

L'expérience littéraire contemporaine et le déplacement du sacré

MYRIAM WATTHEE-DELMOTTE¹

La littérature commence là où l'on consent à un déplacement
Jean-Pierre Jossua

Comment les romanciers français contemporains sont-ils les portevox d'un sacré, dès lors que celui-ci ne se prête pas à une localisation privilégiée dans le religieux ? Nous développerons ici l'hypothèse qu'il s'exprime, à la fin d'un XX^e siècle marqué par la traversée de deux guerres mondiales et par divers traumatismes qui sont à comprendre comme autant de blessures narcissiques dans la représentation de soi de l'humanité, dans le dire inlassable de ce qui apparaît comme une nouvelle *doxa* des temps contemporains, qui procède entre autres d'une obsession de la mort. En effet, la Seconde Guerre mondiale qui inclut l'armement nucléaire et la Shoah, suivie des catastrophes à large échelle que sont les purges des totalitarismes, les génocides, les désastres écologiques, etc., renvoient l'homme à la fois à l'image de sa propre responsabilité planétaire et à celle de son impuissance². La littérature se trouve, avec Adorno, mise en cause de manière radicale : dire est devenu dérisoire, si ce n'est obsèque. Après la guerre froide, la globalisation de l'économie et l'extension d'internet, l'homme est confronté à une extension de son horizon terrestre assortie d'une absence totale de tiers transcendant, comme l'a simplement commenté Giorgio Agamben³. Sur le plan politique ou économique, il est pris entre les masques multiples d'un totalitarisme

¹ FRS-FNRS, université catholique de Louvain, Académie royale de Belgique.
² Incluant un sursaut d'espoir en 1968.

³ AGAMBEN (G.), *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Le Seuil, 1997.

sans localisation précise, comme l'a souligné Jean-Pierre Dupuy⁴. L'écrivain, pris entre l'indéfini en lui et autour de lui, perd la distinction entre le réel et le virtuel, entre le propre et l'autre, y compris en termes de création ou de reprise, et de multiplication des supports médiologiques. Nous proposons de considérer comment le roman français thématise et met en forme sous des aspects multiples un vertige de l'innatrisable, incluant tantôt la question de l'impossible deuil, donc une focalisation inlassable sur la mort, tantôt la dynamique de l'initiation, et de souligner comment, dans tous les cas, ce que la littérature active et offre en partage, c'est sa contribution au sacré comme *energeia*, œuvre de joie.

Une question de mutation

Penser l'articulation contemporaine de la littérature, du discours religieux et des quêtes spirituelles impose d'abord de considérer la place qu'occupent désormais les phénomènes religieux, spirituels et littéraires dans le champ culturel, au sens classique et restreint de la vie artistique et intellectuelle, mais aussi au sens sociologique, plus récent et plus large, d'ensemble de représentations et de valeurs.

On sait qu'en France – qui est le champ littéraire dont il sera question ici –, un mouvement de désinvestissement institutionnel et d'indivision des croyances s'est enclenché depuis la Révolution, et que progressivement s'est fait jour une multiplication des formes de spiritualités inscrites dans la sphère privée, ainsi qu'un déclin du crédit des réponses religieuses aux questions fondamentales. Pour certains, la religion n'est plus là que « pour mémoire »⁵, et pour les jeunes générations de Français, elle peut être, comme a pu le dire Jean-Pierre Jossua, « une culture engloitée »⁶, ce qui rend problématique le repérage des références culturelles et intertextuelles.

Pour d'autres encore, elle est de l'ordre de « l'inquiétante étrangeté » freudienne, surtout depuis l'interférence patente des réalités religieuses dans la vie politique mondiale.

La littérature s'est marginalisée et a perdu en visibilité selon une ligne directrice semblable⁷ : à l'aune axiologique du monde contemporain, le centre de gravité de la littérature française, tout comme celui de la religion et de la spiritualité, se sont déplacés de manière radicale vers le primat de la subjectivité, qui place l'expérience avant l'institution.

Or cette sphère de la subjectivité contribue à convoquer le « sacré » dans son acception étymologique et philosophique, à savoir : ce que l'être ressent comme ce qui le dépasse infiniment et qui mérite qu'il y « sacrifie » le meilleur de lui-même, jusqu'au risque de sa vie s'il le faut. Le sacré est de l'ordre du « croire » dès lors qu'il est ce qui fait socle à nos valeurs et ce par quoi l'homme « enchante »⁸ le monde qu'il habite, qu'il le fasse sous la forme de religion, de valeur collectivement partagée et constituant une communauté politique (Patrie ou Droits de l'homme par exemple), d'élan spirituel vécu dans l'intimité la plus étroite, ou encore de ce que Luc Ferry désigne comme la « spiritualité laïque » qui est pour lui l'amour⁹.

Sur cet horizon, la mutation sociologique du religieux et du littéraire signifie non tant leur perte d'importance que leur modification topologique et, par corollaire, celle de leur mode d'efficience. Pour ce qui concerne la littérature française, sur le plan sociologique, l'inscription du phénomène littéraire s'opère de plus en

⁷ Si Furetière plaçait les « Belles lettres » dans les savoirs légitimes, à côté des « Lettres saintes », le monde actuel est assurément aux antipodes de cette taxinomie. Certains écrivains ressentent cette mutation comme une remise en cause : « En face d'un enfant qui meurt, *La Nausée* ne fait pas le poids », déclare Jean-Paul Sartre dans les années 1960, lui qui était pourtant initialement convaincu du prestige des lettres et de leur pouvoir de changer le monde.

⁸ Formule utilisée ici à contrario de l'expression de Max Weber, mais moins dans le sens socialisé de MAFFESSOLI (M.) (*Le Ré-enchantement du monde*, Paris : La Table ronde, 2007) que dans celui, plus centré sur l'expérience individuelle partageable, développé par EDWARDS (M.) (*De l'émerveillement*, Paris : Fayard, 2008).

⁹ FERRY (L.), *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*. Paris : Plon, 2010.

⁴ DUPUY (J.-P.), *La Marque du sacré*. Paris : Flammarion, « Champs Essais », 2010 [2008].

⁵ HERVIEU-LEGER (D.), *La Religion pour mémoire*. Paris : Le Cerf, 1993.

⁶ JOSSUA (J.-P.), *La Littérature et l'inquiétude de l'absolu*. Paris : Beauchesne, 2000.

plus radicalement dans l'ordre du libre choix lié au plaisir¹⁰. Cette position attribuée à la littérature un champ de forces¹¹ qui éclaire l'importance qu'elle peut revêtir dans son rapport à ce qui « enchante le monde », et dont Laurent Déom, à la suite de l'intuition de Michael Edwards, a étudié les principes performatifs d'une « poétique de l'émerveillement »¹².

Dans cette perspective, les productions littéraires peuvent garantir la distance utile à l'égard du réel lorsqu'il s'avère asphyxiant, comme le suggère Nancy Huston, pour qui l'humanité, qu'elle appelle « l'espèce fabulatrice », a la chance extraordinaire de pouvoir opposer « des fictions volontaires et riches » à la réalité qui est « gorgée de fictions involontaires ou pauvres »¹ et aux « innombrables fictions subies »¹³. En ce sens, elles peuvent s'avérer des « terres promises »¹⁴ à l'émerveillement, comme l'a analysé Marie-Hélène Boblet. La littérature peut aussi contribuer à prendre conscience des pièges que tend le *credo* civilisationnel imposé, comme le montre Christian Chelebourg, à propos des « écofictions »¹⁵, récits de catastrophes

10 Si le nombre de lecteurs a diminué en raison de la multiplication des objets culturels, le volume des publications annuelles indique à l'inverse une vitalité accrue de l'édition littéraire, comme l'a souligné SCHAEFFER (J.-M.), « Représentation, imitation, fiction : de la fonction cognitive de l'imagination », dans CHASSAY (J.-F.) et GERVAIS (B.) (dir.), *Les Lieux de l'imaginaire*. Montréal : Libet, 2002, p. 15-32.

11 Les ethnolinguistes ont par ailleurs démontré, comme le rappelle FINKIELKRAUT (A.), qu'« il n'y a pas d'accès au réel direct, pur, nu, dépollué de toute mise en forme préalable. Il n'y a pas d'expérience sans référence : les mots sont logés dans les choses, une instance tierce se glisse entre nous et les autres, nous et le monde, nous et nous-mêmes. » (*Ce que peut la littérature*, Paris : Gallimard, 2006, p. 13).

12 DEOM (L.), « La poétique de l'émerveillement. Principes théoriques et méthodologiques », dans DECHARNÉUX (B.), MARGNANT (C.) et WATTHEE-DELMOTTE (M.) (dir.), *Esthétique et spiritualité I : enjeux identitaires*, Femelmont : E.M.E., 2012, p. 133-162.

13 HUSTON (N.), *L'Espèce fabulatrice*. Actes : Actes Sud, 2008, p. 186 et p. 189.

14 BOBLET (M.-H.), *Terres promises. Émerveillement et récit au XX^e siècle*, Paris : Corti, 2011.

15 CHELEBOURG (C.), « Les écofictions catastrophiques dans le cinéma contemporain », dans FEVRY (S.), GORELY (S.) et JOIN-LAMBERT (A.) (dir.), *L'Imaginaire de l'Apocalypse au cinéma*, Paris : L'Harmattan, 2012, p. 59-69.

écologiques qui dénoncent la fausseté du discours économique euphorisant qui repose sur l'hypothèse d'une stabilité de la nature.

On voit comment le fait littéraire, inscrit dans la sphère du désir, s'articule au pari d'un « croire » qui va au-delà de la *doxa* imposée, et de l'immédiatement perceptible ou intelligible. Le discours littéraire occupe en ce sens dans la société une position particulière, que Dominique Mainjeuneau a définie comme « paratopique », c'est-à-dire en tension entre l'appartenance à la communauté (l'institution littéraire, la société et sa *doxa*) et la non-appartenance, « l'impossible inclusion sans une "topie" »¹⁶ pour faire naître et assumer le territoire de l'œuvre. « Intensément présent et absent de ce monde », l'écrivain est celui qui vit dans une « marginalité tolérée », contraint à gérer, à travers son œuvre, « cette intenable position, suivant les règles d'une économie paradoxale où il s'agit dans le même mouvement de résoudre et de préserver une exclusion qui est le contenu et le moteur de sa création »¹⁷. Sur cet horizon, la littérature peut se comprendre, comme le déclare Bernard Sichère, comme « un pôle de résistance subjective »¹⁸ :

[...] rébellion, [...] contestation du monde dans le monde. [...] La littérature n'est rien si elle n'est pas cela, cette contestation réglée du monde, héritée certes du nihilisme (ce monde est mauvais et il faut retourner ce mal sur lui-même dans une ultime malédiction) et de l'imposture (je fais semblant d'écrire contre le monde mais je ne cesse de passer avec lui tous les compromis et de sacrifier aux idoles). [...] À cet égard, on doit admettre que l'existence de la littérature dans notre monde est une énigme et un miracle, tenant à ce que quelques-uns ont décidé d'écrire en dépit de tout. Car il faut être fou, c'est clair, pour s'engager sur la voie d'une telle contestation du monde, mais cette folie doit être comprise et pensée pour ce qu'elle est : un choix vital, aux yeux de ceux qui le font, pour une certaine vérité et pour une certaine jouissance [...] justifiant qu'un homme leur sacrifie ses plaisirs, sa vie, ses forces »¹⁹.

À quel impératif les écrivains contemporains sacrifient-ils ainsi leur confort d'existence ? Quel est le sacré qui sous-tend leur vocation

16 MAINJEUNEAU (D.), *Le Discours littéraire. Paratopie et scène d'énunciation*, Paris : Armand Colin, 2004.

17 *Ibid.*, p. 85-86.

18 SICHÈRE (B.), *Le Dieu des écrivains*, Paris : Gallimard, 1999, p. 13.

19 *Ibid.*, p. 14-15.

d'écriture, et comment répond-il à l'horizon d'attente des lecteurs ? En réponse possible à ces questions, Bernard Sichère fait le point sur le « Dieu des écrivains » en se focalisant sur des figures majeures de la littérature française du XX^e siècle, telles que Proust, Bataille ou Genet. Plus largement, Jean-Pierre Jossua propose de cartographier le paysage littéraire contemporain dans son ensemble par une typologie qui tient compte tant du phénomène institutionnel religieux que des formes singulières d'aspiration à l'absolu et d'expériences spirituelles. Il distingue la littérature « confessionnelle » (ex. Bernanos), minoritaire dans le champ contemporain, la littérature « confessante » qui exprime librement des thèmes et symboles de foi sans se soucier d'orthodoxie (ex. Bobin), et la littérature dans laquelle « l'attitude spirituelle est plus décisive que les contenus de croyance »²⁰, où se situent les écrivains qui intéressent Sichère.

À la suite de ces réflexions, il est nécessaire de reformuler l'interrogation de l'articulation contemporaine de la littérature avec les discours religieux et les quêtes spirituelles. Car, la réalité sociologique du fait religieux s'étant estompée, encore faut-il observer ses traces et rémanences : comment la littérature contemporaine française témoigne-t-elle, *sur le plan des imaginaires*, d'une forme de sacré, et quelle place le religieux peut-il y tenir ? Il est clair que la problématique de l'absolu n'a pas déserté la sphère littéraire et qu'elle en nourrit un certain nombre de productions. On en évoquera ici certains modes dans le cadre de la littérature française romanesque contemporaine, en guise de point de départ à une réflexion qui, pour atteindre sa pleine pertinence, appelle l'élargissement disciplinaire (à la francophonie, aux autres aires linguistiques, aux autres genres littéraires) et le dialogue interdisciplinaire. Il faudrait, entre autres, pouvoir penser les articulations en tenant compte non seulement des sciences du texte et des approches plurielles du contexte, mais encore des paramètres médiologiques, puisque aucun discours n'existe indépendamment de son support et que les révolutions technologiques ont radicalement modifié, dans les dernières décennies, non seulement notre rapport à l'écriture et au discours, mais aussi notre conception du réel et du virtuel, et par là notre sens des possibles, et que cela n'est pas sans conséquences sur le sens de l'absolu et sa figuration.

S'il va de soi que tous les genres littéraires sont concernés dans les limites du présent article on se concentrera sur le roman. Dans l'ensemble de la production littéraire française contemporaine, il est clair que la poésie occupe une place privilégiée à l'égard de la problématique du sacré dès lors que, d'emblée, elle ne peut pas être restreinte à « une intention de récit ou de pensée »²¹, ne se réduit jamais au message et ouvre toujours une brèche vers un au-delà du langage. Le genre poétique, tout entier sous-tendu par l'appel à une « structure d'horizon »²² dont Michel Collot a montré qu'il était au fondement même du mode d'écriture poétique, peut prendre en charge l'expression du sens d'un au-delà du visible expérimenté dans la fulgurance et tenter de trouver un langage pour l'épiphanie. En particulier, on a souligné les liens entre mystique, poésie et modernité. Michel de Certeau²³ a repéré, dans un corpus chrétien qui va du XIII^e siècle à la fin du XVI^e siècle, certaines caractéristiques que l'on retrouve dans la production poétique contemporaine : d'abord le sens d'un mouvement qui ne se connaît ni origine ni fin déterminées, ensuite l'importance de l'expérience subjective et, enfin, le rapport paradoxal de celle-ci au langage, puisqu'elle s'écrit tout en se heurtant à l'indicible. Certains critiques pointent le rôle crucial que peut jouer, dans le monde contemporain distancé des cadres religieux, ces textes qui relatent l'expérience immédiate, solitaire et jouissive, d'un au-delà de soi qui fait entrevoir l'absolu, et qui témoignent ainsi de la vivacité d'une « mystique sauvage » (Hulin)²⁴ ou d'un « mysticisme athée » (Bologne)²⁵. Jean Vernet estime même que « Le XXI^e siècle sera mystique ou ne sera pas »²⁶.

21 ROUBAUD (J.), « La place des poètes », dans FINKIELKRAUT (A.), *Ce que peut la littérature*, op. cit., p. 36.

22 COLLOT (M.), *La Poésie moderne et la structure d'horizon*. Paris : PUF, 1989.

23 DE CERTEAU (M.), *La fable mystique I, XVI^e-XVII^e siècles*. Paris : Gallimard, 1982.

24 HULIN (M.), *La Mystique sauvage*. Paris : PUF, 1993.

25 BOLOGNE (J.-C.), *Le mysticisme athée*. Monaco : Le Rocher, 1995.

26 VERNET (J.), *Le XVI^e siècle sera mystique ou ne sera pas*. Paris : PUF, 2002. On ne développera pas ici ces questions, sur lesquelles, entre autres, les membres du « Centre Michel Baude. Littérature et spiritualité » / « Écritures » n'ont pas manqué de se pencher, de même que le groupe de recherches « Figures et formes de la spiritualité dans la littérature et les arts » de Louvain-la-Neuve. Voir en fin de volume la présentation de ces deux équipes.

Nous nous focaliserons ici sur l'articulation entre littérature et sacré dans la littérature de fiction narrative, qui représente un pan essentiel de la production littéraire française contemporaine. Se centrer sur ce genre suppose d'aborder cette problématique dans un contexte *a priori* non favorable. John Saul et Pierre Manent soulignent qu'en tant que genre de la modernité le roman est « né en même temps que la lutte pour le progrès de la raison »²⁷ et qu'il est « l'enfant de la démocratie »²⁸, attaché d'abord au face-à-face de l'homme et de la société, ce qui ne favorise guère le traitement des questions d'élan spirituel, sauf à les tirer du côté des pratiques institutionnalisées où, dans le contexte contemporain, elles perdent en force. Mais qui dit démocratie, dit reconnaissance de l'expérience des individus et partage de valeurs, ce qui conduit à s'intéresser à la question du sacré selon ces deux entrées particulières.

Nous nous situerons d'abord sur le plan analytique, en observant les représentations du monde lisibles dans le genre romanesque français contemporain, pour réfléchir à ce que cette « pensée du roman »²⁹ éclaire quant à l'acception du sacré chez les romanciers d'aujourd'hui. Nous verrons ensuite, en écho aux principes dégagés dans l'ouvrage *Littérature et ritualité*³⁰ et en regard du concept de « paratopie » développé par Dominique Mainjeuneau³¹, en quoi cette production, qui met en œuvre une forme de ritualité où s'articulent l'institutionnel et le singulier, exprime un processus de sacralisation, au sens où le définit Régis Debray³². Enfin, nous observerons deux tendances majeures qui partagent l'imaginaire du sacré et, en

référence à Jean-Luc Nancy³³, nous aborderons la question de savoir dans quelle mesure le christianisme s'inscrit en rémanence dans ces développements³⁴. Nous tenterons plus globalement de faire percevoir le déplacement du sacré dont le discours littéraire romanesque est un vecteur dans l'imaginaire collectif contemporain.

Le roman comme laboratoire : l'infini suspens du sens

Les sociologues Anne Barrère et Danilo Martuccelli ont entrepris d'observer ce que les fictions contemporaines traduisent de la compréhension du monde par ses acteurs particuliers que sont les écrivains. À partir d'un corpus de 200 romans publiés entre 1968 et 2004 et dont les auteurs sont toujours actifs, ils ont examiné « le roman comme laboratoire »³⁵, c'est-à-dire comme tentative d'expression par des individus de leur représentation du moi dans l'univers. Les résultats de cette analyse qui considère les thèmes, la construction des intrigues, le système des personnages et les modalités narratives, soit les caractéristiques narratologiques des textes, en vue d'une interprétation sociologique, s'avèrent extrêmement intéressants sur le plan de l'étude des imaginaires.

Le constat qui résulte de l'analyse de ces récits corrobore la définition donnée par Thomas Pavel du roman moderne, centré sur « l'individu séparé de la cité face au monde [et] le désir des hommes d'habiter le monde face à l'hostilité que celui-ci leur oppose »³⁶. Mais il apparaît que la production contemporaine fait infléchir cette question vers la dérégulation d'un monde désormais résolument

27 SAUL (J.), *Les Bâtards de Voltaire. La dictature de la raison en Occident*. Paris : Payot, 1993, p. 611. Le critique démontre comment, loin de placer

l'homme face aux dieux comme la tragédie ou l'épopée, ou face au mystère comme la poésie, il montre l'homme face à l'homme.

28 MANENT (P.), dans FINKELKRAUT (A.), *Ce que peut la littérature*, op. cit., p. 21.

29 PAVEL (T.), *La Pensée du roman*. Paris : Gallimard, 2003.

30 WATTHEE-DELMOTTE (M.), *Littérature et ritualité. Enjeux du rite dans la littérature française contemporaine*. Berne : Peter Lang, coll. « Comparatisme et société », 2010.

31 MAINJEUNEAU (D.), *Le Discours littéraire*, op. cit.

32 DEBRAY (R.), *Le Moment fraternel*. Paris : Gallimard, 2009.

33 NANCY (J.-L.), *La Communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois, 2004

[1986] ; *La Décolonisation (Déconstruction du christianisme, 1)*. Paris : Galilée, 2005 ; *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*. Paris : Galilée, 2010.

34 Même s'ils ne traitent en rien de questions religieuses ou de spiritualité.

35 BARRÈRE (A.) et MARTUCELLI (D.), *Le Roman comme laboratoire. De la connaissance littéraire à l'imaginaire sociologique*. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2009.

36 PAVEL (T.), *La Pensée du roman*, op. cit., p. 409-410.

dépourvu de transcendance ou d'arrière-monde : les héros romanesques se meuvent dans un univers « contingent, à issue ouverte, empli d'absences et de fuites, de frontières poreuses, de limites possibles à repousser [...], il n'y a plus de trace d'un quelconque ordre cosmique, divin, politique, social, structural. La multitude ou la carence d'événements, leur signification ou leur insignifiance, ne s'insèrent plus dans un Ordre, mais surtout (la nouveauté est bien là), ils n'en sont même plus nostalgiques. »³⁷ Nous reviendrons sur cette dernière affirmation, qui repose la question du « désenchantement » avancée par Marcel Gauchet³⁸ et rejoint l'observation faite par Nancy Huston quant aux « professeurs de désespoir »³⁹ que sont les grands auteurs nihilistes que l'Europe a vus naître dès la fin du XIX^e siècle et dont la traversée des deux guerres mondiales a contribué à renforcer les rangs : Beckett, Cioran, Kundera, Houellebecq, entre autres.

L'analyse opérée par les deux sociologues montre que, tant par les contenus des récits qui procèdent d'une accumulation d'actions quotidiennes minuscules et sans éclat (ex. Philippe Delerm ou Caroline Lamarche) que par les techniques d'écriture qui privilégient la dislocation chronologique, la polyphonie, la digression et la juxtaposition parataxique des éléments, les romans contribuent à la représentation d'un chaos sans profondeur, sans que ceci ne soit ressenti comme un écrasement du sujet, qui admet d'être perdu dans l'inexplicable ordinaire. Un exemple pris chez Jean Echenoz :

Cette solitude passive, pensa-t-on, serait peut-être l'occasion de faire le point sur sa vie, de réfléchir au sens des choses qui la produisent. On essaie un moment, on se force un peu mais on n'insiste pas longtemps devant le monologue intérieur décomposé qui en résulte et donc on laisse tomber, on se pelotonne et on s'engourdit, on aimerait bien dormir, on demande un verre à l'hôtesse car on

37 BARRÈRE (A.) et MARTUCELLI (D.), *Le Roman comme laboratoire*, op. cit., p. 288-289.

38 GAUCHET (M.), *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1985.

39 HUSTON (N.), *Professeurs de désespoir*, Arles : Actes Sud/Léonard, 2004.

n'en dormira que mieux, puis on lui demande un autre pour faire passer le comprimé hypnotique : on dort⁴⁰.

L'hétérogène et l'accidentel s'imposent aux narrateurs et aux personnages comme les formes admises de composition du monde, dans lesquelles le détail est autant, sinon davantage signifiant que l'ensemble, mais frappé d'opacité (ex. Patrick Modiano ou Jean-Philippe Toussaint). En un mot, si, au milieu du XX^e siècle, l'absurde est perçu comme une souffrance ou un « désenchantement », l'inconnaissance et l'énigme irrésolue apparaissent dans le troisième quart du siècle comme la norme convenue, sans nécessaire besoin d'être surmontée par une quelconque grandeur tragique (ex. *L'Adversaire* d'Emmanuel Carrère), ni forcément compensée par des explications de type irrationnel ou occulte.

De ce fait, la nostalgie semble bien, effectivement, disparue. Les mécanismes logiques traditionnels d'enchaînements (comme la causalité) ont peu à peu perdu en pertinence, avec pour conséquence l'abandon de l'idée d'une explication dernière, admise comme résolument inaccessible. La ligne de démarcation entre le réel, le fictif, l'imaginé, l'onirique, le mensonge, etc., s'est progressivement effacée. Dès lors, « non seulement le réel est irréprésentable, [...] mais plus profondément, nous ne savons plus [...] comment l'éprouver. Derrière les limites de l'imaginaire, c'est la certitude expérimentelle, qui désormais se dérobe »⁴¹, avec pour corollaire que le seul lieu d'accessibilité au monde qui reste disponible est le langage, compris, avant d'être un moyen d'intellection, comme support *phatique* (mode de contact) et *pathique* (touchant les affects) d'un lien entre les hommes. Or ce lien peut s'avérer dysphorique, mais pas nécessairement englué dans le regret, lorsqu'il permet un nouveau mode de partage et de créativité dont le centre de gravité est non plus l'origine perdue ou la fin dernière inaccessible, mais un présent offert à des formes inédites de plaisir : celui du vertige du cheminement erratique et celui de l'invention de ses formes verbalisées.

40 ÉCHENOZ (J.), *Je m'en vais*. Paris : Éditions de Minuit, 1999, p. 12-13.

41 BARRÈRE (A.) et MARTUCELLI (D.), *Le Roman comme laboratoire*, op. cit., p. 286.

Ce que Jean-Luc Nancy appelle « l'infini suspens du sens »⁴² est au cœur de ces textes, qui témoignent ainsi d'une *doxa* au sein de l'imaginaire contemporain, une *doxa* qu'avec Stéphane Chaudier l'on peut comprendre comme une fixation mortifère sur « le pathétique de la perte, horizon affectif et social indépassable de notre temps »⁴³. Les romans, en tant que systèmes de représentation, à la fois l'explorent et contribuent à la construire, à la propager, selon des procédures interactives qu'ont soulignées des chercheurs comme Nathalie Heinrich⁴⁴, Pierre Campion⁴⁵ ou Philippe Sabot⁴⁶. Les productions romanesques qui n'appartiennent pas au monde religieux, et qui pour la plupart ne s'articulent pas autour de questions de type spirituel ou métaphysique, traduisent une expérience partagée et disent quelque chose de fondamental quant à la nécessité de prendre en charge le sens de l'intotalisable.

Si l'on touche ici au sacré, c'est au sens où Blanchot voit l'écrivain « veiller sur le sens absent »⁴⁷. On est très loin des catégories du *sacrum tremendum* et *fascinans* définies par Rudolf Otto⁴⁸ : le sujet qui est mis en scène dans ces textes évolue dans un monde où il n'est pas pour autant nécessairement terrassé par la crainte, ni fasciné par ce qui infiniment le dépasse ; dans la plupart des cas, il s'est seulement familiarisé avec la présence inéluctable de l'incompréhensible. L'immaîtrisable n'est par ailleurs pas exclusivement localisé hors de l'homme, mais aussi en lui : depuis Freud, l'être humain s'est opacifié pour lui-même, en même temps qu'il s'est fragilisé comme entité.

Dès lors, ces textes de la littérature française contemporaine qui promènent héros, narrateurs et lecteurs, selon l'expression de Christophe Meurée, « de chausse-trappe interprétative en chausse-

trappe interprétative »⁴⁹, témoignent, tant par leurs intrigues (ou non-intrigues) que par leurs modalités d'écriture, d'une sensibilité à ce qui, infiniment, dépasse la mesure de l'humain, tout en étant l'expérience qui assure précisément aux hommes leur commune condition, qui est celle de la défaillance à comprendre, mais non à dire, pour le partager, cet échec. Ces œuvres proposent ainsi en partage un discours apophtique sur l'immaîtrisable qui, sans référence nécessaire aux catégories du religieux ou du spirituel, ni à une tradition métaphysique, mais sans les exclure non plus – car on reste, dans la postmodernité, dans une suspension axiologique permanente⁵⁰ – peut être compris comme un déplacement du sacré, tel que l'opère la littérature⁵¹. Car, dans ce partage *phanique* et *pathique* qui assure le maintien d'une jouissance dans l'expérience du vertige et son expression esthétique, se situe un des modes contemporains majeurs de cette sacralité « paratopique » que la littérature peut assumer. La relance incessante de ce dire, sous-tendue par une forme du « croire » (une *doxa*), s'avère le lieu d'une délectation, morose peut-être, mais délicieusement partagée, dès lors qu'elle est devenue elle-même ce qui ré-enchant le monde à l'intérieur du cercle circonscrit des lecteurs, qui forment, à cet égard, une communauté symbolique, c'est-à-dire, selon les termes de Maingueneau, une « communauté discursive »⁵² qui partage normes et rites, ou une « communauté interprétative » telle que l'a définie Stanley Fish⁵³, susceptible entre autres de passer au

49 MEURÉE (C.), « Le complexe de Cassandre au cinéma : interférences temporelles de la révélation », dans *L'Imaginaire de l'Apocalypse au cinéma*, *op. cit.*, p. 83-100.

50 Dans la postmodernité, tout discours en vaut un autre, le plaisir venant de la prolifération.

51 En effet, s'il ne s'agit plus ici pour l'« espèce fabulatrice » de crier son désarroi face au « désenchantement » du monde, il est seulement question de dire, et de redire, dans une demande incessante de renouvellement du plaisir – au sens où NANCY (J.-L.) décrit la reprise comme moteur essentiel du geste créateur (*Le Plaisir au dessin*, Paris : Galilée, 2009) – que l'unique sens que l'on peut donner à l'expérience du non-sens est d'en partager le vécu, en soi dysphorique, mais aussi l'expression, euphorisante pour sa part.

52 MAINGUENEAU (D.), *Le Discours littéraire*, *op. cit.*, p. 53.

53 FISH (S.), *Is there a Text in the Class ?*, Cambridge (Mass.), Londres : Harvard University Press, 1980.

42 NANCY (J.-L.) *La Déclension*, *op. cit.*, p. 146.

43 CHAUDIER (S.), « Rites intimes dans la littérature contemporaine : un art de la défaillance », communication du congrès Word & Image, Montréal, 21-25 août 2011, voir DÉOM (L.) et WATTHEE-DEIMOTTE (M.) (dir.), *Les Lettres romanes*, n° 67 « Ritualité de la littérature », 2013.

44 HEINICH (N.), *États de femmes*, Paris : Gallimard, 1996.

45 CAMPION (P.), *La Littérature à la recherche de la vérité*, Paris : Le Seuil, 1996 ; *La réalité du réel*, Rennes : P. U. Rennes, 2003.

46 SABOT (P.), *Philosophie et littérature*, Paris : P. U. F., 2002.

47 BLANCHOT (M.), *L'Écriture du désastre*, Paris : Gallimard, 1980, p. 72.

48 OTTO (R.), *Le Sacré : l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris : Payot, 1969 [1917].

crible de son désir toute interprétation de texte, fût-ce au prix du contresens.

Or, si la littérature est le lieu d'expression d'une forme de sacralité, c'est parce qu'elle s'avère surtout le moteur d'un processus de sacralisation. Régis Debray rappelle que « si l'on rencontre du sacré, partout où s'est formé une communauté durable, c'est en vertu d'*actes humains de sacralisation*. Le sacré n'est pas l'émanation d'un être, mais le produit d'un *faire*. »⁵⁴ Dans *Le Moment fraternel*, il consacre une centaine de pages à la question « du bon usage du sacré », en commençant par préciser en quoi la notion se distingue du spirituel, du religieux ou de la foi en Dieu, afin de réduire ce qu'il appelle le *sfumato*⁵⁵ autour de cette notion, qui permet toutes ses instrumentalisation, mercantiles comme politiques. Il rappelle que le sacré n'a pas nécessairement « partie liée avec l'au-delà et le Très-Haut »⁵⁶ et que son rattachement à la Révélation et au monothéisme est une particularité occidentale. Il souligne ce qui s'en distingue et qui s'avère particulièrement pertinent dans le cas du monde français contemporain : « une démarche spirituelle, balisée ou buissonnière, se reconnaît à ceci qu'elle n'a pas de volet pénal, alors qu'autour d'une sacralité reconnue il y a toujours un cordon protecteur, législatif et réglementaire. »⁵⁷ Cette disposition tient à ce que la catégorie du sacré n'est pas ontologique, mais culturelle, c'est-à-dire attachée à la communauté symbolique qu'elle contribue à fonder, car elle est l'expression de son énergie vitale, au sens de l'*energeia* dont parle Hjelmslev⁵⁸. C'est pourquoi Debray propose le terme pluriel de « sacralités », qui permet de rendre compte du caractère circonstanciel et périssable de ce qui est désigné comme sacré.

Dans le cadre qui nous occupe, la littérature légitimée comme telle par les acteurs de l'institution littéraire contemporaine (les auteurs, les éditeurs, les médias, les critiques, les chercheurs universitaires, les

54 DEBRAY (R.), *Le Moment fraternel*, op. cit., p. 31.

55 *Ibid.*, p. 30.

56 *Ibid.*, p. 26.

57 *Ibid.*, p. 25.

58 *Energeia* (en grec *ἐνέργεια*, activité, quelque chose qui est en *ἐργον* : travail) est, chez Aristote, en relation avec la théorie de la causalité performante. Hjelmslev l'utilise pour distinguer la parole de la langue (*Prolegomènes à une théorie du langage*. Paris : Éditions de Minuit, 1971 [1943]).

enseignants, les prix, les bibliothèques, les clubs de lecteurs, les blogs, etc.) délimite un type de sacralité instituée par l'expérience littéraire ; elle tend par conséquent à disqualifier la littérature qui contrevient à ce qui constitue la valeur partagée située au fondement de la communauté symbolique qui définit ce canon. En l'occurrence, la sacralité concerne ici le principe de délectation (morose ou enjouée) des « chausse-trappes interprétatives » qui pointent vers une structure d'horizon en dérobade, en leurre et en défaillance constants, invitant au laisser-aller dans l'ivresse du vertige. Sur le plan des structures durandiennes de l'imaginaire, on reconnaît un sacré de régime « mystique », « fusionnel »⁵⁹.

Toute valeur partagée qui devient une force intégratrice capable de constituer une communauté symbolique est, par corollaire, génératrice d'exclusion : à chacun son sacré. C'est pourquoi, parmi les acteurs de la sphère littéraire qui se rejoignent dans le plaisir grisant de l'expression de la *doxa* de « l'infini suspens du sens » et qui se complaisent dans un régime imaginaire fusionnel, ceux qui considèrent la religion et la spiritualité non comme des interrogations mais comme des réponses les déignent comme autant de réalités sclérosantes, de clôtures du sens étrangères à leur propre mode d'enchantement du monde, contrevenant à leur souhait de ne pas séparer les règnes du vrai et du faux, du bien et du mal, du vivant et de la mort, etc. Dans cette position interprétative particulière, toute notion de transcendance, toute tentative de définition ontologique, relevant du régime imaginaire de type diatétrique, se présentent donc en contradiction potentielle avec le sacré de vertige dont il contrecarre l'expansion ; c'est pourquoi l'absence de la catégorie du transcendant ou de la notion d'arrière-monde ne suscite pas nécessairement de nostalgie.

Cette sacralité de la non-clôture, générée et entretenue dans la sphère de la postmodernité, pour enivrante qu'elle soit, porte en elle le risque de la circularité et peut tourner à vide, s'enfonçant dans une fascination de la mort. C'est ce danger possible de l'enlèvement dans l'impuissance et de l'hypnotisme du néant que Nancy Huston, dans

59 DURAND (G.), *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Dunod, 1992.

son essai *Professeurs de désespoir*⁶⁰, dénonce comme mortifère par le biais du personnage de « Déesse Suzy », qu'elle emprunte à Thomas Bernhard. Dans une interview, avec la misogynie qui le caractérise, le dramaturge autrichien avait déclaré : « On dit aussi le Seigneur Dieu, Dieu est monsieur, c'est un être masculin, n'est-ce pas. On ne dit pas (*il rit*) « Déesse Suzy » à l'église. Elle n'existe pas. Du reste, qui l'adorerait (*Il rit*). Quand elle serait enceinte tous les ans ce serait pénible, n'est-ce pas. Ce n'est pas possible. »⁶¹ Pour déifier ce discours dénigrant, Nancy Huston fait de « Déesse Suzy » son interlocutrice privilégiée dans son analyse sans concession des auteurs « négativistes », auxquels elle oppose une autre valeur sacrée, qui est l'amour inconditionnel de la vie, valeur dont elle signale l'ancrage féminin et maternel⁶². Ce faisant, elle souligne, par contraste, une caractéristique de la *doxa* qui s'est imposée comme la valeur sacrée d'une « communauté discursive » importante dans le monde contemporain : celle qui, à la suite des désastres qui ont marqué le XX^e siècle, se complait dans la contemplation fascinée de la mort, qui ne peut s'en séparer, et se sentirait coupable d'en détacher son regard et sa pensée. En d'autres termes, c'est la question du « deuil impossible » telle que l'a théorisée Derrida, pour qui « le deuil doit être impossible. Le deuil réussi est un deuil manqué. »⁶³

60 HUSTON (N.), *Professeurs de désespoir*, op. cit.
 61 <<http://vocabulary.fornacatif.com/essais-presse-documents-historiques-sociologiques-f5/nancy-huston-1867.htm>>

62 La thèse développée par Nancy Huston pour expliquer le développement du nihilisme littéraire est la compensation d'une blessure narcissique infligée à ces auteurs par leur mère.

63 DERRIDA (J.) et ROUNDESICO (E.), *De quoi demain... Dialogue* (2001). Paris : Fayard/Galilée, coll. « Champs-Flammarion », 2003, p. 257. Voir aussi : « Le deuil, c'est une interiorisation de l'autre mort en soi ; faire le deuil, c'est garder, c'est une expérience de fidélité, mais c'est aussi le contraire. Donc, l'impossibilité de faire son deuil, et même la volonté de ne pas faire son deuil, c'est aussi une forme de fidélité. Si faire son deuil et ne pas faire son deuil sont deux formes de fidélité et deux formes d'infidélité, la seule chose qui reste – c'est là que je parle de demi-deuil – c'est une expérience entre les deux ; je n'arrive pas à faire mon deuil de tout ce que je perds, parce que je veux le garder, et en même temps, ce que je fais de mieux, c'est le deuil, c'est le perdre, parce qu'en faisant le deuil, je le garde au-dedans de moi ». DERRIDA (J.), « Dialogues » (1983), dans *Points de suspension... Entretiens*

Dans le paysage littéraire français contemporain, qui fait une large part à cette position de « demi-deuil », certains écrivains comme Michel Tournier, J.M.G. Le Clézio, Nancy Huston, Sylvie Germain, Yannick Haenel ou Jean Sullivan, par exemple, trouvent une voie qui, sur le plan de l'imaginaire, repose sur une dynamique qui n'est pas celle de la fascination du vide, de la perte ou de la mort, mais qui vise tant la prise en compte du désastre que celle de l'élan de vitalité. Tout en partant des mêmes plaies purulentes de l'Histoire contemporaine, meurtrie par les conflits mondiaux et obscurcie par les atrocités du quotidien, ces écrivains ne restent pas dans la fascination sans fin pour le suspens du sens. Ils reconnaissent et thématisent l'attrance du vide et la désémotisation généralisée de l'univers (ex. *Magnum* de S. Germain ou *Cercle* de Haenel). Mais ils mettent en œuvre une forme de dépassement de la grisaille du néant pour proposer une traversée de la douleur tendue vers une *emergentia* différente.

En d'autres termes, il s'agit pour eux de se dégager du piège d'une temporalité en crise, que Bertrand Gervais décrit dans les termes d'un « imaginaire de la fin » qui « se déploie comme une pensée sur le temps, sur un temps essentiellement en crise. Le monde est secoué à même ses assises, il s'apprête à s'écrouler, et le présent se transforme en un temps infernal, fait de répétitions et de fuites, d'un passé devenu fondateur et d'un avenir dont l'issue est irrémédiable [...] C'est par la mémoire, par le rappel du sens attribué aux gestes et aux situations, qu'une libération et une transcendence peuvent avoir lieu. »⁶⁴ Comme le souligne Slavoj Žižek⁶⁵, le traumatisme de ce sentiment de la fin consiste à paralyser le récit, à rendre impossibles les possibilités narratives. Or sur cet horizon le mythe apocalyptique peut, comme l'analyse Christophe Meurée, redonner une possibilité narrative et sémiotique forte, qui n'est pas celle de la seule « expectative

choisis et présentés par Elisabeth Weber. Paris : Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1992, p. 161.

64 GERVAIS (B.), *L'Imaginaire de la fin : temps, mots et signes. Logiques de l'imaginaire III*. Montréal : La Quartanier, coll. « Erres essais », 2009, p. 163.

65 ŽIŽEK (S.), *La Subjectivité à venir. Essais critiques* (1998-2004). Paris : Flammarion, 2006 [trad. fr.].

tragique », mais, plus fondamentalement, celle d'un récit archétypal qui, « en tant que révélation, appelle à une interprétation ».⁶⁶

Dans le principe, c'est le schéma anthropologique de l'initiation, soit la traversée de la mort suivie de renaissance, qui peut fournir le cadre d'un retour possible au récit et, dans le même mouvement, comme le suggère Richard Millet, réintroduire la joie : « ne se souvent-on pas qu'apocalypse signifie révélation, don de lumière, joie – le terriblement lumineux de la joie ? »⁶⁷. Ce schéma n'a pas nécessairement à être explicité ; le plus souvent même, sa nature cryptée le rend plus efficace. Il correspond au fondement même du désir d'écrire des écrivains mus par l'espérance, qu'exprime Henry Bauchau lorsqu'il déclare que la littérature peut « Dans le champ du malheur/planter une objection »⁶⁸. Cette image à la fois dit le besoin d'arrêter le vortex vertigineux de « l'infini suspens du sens » par un mouvement de linéarité, qui redonne au monde orientation et signification. La métaphore de la germination est significative d'une dynamique initiatique, où la traversée de la mort est suivie de renouveau. Au plaisir du vertige, qui peut devenir asphyxiant, ils opposent un moment de séparation où l'on accepte de faire le deuil, c'est-à-dire de détourner son regard des réalités du passé dont on admet la perte définitive, pour retrouver la vie sur un mode différent et réintégrer le territoire du vivant dans une temporalité d'accomplissement. À la fois cyclique et linéaire, on reconnaît ici la structure durandienne de l'imaginaire synthétique.

66 MEURÉE (C.), « Et après ? Tentative de reconstruction d'un sujet apocalyp-
typtique », dans *Interférences littéraires* n° 5, novembre 2010, p. 19-20.
<<http://www.interferenceslitteraires.be/node/25>>

67 MILLET (R.), *L'Opprobre. Essai de démonologie*. Paris : Gallimard, 2008,
p. 35.

68 BAUCHAU (H.), *Passage de la Bonne-Graine*. Arles : Actes Sud, 2002, p. 405.
Voir aussi *Petite suite au 11 septembre*. Bruxelles : Le Grand Miroir, 2003.

Sacralité et ritualité

Pour illustrer cette tendance, on peut prendre l'exemple d'un roman d'Henry Bauchau paru en 2008 : *Le Boulevard périphérique*⁶⁹, qui a connu un succès considérable et remporté le prix du livre Inter, dont on sait qu'il n'est pas décerné par un jury au départ d'une liste délimitée par des éditeurs, mais par les votes librement exprimés par des auditeurs, en d'autres termes, par la *vox populi* et non par un diktat médiatique ou un arrangement éditorial. Paru en pleine période estivale, généralement dévolue aux lectures de plages, ce roman parle de la confrontation à la mort : il relate la dure expérience que subit le narrateur, un homme d'âge mûr, qui accompagne Paule, sa belle-fille, qui se meurt du cancer en hôpital. Ce décès précocé et injuste le fait se souvenir d'une autre disparition cruelle qui l'a profondément heurté dans sa jeunesse, durant la guerre 1939-1945, celle de Stéphane, un jeune résistant avec qui il avait tissé des liens de profonde amitié, teintée d'une attirance qui allait même au-delà. Le corps de Stéphane a été retrouvé nu et criblé de balles dans un étang et personne n'a jamais pu éclaircir le mystère des circonstances de sa mise à mort par les SS. Mais ce n'est pas tant la mort elle-même qui importe que le contexte de son évocation : pour tenir le coup face à l'absurdité du décès de Paule, le narrateur s'invente une histoire héroïque qui fait sens, celle de l'affrontement manichéen d'un Stéphane héroïque, aérien, angélique, face à Shadow, un SS pesant, diabolique, mais non moins fascinant par la profondeur de son désespoir, qui le rapproche de l'univers de Dostoïevski, évoqué via la figure du Grand Inquisiteur. Il s'agit ainsi, contre le non-sens du vécu, de « restaurer la vérité de la fiction »⁷⁰, selon l'expression de Christophe Meurée, c'est-à-dire de filter la compréhension de l'opacité du réel grâce à l'imaginaire, de rendre acceptable la mort, comprise non comme une source de fascination en soi, mais comme une traversée empreinte d'un sens qui l'exhausse au niveau d'une quête d'absolu, en d'autres termes, qui réinstaure une forme de sacré.

69 BAUCHAU (H.), *Le Boulevard périphérique*. Arles : Actes Sud, 2008.

70 MEURÉE (C.), « Et après ? Tentative de reconstruction d'un sujet apocalyp-
tique », art. cit., p. 21.

Ainsi, ce livre n'est pas tant celui du trauma répété de la mort que de ce qu'un récit sacralisant qui permet au travail du deuil de s'opérer, par l'entremise d'une fiction qui réinsufflé une forme possible d'*emergeia*. Jean-François Hamel souligne cette différence radicale :

Alors que la mélancolie se fixe à l'objet perdu, auquel le sujet en vient à s'identifier par la méconnaissance de l'événement qui l'en a privé, le deuil amène au contraire le sujet à lui renoncer par une répétition consciente, conforme au principe de réalité, qui le déteste d'un passé révolu. [...] La mélancolie de l'éternel retour des morts assujettit les acteurs de l'histoire à la puissance aveugle des narrativités qui demanderaient à être reconfigurées mais qui sont maintenues sous une forme fantasmatique. Le travail du deuil [...] est à l'inverse une remémoration qui modifie les narrativités héritées par la reconnaissance d'un nouvel ordre du temps⁷¹.

Le travail du deuil, qui actualise le schéma anthropologique initiatique, s'inscrit ainsi dans la sphère du sacré. Celui-ci se comprend comme un processus de sacralisation construit par des communautés symboliques orientées par des structures imaginaires spécifiques. Pour définir les conditions de production du sacré, Régis Debray pointe trois actions complémentaires : « séparer » (délimiter un espace ou un temps distincts du commun), « rassembler » (constituer un « nous » par un lien que l'on réactive sans cesse), « exhausser » (trouver dans un ailleurs, dans un au-delà, dans ce qui manque à l'« ici-maintenant », un point sublime vers lequel orienter les regards pour insuffler l'enthousiasme, l'*emergeia*. Il souligne que le but du phénomène de sacralisation observable dans toutes les communautés humaines est celui de leur survie : « Le nous produit du mythe comme il respire, et pour respirer. »⁷² En un mot, à chaque communauté, sa sacralité, garante de son existence : « les absolus passent, mais non la demande d'absolu », dit Debray, qui mime Valéry : « Nous autres sacralités, savons désormais que nous sommes mortelles. »⁷³

La visée de la littérature est de s'appuyer sur la structure du sacré sous la forme du contrepoint et du jeu, soit de la distance. Ainsi, des

71

HAMEL (J.-F.), *Revenances de l'Histoire. Répétition, narrativité, modernité*. Paris : Éditions de Minuit, 2006, p. 98.

72

Ibid., p. 104.

73

Ibid., p. 92.

décadents aux postmodernes en passant par le surréalisme, la littérature française affiche généralement une distance ironique à l'égard des rites dont elle ne souligne l'efficacité culturelle avérée que pour mieux orchestrer sa mise en cause. Par contraste, les rites efficaces qui transparaissent dans les œuvres sont souvent ceux que l'on tait, et l'initiation en est une illustration par excellence⁷⁴, dont le roman *Le Boulevard périphérique* offre un exemple parmi d'autres. Il n'y a pas de référentialité littéraire, quelle qu'elle soit, sans l'ambiguïté d'une reconnaissance complaisamment irrévérencieuse, puisque instrumentalisante, ce qui induit, d'emblée, le déplacement.

Rémanence du christianisme

La faculté des œuvres d'une époque particulière à mettre en jeu des thèmes et des formes qui font l'objet d'une axiologie partagée a donné lieu à des études esthétiques et sociologiques. À l'interface de ces recherches, l'analyse du discours a mis en évidence l'interrelation entre le fonctionnement des textes et la configuration institutionnelle dont ils émergent. En particulier, Dominique Maingueneau a reconfiguré la compréhension du fonctionnement littéraire en montrant qu'un processus spéculaire lie discours et institution : « Au lieu d'opposer des contenus et des modes de transmission, un intérieur du texte et un environnement des pratiques non-verbales, il faut déployer un dispositif où l'activité énonciative noue une manière de dire, un mode de circulation des énoncés et un certain type de mise en relation des hommes. »⁷⁵ En un mot, « faire œuvre, c'est d'un seul mouvement produire une œuvre et construire par là même les conditions qui permettent de la produire »⁷⁶. D'où l'on induit que les dérivains, pour singulière que soit leur œuvre, ne se constituent comme tels qu'à l'intérieur d'une communauté symbolique à laquelle

74

Nous en analysons quelques exemples dans *Littérature et ritualité. Enjeux du rite dans la littérature française contemporaine*, op. cit.

75

MAINGUENEAU (D.), *Le Discours littéraire*, op. cit., p. 49.

76

Ibid., p. 86.

pour une part ils adhèrent et, pour une autre part, également constitutive, ils imposent leur différence comme une valeur et une saveur ajoutées.

L'angle d'analyse de la ritualité permet de comprendre l'articulation entre les différents facteurs qui constituent la réalité littéraire. L'une des conditions requises de leur rencontre ritualisée, assurant le nouage des identités institutionnelle et individuelle, est l'existence d'au moins une valeur communément partagée par les acteurs, l'axiologie qui constitue le fondement minimal de ce que Maingueneau désigne sous le terme de la « tribu invisible »⁷⁷. Chez nombre de romanciers français contemporains, cette valeur partagée paraît bien être liée à « l'infini suspens du sens ». Cette *doxa* constitue le point sacré au fondement de l'axiologique littéraire d'aujourd'hui. La possibilité de lier le sens de l'immuable à la notion de la transcendence, dans ce contexte, si elle n'est pas impossible, n'est pas nécessairement attendue et peut même s'avérer contreproductive. Si le religieux trouve place dans le discours littéraire contemporain, c'est généralement en restant subordonné à l'adhésion au canon de ce qui constitue « l'enchantement » du monde par le partage de la délectation (morose ou joyeuse) de l'expérience du vertige et par la jouissance des formes esthétiques de son expression.

En ce sens, le refus de l'étiquette religieuse de nombre d'auteurs contemporains ne s'explique pas nécessairement par la distanciation à l'égard d'une appartenance confessionnelle visant la personne privée, mais par un impératif d'un autre ordre, lié à l'*ethos* de l'écrivain, c'est-à-dire son discours et sa « posture »⁷⁸ pour reprendre le terme de Jérôme Meizoz : il témoigne du souci d'être perçu comme membre de la « tribu invisible » des créateurs qui partagent le plaisir de vertige qui constitue l'horizon d'attente contemporain sur le plan du sacré. Le cadrage institutionnel des religions peut apparaître en contradiction avec cet impératif, et les crispations et rigidités dont l'actualité regorge occultent souvent le fait qu'au fondement du fait religieux il y a le pari de la foi, qui se trouve en lien étroit avec l'immuable.

77

Ibid., p. 75.

78

MEIZOZ (J.), *Postures littéraires : mises en scène modernes de l'auteur*. Genève : Slatkine, 2007.

La vitalité d'un acte de foi peut toujours dégénérer en contrôle dogmatique et institutionnel. Cette sclérose guette toute institutionnalisation et tout rite, qui peut dégénérer en *habitus*, pratique désinvestie de sens et de force symbolique. Cette dévitalisation peut porter sur eux : le christianisme a beau être la mémoire séculaire du sacré de la France comme entité-nation, les hommes et les femmes bien réels peuvent ne plus être aujourd'hui en mesure de comprendre la charge symbolique de ses rites, lorsque la mémoire ou l'éducation culturelle font défaut. L'interprétation péjorative des rites, désinvestis de leur performativité et réduits à l'*habitus*, est l'attitude du « Persan » de Montesquieu à Paris. Or bon nombre des jeunes sont dans une situation d'exotisme similaire à l'égard du christianisme, qu'ils ne peuvent plus aborder que de l'extérieur, n'en possédant plus les codes.

Dans cette perspective, on dira que le religieux ne s'est pas nécessairement absenté de la littérature d'aujourd'hui dans ce qu'elle traduit et met en œuvre sur le plan du sacré, mais qu'il faut toujours se poser la question de sa lecture, opérée par référence à la sacralité qui constitue le lieu de cohésion de l'institution littéraire concernée. Cette lecture peut être celle d'une « communauté interprétative » qui se complait à formuler et institutionnaliser une interprétation en contresens. Jean-Luc Nancy en offre une belle démonstration dans son diptyque sur la *Déconstruction du christianisme*⁷⁹. Il y voit une

79

Le christianisme, selon le regard que Nancy porte sur lui, tel qu'il transparaît dans son discours, invite totalement à l'ouverture du sens : ce Dieu qui est, avec les hommes, parmi les hommes, dont l'identité n'est pas une mais triple, dont les textes de la révélation se présentent non pas par le truchement d'une voix unique, mais dans une polyphonie qui fait entendre en résonance quatre versions (les trois évangiles synoptiques et le texte de Jean, en décalage), qui suggère une loi d'amour et un rapport au divin qui s'appuie non sur la révélation du secret mais sur le mystère maintenu tel, est une religion de décolonisation de la pensée : « La vérité révélée est la vérité qui ne contient aucune doctrine ni aucune prédication. Elle n'est la vérité d'aucune adéquation ni d'aucun dévoilement. Elle est simple vérité infinie de la suspension du sens. », NANCY (J.-L.), *L'Adoration*, op. cit., p. 62. Au cœur du christianisme, Nancy pointe « l'infini suspens du sens » qui répond au critère de la sacralité contemporaine ; il rappelle le mystère de l'Incarnation, qui n'a pas le caractère explicatif d'un mythe : « il s'adresse à l'esprit de l'homme, il lui demande de considérer ce qui, sans qu'il puisse le comprendre, l'éclaire en lui-même et sur

« posture de pensée selon laquelle Dieu demande à être effacé ou à s'effacer lui-même »⁸⁰, ce qui lui donne à supposer que la position de retrait actuel du christianisme est la forme suprême de sa réalisation. Le philosophe élabore ainsi une interprétation singulièrement conforme au canon contemporain du sacré en tant qu'« infini suspens du sens », tel qu'il s'observe aussi dans la *doxa* romanesque, mais il va ainsi – contresens remarquable d'une pensée régie par un régime imaginaire de type « mystique » au sens durandien, c'est-à-dire fusionnel – jusqu'à oblitérer ce qui, dans la religion chrétienne, fait référence au thème central de l'*accomplissement* des Écritures, qui, selon les catégories anthropologiques durandiennes, s'inscrit dans un imaginaire de type synthétique.⁸¹

lui-même » (*La Déclotion*, op. cit., p. 58). Il insiste sur le fait que le Christ n'apporte pas la clôture du savoir, qu'il est au contraire signe de paradoxe. Avec Lui s'affirme la vérité du divin non comme Unité, mais comme Trinité, soit comme relation, rapport, ce qui induit comme loi unique l'invitation à l'amour, et comme conduite valorisée le pari de la foi, deux attitudes en somme similaires en ce qu'elles sont « l'acte du fidèle, acte qui, en tant que tel, est l'attestation d'une conscience intime de ce qu'elle s'expose et se laisse exposer à l'absence d'attestation » (*La Déclotion*, op. cit., p. 45). Le philosophe précise encore que cette acception du divin induit une attitude d'adoration qui est « un rapport à une présence qu'il n'est pas question de faire entrer "ici" mais au contraire de reconnaître et d'affirmer comme essentiellement "ailleurs", ouvrant l'"ici" [...] C'est la présence, non de quelque chose, mais de l'ouverture par essence inachevable, inépuisable, incommensurable. » (*L'Adoration*, op. cit., p. 18)

80 NANCY (J.-L.), *L'Adoration*, op. cit., p. 45.

81 Significativement, Nancy suggère lui-même le parallélisme entre son interprétation du christianisme et son acception du phénomène littéraire, qu'il définit comme « toutes les façons irréductiblement plurielles – singulières/plurielles – de façonner et d'échanger du sens hors de la signification (car même les arts du langage et la fiction littéraire ne signifient pas : ils emportent les significations dans un autre régime, où les signes renvoient à l'infini) », *L'Adoration*, op. cit., p. 62. Il conclut même son texte en désignant sa propre posture comme celle, indécise, du « croire sans croire » (p. 137), qu'il rapproche de l'attitude du lecteur littéraire : « Après tout, n'est-ce pas ainsi que nous lisons la littérature et qu'elle se donne à lire ? Nous croyons un récit que nous savons irréel et non croyable. Ainsi, nous répondons à l'invitation de la fiction, qui nous propose de fictionner, de façonner, de figurer (c'est le même concept) l'infigurable vérité. » (p. 138) Il clôture ensuite son livre en laissant le dernier mot à Rimbaud, dont il cite un passage

Nancy n'est qu'un exemple parmi d'autres, mais particulièrement intéressant dans le paysage français contemporain. Louis Pinto souligne l'importance du motif religieux, qui a pris une visibilité croissante dans ce qu'il appelle « la *doxa* intellectuelle » d'aujourd'hui, étant « inscrite de différentes façons dans l'horizon des possibles intellectuels », sans craindre le paradoxe, « par une série vertigineuse de sauts et de retournements »⁸², pour dénoncer cette fois la nostalgie passésiste des Lumières rationalistes, sacré d'un autre temps désormais révolu. Jacques Bouveresse⁸³ s'empresse, pour sa part, de mettre en garde contre les « retours du religieux » qui ne sont que de multiples instrumentalisations programmées du besoin de sacré d'hommes que l'ère « post-métaphysique » a privés de la notion de vérité pour les livrer sans défense à l'emprise enivrante des fictions. Pinto souligne à cet égard le glissement vers un sacré à dominante éthique, sociale : « le Vrai étant livré aux obscurités des débats spéculatifs et aux assauts du relativisme, c'est vers le Bien que tous ceux que Bourdieu appelait les philistins des bonnes causes peuvent encore une fois reporter leur quête de pureté. »⁸⁴

En définitive, s'impose donc le constat d'une fascination pour le vertige où se situe la sacralité contemporaine, fût-elle de fiction romanesque ou de discours philosophique sur le religieux. À ce vertige l'homme contemporain oppose sans relâche la parade de l'adresse à autrui, la mise en avant du dire dans sa double fonction *phatique* et *pathique*. Or là encore, une rémanence chrétienne est à l'œuvre : la Révélation chrétienne, on le sait, représente Dieu comme

du texte en prose intitulé *Génie*. Dans *La Communauté désavouée* (op. cit., p. 159), il insistait déjà sur le rôle de la littérature qui donne « voix de l'être-en-commun qui n'a pas de mythe et qui ne peut pas en avoir », « inachevée et inachevante », geste indéfiniment inaugural, et jamais final, mais qui permet qu'« il nous arrive quelque chose en commun. Ni une origine, ni une fin : quelque chose en commun. Seulement une parole, une écriture – partagées, nous partageant. » (p. 171)

82 PINTO (L.), *Le Café du commerce des penseurs. À propos de la doxa intellectuelle*. Broissieux : Éditions du croquant, 2009, p. 128-129. Il cite, entre autres, Girard, Levinas, Ricoeur, Marion, Gauchet, Debray, Lyotard, Derrida.

83 BOVERESSE (J.), *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*. Marseille : Agone, 2007.

84 PINTO (L.), *Le Café du commerce des penseurs*, op. cit., p. 129.

parlant, et l'Évangile discordant à l'égard des synoptiques fait même de Dieu un Verbe. L'écrivain contemporain, cependant, pense la langue comme une « patrie où il n'est pas prophète »⁸⁵, impuissance qui n'empêche nullement, souligne Blanchot, le pari de la verbalisation : « Écrire, c'est se méfier absolument, en s'y confiant absolument, de l'écriture. »⁸⁶ Certains font en ce sens le pari de la mise en scène cryptée d'une initiation, traversée fictionnelle de la mort qui permet l'accomplissement sur le plan de l'imaginaire, et qui, grâce à cet espace transitionnel, le suggère aussi au lecteur sur le plan de son vécu, en lui insufflant l'*energeia*.

« La littérature commence là où l'on consent au déplacement »⁸⁷, écrit Jean-Pierre Jossua. S'il y a une articulation contemporaine de la littérature et du sacré, elle est à comprendre en regard de son déplacement et, sur ce plan, l'approche des imaginaires permet de nuancer considérablement ce qui apparaît par le biais de la seule approche sociologique.

À l'intérieur des communautés interprétatives dont les romanciers français d'aujourd'hui sont les porte-voix, le sacré se donne donc à voir dans le dire incessant d'un besoin d'absolu. De manière dominante sur le plan de l'institution littéraire, il s'exprime dans la seconde moitié du XX^e siècle par l'expérience vertigineuse de « l'infini suspens du sens » et par l'obsession de la mort comme *doxa*, mais il apparaît aussi, dans certaines œuvres, par la dynamique de l'initiation qui peut contrer le risque que ce vertige ne dégénère en circularité de pensée qui se dévitalise et n'enseigne le désespoir. Dans tous les cas, délectation morose ou sens d'un possible accomplissement, ce que la littérature active et offre ainsi en partage, c'est sa contribution au sacré comme *energeia*.

L'écrivain en figure d'absolu. À propos des écrits autobiographiques de Pierre Guyotat

AUDE BONORD¹

Pierre Guyotat est surtout connu comme un auteur à scandale, celui de *Tombeau pour cinq cent mille soldats* (1967) qu'il qualifie lui-même de « défi à la morale »² et celui d'*Éden, Éden* (1970), préfacé par Roland Barthes, Philippe Sollers et Michel Leiris, censuré par le Ministère de l'Intérieur. Dans ses écrits autobiographiques, *Coma* (2006) et *Formation* (2007), nettement postérieurs à son inscription dans l'avant-garde du groupe *Tel Quel*, se dévoile une tout autre facette de l'écrivain, fortement imprégnée de culture catholique, loin donc de la « vision décivilisée »³ de ses autres écrits. Si Guyotat n'est pas un écrivain catholique, au sens propre et figuré, il compte la perte de la foi parmi « ce qui désole le plus l'existence et la rend difficilement vivable »⁴. Bien avant même de se lancer dans l'écriture de soi, il insistait : « Athéisme et laïcité me sont étrangers, *étrangers*. [...] Encore une fois, il est impossible de penser – mais humain et non-humain sont-ils pensables ? – avec quelque force l'humain sans ce non-humain qui le traverse *visiblement* et le fait se mouvoir, se tenir debout. » Il regrette ainsi la « défection du christianisme comme force très ancienne mais tellement prodigieuse de pensée et d'art »⁵.

1 Université d'Orléans.

2 GUYOTAT (P.), « ... par qui le scandale arrive. Entretien avec Gilles Barbedette », *Le Monde*, 21 mars 1982, dans *Vivre*. Paris : Denoël, coll. « L'infini », 1984, p. 178.

3 *Ibid.*, p. 181.

4 BRUN (C.), « Conscience du temps. Entretien avec Pierre Guyotat », *Europe*, n° 961, mai 2009, p. 10.

5 GUYOTAT (P.), « Les yeux de Dieu », *Art Press*, n° 53, novembre 1981, dans *Vivre*, op. cit., p. 170-171.

85 BLANCHOT (M.), *L'Écriture du désastre*, op. cit., p. 104.

86 *Ibid.*, p. 170.

87 JOSSUA (J.-P.), *La Littérature et l'inquiétude de l'absolu*, op. cit., p. 52.