Gallimard, 1962.
- *Le Principe de raison* [1957], Paris, Gallimard, 1962.
 - *Acheminement vers la parole* [1959], Paris, Gallimard, 1976.
 - « Séminaire de Zurich, 6 novembre 1951 », *Poésie*, n°13, 1980, p. 52-63.
 - *Questions III et IV* [1954], Paris, Gallimard, « Tel », 1990.
 - *Apports à la philosophie. De l'avenance* [1989], trad. François Fédier, Paris, Gallimard, 2013.
- HENRY Michel, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.
- *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1985.
 - *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1990.
 - *Marx*, Paris, Gallimard, « Tel », 1991.
 - *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996.

- *Phénoménologie de la vie*, I, Paris, PUF, « Épiméthée », 2003.
- *Phénoménologie de la vie*, IV, Paris, PUF, « Épiméthée ». 2004.
- *Phénoménologie de la vie*, t. V, Paris, PUF, « Épiméthée », 2015.
- *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2011.

JEAN Gregori, « L'être-soi et l'être-seul : le problème de la solitude dans la phénoménologie de M. Henry », *PhenEx. Revue de théorie et culture existentialistes et phénoménologiques*, n°2, automne/hiver 2011, p. 109-130.

- « Sens et puissance. L'archi-performativité de la parole », *Revue internationale Michel Henry*, n° 5, 2014, « Notes préparatoires à Paroles du Christ », p. 165-215.
- *L'Humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Dixmont, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2020.

JONAS Hans, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivages poche, 1996.

KIERKEGAARD Søren, *Vie et règne de l'amour*, Paris, Aubier, 1952.

- *Miettes philosophiques – Le Concept de l'angoisse – Traité du désespoir*, Gallimard, « Tel », 1990.
- *Crainte et tremblement*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2000.

KOJEVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, « Tel », 1980.

LEVINAS Emmanuel, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

- *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche, 1984.
- *Notes philosophiques diverses*, in *Œuvres complètes*, I, Paris, Grasset, 2009, 47-198.

LORDON Frédéric, *Vivre sans ? Institutions, police, travail, argent...*, Paris, La Fabrique, 2019.

MADLRIEUX Stéphane, *Philosophie des expériences radicales*, Paris, Seuil, 2022.

MARX Karl, *Manuscripts de 1844*, Paris, GF, 1996.

- *Le Capital* [1867], Paris, Éditions Flammarion, « Champs classique », 2024,
- MEILLASSOUX Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- *La Prose du monde* [1969], Paris, Gallimard, « Tel », 1992.
- PASCAL Blaise, *Pensées, opuscules et lettres*, Paris, Classiques Garnier, 2011.
- PATOCKA Jan, *Carnets philosophiques 1945-1950*, Paris, Vrin, 2021.
- REY Olivier, « L'arrière-pays du désir », in DUPUY Jean-Pierre, *La Jalousie. Une géométrie du désir*, Paris, Édition du Seuil, 2016, p. 143-176.
- RICŒUR Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.
- *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- « L'originaire et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl », *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 361-377.
- RONCHI Rocco, *La Ligne mineure*, Paris, Éditions Mimésis, 2020.
- RUSSELL Bertrand, *Histoire des idées au XIX^e siècle*, Paris, Gallimard, « NRF », 1938.
- SERIN Andy, « Robert Kurz, Ernst Lohoff, *Le fétiche de la lutte des classes*. Thèses pour la démythologisation du marxisme », *Lectures*, [en ligne], disponible sur : <https://journals.openedition.org/lectures/57025>, consulté le 6 octobre 2025.
- THELOT Jérôme, Jérôme Thélot, « Vie et violence. Esquisse pour une généalogie du monde », in Gregori Jean, Jean Leclercq et Nicolas Monseu (dir.), *La Vie et les vivants. (Re-lire Michel Henry)*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2022, p. 425-438, [en ligne], disponible sur : <https://books.openedition.org/pucl/2745>, consulté le 6 octobre 2025.
- *L'Époque de la peinture. Prolégomènes à une utopie*, Strasbourg, Éditions L'Atelier contemporain, 2024.
- WEIL Simone, *La Source grecque*, Paris, Gallimard, « Espoir », 1953.

- *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* [1934], Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1980.
- *La Pesanteur et la Grâce* [1947], Paris, Pocket, « Agora », 1988.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Remarques mêlées* [1977], Paris, Flammarion, « GF », 2002.

ŽIŽEK Slavoj, *Comment lire Lacan* [2006], Paris, NOUS, 2011.

B. Anthropologie et sciences sociales

BOLTANSKI Luc, *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes* [2012], Paris, Gallimard, « Folio », 2024.

CHAPOUTOT Johann, *Le Grand Récit. Introduction à l'histoire de notre temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021.

CRAPEZ Marc, « Le socialisme moins la gauche. Anticapitalisme, antisémitisme, national-populisme », *Mots*, n° 55, juin 1998, p. 74-94.

CUCHET Guillaume, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Seuil, 2018.

DUMOUCHEL Paul, *Le Sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, Paris, Flammarion, 2011.

DUPUY Jean-Pierre, « Le signe et l'envie », in DUMOUCHEL Paul et DUPUY Jean-Pierre, *L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

- *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses, 1992.
- *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- *La Marque du sacré*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2010.

GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 2005.

GIRARD René, *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

- *Critiques dans un souterrain* [1976], Paris, Le Livre de Poche, 1983

- *Shakespeare, les feux de l'envie*, Paris, Grasset, 1990.
- *Je vois Satan tomber comme l'éclair* [1999], Paris, Le Livre de Poche, 2001.
- *La Voix méconnue du réel*, Paris, Le Livre de Poche, 2002.
- *Des choses cachées depuis la fondation du monde* [1978], Paris, Le Livre de Poche, 2006.

LACAN Jacques, *Télévision*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.

MCKENNA Andrew J., *Violence and Difference. Girard, Derrida and Deconstruction*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1992.

RADIX Élise, *L'Homme-prométhée vainqueur au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2006.

VAN RUYSBROECK Jan, HELLO Ernest (trad.), *Rusbrock l'admirable. Œuvres choisies*, Lausanne, Ad Fontes, 2021.

VERNANT Jean-Pierre, « Prométhée et la fonction technique », *Mythes et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique* [1965], Paris, Éditions La Découverte, 1996, p. 263-273.

- « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Édipe-Roi », in Jean- Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* [1972], Paris, La Découverte, 2005, p. 101-131.

WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1904-1905], Paris, Flammarion, 2017.

C. Théologie

BALTHASAR Hans Urs von, *La Dramatique divine*, Paris, Lethielleux, « Le Sycomore », 1973-1983, 5 vol.

CHRETIEN Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de paroles*, Paris, PUF, 2002.

- *L'Espace intérieur*, Paris, Éditions de Minuit, 2014.

DOM BESSE, *Les Religions laïques. Un romantisme religieux*, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1913.

DE FOLIGNO Angèle, *Le livre des visions et instructions*, Paris, Éditions du Seuil, « Points Sagesses », 1991.

LEON-DUFOUR Xavier (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Éditions du Cerf, 1970.

- *Dictionnaire du Nouveau Testament* [1975], Paris, Seuil, 1996.

MARION Jean-Luc, *Prolégomènes à la charité*, Paris, La Différence, 1986.

MATHERON Alexandre, *Le Christ et le salut des ignorants*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

MULOT Nicolas, *La Réversibilité. « Le grand mystère de l'univers »*, Sombrevail, 2007.

TERTULLIEN, *La Toilette des femmes*, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 1971.

VI. Autres références littéraires

APOLLINAIRE Guillaume, *Alcools*, in *Œuvres poétiques complètes*, éd. par Marcel Adéma, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1956, p. 37-137.

BARBEY D'AUREVILLY Jules, *Les Diaboliques*, in *Œuvres romanesques complètes*, II, éd. par Jacques Petit, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1966, p. 149-317.

BAUDELAIRE Charles, *Le Spleen de Paris*, in *Œuvres complètes*, I, éd. par Claude Pichois, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1975, p. 275-379.

DE BALZAC Honoré, *Eugénie Grandet* [1833], in *La Comédie humaine*, III, éd. par Pierre-Georges Castex, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, p. 119-260.

- *Les Chouans* [1829], in *La Comédie humaine*, t. VIII, éd. par Pierre-Georges Castex, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1978, p. 1-195.

- « Théorie de la démarche », *Pathologie de la vie sociale* [1833], in *La Comédie humaine*, XII, édi. par Pierre-Georges Castex, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1981, p. 1047-1057.

BLOY Léon, *Le Mendiant ingrat*, Bruxelles, Deman, 1898.

- *Au seuil de l'Apocalypse*, in *Journal*, II, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1999.

- *Le Vieux de la Montagne*, in *Journal*, II, Paris, Laffont, « Bouquins », 1999.

- *Exégèses des lieux communs* [1902], Paris, Payot, 2005.
- DUHAMEL Georges, *Scènes de la vie future*, Paris, Mercure de France, 1930.
- CALASSO Roberto, *La Ruine de Kasch* [1983], Paris, Gallimard, « Du monde entier », 1987.
- DICK Philip K., *Ubik* [1969], Paris, J'ai lu, 1975.
- DOSTOÏEVSKI Fédor, *Les Frères Karamazov* [1880], trad. André Markowicz, II, Paris, Actes Sud, 2002.
- HELLO Ernest, *L'Homme : la vie, la science, l'art* [1872], Paris, Éditions de Paris, 2003.
- HÖLDERLIN Friedrich, *Odes – Élégies – Hymnes* [1798-1806], Paris, Gallimard, « Poésie/Gallimard », 1993.
- DE MAISTRE Joseph, *Considérations sur la France* [1797], in *Écrits sur la Révolution*, Paris, PUF, 1989.
- MICHELET Jules, *Introduction à l'histoire universelle*, Paris, Hachette, 1831.
- *Histoire de la Révolution française* [1847-1853], II, éd. par André Morize, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1939.
- *Le Peuple* [1846], Paris, GF-Flammarion, 1974.
- *Cours au Collège de France (1838-1851)*, I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1995, p. 1-606.
- PEGUY Charles, *L'Argent*, Gallimard, « NRF », 1932.
- *Victor Marie, Comte Hugo*, Paris, Gallimard, 1934.
- *Clio*, Paris, Gallimard, 1942.
- *Zangwill* [1904], in *Œuvres en prose complètes*, t. 1, éd. par Robert Burac, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1987.
- *Par ce demi-clair matin* [1952], in *Œuvres en prose complètes*, II, éd. par Robert Burac, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 86-223.

- *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, in *Œuvres en prose complètes*, III, éd. par Robert Burac, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 1093-1158.

- POE Edgar Allan, « Le Démon de la Perversité », *Nouvelles histoires extraordinaires* [1845], Paris, Gallimard, « Folio classique », 1974.

- PROUST Marcel, *Le Temps retrouvé* [1927], in *À la recherche du temps perdu*, IV, éd. par Jean-Yves Tadié, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1989.

- SHAKESPEARE William, *Henry IV. Première partie*, trad. Yves Bonnefoy, Paris, Le Bruit du temps, 2015.

- VALERY Paul, *Propos sur l'intelligence* [1912], in *Œuvres*, I, éd. par Jean Hytier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 1309-1330.

- VEUILLOT Louis, *Le Parfum de Rome*, Paris, Gaume Frères, 1861.

- VILLIERS DE L'ISLE-ADAM Auguste, *L'Ève future* [1886], in *Œuvres complètes*, I, éd. par Alain Raitt et Pierre Georges Castex, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 607-878.

TABLE DES MATIERES

Remerciements	5
PRÉAMBULE : De la technocritique	11
1. De la double provenance du terme « technocritique »	11
1.1. La technocritique est à la mode	11
1.2. De quoi parle la technocritique lorsqu'elle parle de technique	13
2. Thème et catégorie : considérations apophatiques ou ce que la technocritique n'est pas	18
2.1. La technocritique n'est pas un thème	18
2.2. La technocritique n'est pas une catégorie de l'histoire littéraire.....	21
3. La dimension ontologique originaire de la technique	23
3.1. Une critique non-oppositionnelle	23
3.2. La technocritique comme attitude fondamentale.....	25
3.3. Du concept d'époque.....	29
INTRODUCTION : Bernanos année zéro	35
1. Le « thème » de la technique dans la critique bernanosienne : l'oubli et l'attente.....	35
1.1. L'oubli ou le scotome de la critique bernanosienne	35
1.2. L'attente ou le problème de la détermination thématique a priori	40
2. L'élaboration de la question de la technique dans l'œuvre polémique de Georges Bernanos.....	46
2.1. L'appel et la réponse	46
2.2. La question de la technique entendue comme question d'incarnation	51
2.3. Introduction au concept de scandale	59
3. Profession de foi méthodologique.....	63
<i>PARTIE I : LES ATTITUDES TECHNOCRITIQUES DE GEORGES BERNANOS. 69</i>	
CHAPITRE 1 : La duplicité de la parole bernanosienne	71
1.1. Les trois paradigmes classiques d'évolution de l'œuvre bernanosienne	74
1.1.1. Le paradigme de la mythologisation	74
1.1.2. Le paradigme de la réaction	76
1.1.3. Le paradigme de l'adaptation	78

1.2.	Le paradigme de la conversion ou les trois thèses de la lettre 354	83
1.2.1.	La première thèse de la lettre 354 : une œuvre cassée en deux	84
1.2.2.	La seconde thèse de la lettre 354 : la « seconde transformation »	87
1.2.3.	La troisième thèse de la lettre 354 : le dépouillement	93
1.3.	L'attitude de la transcendance et l'attitude de l'immanence	102
1.4.	Les modes polémiques de la transcendance et de l'immanence : la double élaboration de la question du « monde moderne »	117

CHAPITRE 2 : Le lexique technocritique bernanosien : des « machines » à la

« Machinerie » 139

2.1.	Les machines I : du double mode d'existence des objets techniques.....	139
2.1.1.	Les « machines infernales » : éthique et poétique du dégoût.....	142
2.1.2.	« Il s'agirait bien plutôt de sauver aussi les machines »	148
2.2.	Les machines II : du littéral au figuratif.....	159
2.2.1.	La machine comme métaphore et la mécanique comme métonymie	159
2.2.2.	L'équivocité de la métaphore de la machine	171
2.3.	La machinerie I : le machinisme comme « contre-civilisation »	176
2.3.1.	Michelet ou le commencement romantique de la technocritique	178
2.3.2.	La « querelle du machinisme »	186
2.4.	La machinerie II : « les civilisations ne sont nullement des machineries ».....	193
2.4.1.	« L'immense machinerie » : le gigantesque comme catégorie technocritique fondamentale 195	
2.4.2.	« L'insurrection de la Machinerie contre l'Humanité » : le dualisme technocritique bernanosien	201

PARTIE II : LA TECHNIQUE ET LE SACRÉ 211

CHAPITRE 3 : Les formes religieuses de la vie technique 213

3.1.	La ritualité de la civilisation des machines : s'organiser religieusement pour se passer de Dieu..	213
3.2.	La religion du progrès comme religion laïque.....	219
3.2.1.	Les deux Églises	219
3.2.2.	Une escroquerie au sacrifice : Bernanos sacrificiel, Bernanos non sacrificiel	223

3.2.3.	Des mauvais objets d'amour au mauvais amour des objets : les deux sens de l'idolâtrie ...	240
3.3.	L'idolâtrie I : la substitution.....	246
3.3.1.	« Les nouveaux dieux » ou l'identité structurelle des religions chrétienne et technique.....	246
3.3.2.	L'idole Machine : le catholicisme à l'envers	250
3.4.	L'idolâtrie II : l'altération	255
3.4.1.	La science ou l'idolâtrie insue de la haine du religieux.....	255
3.4.2.	De l'idolâtrie classique à l'idolâtrie moderne	260
3.4.3.	La dénonciation romantique des idolâtries païenne et judaïque	262
3.4.4.	L'idolâtrie chrétienne : la technique ou le christianisme devenu fou.....	266

CHAPITRE 4 : La pensée technique comme pensée mythique 273

3.1.	Sacrifier le réel au réalisme : du désenchantement au surenchantement.....	275
3.1.1.	La critique classique du positivisme	275
3.1.2.	Le réalisme comme désenchantement : la thèse du rabaissement	278
3.1.3.	Le réalisme comme surenchantement : la thèse de la profanation	286
3.2.	La tâche fondamentale de la technocritique bernanosienne et ses deux destins : de la démystification à la démythification	299
3.2.1.	Du cynisme ou la désillusion comme mode de méconnaissance	299
3.2.2.	« Les civilisations corrompues engendrent des mythes »	302
3.2.3.	La technophobie comme démystification et la technocritique comme démythification	312

PARTIE III : LA TECHNIQUE ET LE PROBLÈME DU MAL : PHARMAKON ET

SKANDALON 319

CHAPITRE 5 : La pharmacie de Bernanos..... 321

5.1.	De la pharmacologie.....	321
5.1.1.	Le pharmakon : d'une ambivalence naïve et pré-critique à une ambivalence principielle	321
5.1.2.	La supplémentation.....	327
5.1.3.	L'opposition	329
5.1.4.	La contradiction principielle ou la structure aporétique de la pharmacologie	335
5.2.	L'aporie prométhéenne	348
5.2.1.	Essai d'interprétation pharmacologique du mythe de Prométhée.....	348

5.2.2.	La punition de Prométhée ou l'identité paradoxale de la grâce et du péché.....	356
5.2.3.	Le travail prométhéen : prolégomènes à une critique du concept classique d'aliénation...	362
5.2.4.	De imitatione Promethei ou le romantisme prométhéen	366
5.2.5.	L'artisan et l'ouvrier : le travail, bénédiction et malédiction	378
5.2.6.	Risque et péril	388
5.2.7.	Technodicée d'un point de vue prométhéen	404

CHAPITRE 6 : Scandale de la technique 421

6.1.	Le scandale I : le Diable	421
6.1.1.	La duplicité lexicale du scandale.....	421
6.1.2.	Mundus inversus	422
6.1.3.	Le scandale technique comme « période » historique : trahison et complot	428
6.1.4.	Une civilisation de carnaval	442
6.2.	Le scandale II : la Logique	447
6.2.1.	Un tragique malentendu	447
6.2.2.	Le scandale technique comme « époque » historique : de la crise imminente à la crise immanente	460
6.2.3.	La Technique comme refus insu de la souffrance constitutive de la Vie : l'Angoisse.....	464
6.2.4.	Scandale de la pauvreté	473
6.2.5.	Le suicide insu de l'humanité.....	481

Partie IV : L'APOCALYPSE TECHNIQUE : POETIQUE ET ANTHROPOLOGIE DE LA FIN DU MONDE..... 509

CHAPITRE 7 : La duplicité de l'énonciation techno-apocalyptique 511

7.1.	Prophétisme et apostolat : les deux modalisations énonciatives de la technocritique bernanosienne	511
7.2.	Le prophétisme techno-apocalyptique	522
7.2.1.	La parole prophétique : une parole d'initié	522
7.2.2.	Le mage romantique ou l'érotisme de la connaissance.....	526
7.2.3.	Décadentisme.....	532
7.2.4.	L'antisémitisme du prophétisme techno-apocalyptique bernanosien.....	537

7.2.5.	La spectacularité de l'esthétique prophétique : les visions	548
7.3.	L'apostolisme technocritique : du réquisitoire à la prière	564
7.3.1.	Désarmer la violence ou l'esthétique du dépouillement	564
7.3.2.	D'un universalisme l'autre : la masse et la messe	576
7.3.3.	Ce dont l'apôtre est le témoin	588
7.3.4.	Supplique pour la révolution des consciences.....	592
CHAPITRE 8 : Les modes techniques de l'intersubjectivité : l'économie et la guerre		
.....		601
8.1.	Homo economicus	603
8.1.1.	L'anticapitalisme de la transcendance : « le mépris de l'argent »	606
8.1.2.	L'anticapitalisme de l'immanence : la désincarnation de la « Bourgeoisie »	615
8.2.	Du mode d'existence guerrier de la vie machinique.....	623
8.2.1.	L'industrialisation de la guerre.....	629
8.2.2.	La totalitarisation de la guerre	634
CONCLUSION : L'atome et la grâce		643
BIBLIOGRAPHIE		651