

1 Une apocalypse vécue — oscillation entre foi et invectives —

(1) Léon Bloy — un jumeau d'Ernest Hello — ?

Maurice Bardèche dit dans son *Léon Bloy* que pour celui-ci Hello est une réplique, un jumeau¹. Certes, par certaines idées communes, chères à leur spiritualité religieuse à l'un et à l'autre, Léon Bloy se rapproche d'Ernest Hello. Il nous semble qu'elles se résument en quatre points, laissant apparaître à la fois parenté et divergence de ces deux écrivains.

Premièrement, ils voient en le Christ avant tout la figure du Pauvre; et cela, encore que Bloy se sépare d'Ernest Hello par son idée mystique de la Douleur; moins présente chez ce dernier, elle est fondamentale dans la conception de la vie de l'auteur de *La Femme pauvre*.

En second lieu, la critique des hommes de son siècle qu'entreprend l'auteur de *L'Homme* se continue dans les écrits bloyens. La différence est que, si certaines attitudes morales des bourgeois liées à leur culte de l'Argent et à l'altération de leur sentiment religieux étaient objet d'accusation chez l'un, l'autre condamne la richesse en tant que telle en l'identifiant au mal; ici il ne s'agit pas de tel ou tel défaut des bourgeois, mais leur être tout entier est mis en cause.

Troisièmement, c'est leur vision apocalyptique qui les unit profondément. Pendant les années où l'auteur du *Désespéré* vivait avec une ancienne prostituée Anne-Marie Roulé, dont il fit modèle de Véronique, c'est à Hello seul qu'il confia les vaticinations émises par celle-ci. Ils partagèrent l'angoisse de la Fin imminente annoncée par la voix de la prophétesse et correspondant tout à fait à leur souhait intime. Ils vécurent la même expérience inouïe d'une attente finalement pulvérisée. L'espérance d'abord déçue puis anéantie par l'internement d'Anne-

¹ M. Bardèche, *Léon Bloy*, La Table Ronde, 1989, p. 106; «Ce n'est pas assez de dire qu'Ernest Hello était un ami de Léon Bloy: c'était plutôt une réplique de Léon Bloy, un jumeau auquel Dieu se serait amusé à donner une forme toute différente».

Marie Roulé fit vociférer à son compagnon des invectives amères contre Dieu; les missives à Hello en étaient remplies:

«Je suis blessé dans ma foi, dans mon espérance et dans mon amour. Aujourd'hui, lundi, pour la première fois depuis longtemps, je n'ai pas communiqué et je n'ai pas articulé une prière. Je n'ai pu trouver en moi que le ressentiment le plus amer et le plus féroce contre un Dieu si dur et si ingrat. (...) J'aurais honte de traiter un chien galeux comme Dieu me traite»².

Ni l'un ni l'autre ne renoncèrent pourtant à leur credo eschatologique même après la prophétie irréalisée de l'amie de Bloy. En le maintenant jusqu'à la mort, ils en firent la pierre angulaire de leur pensée.

En dernier lieu, le dogme de la Communion des saints a autant d'importance pour l'un que pour l'autre. D'après Albert Béguin, ce dogme revêt trois aspects: la réversibilité du temps, la balance des mérites et des fautes et le mystère de l'identité personnelle³. Chez Bloy, un des meilleurs exemples révélateurs de l'idée du temps réversible se trouve dans les *Méditations d'un solitaire en 1916*:

«Le temps n'existant pas pour Dieu, l'inexplicable victoire de la Marne a pu être décidée par la prière très humble d'une petite fille qui ne naîtra pas avant deux siècles»⁴.

Le passage ci-dessus fait comprendre que l'événement actuel peut être déterminé dans cette vision mystique du monde par l'acte et le sentiment d'un être qui n'existe pas encore sur la terre. Pour sa part, Hello implique dans *Paroles de Dieu* que le souvenir ne concerne pas seulement le passé, mais aussi l'avenir: «...Job, surpris peut-être lui-même par les souvenirs de l'adoration future qui bouillonne en lui, Job balbutie quelques-unes des paroles que plus tard il chan-

² Lettre à Hello datée du 19 avril 1880 et citée par Joseph Bollery, *Léon Bloy*, Albin Michel, 1947, t. I, pp. 428-429.

³ Albert Béguin, *Léon Bloy — mystique de la Douleur —*, Labergerie, 1948, p.41.

⁴ L. Bloy, *Œuvres* (15 vol.), Mercure de France, 1964-1975, t. IX, p.240. Pour les œuvres de Léon Bloy, nous nous référons à cette édition.

tera»⁵. Dans un sens, l'avenir existe déjà et l'interférence mutuelle du passé, du présent et de l'avenir fait éclater la rigidité angoissante du temps linéaire et irréversible. Cette conception du temps est fondamentale: le temps se ramasse ici sous le regard de Dieu, il se concentre sous le regard de l'éternité divine. Bloy refuse toute la conception romantique pour laquelle le temps est d'abord le temps humain, le devenir par lequel l'homme se construit lui-même à travers le progrès. Au contraire pour Bloy, la linéarité évolutive disparaît, ainsi que l'idée—force du progrès. Il installe l'homme sous le regard de l'éternel, dans la réversibilité des temps et des mérites. Ce n'est plus, comme pour la pensée romantique, le temps rationalisé de la philosophie de l'histoire; c'est le temps selon le mystère et selon la grâce.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur Hello, tout se conserve dans le réservoir mystique; heureux est donc celui qui, au-delà du temps et de l'espace, bénéficiera de la bonne volonté d'un de ses semblables. La réversibilité des mérites donne accès chez le penseur breton à une rêverie d'intemporalité salvatrice; tandis que l'auteur du *Mendiant ingrat* éprouve d'abord cette balance mystérieuse dans son vécu quotidien: il eut quelquefois le sentiment d'assumer en sa personne les maux des autres, chose qu'il avait demandée dans ses prières à Dieu. Cette idée d'équilibre se développera chez lui pour aboutir au schéma d'un antagonisme paroxystique entre le Bourgeois et le Pauvre.

Quant au mystère de l'identité personnelle, il a pour fondement chez l'un et chez l'autre l'image du Christ pauvre caché dans les plus misérables êtres. Il est donc impossible de dire avec certitude qui est celui qui se trouve en face de nous. De là à découvrir l'ambiguïté de sa propre identité, le cheminement de la pensée ne paraît pas long. Hello dit, nous l'avons déjà vu, que «La révélation du dernier jour sera peut-être celle-ci: celui près de qui tu as passé, c'était toi-même»⁶. S'il fait sienne cette optique, Bloy la poursuit à sa manière. Certaines des *Histoires désobligeantes* la développent jusqu'à l'égarement; la Commu-

⁵ E. Hello, *Paroles de Dieu*, p.96.

⁶ Voir supra, p.195.

nion des saints s'y voit muée en un thème littéraire dépassant le cadre d'un dogme⁷.

Les textes de Bloy laissent apparaître, outre cette communauté d'idées, son attachement envers son aîné. Il prend la défense de celui-ci en butte à l'incompréhension mêlée de raillerie de ses contemporains; une lettre adressée à Paul Féval du 2 mars 1880 contient ces lignes: «Si vous tenez à conserver mon amitié, ne vous moquez pas d'Hello. Lisez plutôt ses livres, quoique vous soyez bien indigne de les admirer. Vous y découvrirez une certaine sagesse qui étonnera peut-être la vôtre»⁸. Lui dont le sarcasme frénétique n'épargna aucun de ses adversaires n'ignore pas le côté déplorable de la faiblesse de son devancier: tourmenté par le désir inassouvi de la Gloire de Dieu en surimpression avec la sienne propre et soumis aveuglément à l'opinion du milieu catholique, ce «millénaire enragé»⁹ étrangement détaché du sens commun est si seul, de plus en plus déprécié et oublié de ses contemporains, que Bloy ne peut s'empêcher de prendre sa défense. Sa plume décrit avec une affection mêlée de pitié un Hello pitoyable face à son siècle: indigné par le fait que Ferdinand Brunetière n'ait pas mentionné le nom d'Hello dans sa brochure *La Science et la Religion*, il écrit:

«L'excellent homme (=Hello) eut assez à faire toute sa vie de soutenir convenablement son vieux parapluie, même quand il n'y avait ni pluie ni vent. Je le vois encore. C'est à peine s'il put porter son âme extraordinaire et douloureuse, mais il y parvint et la consolante théologie nous enseigne qu'il y a plus de *quarante* places à la droite de Jésus-Christ»¹⁰.

⁷ Nous pensons ici à *Tout ce que tu voudras!* (*Histoires désobligeantes*, *Œuvres*, t.VI, pp.255-259).

⁸ Cité dans J. Bollery, *op. cit.*, t. I, p.422.

⁹ *Ibid.*, t. II, p.36; dans une lettre adressée au Père Marie Cyrien de la Grande Chartreuse (le 13 jan.1883): «Je connais un millénaire enragé, auprès de qui je ne suis qu'un vulgaire débitant de cassonade prophétique, lequel passe sa vie à pousser des clameurs et des rugissements pour hâter le règne de Dieu...».

¹⁰ *Les dernières colonnes de l'Église*, *Œuvres*, t. IV, p.249.

L'honneur (ici tourné en dérision avec l'évidente allusion au nombre des places à l'Académie française) se trouve sous le règne de Léon XIII du côté du catholicisme social, soutenu, entre autres, par Ferdinand Brunetière. La pathétique figure d'Hello, décrite ainsi non sans quelque comique, laisse voir le sentiment de solidarité qu'il éprouve envers ce méconnu.

S'il fustige les hommes de lettres tels que Paul Bourget et Émile Zola qu'il abhorre, mais qui sont favorisés et soutenus par l'opinion publique, Bloy ne manque pas de célébrer par contraste ceux qu'il considère comme de vrais artistes, pourtant incompris de la multitude. Le nom d'Hello se voit toujours cité, voisinant avec ceux de Villiers de l'Isle-Adam et de Barbey d'Aurevilly, qu'il avait connus de leur vivant et avec qui il entretenait des rapports étroits. À ces deux derniers, il reconnaissait sans réserve l'éminente qualité d'écrivain. Il n'en est pas de même pour notre penseur catholique, encore qu'il n'hésite pas à le classer parmi les plus grands écrivains modernes¹¹. Le style inégal de celui-ci n'a pas échappé à ses yeux d'esthéticien¹². Son admiration pour Hello semble moins d'un critique littéraire que d'un champion de la même cause. Avocat fort sensible aux injustices, l'auteur d'*Un breilan d'excommuniés* plaide l'authenticité de ce dernier contre l'hostilité du milieu catholique. D'ordre affectif mais aussi idéologique, ce sentiment d'un lien étroit avec Hello constitue un des fils conducteurs de la pensée bloyenne.

Or il est curieux de voir l'auteur du *Mendiant ingrat* identifier le peintre du *Christ aux outrages* à Hello mort. La première lettre qu'il adressa à Henry de Groux désigne ainsi son destinataire: Mon cher — Ernest Hello — de Groux¹³. Dans une autre missive écrite trois ans après, cette identification reste toujours inébranlable: «comprenez-vous bien cela, mon cher *Hello*, qui ne pouvez pas

¹¹ *Belluaires et Porchers*, Introduction, p.184.

¹² «Un breilan d'excommuniés», p.268. «Il s'abaissait, plein de soupirs, vers ces gisants de la médiocrité, se déshonorait jusqu'à leur parler leur langue. Ses livres, hélas! sont, parfois, ocellés de platitudes comme la queue maléficiée d'un paon extraordinaire».

¹³ Lettre du 5 oct.1891, citée dans J. Bollery, *op. cit.*, t. II, p. 459.

mourir?»¹⁴. Une note sur le penseur de Kéroman, envoyée à l'écrivain Paul-Napoleon Roinard en vue de la publication d'un livre en collaboration et insérée dans son journal, évoque la ressemblance physique entre les deux hommes, dont il fut d'abord profondément frappé. D'une certaine manière, il voit en son jeune ami "la résurrection" de l'autre:

«Il n'y aura peut-être jamais une réalité plus troublante que la ressemblance physique d'Ernest Hello et d'Henry de Groux. (...)

Vu dans l'espace, Ernest Hello faisait penser au Paralytique de la piscine de Bethesda, guéri par une parole de Notre Sauveur, et *il avait toujours l'air de porter son lit*.

Ce grabat est devenu, par un miracle plus grand, l'héritage de son ménechme, qui le démontra pour en faire un chevalet colossal. (...)

Tous les hommes sont des déterrés, et la tombe d'Hello — *sa vraie tombe* — doit être VIDE»¹⁵.

Ce phénomène de la ressemblance est saisi sur un mode presque hallucinatoire. On pense au roman de George Sand, *Spiridion*, où les figures spirituelles liées à des époques et à des religions diverses passent l'une dans l'autre, attestant l'unité de l'esprit au-delà de la vie éphémère des individus. Mais chez George Sand, cette trans-individualité traduit l'évolution des doctrines, le perfectionnement de l'être humain à travers ses temps forts: c'est comme une scansion de la spiritualité, à travers l'Évangile éternel, la Réforme, la Révolution... Il y a donc, malgré l'aspect fantastique du récit, un élément de rationalité qui domine. Au contraire, chez Bloy la ressemblance Hello — de Groux se donne de façon immédiate et inexplicable, elle relève du mystère, elle atteste la pérennité de la substance. Elle inscrit donc l'individu dans la lumière de la résurrection et du "Tombeau vide". En dépit d'une analogie superficielle, nous sommes donc à l'opposé de l'atmosphère de *Spiridion*.

¹⁴ *Le Mendiant ingrat*, p. 111. La lettre est du 17 juillet 1894.

¹⁵ *Ibid.*, p.92.

Le simulacre d'identité se donne ici comme une vérité supérieure renforçant en Bloy un sentiment d'amitié intense avec le peintre belge: «Nous sommes trop unis pour qu'une chose heureuse ou malheureuse ne nous atteigne pas tous deux du même coup. Nos destinées sont liées ensemble, je le crois»¹⁶. Comme si la survivance de son ami dans un autre assurait la pérennité du désir millénaire partagé et vécu par eux.

(2) La misère vécue

Toutefois, sur un point Bloy se sentait fort éloigné de son devancier: «Hello est mort de ce chagrin, mais il avait du moins son gîte et sa pitance fort assurés — choses dont la possession me paraît un avant-goût du Paradis»¹⁷. De fait, la pauvreté de celui qui se nommait “mendiant” est bien connue. Sa misère d'avant 1892, année où son journal commence à raconter sa vie au lecteur, se révèle dans sa correspondance. En 1874, après avoir perdu la possibilité de se faire publier dans *L'Univers*, Bloy avoue dans une lettre à Barbey d'Aurevilly sa faim perpétuelle: «Vous n'ignorez pas que je souffre presque continuellement de la faim. Je suis sûr que tout compte fait, je n'ai pas mangé plus de quatre mois dans un an»¹⁸. La vie à Paris le menaçait quotidiennement de pénurie matérielle. D'après une autre missive écrite un peu plus tard et évoquant une expérience de dix ans auparavant, il faillit réellement mourir de faim et de désespoir sur le quai Voltaire¹⁹. Durant plusieurs années, de l'été 1874 jusqu'au mois de juin 1878, il avait un emploi fixe d'abord à l'administration de l'Enseignement, des Domaines et du Timbre, ensuite à la Compagnie du Chemin de fer du Nord. Pendant cette période, il pouvait sans doute jouir d'une certaine stabilité maté-

¹⁶ Cité dans J. Bollery, *op. cit.*, t. III, p.200, (lettre du 4 juillet 1895). La rupture est pourtant survenue en 1990 en raison de “la palinodie” du peintre belge, devenu admirateur de Zola à la suite de l'affaire Dreyfus.

¹⁷ *Quatre ans de captivité à Cochons-sur-Marne*, *Œuvres*, t.XII, p.106.

¹⁸ Cité dans J. Bollery, *op.cit.*, t. I, p.190. La lettre est datée du 23 juin 1874.

¹⁹ *Ibid.*, t. I, p.318.

rielle, bien qu'elle fût perturbée vers la fin par la charge d'Anne-Marie Roulé. En juin 1878, il quitte brusquement la capitale pour se retirer à La Trappe. Cette fuite due à des petites dettes entassées à Paris le contraint à abandonner son poste au Chemin de fer du Nord²⁰. Désormais il mènera sa vie sans jouir d'une occupation régulière.

Certes de son temps, les artistes, sauf quelques-uns que favorisait leur héritage ou leur succès professionnel, étaient condamnés à accepter malgré eux une occupation étrangère à leur véritable aspiration. C'est le cas, entre autres, de J.-K. Huysmans dont le travail au ministère, qu'il assumait presque trente ans, subvenait à ses besoins. Le refus d'un travail régulier imposa à Bloy une précarité financière²¹. L'argent rapporté par ses articles et ses manuscrits était loin de satisfaire ses besoins, et plus tard, ceux de sa famille; chose tout à fait imaginable pour un écrivain peu populaire comme lui, ses articles n'étaient pas toujours rémunérés, comme au *Chat noir* par exemple. Constamment et presque à toutes ses relations il demande de l'argent; ses lettres contiennent fréquemment de telles supplications. D'après le récit de son journal, il arrive souvent que la somme envoyée ou apportée par des personnes connues ou inconnues leur permettent, à lui et aux siens, de subsister quelques jours.

La singularité de ce mode de vie s'explique sans doute ainsi: malgré l'étiquette de "mendiant" qu'il affiche, il n'est évidemment pas "un mendiant au coin de la rue". S'il fut, dans sa jeunesse, sauvé de la mort par l'aumône d'une vieille dame sur le quai Voltaire, c'est un épisode exceptionnel dont il se souvient avec émotion. Les personnes qu'il fréquente, y compris celles du milieu littéraire, appartiennent pour la plupart à la classe moyenne. S'il reste toujours dans l'état de locataire (contrairement, par exemple, aux Goncourt ou à Zola qui entrèrent en possession d'une propriété grâce à leur héritage ou à leur succès littéraire), la vie qu'il mènera après son mariage s'avère bien différente de celle des classes populaires: elle se trouve absorbée par le milieu bourgeois, où il incarne le

²⁰ J. Ballery, *op. cit.*, t. I, pp.365-366.

²¹ P. Glaudes, *Introduction au Journal inédit de Léon Bloy*, L'Âge d'Homme, 1996, p.XIX.

drame du “déclassé” partout marginal.

Ce fait reconnu, l'indigence qu'il éprouve n'en est pas moins réelle: la peur d'être expulsé du logis à cause d'un arriéré de loyer le tourmente sans cesse. Sa détresse financière ne diminue nullement après le mariage; le ménage Bloy se voit obligé de changer successivement d'adresse. Il arrive même quelquefois que les frais de timbres leur manquent. La recherche d'argent et l'angoisse née de cette difficulté économique empêchent fréquemment l'écrivain de prendre la plume. On le trouve, lors de la rédaction de *La Femme pauvre*, d'autant plus navré par cette servitude lamentable qu'il s'attend au succès de ce livre:

«Lorsqu'il m'arrive de vagabonder dans Paris, à la recherche d'une croûte de pain, avec la crainte de voir la famine entrer et s'asseoir dans ma maison, avec la certitude de recevoir des humiliations, avec la souffrance de mes pieds malades et de mon corps affaibli, mais surtout, oh! surtout avec l'amertume affreuse de ne pouvoir accomplir mon œuvre — et tout cela m'arrive à peu près six jours sur dix — savez-vous ce que je fais? Je prie dans la rue, sans m'interrompre un seul instant»²².

Cette instabilité matérielle n'est pas sans rapport avec la mort prématurée de ses deux fils: son premier fils André à l'âge d'un an et le cadet Pierre peu après sa naissance chez la nourrice à laquelle il fut confié par l'Assistance publique à la suite de l'hospitalisation de sa femme. Cette série d'événements tragiques clôt *Le Mendiant ingrat*.

Pierre Glaudes, dans l'*Introduction* au *Journal inédit* de Léon Bloy, fait remarquer la reconstitution opérée lors de la rédaction de ce premier volume de son journal: une sorte de mise en scène destinée à donner à chaque événement de sa vie un sens spécifique pour que l'ensemble fasse apparaître l'image du “Pèlerin de l'Absolu”²³. L'idée de tirer une œuvre littéraire d'un journal écrit pour

²² Dans une lettre à Henry de Groux datée du 2 nov. 1896 et citée dans J. Bollery, *op.cit.*, t. III, p.230.

²³ «À travers cette authentique récréation, il est parvenu à orchestrer le grand jeu littéraire de l'universelle analogie et à suggérer de mille et une manières de mystérieuses correspondances entre le déroulement de sa vie quotidienne et les éphémérides divines»; (*Introduction au Journal inédit I (1892-1895)*, L'Age d'Homme, 1996, p.XVIII).

soi fut conçue en pleine difficulté financière; privé de la tranquillité indispensable au travail d'écrivain, il compte sur ce projet, car ce livre existe déjà dans un sens, et il y voit un gagne-pain moins harassant. C'est également pour lui la meilleure vengeance à tirer, entre autres, de son expulsion du *Gil Blas* à la suite de l'affaire Thailade²⁴. La nécessité de se justifier et de faire apparaître un héros souffrant face à toute la malignité du monde se fait sentir en lui et motive la dissimulation de certains faits: d'après l'inédit, il fréquentait journalièrement des cafés, y passant son temps en parties de billard et d'échecs ou à la consommation d'alcool et de cigarettes, encore qu'il ne reste pas dépourvu de regret: «Par malheur, je me laisse encore séduire par le billard et ne sors de cet antre qu'à 10 h ... J'ai perdu des heures précieuses et j'ai dépensé le peu d'argent que je possédais»²⁵. «Emprunté 5 fr. au patron du *Lion*, et mauvais usage de cet argent. Deux absinthes et deux heures de billard. Fumé quatre cigarettes. J'en avait accepté une de Trombert ce matin. Débauche complète et mise en fuite de mon âme désolée»²⁶. Dans l'inédit, des notations de ce genre se voient réitérer quotidiennement. Dans son journal officiel, à la date du 2 juin 1895, on peut trouver les lignes ci-dessous :

« — Pentecôte. Journée d'abstinence et de jeûne. (...)

La journée s'achève, cependant. La salade aussi. On a vécu, toute la journée, d'une salade. Tout cela dans les ténèbres "extérieures". Car voici une circonstance des plus étranges: Ce soir de Pentecôte, nous sommes *sans lumière!*...»²⁷.

Ce que *Le Mendiant ingrat* n'a pas raconté, c'est que, le même jour, Bloy se rendit comme d'habitude dans un café en compagnie d'un ami qui l'y avait conduit; et y consomma de l'absinthe et des cigarettes; un incident qu'il cache à la fois à

²⁴ Voir J. Bollery, *op.cit.*, t. III, pp. 198-199.

²⁵ *Le journal inédit*, p.605.

²⁶ *Ibid.*, p.1280.

²⁷ *Le Mendiant ingrat*, p.167.

sa femme et au lecteur du journal "officiel"²⁸.

Cinq jours après, il note: «Billard et échecs au *Lion*. Jusque-là, journée très douce. Équilibre parfait de l'âme et pressentiment du bonheur»²⁹. Il est à remarquer que, ces divertissements constituent, dans la conscience de Bloy, une échappatoire, en lui donnant l'impression d'une trêve, la sensation de bien-être; il n'est pas à même d'y résister:

«Le cœur apaisé, je stationne quelque temps au *Lion*.

Dépense inutile, certes! mais quel délice d'oublier un instant sa peine, en *imaginant* le bonheur, sur cette terrasse banale de café! Dieu doit avoir grande pitié de cela»³⁰.

La comparaison des deux versions, inédite et officielle, paraît ainsi susceptible d'altérer le pathétisme de cette dernière: à la date du 27 octobre 1894, l'auteur laisse ces deux lignes: «Il faut être des mendiants à la portes des cimetières! Des mendiants habillés de feu!»³¹. Par ce cri, l'auteur se situe dans un axe apocalyptique: "à la porte des cimetières", le "mendiant" seul vivant, tente de réveiller des êtres déjà morts, dans leur égoïsme et leur bouffissure. Plus encore qu'il n'annonce, comme l'Apocalypse, la fin des temps, Bloy la voit déjà en acte, à travers le bourgeois perçu comme toujours déjà mort. Le feu purificateur dont il habille le mendiant est l'annonce d'une ère tout autre, d'un renouvellement profond par le spirituel. Mais si l'image transfigure le mendiant selon la lumière du Dieu qui "fait toutes choses nouvelles", elle se charge aussi, sur le plan tout terrestre, d'une valeur catastrophique de menace et de châtement. L'univers intérieur de Bloy n'est pas exempt d'un certain sadisme, qui transparaît jusque dans les annonces du renouveau spirituel.

Les aspirations vers l'absolu et les revendications purement terrestres, l'apocalypse et le quotidien s'enchevêtrent dans l'univers de Bloy. Les circonstances

²⁸ *Le journal inédit*, p.1282.

²⁹ *Ibid.*, p.1289.

³⁰ *Ibid.*, p.1326.

³¹ *Le Mendiant ingrat*, p.132.

qui suscitent ses exclamations se voient préciser dans la version inédite du Journal: sa femme tente de se défaire d'une broche, souvenir de famille, pour faire face au coût de la vie, et l'émotion profonde que ce sacrifice a produite en lui provoque ce cri. Détail quelque peu banal qui risque de ternir la beauté de cet énoncé, malgré la décision héroïque de la part de Mme Bloy. Or, cette broche évaluée au prix de 650 francs, démontre l'appartenance de Jeanne Bloy à la bourgeoisie scandinave³². Quant à son mari, né dans une famille bourgeoise de Périgueux, il ne semble pas tout à fait affranchi du sentiment de classe, ce que suggère l'opposition forcenée qu'il manifesta au mariage de Villiers de l'Isle-Adam avec une femme d'origine modeste, mère de son fils unique. Son propre cas diffère évidemment de celui de Villiers dont l'ancienne aristocratie lui semblait mériter le plus profond respect. Malgré tout, il n'a pas voulu, lui non plus, épouser la mère de son premier enfant, Maurice, laquelle était d'origine humble. Sans doute, vu l'ambiance de l'époque, cette décision paraît-elle moins contradictoire avec l'image du «communard converti au catholicisme» qu'il donne de lui-même. Il faudrait reconnaître toutefois que, sans s'en rendre compte, sa conscience demeure enchaînée aux valeurs de sa classe.

Appartenir au milieu bourgeois, au moins par son origine, et le côtoyer en la seconde moitié du siècle dernier sans avoir ni fortune ni possibilité de réussite, voilà la tragédie de sa vie. La pénurie quotidienne s'y voit chargée d'une signification spécifique, parce que "manger" ne voulait pas dire tout simplement suppléer à sa faim en vue de vivre: les restaurants ayant proliféré à Paris au cours du siècle encouragèrent l'appétit de la classe montante. Au restaurant et chez elle, elle prit l'habitude de repas consistants³³. *La Curée* d'Emile Zola contient une scène du buffet, où des bourgeois se précipitent sur les mets dans une bousculade terrible, scène révélatrice d'un estomac sans pitié:

«On se ruait sur les pâtisseries et les volailles truffées, en s'enfonçant

³² *Le journal inédit*, pp.930-931. Cette année, la famille Bloy a obtenu au total 6001 francs (*Journal inédit*, p.1040).

³³ S. Kitayama, *Histoire sociologique de la gastronomie*, Journal Asahi, 1991.

les coudes dans les côtés, brutalement. C'était un pillage, les mains se rencontraient au milieu des viandes, et les laquais ne savaient à qui répondre au milieu de cette bande d'hommes comme il faut, dont les bras tendus exprimaient la seule crainte d'arriver trop tard et de trouver les plats vides»³⁴.

Le repas était devenu presque une obsession de cette classe. D'ailleurs, c'est chez elle, également, qu'on osa consommer de la viande d'éléphant, de chameau, de chamois, de kangourou... vers la fin de l'occupation prussienne³⁵. En cette fin de siècle, l'appétit à combler à satiété, cette jouissance poursuivie jusqu'à la vulgarité correspond au matérialisme de la bourgeoisie. L'état déplorable de ne pas manger à sa faim suscite dans la conscience de Bloy une sorte de défi lancé à celui-ci.

Bloy se réfère, au début du «Christ au dépotoir»³⁶, à un «buffet gras», accompagnement du bal organisé par des anticléricaux. Or, ce buffet qui diffère fondamentalement du banquet d'avant la Révolution de juillet, est un des signes de la mutation foncière de la bourgeoisie. Il en a trop conscience pour ne pas savoir à quelle sorte de bourgeois il a affaire en cette fin du siècle³⁷.

Le *Journal* des Goncourt nous indique un autre fait: les célèbres soirées de Magny où certains hommes de lettres se réunissaient régulièrement autour des deux frères en vue de discuter divers sujets se prolongèrent après 1869 au restaurant Brébant. Ce qui nous semble caractéristique dans l'écrit d'Edmond de Goncourt, c'est que la laïcisation de l'existence se voit porter au paroxysme par la mise en parallèle des sujets spirituels avec le plaisir culinaire. À une de ces

³⁴ É. Zola, *La curée, Les Rougon-Macquart*, Seuil, 1969, t. I, p. 355.

³⁵ E. et J. Goncourt, *Le Journal — mémoire de la vie littéraire* —, Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1989, à la date des 6 et 31 déc. 1870. S. Kitayama, *op.cit.*, pp.99-103.

³⁶ «Le Christ au dépotoir», *Le Pal, Œuvres*, t. IV, p.82 (à la date du 2 avril 1885).

³⁷ «Mais nos pères, nos pères bourgeois de 1830, valaient mille fois mieux que nous! Ils se passionnaient pour quelque chose. Ils croyaient au général Foy et à Béranger; ils braillaient dans le temple de la Liberté, ils se bouscullaient pour M. Victor Hugo; ils adoraient la colonne de Juillet et demandaient avec des hurlements frénétiques l'abolition de la misère. C'était ineffablement bête, c'était idiot, criminel même, mais enfin, c'était encore de l'âme et de l'âme humaine; c'était du mouvement et de la vie. Et l'on pouvait encore passer pour jeunes, se couronner des roses de l'espérance et prophétiser des splendeurs». («L'enthousiasme en art», *Propos d'un entrepreneur de démolitions*, p. 24).

soirées (celle du 28 mars 1863, à laquelle E. Renan participa pour la première fois), la table fut animée, note le *Journal*, par des propos sur l'immortalité de l'âme et sur Dieu juste comme d'habitude au moment du dessert³⁸. À la date du 27 mai en 1864, l'auteur prétend que «les idées affluent chez l'homme après le manger (et que) la pensée sort de la digestion»³⁹. Il est à remarquer qu'en 1877, de jeunes naturalistes organisèrent un dîner autour de Flaubert, E. de Goncourt et Zola; à cette occasion, les noms des mets mis en rapport avec les livres de ces trois maîtres furent préalablement annoncés dans un journal⁴⁰. Les écrivains de cette soirée sont pour la plupart les cibles d'attaques effrénées de Bloy. Ses propos de critique parfois contradictoires s'expliquent par le fait que son estime et sa désapprobation se jouent à travers l'opposition existentielle entre des assouvis et un affamé, mais en même temps sur le plan littéraire et philosophique. On sait qu'il adressa un jour à E. de Goncourt une lettre lui demandant cinquante francs; et il en attendit la réponse à la porte de la demeure de celui-ci:

«J'ai déjeuné quelquefois de croûtes de pain ramassées dans des ordures. (...)

...je suis affamé, expirant, en danger et l'idée m'est soudainement venue d'aller à vous, précisément parce que j'ai *toujours* été votre ennemi et que vous ne me devez rien sinon de me faire expulser ignominieusement par votre domestique»⁴¹.

Le résultat prévu se réalisa, l'auteur du *Journal* ne pardonnant pas à celui qui avait écrit des mots malveillants sur son jeune frère défunt⁴². É. Zola agit de la même façon envers le soi-disant mendiant venu jusqu'à Médan solliciter un entretien et un prêt d'argent⁴³.

38 E. et J. de Goncourt, *Journal*, t. I, pp.951-952.

39 *Ibid.*, t. I, p.1074.

40 À la date du 16 avril.

41 J. Ballery, *op.cit.*, t. II, p.146.

42 E. et J. de Goncourt, *Journal*, t. I, p.1145 (le 17 mars 1885).

43 *Le Mendiant ingrat*, p.44.

La lecture du *Mendiant ingrat* nous amène à constater un autre fait: à Bloy et aux siens, le secours arrive invariablement sous forme d'argent. Est-ce aussi naturel que l'on le pense? Il nous semble que ce serait différent dans un autre milieu et à un autre temps. En tout cas, notre auteur se voit contraint d'admettre que tout, même la bonté, se traduit en argent. «Je reconnais un ami à ce signe qu'il me donne de l'argent», écrit-il dans une lettre avouant sa cuisante misère: «On meurt de faim chez moi...»⁴⁴. La pauvreté extrême le rend sensible plus que nul autre au pouvoir du métal et lui fait tracer ces lignes dans *La Femme pauvre*: «le mystérieux, exécration et divin Argent qui avait transformé sa vie et son âme (de Clothilde) en un clin d'œil»⁴⁵. «Exécration et divin», l'Argent exprime ainsi une ambiguïté profonde et quasi sacrée. Il est l'argent (au sens de monnaie d'échange) mais aussi l'argent métal précieux. Or celui-ci, selon certaines analogies anciennes, put servir de métaphore au Christ. On voit donc qu'un véritable drame, une véritable Passion se joue pour Bloy autour de cet emblème. Nous sommes ici à l'opposé d'une réduction au "tout économique" de l'argent, nous sommes aux antipodes du roman de Zola (*L'Argent*). Pour Bloy, il semble que l'Argent mime, dérisoirement sans doute, le drame de mort et de salut, comme nous le percevons à travers "la vie et l'âme" de Clothilde.

Mais l'argent, au sens ordinaire du terme, ou plutôt la pénurie d'argent, obsédèrent pathétiquement le quotidien de l'auteur, en lui faisant sentir son état de dépendance absolue, sa précarité. Sans doute cette précarité est l'envers d'un Absolu (il est le Pauvre), mais cet absolu est toujours mis au risque du contingent: «Je suis condamné à cette ignominie suprême de toujours penser à l'argent», avoue-t-il dans une lettre de 1885⁴⁶. Que les choses morales dépendent de la sécurité matérielle que, seul, l'argent peut assurer, il n'est que trop

⁴⁴ *Le Mendiant ingrat*, p.37.

⁴⁵ *La Femme pauvre*, p.105.

⁴⁶ Dans une lettre à L. Monchal datée du 18 oct. 1885 et citée dans J. Petit, *Léon Bloy*, Desclée de Brouwer, 1966, p. 36.

conscient de cette déplorable vérité⁴⁷. J. Petit constate chez lui cette obsession de l'argent née de ses difficultés financières⁴⁸. Le seul moyen de se libérer de cette idée fixe est de se détacher du système maléfique où tout se mesure en monnaie; Bloy ne l'ignore d'ailleurs pas. Chose irréalisable toutefois pour tout homme; et cela même pour un gueux, tant qu'il vit d'aumônes, la modernité ayant fait de la mendicité une profession (ce que nous montre un épisode de *L'Exégèse des lieux communs*, bien que l'auteur plaide pour le mendiant contre les bourgeois)⁴⁹. C'est pour cela que l'héroïne de *La Femme pauvre*, devenue mendicante à la fin du roman, ne vivra pas d'aumônes; Bloy écrit:

«Elle ne demande pas l'aumône. Elle se borne à prendre avec un sourire très doux ce qu'on lui offre et le donne en secret à des malheureux»⁵⁰.

Pourtant, mendier ne signifie-t-il pas demander l'aumône? D'ailleurs, on comprend mal comment elle peut entretenir son existence de cette façon. Au fond, c'est une vie a priori impossible et en cela idéale. Clothilde devient ainsi un être entièrement libre, contrairement à l'écrivain qui, incorporé à l'empire de la monnaie, s'agite vainement.

Le *Journal* des Goncourt fut publié pour la première fois en neuf volumes entre 1887 et 1896. C'est l'écrit d'un homme comblé d'aisance matérielle et de succès littéraire. Parsemé çà et là de notations sur les repas en ville, chez des amis ou la princesse Mathilde, il fait apparaître aux yeux du lecteur un riche bourgeois célibataire (doublement après la mort de son frère) à qui les plaisirs de la bonne table ne manquent pas. Par contre, *Le Mendiant ingrat* est le journal

⁴⁷ «J'ai été le postulant perpétuellement ajourné de ma propre sécurité matérielle et par conséquent de toutes les choses morales et élevées qui, malheureusement, en dépendent»; dans une lettre à Amélie Hayen du 1^{er} sep. 1883, citée dans J. Ballery, *op. cit.*, t. II, p. 63.

⁴⁸ J. Petit, *op. cit.*, p.36.

⁴⁹ «Je n'ai pas encore fait ma caisse», *Exégèse des lieux communs*, *Œuvres*, t. VIII, pp.292-293.

⁵⁰ *La Femme pauvre*, p.267.

d'un affamé, qui vit la panique de "celui qui dit la vérité souffre". Aiguisée par la misère qu'il croit infligée par le monde, sa conviction millénariste s'intensifie encore.

En tout cas, c'est une littérature de combat; exagérations et camouflages dans le procédé de la mise en œuvre ne font qu'en renforcer ce caractère.

2 Le Christ pauvre chez Bloy

(1) Le Pauvre comme antithèse du Christ romantique

Le Jésus de Renan dont, entre autres, *La Tentation du Christ* d'Ary Scheffer nous donne une idée, est pour l'auteur du «Brelan d'excommuniés», l'archétype de ce qu'il appelle l'«écœurant Adonis des salons, sans Calvaire ni Sueur d'Agonie»⁵¹. Notre étude sur Renan nous a aidée à comprendre que la biographie renanienne de Jésus-homme, avec le total déplacement du sens du salut, tend à minimiser la portée de la Passion. Si le romantisme croit avoir résolu la question du mal en le considérant comme un des éléments nécessaires au progrès humain et à long terme promis à l'extinction, la fin de ce siècle, caractérisé par l'effondrement de la foi dans le devenir historique, voit la recrudescence du pouvoir de Satan. La large part accordée à ce dernier par l'auteur du *Révéléateur du Globe* ne fait que désespérer l'homme:

«C'est là l'empire illimité de Satan. (...) C'est une armée contre chacun de nous, une immense armée d'invasion qui déborde chaque instant sur nos âmes, à l'heure de l'action comme à l'heure du repos, à l'heure de la joie et à l'heure de la tristesse, à l'heure du sommeil et du rêve, à l'heure même de la prière et des plus saintes effusions du cœur, mais surtout à l'heure définitive et troublante de la mort»⁵².

Pour la conscience humaine ainsi guettée sans cesse par le mal et assiégée par le sentiment de ses péchés, la figure christique conçue dans le beau rêve romantique de correspondance du divin à l'humain finit par s'effacer pour faire place au Dieu de Golgotha.

À force d'exalter l'importance de la Passion, la saisie bloyenne du Christ n'ad-

⁵¹ «Brelan d'excommuniés», *Belluaires et Porchers*, p.252.

⁵² *Le Révélateur du Globe*, *Œuvres*, t. I, p.37.

met, nous semble-t-il, pleinement la divinité de celui-ci que sur le Calvaire; elle s'accorde en un sens avec la position de saint Paul qui ne voulut connaître que le Christ crucifié⁵³: «Le Seigneur l'a attendue (la = la Croix) toute l'éternité, il a soupiré vers elle pendant les siècles des siècles, comme si l'adorable impassibilité de son essence ne remplissait pas l'infinie capacité de son amour et qu'il ne se sentît pas assez Dieu avant d'avoir été crucifié»⁵⁴. Aussi, Bloy distingue-t-il nettement le Christ d'avant la Passion et le Christ sur la Croix. *Le Sang du pauvre*, présentant la mise en parallèle de la Pauvreté avec la Misère, exprime l'idéal réalisé sur le Calvaire:

«La Pauvreté groupe les hommes, la Misère les isole, parce que la pauvreté est de Jésus, la misère du Saint-Esprit.

La Pauvreté est le Relatif, — privation du superflu. La Misère est l'Absolu, — privation du nécessaire.

La Pauvreté est crucifiée, la Misère est la Croix elle-même. Jésus portant la Croix, c'est la Pauvreté portant la Misère. Jésus en croix, c'est la Pauvreté saignant sur la Misère»⁵⁵.

Certes, c'est l'un des passages susceptibles d'être interprétés dans le sens de l'antagonisme des deux hypostases divines. Ici toutefois, le schéma de la dialectique accomplie par leur union fait voir le dépassement dans la figure du Christ en croix. Au suprême moment de la Passion, le Fils de Dieu devient véritablement le Christ pauvre.

La pauvreté volontaire, c'est la pauvreté franciscaine selon la résolution de ne pas posséder au delà du strict nécessaire, afin de partager le superflu avec les autres. N'implique-t-elle pas une vertu déjà très élevée? Mais elle demeure loin d'être reconnue par Bloy comme idéal évangélique. N'éprouve-t-il pas une antipathie intense contre l'idée romantique de la pauvreté érigée en idéal dans le sentiment du beau moral? En outre, n'a-t-il pas été conduit par là à se sentir très

⁵³ *I Corinthiens*, II, 2.

⁵⁴ *Le Symbolisme de l'Apparition, Œuvres*, t. X, p.72.

⁵⁵ *Le Sang du pauvre*, t. IX, p.92.

éloigné de François d'Assise, à qui il ne reconnaît même pas le titre de pauvre: «Saint François d'Assise était un amoureux et non pas un pauvre. Il n'était *indigent* de rien, puisqu'il possédait son Dieu et vivait, par son extase, hors du monde sensible. Il se baignait dans l'or de ses lumineuses guenilles...»⁵⁶. Le saint d'Ombrie était toujours considéré comme le fondateur d'une des plus puissantes communautés de l'Église catholique; mais c'est à la seconde moitié du siècle dernier qu'il se fit connaître comme idéal total de sainteté, même au delà de la chrétienté; ce n'était pas simplement la redécouverte, mais la renaissance de ce personnage médiéval. Le principal ouvrage qui contribua à créer la figure modernisée de celui-ci est *La vie de saint François d'Assise* (1894) de Paul Sabatier, pour la conception duquel l'influence d'Ernest Renan était considérable⁵⁷. Il nous semble que, même sans lire les articles de l'auteur de la *Vie de Jésus* sur St François, Bloy était au courant de l'interprétation de cette figure médiévale opérée dans le goût romantique. Pour l'historien du christianisme, le pauvre est délivré des liens de la terre, mais non de la jouissance: la pauvreté est l'état privilégié qui permet à l'homme de jouir de la nature et de la beauté de Dieu. À travers l'élaboration renanienne, saint François devient une sorte d'esthète de la pauvreté. Tandis que l'auteur du *Désespéré* ne peut tolérer l'idée de pauvreté qui est une forme de jouissance; il fait donc s'affirmer à son héros comme soupirant de "la pauvreté cabaretière"⁵⁸, expression qui ne manque pas de faire allusion, par contraste, à "Dame pauvreté". Avec la vieillesse, Bloy en arrivera enfin à admirer la sérénité d'âme exprimée dans les *Fioretti* et à considérer son auteur comme le fondateur d'un «jardin de Douleur» supérieur même au «jardin de Volupté»⁵⁹. Mais, auparavant, celui-ci n'entre dans son admiration qu'en raison de son charisme mystérieux auprès des animaux; il reste à ses yeux un être presque séraphique dépourvu de corps malgré son imitation dou-

⁵⁶ *Le Désespéré, Œuvres*, t. III, p.309.

⁵⁷ T. Shimomura, *Étude sur François d'Assise*, Tokyo, Misuzu, 1990.

⁵⁸ *Le Désespéré*, p.308.

⁵⁹ *Méditations d'un solitaire en 1916*, p.255.

loureuse du Christ crucifié. Est-ce seulement, comme le suggère Bloy lui-même dans les *Méditations d'un solitaire en 1916*, en raison de l'image qu'en donnent les livres de piété d'esprit médiéval, volontairement emphatique selon la mentalité de ce temps? La réaction contre l'interprétation romantique de saint François, associé et même considéré comme supérieur par Renan au doux Maître du Sermon sur la montagne, ne perce-t-elle pas chez Bloy?

Pour lui, tout se résume donc en l'Homme de Douleur. Quand il évoque, dans son texte romanesque, *Le Christ aux outrages* d'Henry de Groux, Bloy donne à cette œuvre un autre titre imaginé par lui: *Andronic livré à la populace de Byzance*. Ainsi il met en scène à la place de Jésus un empereur byzantin, Andronic 1^{er} Comnène dont la vie est chargée de crimes homicides et qui se voit, par ce changement d'appellation, identifier au Christ: comme pour l'argent (monnaie immonde/ métal pur) se fait jour ici l'ambivalence, ou plutôt la réversibilité profonde qui marque l'univers spirituel de Bloy:

«La misère de ce creveur d'yeux, parricide et sacrilège, est si profonde et sa *solitude* si parfaite, qu'on croirait vraiment qu'il assume, à la façon d'un Rédempteur, l'abomination de la multitude qui le déchire. Ce monstre est si seul qu'il ressemble à un Dieu qui meurt. Sa face pleine de sang oriente les outrages de tout un monde et il traîne la douleur universelle comme un manteau»⁶⁰.

Au premier abord, ce rapprochement nous rappelle l'involontaire Imitation que Michelet exalta, ainsi dans le cas de Louis le Débonnaire. La différence est que celle-ci a pour cause indispensable la compassion du peuple environnant, muet certes, mais dont le sentiment de pitié pour le supplicié éclate dans ce silence même. Tandis que, chez Bloy, l'empereur est jeté au milieu de «la racaille» prête à le massacrer. Son délaissement est si complet qu'il ne rencontre autour de lui que haine débridée. Les foules n'étant que des bêtes féroces, l'homme, entouré

⁶⁰ *La Femme pauvre*, p.139.

d'elles, se trouve plongé dans une dérélition effroyable. N'existe plus ici aucune trace de l'unité célébrée sous le nom de l'humanité. Et c'est justement par cet isolement qu'Andronic se rapproche du Christ. Toute solitude est celle de l'Homme — Dieu: *Ecce homo*.

(2) Le sens bloyen de la Douleur

L'Évangile selon saint Luc contient la célèbre parabole, "Lazare et le mauvais riche": ce Lazare, pauvre et couvert d'ulcères, reste couché sous le portail d'un riche, en rêvant de pouvoir manger ce qui tombe de la table de ce dernier; à l'intérieur de sa demeure, le riche continue à se nourrir de mets exquis. Mais ces deux situations se renversent après leur mort; Lazare se trouve maintenant au Paradis, et le riche à la géhenne. L'interprétation de ce texte adoptée le plus souvent semble être que le riche choisit lui-même son sort éternel par manque de pitié envers le misérable. S'il avait agi avec miséricorde, il aurait été lui aussi emporté par les anges. Quant à Lazare, il a acquis le droit au Paradis grâce à son innocence, encore qu'elle ne soit que sous-jacente dans la parabole.

Le décodage que Bloy opère sur ce message évangélique est tout autre: si le riche a été condamné à l'enfer, ce fait n'a aucun rapport avec ses sentiments: sa richesse à elle seule le condamne:

«On veut, à toute force, que l'Évangile ait parlé d'un *mauvais* riche, comme s'il pouvait y en avoir de bons. Le texte est pourtant bien clair: *homo dives* «un riche», sans épithète. Il serait temps de discréditer ce pléonasmisme qui ne tend à rien moins qu'à dénaturer, au profit des mangeurs de pauvres, l'enseignement évangélique»⁶¹.

Les riches, appelés «mangeurs de pauvres», doivent se résigner au châtement

⁶¹ *Le Sang du pauvre*, p.101.

de l'enfer par le seul fait d'être riches. De même, ce n'est ni sa foi ni sa vertu qui prédestinent Lazare au salut éternel, mais bien sa misère. Sa pauvreté le sanctifie. Ce postulat est sous-jacent à la parabole évangélique (l'Évangile est d'abord "la bonne nouvelle annoncée aux pauvres") et il fonde toute la pensée traditionnelle de l'Église catholique: ainsi dans le Sermon de Bossuet: "l'éminente dignité du pauvre dans l'Église". Néanmoins, cette interprétation est alors dominée, ou même occultée par une représentation symbolique du pauvre: le pauvre deviendra alors celui qui est privé de Dieu, de la lumière de la foi... ce qui escamote toujours plus ou moins l'aspect direct et social de la pauvreté. Bloy, lui, restitue toute sa radicalité au message évangélique. Peut-on qualifier ainsi cette pensée de révolutionnaire? D'une part, oui: l'auteur du *Sang du pauvre* comprend à travers sa misère vécue la structure néfaste de la société humaine fondée sur l'exploitation des pauvres au profit des puissants et des riches. De siècle en siècle, partout dans le monde entier, le nombre des uns, nécessaire au maintien de l'aisance des autres, ne fait qu'augmenter; c'est ce que Bloy appelle «*le système de la Sueur*»: «Cette multitude apocalyptique de créatures affamés travaillant, souffrant, mourant, pour assurer les délices de quelques-uns; (...) et cela pendant les générations et pendant les siècles!»⁶². Ce «communard avant la Commune» ne peut se défendre d'une profonde compassion envers les ouvriers d'usines, les indigènes d'Afrique et d'Asie écrasés par la colonisation européenne, et pour tous ceux qui souffrent sous le joug du monde utilitaire.

Mais, d'autre part, sa définition du riche («Tout homme qui possède au delà de ce qui est indispensable à sa vie matérielle et spirituelle est un millionnaire»⁶³) nous laisse apercevoir que sa pensée se fonde essentiellement sur la nécessité de la douleur physique et morale. S'en trouvant exempt, le riche est exclu de la possibilité du salut, réservé uniquement au pauvre souffrant. D'ailleurs, pour Bloy, Lazare, prototype de tous les calamiteux, n'est autre que le

⁶² *Le Sang du pauvre*, p.132.

⁶³ *Ibid.*, p.100.

Fils de Dieu lui-même⁶⁴. Aussi, la souffrance dont l'expression suprême se trouve sur le Calvaire constitue-t-elle «l'axe véritable de la vie morale»⁶⁵. On voit ainsi combien la pensée de Bloy qui, par son analyse du monde social, se rapproche des conceptions marxistes, s'en éloigne en profondeur: certes le système bourgeois reconduit le schéma du maître et de l'esclave, de l'exploitant et de l'exploité, du dominant et du dominé. Mais ce problème social, Bloy le repense presque exclusivement sur l'axe du spirituel: au fond l'essentiel pour lui n'est pas que le pauvre soit moins pauvre (bien que, dans la vie réelle, cela compte évidemment à ses yeux) mais ce qui importe avant tout c'est que tous aient part à la perfection salvatrice de la souffrance. Dans cette perspective, le riche qui aide le pauvre, reçoit, spirituellement, l'aide du pauvre, il reçoit comme un reflet de pauvreté, il doit de la reconnaissance au pauvre, qui, indirectement, l'introduit dans la seule sphère véritablement spirituelle. C'est donc, dans ce renversement des valeurs "mondaines", le pauvre qui fait l'aumône au riche. Le pauvre, lui, ne doit rien au riche qui lui fait l'aumône, car c'est le pauvre qui "donne", qui rend le riche participant de la seule valeur authentique, la Pauvreté. Ainsi le pauvre ne doit pas de reconnaissance au riche. Il a le droit d'être ingrat: "Le Mendiant ingrat". On dirait que Bloy veut venger le pauvre de toute cette pitié condescendante ou sacrilège qui pendant des siècles l'a humilié en lui jetant une aumône, tantôt "pour l'amour de Dieu" tantôt "pour l'amour de l'humanité" comme dans le Dom Juan de Molière.

Or, cette conviction directrice de toute sa pensée religieuse est ancienne chez Bloy; déjà en 1873, elle oriente la réflexion du nouveau converti: «J'ai souvent et beaucoup médité sur la souffrance. Je suis arrivé à me convaincre qu'il n'y a que cela de surnaturel ici-bas. Le reste est humain»⁶⁶. Peut-on remarquer ici l'influence de l'auteur de *De la douleur*, avec qui il entretenait à cette époque des rapports presque de maître et de disciple? Pourtant la divergence du ton

⁶⁴ *Le sang du pauvre*, p.103.

⁶⁵ *Symbolisme de l'Apparition*, p.23.

⁶⁶ Dans une lettre à Barbey d'Aurevilly et citée dans A. Béguin, *Léon Bloy — mystique de la douleur* — , p. 58.

reste indéniable entre les deux pensées. Si l'un et l'autre reconnaissent la catharsis opérée par la douleur dans l'âme humaine⁶⁷, Blanc de Saint-Bonnet fonde sa théorie sur l'observation critique de la société de son temps. Alors que chez Bloy, la douleur érigée plus tard en thème central de *La Femme pauvre*, si elle est considérée comme sainte, c'est qu'elle est le fondement même de la beauté spirituelle: «la Douleur est si sainte qu'elle idéalise ou magnifie les plus misérables êtres»⁶⁸. Il est donné à l'homme de prendre, à travers elle, la ressemblance du Christ, son unique archétype:

«Il y a dans l'homme une affinité mystérieuse, une préférence superbe qui fait de lui le contemporain éternel de la Beauté divine et qui lui donne le privilège inouï de tyranniser les âmes par l'admiration longtemps encore après qu'il a cessé d'exister sur la terre. Cette affinité s'appelle la Douleur et elle est si profonde, si vraie, si fortement marquée et entravée dans la conscience de son être qu'elle est pour son imagination et même pour sa pensée comme une sorte de pôle où viennent aboutir tous les méridiens de la vie morale et l'axe même de sa liberté»⁶⁹.

Certes il est possible de constater chez Bloy l'héritage des conceptions romantiques de la douleur⁷⁰. Contrairement à Hello qui fustigeait presque sans exception toute œuvre du romantisme, il se montrait passionné par certains aspects de ce mouvement en littérature, ce qu'atteste son admiration pour *Les Misérables*. L'auteur de *La Femme pauvre* considérait ce roman de Hugo

⁶⁷ «La douleur sanctifie. ... La douleur seule entre assez avant dans l'âme pour l'agrandir. Elle y réveille des sentiments que l'on n'avait point encore soupçonnés: la douleur va toucher jusqu'aux sources de la sainteté! ... Ne redoutez pas les ravages de la douleur. Quelquefois elle vide entièrement l'âme, mais lorsqu'elle a passé, Dieu s'y précipite tout-à-coup pour la remplir» (Blanc de Saint-Bonnet, *De la douleur*, Langlois, 1849, pp.29-31).

⁶⁸ *La Femme pauvre*, p.77.

⁶⁹ «L'enthousiasme en art», *Propos d'un entrepreneur de démolitions*, p.26.

⁷⁰ A. Béguin, *Léon Bloy l'impatient*, p.240; «...nous l'avons vu (le = Bloy) hériter de tout le romantisme de la Douleur, mais le ramener à ses sources chrétiennes et l'approfondir infiniment...».

comme le meilleur et seul annonciateur du sien⁷¹. D'ailleurs, déjà dans son premier roman, *Le Désespéré*, l'héroïne, Véronique, présente une affinité avec Fantine: deux figures féminines souillées par la boue de la société, mais sanctifiées en un sens par le même acte de sacrifice. L'ambition chez un écrivain pauvre de conquérir autant de succès littéraire explique d'une part son intérêt pour le texte hugolien; mais d'autre part, comment pouvait-il rester insensible à l'attrait de ce roman dont presque tous les personnages entrent dans la catégorie des êtres qu'il appelle "amis du Pauvre": pauvres, maudits, voleurs, prostituées, orphelins et captifs⁷²? Lors de la rédaction de *La Femme pauvre*, il visait, nous semble-t-il, à la création d'une œuvre destinée à présenter au lecteur un autre idéal de la rédemption par la souffrance. De plus, cette féminisation de la figure christique est très révélatrice de certaines formes de spiritualité romantique.

Mais la figure de l'Homme de Douleur s'exprime hyperboliquement à travers le héros des *Misérables*, et son nom, de consonance apocalyptique (Valjean: V'la Jean, Jean, l'apôtre auteur présumé de l'*Apocalypse*). Si le parcours dans les égouts de Paris, «les entrailles de Léviathan» mime analogiquement le chemin de la Croix, Jean Valjean est ensuite amené au sommet du Calvaire; où, en se sacrifiant pour le bonheur de sa fille, il expérimente, dans la solitude, le véritable abîme de la misère humaine. À la même heure dans la trame du récit, la vérité dévoilée par Thénardier opère en Marius l'identification de l'ancien forçat avec le Christ. Du point de vue économique, l'indigent à qui sa pauvreté a fait voler un morceau de pain n'existe plus dans la figure de Madeleine, qui mènera désormais la vie d' "un rentier" aisé grâce à la fortune acquises à Montreuil-sur-mer. Puis tout cela se sublime dans le sacrifice absolu. Au fond, chez Hugo, la souffrance qui se veut universelle se traduit au dénouement du roman en dérélition spirituelle, la crise physique n'étant qu'un reflet de l'âme en détresse. À cette

⁷¹ Dans la lettre datée du 14 mars 1897 à H. de Groux, il écrit au sujet de *La Femme pauvre*: «Puis j'ai essayé et je crois avoir accompli le tour de force, dont je ne connais qu'un seul exemple en littérature, *Les Misérables* de Victor Hugo, d'intéresser à la fois les artistes les plus exigeants et...les individus les plus étrangers à l'art»; J. Bollery, *op.cit.*, t. III, p.255.

⁷² *Le Désespéré*, p.59.

dernière image de Jean Valjean, Bloy opposera Clotilde après la mort de son mari: elle vit déjà, antérieurement à cet événement capital par lequel son itinéraire spirituel se voit partager en deux, une pauvreté volontaire, comme l'implicite son appartenance au tiers ordre de saint François; dans «une paix sublime»⁷³ de l'âme dont elle jouit, elle aspire à se perdre en le Seigneur. L'idéal entrevu dans la Clotilde d'avant et renié ensuite par la Clotilde d'après nous semble correspondre à l'opposition des deux saisies du Christ:

«Après la mort de Léopold dont le corps ne put être retrouvé parmi les anonymes et épouvantables décombres, Clotilde avait tenu à se conformer à celui des Préceptes évangéliques dont l'observation rigoureuse est jugée plus intolérable que le supplice même du feu. Elle avait vendu tout ce qu'elle possédait, en avait donné le prix aux plus pauvres et, du jour au lendemain, était devenue une mendicante»⁷⁴.

L'accent est donc porté ici sur la pauvreté matérielle de l'héroïne, choisie par elle-même à travers son désir d'imiter le Christ pauvre⁷⁵. L'écrivain, harcelé lui-même par des ennuis financiers, sait jusqu'à l'angoisse la difficulté pour l'homme pauvre de s'élever à des pensées spirituelles. De même qu'elle constitue le point de départ du livre, la misère infligée aux faibles par une société injuste reste tout au long du récit le thème majeur, superposé en contrepoint par l'anathème lancé aux puissants. Bloy ne pardonne pas le préjugé bourgeois d'un Bourget qui, en prenant la défense des riches, prétend qu'ils souffrent plus intensément que les pauvres en raison de leur finesse d'esprit. *La Femme pauvre* condamne ce raisonnement dans un sarcasme délirant, une sorte de raisonnement par l'absurde, qui déconsidère le sophisme de Bourget en le poussant à ses ultimes conséquences:

⁷³ *La Femme pauvre*, p.263.

⁷⁴ *Ibid.*, pp.267-268.

⁷⁵ P. Glaudes voit dans la phase ultime de la vie spirituelle de l'héroïne la caractéristique de l'union mystique déchirée entre joie et déception, qu'il interprétera ensuite, d'après la théorie freudienne, comme le désir d'un retour à la matrice («L'impatience et le Sphinx», Léon Bloy, *Cahier de l'Herne*, 1988, p.216). Nous y voyons plutôt une figure de l'imitation du Christ.

«Il saute aux yeux que l'âme grossière d'un homme sans le sous qui vient de perdre sa femme est amplement réconfortée, tranchons le mot, *providentiellement* secourue par la nécessité de chercher, sans perdre une heure, un expédient pour les funérailles. Il n'est pas moins évident qu'une mère sans finesse est vigoureusement consolée par la certitude qu'elle ne pourra pas donner un linceul à son enfant mort, après avoir eu l'encouragement si efficace d'assister, en crevant de faim, aux diverses phases d'une maladie que des soins coûteux eussent enrayée.

On pourrait multiplier ces exemples à l'infini, et il est malheureusement trop certain que les subtiles banquières ou les dogaresse quintessenciées du haut négoce qui s'emplissent de gigot d'agneau et s'infiltrant de précieux vins, en lisant les analyses de Paul Bourget, n'ont pas la ressource de cet éperon»⁷⁶.

Il est indéniable que ce passage reflète l'expérience vécue de l'auteur du *Mendiant ingrat* : son cri de contestation, poussé du fond de ses entrailles, va au delà de son ressentiment personnel contre Paul Bourget. C'est la révolte contre le mépris du spirituel; Bourget incarne pour lui le péché contre l'esprit. Dans l'ultime phase de sa vie, Clotilde demeure dans un état d'extrême indigence; et sa mort prochaine à laquelle la dernière ligne fait allusion se situe au delà du dénouement du texte. Par cette structure romanesque, la rédemption se conçoit non au moment de la mort, mais en plein milieu de la vie. La mendicité de l'héroïne ne trouve son sens plein, au delà de la privation à la fois du superflu et du nécessaire, que dans l'idéal de la pauvreté saisi ainsi par Bloy: «la pauvreté difficile, révoltante et scandaleuse, qu'il faut secourir sans aucun espoir de gloire et qui n'a rien à donner en échange»⁷⁷. Si la dernière parole de Clotilde: «// n'y a qu'une tristesse, c'est de N'ÊTRE PAS DES SAINTS...»⁷⁸ exprime dans son sens littéral le regret de son imperfection, elle est en même temps la fière affirmation de la pauvre qui, incapable de vivre hors du monde sensible comme saint François d'Assise, assume à travers ses entrailles l'expiation des péchés dans

⁷⁶ *La Femme pauvre*, p.178

⁷⁷ *Ibid.*, p.268.

⁷⁸ *Ibid.*, p.269.

son imitation du Christ de la Passion. Cet idéal, n'est-il pas celui de "la vie par absorption"? Repoussant résolument l'idée d'échange (d'abord au sens économique du terme, ensuite étendu à toute récompense morale), la mendicante est en quête de toute douleur personnelle et universelle, qu'elle absorbe en son être tout entier; profondément solitaire, mais en solidarité mystique avec tous les calamiteux, cette image d'elle ne coïncide-t-elle pas avec celle de «l'affamé divin» qui est en même temps "l'Homme «dévorateur»"⁷⁹? Le salut n'est concevable que dans cette similitude, à travers laquelle il est donné à l'homme d'atteindre à son idéalité d'existence du corps et de l'esprit:

«On n'entre pas dans le Paradis demain, ni après-demain, ni dans dix ans, on y entre aujourd'hui, quand on est pauvre et *crucifié*»⁸⁰.

(3) Le Christ pauvre

S'il est avant tout le Pauvre pour Bloy, le Christ ne l'est pleinement, comme nous l'avons vu plus haut, qu'à Golgotha. Là, cloué à sa croix, «ce gibet chargé de tous les crimes de la terre»⁸¹, le parfait innocent ne fait qu'un avec cet instrument de supplice. En ce sens, Bloy dit que Jésus «devait (...) est fait par un divin mensonge le péché même»⁸². Il est à la fois Abel et Caïn, l'Innocence même et le Péché même. Symptôme caractéristique de la fin du siècle: le sentiment du mal dont l'homme ne peut faire abstraction colore la figure christique d'une teinte ambivalente. Dans cette psychologie religieuse, le corps supplicié de l'Homme des douleurs devient symbole de la monstruosité de toute faute humaine, mais en même temps cette monstruosité appelle en quelque sorte le Christ, qui s'en

⁷⁹ *Le symbolisme de l'Apparition*, p.99.

⁸⁰ *La Femme pauvre*, p.268.

⁸¹ *Le symbolisme de l'Apparition*, p.68.

⁸² *Ibid.*, p.100.

fait à la fois "l'affamé" et le "dévorateur". Plus l'homme est meurtri, déchiré et défiguré, mieux il y correspond. Pour la conscience poursuivie et presque fascinée par le mal, Jésus, censé se charger de tous les crimes humains, doit avoir en lui ce signe de l'unique Bouc émissaire; et ce Jésus qui n'est que plaies, dont le terrifiant aspect équivaut à celui du Pêché, est le seul digne du nom de Sauveur.

Pour Bloy, la figure la plus proche de Jésus est donc Job dont les souffrances lui paraissent absolues. Il lui importe peu que ce personnage biblique soit un juste ou un insoumis; l'accent se voit résolument porté sur les atroces tortures qu'il subit. Contrairement à l'interprétation de Renan⁸³, il ne se sépare pas chez Bloy de «l'Homme de Douleur» du *Livre d'Isaïe*: ce qui est fondamental, ce n'est pas l'attitude morale de l'homme face à ses souffrances, mais ces souffrances qui le privilégient par elles-mêmes. Seuls ceux qui souffrent sont à même de saisir le sens du *Livre de Job*, qu'il définit comme «un linéament du Verbe de Dieu»⁸⁴. Dans divers personnages de l'Ancien Testament, Bloy découvre le Christ auquel ils sont unis à travers leur propre affliction; conviction que lui fournit un passage du *Livre de Job*: «Remarqué ceci au chapitre VII de Job, verset 15: *Elegit suspendium anima mea. C'est vraiment Jésus qui parle*»⁸⁵.

«L'Homme de Douleur» opère la propitiation dans sa chair en y assumant toutes les maladies de ses semblables suscitées en eux par leurs péchés. Bloy reste ébloui non par cet acte préfigurant le salut réalisé par la Croix, mais par ce lépreux lui-même, par cette monstruosité en personne: Bloy reprend toute la tradition incarnée par Bossuet (ainsi le Sermon pour le Vendredi Saint représentant le Christ comme le «divin lépreux») mais il insiste plus sur la présence du corps: les meurtrissures, la maladie, deviennent lieu hyperbolique du Salut. Cette présence de la chair pour dire le spirituel, est profondément "décadente". Il n'y a pas d'idéalisation de la chair par le salut, mais un échange constant, une réversibilité de l'un et de l'autre:

⁸³ Voir supra, pp.36-37.

⁸⁴ *Le Mendiant ingrat*, p.169.

⁸⁵ *Journal inédit*, p.778.

«Jésus guérissait toutes les maladies. De quelle manière? *En les prenant sur Lui*, mystérieusement et invisiblement; de façon à devenir en vérité, le *lépreux* annoncé par Isaïe, l'infirmes absolu, *in quo omnia constant*»⁸⁶.

Ce monstre, «insondablement au-dessous des Jobs les plus vermineux»⁸⁷, est *minimus*, le faible d'entre les plus faibles⁸⁸, sur qui s'abattent toutes les insultes des hommes:

«Le Christ ne pouvant plus donner à ceux qu'il nomma ses frères aucun surcroît de grandeur, leur laisse au moins la majesté terrible du parfait outrage qu'ils exercent sur Lui-même. Il s'abandonne jusque-là et se laisse traîner au dépotoir»⁸⁹.

Ce dernier mot est significatif: Bloy ne dit pas le supplice, ou le Calvaire, qui ennoblissent la mort, mais il choisit le mot abject, qui rend le Sauveur indissociable de la souillure. Tout cela continue toujours comme si le temps s'arrêtait au moment suprême de la Passion. Le Christ en gloire ressuscité du tombeau est absent dans la pensée bloyenne, où la perpétuelle agonie de Jésus est devenue presque une obsession. Or cette idée fixe n'est pas étrangère à la célèbre parole de Pascal qu'il cite dans *Le Désespéré* malgré son opposition au jansénisme: «Jésus-Christ sera en agonie jusqu'à la fin du monde; il ne faut pas dormir pendant ce temps»⁹⁰.

Et pourtant si l'impossibilité, dans la méditation pascalienne, de détourner le regard de la souffrance du Christ est également la sienne, il s'éloigne du penseur du dix-septième siècle par un point essentiel: identique au mendiant Lazare de l'Évangile de saint Luc, le Christ ne s'adresse plus qu'«avec une sorte de

⁸⁶ *Le Mendiant ingrat*, p.145.

⁸⁷ *Le Salut par les Juifs*, p.35.

⁸⁸ *Le Mendiant ingrat*, pp.18 et 33.

⁸⁹ *Le Désespéré*, p.177.

⁹⁰ *Ibid.*, p.110. B. Pascal, *Pensées, Œuvres complètes*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1954, p.1313.

timidité suppliante et *obséquieuse*» aux hommes comparés aux «princes vêtus de pourpre et de lin»⁹¹; provisoirement, il a abandonné son pouvoir de salut pour une raison incompréhensible à l'esprit humain: il est devenu «un Seigneur Dieu volontairement eunuque»⁹², impuissant auprès d'eux. Cette idée de la faiblesse de son Dieu trouble, par son ahurissante contradiction même, le héros du *Désespéré* jusqu'à ce qu'il lance des invectives violentes contre lui: «Vous qui parlez du sommeil des autres, de quel sommeil ne dormez-vous pas, puisqu'on peut vociférer dix-neuf siècles sans parvenir à vous réveiller?...»⁹³. À force de demeurer dans cette passivité inexplicable, le Seigneur finit par paraître, aux yeux de l'écrivain luttant désespérément dans sa vie de misères, comme le protecteur des hommes qui l'offensent par leur désobéissance. La prière de Jésus prononcée pendant la Passion pour ceux qui l'outragèrent: «Père, pardonnez-leur: ils ne savent pas ce qu'ils font» (*Luc*, XXIII, 34), il la ressent, dans sa propre conscience affolée par le malheur, comme une angoisse menaçante: «—Seigneur Jésus, vous priez pour ceux qui vous crucifient, et vous crucifiez ceux qui vous aiment!»⁹⁴.

Dans ce vide creusé en lui par l'éclipse totale du Christ, intervient l'attente de l'Esprit saint dont l'âge est censé venir après celui de Jésus selon la foi millénariste: «À quelqu'un qui nous abandonne pieusement: —Tu nous as quittés pour aller à ceux qui ne vivent que de Jésus et qui, par conséquent, possèdent l'Argent. Nous restons avec le Saint-Esprit et la Misère»⁹⁵ (Bloy reprend donc à sa manière, très différente de celle des penseurs romantiques, la référence à "l'Évangile éternel"). La comparaison du *Mendiant ingrat* avec son original révèle que c'est la parole de M^{me} Bloy qu'il a transcrite fidèlement, une légère modification à part («la Pauvreté» à la place de «la Misère»⁹⁶). Nous compre-

91 *Le Symbolisme de l'Apparition*, p.41.

92 *Le Désespéré*, p.58.

93 *Ibid.*, p.281.

94 *Le Mendiant ingrat*, p.170.

95 *Ibid.*, p.122.

96 *Journal inédit*, p.856.

nons par ce fait que les tourments matériels et spirituels vécus ensemble par le mari et la femme leur font partager l'espérance en la troisième Personne de la Trinité, saisie comme une échappatoire à l'impasse existentielle. En effet, la mise en contraste des deux Personnes divines apparaissant de nombreuses fois dans le journal a tendance à soutenir le Saint-Esprit au détriment de Jésus⁹⁷. Au fond, la figure christique interprétée par l'Église du dix-neuvième siècle presque au profit des riches, ce doux Sauveur qui pardonne tout, n'entrave-t-il pas quelquefois son admiration du Pauvre? Ici semble percer chez lui le sentiment d'être aliéné de la société et même de l'Église malgré sa fréquentation de la messe. En même temps, ne reste-t-il pas dans sa conscience quelque résidu de réaction contre le Jésus tant exalté par les romantiques?

«À force de souffrir, j'ai comme un voile noir sur les yeux... Jésus ne peut rien pour ceux qui souffrent avec lui. Avant que vienne sa Gloire, il ne peut, — et cela est une ironie divine qui fait peur, — il ne peut secourir que ceux qui n'ont pas besoin de secours, c'est-à-dire, les heureux du monde. À ce titre, il est, dans un sens redoutable, et profondément caché, l'*ami* des bourgeois, lesquels ont horreur du Saint-Esprit»⁹⁸.

Le Salut par les Juifs va jusqu'à affirmer, (en s'appuyant sur le passage de *Jean*, XVI, 7: «Cependant je vous dis la vérité: c'est votre intérêt que je parte; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous»), que le Christ doit quitter les hommes pour que le Saint-Esprit vienne lui succéder et que «l'Évangile de *Sang*» était chargé d'annoncer «le Consolateur de *Feu*»⁹⁹. Le Paraclet dont la venue est ainsi espérée souffrira autant et encore plus que son Prédécesseur; mais, assimilé en un sens au «*Prince des Ténèbres*»¹⁰⁰, il se sépare fondamen-

⁹⁷ *Le Mendiant ingrat*, pp.27, 47 et 63.

⁹⁸ *Ibid.*, pp.129-130.

⁹⁹ *Le Salut par les Juifs*, pp.73-74.

¹⁰⁰ «Il (le Paraclet) est tellement l'Ennemi, tellement l'identique de ce LUCIFER qui fut nommé *Prince des Ténèbres*, qu'il est à peu près impossible — fût-ce dans l'extase béatifique — de les séparer...» (*Le Salut par les Juifs*, p.75).

talement du Christ par son image de puissance, image compensatrice, dans le mouvement de bascule force-faiblesse, de ce qui manque à celui-ci.

Le premier chant des *Vendanges* (brochure qu'il avait voulu publier avec des dessins d'Henry de Groux) et intitulé «La Vigne abandonnée» est un mythe, à la fois millénariste et tout bloyen, du Paraclet qui viendrait délivrer Jésus. Appelé «Étranger», «Inconnu» et «Quelqu'un», ce «Libérateur mystérieux» apparaîtra pour entrer en possession de «la pauvre VIGNE du Seigneur qui meurt»¹⁰¹. La prise de conscience de la crise, des convulsions de son siècle lui imprime à l'esprit la nécessité imminente de cet Avènement. Cependant, encore qu'elle pose en prémisse l'abolition du temps du Christ souffrant, son arrivée a pour mission de décloser celui-ci de la Croix. Là, il ne s'agit pas, nous semble-t-il, d'une quelconque théorie ou prophétie, mais bien de la confession de son propre sentiment religieux lié à une paroxystique vision de revanche.

À la date du 20 août 1895, jour de la fête de saint Bernard, une petite note insérée dans son journal exprime son accusation envers ce personnage médiéval; mettant en cause son refus de partir en Croisade (Croisade qu'il a pourtant prêchée), il l'appelle «un saint de Jésus», totalement différent d'«un saint de l'Amour»:

«Un saint de l'Amour aurait crié à Jésus:

— ...Il ne me plaît pas de pleurer silencieusement, délicieusement, au pied de votre Croix. (...) Je veux triompher, en votre Nom et pour votre Amour, comme les Démons espérèrent de triompher en vous détestant. Je résiste à vos gémissements, je refuse d'écouter vos appels ineffables. Je ne veux rien entendre, rien savoir de votre Gloire, et dussé-je être carbonisé par les volcans, je suis affamé de vous décrucifier, avant l'heure»¹⁰².

D'après A. Béguin, son appel à la Fin des Temps n'est que le désir de consoler

¹⁰¹ Ce texte est inséré dans *Le Mendiant ingrat*, pp.95-96.

¹⁰² *Le Mendiant ingrat*, p.179.

Dieu¹⁰³. Certes, pour Bloy, Jésus est un Dieu que les hommes doivent consoler à tout prix: «La détresse de ce Dieu sans consolation est une chose si terrible...»¹⁰⁴. Il leur faut faire l'aumône à ce Pauvre «qui ne possède rien, qui ne peut rien, qui est infirme de tous ses membres, qui sent très-mauvais, (...)»¹⁰⁵. C'est un Messie dont ils doivent avoir pitié: «Le pauvre Sauveur est toujours en Croix. (...) et même au fond du gouffre, il faut avoir pitié de lui»¹⁰⁶. Ses propres souffrances en surimpression avec celles de Jésus lui arrachent ce cri de compassion.

Il note dans son journal à la date du 15 octobre 1892: «Bon article de Bernard Lazare sur *Le Salut par les Juifs*. Ce Lazare paraît avoir vu, *seul*, que le fond de ma doctrine est "l'adoration du Pauvre"»¹⁰⁷. Ensuite, à cet écrivain juif, il adresse une lettre afin de lui témoigner son sentiment de gratitude:

«Vous avez *su* voir que le Pauvre était le fond de ma pensée, le captif adoré de mon solitaire donjon»¹⁰⁸.

Bien que Bloy et Bernard Lazare se situent, idéologiquement, à l'opposé l'un de l'autre, l'un et l'autre confèrent une dimension mystique à la figure du Pauvre. Pour Bloy, le Pauvre accomplit la figure de Jésus, pour B. Lazare, celle du Peuple juif et les deux se rencontrent, ainsi dans ce passage du *Fumier de Job*: «Christ, tu as été un marteau contre ton peuple. En ton nom, on l'a mille fois crucifié, comme on t'a crucifié en Dreyfus. Toi qui aimais le pauvre d'Israël, c'est le pauvre d'Israël qu'en ton nom on flagelle. C'est lui qui porte ta couronne d'épines. Peuple juif — il peut dire comme l'Église: *Patiens quia aeternus*»¹⁰⁹.

¹⁰³ A. Béguin, *Léon Bloy, — le mystique de la douleur —*, p.69.

¹⁰⁴ *Le Symbolisme de l'Apparition*, p.79.

¹⁰⁵ *Le Mendiant ingrat*, p.55 (un passage de sa lettre adressée à Bernard Lazare, datée du 18 oct. 1892).

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.186.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.53.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.55.

¹⁰⁹ B. Lazare, *Le Fumier de Job*, Circé/Poche, 1996, p.74.

On saisit bien le renversement de perspective, de Bloy à B. Lazare: en effet, pour B. Lazare, profondément attaché à ses origines juives, le christianisme a en quelque sorte spolié la religion d'Israël: «il a rasé le Temple et sur lui il a édifié l'Église; puis il a pris en haine ceux qui lui avaient fourni les fondations»¹¹⁰. En ce sens Jésus, figure du Pauvre, entre lui-même et malgré lui dans une situation de la violence («marteau contre ton peuple»). Un tragique enchaînement, une sorte de fatalité circulaire se produit, créatrice de persécution; mais au delà même de ces drames et à travers eux se construit pour B. Lazare une substance invincible à tout, inaltérable: celle de la souffrance absolue. Israël, figure paroxystique du Pauvre, porte au delà de toute limite la patience parce qu'il sent qu'il a pour lui l'éternité: *Patiens quia aeternus*. Appliquée au Christ et à son église par la tradition catholique, à Israël par B. Lazare, cette formule pose la souffrance comme valeur indépassable, témoin d'un absolu.

Pour Bloy le Pauvre désigne-t-il à la fois le Christ et le Saint Esprit? Si l'on reprend l'opposition dessinée dans *Le Mendiant ingrat* entre "saint de Jésus" et "saint de l'Amour", il semble que Jésus se situe du côté de la vie intérieure, alors que l'Esprit serait plutôt l'énergie totale, alliant l'héroïsme à la sainteté. L'Esprit serait alors la volonté absolue de consoler Dieu lui-même, de l'arracher à sa Passion, à sa résignation. En somme, l'Esprit ne peut se résigner à la souffrance de Dieu sur la croix, ce grand Pauvre.

Au chapitre XVI du *Désespéré*, l'amour divin est mis en rapport avec l'amour humain: préservé jusqu'à son retour à la foi chrétienne de la séduction féminine, Marchenoir ne parvient plus, désormais, à résister à l'explosion de sa passion charnelle. Dans ce roman en un sens autobiographique, ce qui est raconté ici sur un mode poétique paraît bien clair: la conversion ayant déchaîné en lui «une surprenante avidité de la tendresse humaine»¹⁰⁶ a servi d'amorce à une fréquentation des femmes éprouvée comme «la grande tribulation passionnelle»¹¹¹, qui aboutira plus tard à la rencontre avec la prostituée Véronique.

¹¹⁰ B. Lazare, *op. cit.*, p.74.

¹¹¹ *Le Désespéré*, p. 65.

Significatif est ce prénom: étymologiquement il signifie "vraie icône", "vraie image", c'est le nom de la femme qui sur le chemin du Calvaire, essuya le visage du Christ. (Selon la tradition, le visage du Christ laissa son image sur ce voile). Notre attention est portée, au delà de la trame du récit, vers le lien existant entre l'amour divin et l'amour charnel saisi et expliqué par le narrateur, encore que ce dernier n'ait pas la prétention de généraliser son argument hors du cas de son personnage; il existe une affinité entre ces amours qualifiées toutes les deux de «famine»; et l'un se voit enclencher inévitablement par l'autre: «...le christianisme *dérangea* sa vie, en le remplissant, — si tard! — de l'afflictive famine d'amour, surajoutée à l'autre famine»¹¹². Cette remarque fait voir, nous semble-t-il, que la conversion était vécue comme une sorte d'aventure amoureuse non dépourvue de connotation sensuelle:

«Mais le sentiment religieux est une passion d'amour...

Il s'était rué sur Dieu comme sur une proie, aussitôt que Dieu s'était montré — avec la rudimentaire spontanéité de l'instinct»¹¹³.

Il nous paraît difficile, vu le contexte, de voir ici simplement un recours au langage amoureux comme dans le récit de l'union mystique avec Dieu, nécessité inévitable dans ce cas pour exprimer l'inexprimable. La foi semble expérimentée par le héros du *Désespéré* en tant qu'ouverture de soi, épanchement du moi dans l'objet aimé. Il lui était impossible de la concevoir autrement, tant il avait besoin d'en vivre les effusions, qui se rapprochent fatalement de celles de la passion humaine. Là, la saisie bloyenne du sentiment religieux ne coïncide-t-elle pas au moins par certains de ses aspects avec celle de Renan dans son analyse de la figure de Marie-Madeleine? L'aveu tracé dans une lettre: «J'ai mis toute ma vie dans l'amour, l'amour divin et l'amour humain que j'ai quelquefois étrangement confondus»¹¹⁴ semble suggérer la parenté des deux amours, per-

¹¹² *Le Désespéré*, p.66.

¹¹³ *Ibid.*, p.65.

¹¹⁴ J. Ballery, *op.cit.*, t. III, p.122.

nicieuse mais non moins réelle, sentie comme telle par Bloy.

Afin de remercier Emile Verhaeren pour son article sur *Le Désespéré*, il lui écrit à la date du 18 février 1887 les lignes ci-dessous:

«J'ai cherché par les voies de la plus invraisemblable désolation le Seigneur Jésus, le Dieu vivant. Je l'ai cherché d'une recherche éperdue. Je me suis fait l'époux d'agonies sans nom ni mesure et j'ai configuré mon style à ces agonies dans l'espoir, probablement insensé, de répercuter l'essentielle torture du *Sabacthani*.

Écolier du Calvaire, je suis devenu *blasphémateur par amour*»¹¹⁵.

Objet de son amour, Jésus devient quelquefois celui de sa plainte douloureuse. Pour cet «amoureux de Dieu»¹¹⁶, le jour de l'Ascension est sujet de tristesse, car elle signifie que Jésus va quitter les hommes: «Comment se réjouir du départ de Jésus? J'ai toujours vu là l'occasion d'un deuil infini»¹¹⁷. Au fond, Bloy n'éprouva-t-il pas à un moment donné une affection intense et presque humaine envers son Dieu?

En même temps, cet amour violent a besoin de voir son objet souffrir d'une manière hyperbolique; à travers cette psychologie "fin de siècle", Dieu n'est que dans la souffrance et la torture.

¹¹⁵ J. Bollery, *op.cit.*, t. III, p.232.

¹¹⁶ *Le Journal inédit*, p.1303.

¹¹⁷ *Le Mendiant ingrat*, p.166.

3 Le Bourgeois —sombre miroir de la Face douloureuse —

(1) Lieux Communs sacrés et Lieux Communs bourgeois

Pour Bloy, la Parole de Dieu est composée, en raison de son immuabilité même, de ce que l'on pourrait appeler des "lieux communs" sacrés: «Avec une autorité beaucoup plus qu'humaine, il (saint Jérôme) enseigna que Dieu a toujours parlé de *Lui-même* exclusivement ... et qu'il a toujours dit *la même chose* de mille manières»¹¹⁸. L'exégèse des Écritures scripturaires qu'il entreprend part de là, et lui, disciple de l'abbé Tardif de Moidrey, la considère comme un effort digne de l'esprit humain¹¹⁹.

Or, il valorise au même titre celle des lieux communs proprement dits. Ce sont des proverbes et des maximes d'origine populaire ou mondaine; dans la pensée de Bloy, ceux qui s'emploient fréquemment (c'est-à-dire ceux qu'il entend le plus souvent) ne représentent pas les idées communes à tous les composants de la société sans distinction de ses catégories, mais bien celles d'une classe particulière capable d'imposer ses valeurs aux autres; les bourgeois deviennent dans la seconde moitié du siècle dernier, suffisamment nombreux et dominants pour imposer leurs représentations à leur temps. En outre, ils finissent par se ressembler dans leur comportement social et dans leur attitude morale, par le fait de partager uniformément le même système de valeurs: faute de penser eux-mêmes, ils ont recours, lorsqu'ils parlent, aux formules qui expriment celui-ci. Se servant de ce qu'il y a de plus usé dans la langue, ils énoncent ainsi une parole commune qui n'est au fond la parole de personne; prononcée presque de façon automatique, elle demeure marquée par l'anonymat. La perte de leur pluralité est telle qu'il est convenable de les appeler au singulier ("le Bourgeois") comme le fait l'auteur de l'*Exégèse des lieux communs*. Leur anonymat se confond bien-

¹¹⁸ *Exégèse*, p.20.

¹¹⁹ *Le Salut par les Juifs*, p.37.

tôt —frauduleusement— avec un absolu.

La parole du Bourgeois négligeant les efforts cérébraux ne contient que très peu de formules; par conséquent, elle devient réitérative: "Tout le monde ne peut pas être riche", ce quinzième exemple de la première série de l'*Exégèse des lieux communs*, comparé au précédent: "On ne peut pas tout avoir", montre nettement le désir du Bourgeois de fixer partout des limites, désir instinctif avec lequel coïncide le fonctionnement de son intellect réduit au minimum. Ainsi mis en parallèle les uns avec les autres, ses clichés au nombre restreint laissent voir leur caractère obsessionnel: «...il est temps de le déclarer, la langue des Lieux Communs, la plus étonnante des langues, a cette particularité merveilleuse de dire toujours la même chose, comme celle des Prophètes»¹²⁰. Au demeurant, elle émerveille l'écrivain par sa plénitude sans aucune substitution possible, qui la fait ressembler également sur ce point à celle de Dieu, mais ce "comme" désigne, dans l'analogie, l'écart absolu. Le bourgeois devient ainsi la contre-façon du Prophète: il le mime, l'inverse et le nie.

Ce rapprochement, quelque saugrenu qu'il paraisse, ne se réduit pas simplement à une similarité extérieure: les formules sacrées sont l'expression de la Réalité de Dieu, et celles du Bourgeois, l'expression de la réalité quotidienne de cette classe; ces deux réalités, l'une invisible et l'autre visible, existent-elles séparément, sans aucune interférence réciproque? Compréhensible est le postulat que la Réalité de Dieu se révèle au cœur et à la vie de l'homme de foi et qu'elle se reflète dans sa prière. Et pourtant, quel rapport peut-elle avoir avec l'existence du Bourgeois submergé par le mercantilisme et dénué de la foi véritable malgré sa prétention d'être chrétien?

D'après J. Petit, Bloy part de la thèse que la Réalité invisible de Dieu est partout présente dans le quotidien de n'importe quel homme¹²¹. Elle, insondable, s'aperçoit dans le reflet qu'elle projette sur le monde réel; et ici l'idée de miroir nous paraît essentielle:

¹²⁰ *L'Exégèse*, p.37.

¹²¹ J. Petit, *op.cit.*, p.50.

«Nous sommes des “dormants” selon la Parole sainte, et le monde extérieur est dans nos rêves comme “un énigme dans un miroir”»¹²².

Cette idée, Bloy la puisa dans la *Première Épître aux Corinthiens*, texte fondamental pour la foi chrétienne, où il est question de la prééminence de la charité (*I Corinthiens*, 13): comme l'enfant nécessairement imparfait par rapport à l'adulte, «nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme». En effet, à la différence de la vue directe sur l'original, l'image spéculaire ne peut être qu'imparfaite (elle l'était certainement plus au temps de saint Paul). D'ailleurs, le miroir imaginé par Bloy traduit l'objet tout à l'envers. L'important pour nous est, d'abord, la connexité des deux réalités, comparées à l'original et à l'image. La Parole du Bourgeois reproduisant la seconde réalité, image de la première, ne manque pas de traduire la distorsion ahurissante née de ce processus déformant. Si la Parole de Dieu est l'expression véritable, authentique et directe du réel divin, la parole bourgeoise aussi l'exprime, mais d'une façon complètement différente et déformée (il est impossible en fait qu'elle dise autre chose, car «le monde est un système des choses invisibles manifestés visiblement (Hébr. XI, 3)»¹²³). C'est pourquoi Bloy a le sentiment qu'il a été amené de l'exégèse de l'une à celle de l'autre. Dans la dédicace à Rodolphe Salis, fondateur du *Chat noir*, qui sert d'introduction aux *Propos d'un entrepreneur de démolitions*, il écrit: «Le besoin d'absolu est resté et ma famine spirituelle n'a fait que voyager de Chanaan en Egypte qui est le pays des Sphinx et des crocodiles»¹²⁴. Dans ce texte, Chanaan fait allusion à sa conversion, et Egypte, considérée comme lieu d'énigmes et d'ignominies, symbolise l'abomination de la société mercantile, objet des anathèmes d'«un communard converti au catholicisme»¹²⁵. La même nécessité intérieure ne le conduit-il pas dans son itinéraire d'écrivain, qui, amorcé par le *Symbolisme de l'Apparition*, commentaire de la parole de la Vierge à La Salette,

¹²² *La Femme pauvre*, p.78.

¹²³ *Journal inédit*, p.806.

¹²⁴ *Propos d'un entrepreneur de démolitions*, p.17.

¹²⁵ *Ibid.*, p.16.

aboutit à l'*Exégèse des lieux communs* ?¹²⁶

Le dessein de l'auteur se trouve exposé dans une lettre écrite à l'époque où il était en train de se consacrer à la seconde série de ses lieux communs:

«D'autres ont montré ou voulu montrer le dessous des mœurs, lequel dessous est, pour ainsi dire, à fleur de sol. Moi, je voudrais montrer *le dessous du langage*, qui ne peut être rencontré qu'à une effrayante profondeur...»¹²⁷.

Cet extrait nous semble suggérer le sentiment de l'auteur que cette tentative est seulement réservée à l'homme habitué à une analyse des textes scripturaires, et qu'elle exige de lui l'attitude exégétique semblable. Ces lignes sont fondamentales car elles révèlent que pour l'auteur, non seulement l'Évangile et la mentalité bourgeoise s'opposent en fait dans leur contenu, mais qu'il existe entre eux un lien par lui-même déformant, une perversion du langage perpétuellement agissante. C'est pourquoi Bloy se veut "exégète". L'exégèse des lieux communs bourgeois sera donc l'explication d'une sorte de variante, toujours nécessairement falsifiée et falsifiante, du Vrai. Il dit, non sans un certain sarcasme il est vrai, que «les Lieux Communs ne se révèlent qu'à ceux qui les étudient humblement et avec une grande pureté de cœur»¹²⁸. Cet effort s'avère aussi pénible que l'autre, parce que la langue du Bourgeois est par essence contradictoire et incohérente¹²⁹; d'ailleurs, comme dans toute exégèse soit de la Bible soit du symbolisme de l'histoire, la difficulté de conclure persiste, et il faut bien reconnaître que l'herméneutique bloyenne de la langue bourgeoise ne reste pas toujours sans quelque faille dans sa logique. Ou plutôt, c'est une autre logique qui se construit ici, une sorte de logique paradoxale de l'inversion et de l'analogie.

En tout cas, elle tente de divulguer deux choses: d'abord la mentalité stupé-

¹²⁶ *Le Symbolisme de l'Apparition* a été publié après sa mort; mais il est daté de 1879 et de 1880.

¹²⁷ *Lettre de Léon Bloy à Philippe Raoux*, Desclée de Brouwer, 1937 (dans la lettre datée du 28 nov. 1912, p.156).

¹²⁸ *Exégèse*, p.292.

¹²⁹ *Ibid.*, p.63.

fiance de celui qui s'en sert, puis les rapports existant entre les deux réalités; notre étude tentera d'abord de voir quelles sont les caractéristiques des lieux communs choisis par Bloy et de quelle manière il commente chacun d'eux.

(2) La "cosmisation"¹³⁰ opérée par le Bourgeois

"Les affaires sont les affaires"(1-XII) est considéré par l'exégète comme «l'ombilic des Lieux Communs», «la culminante parole du siècle»¹³¹. À ses yeux, cette formule témoigne de l'absolue prééminence des affaires sur toute chose. Il semble qu'au moins au point de départ de sa réflexion, Bloy se trouve dans la lignée de l'attaque helloïenne contre son siècle. Le commerçant, capable de s'émouvoir, de concevoir de la pitié à la vue des gens malheureux en dehors de ses activités économiques, devient le prêtre de Mammon lorsque son intérêt est en jeu¹³². Dans la mentalité bourgeoise, il est strictement interdit de mêler aux affaires des sentiments individuels; car ce n'est pas une occupation quelconque de la vie, mais bien une espèce d'ascèse religieuse qui exige de l'homme l'entier dévouement de son être:

«Être dans les Affaires, c'est être dans l'Absolu. Un homme tout à fait d'affaires est un stylite qui ne descend jamais de sa colonne. Il ne doit avoir de pensées, de sentiments, d'yeux, d'oreilles, de nez, de goût, de tact et d'estomac que pour les Affaires»¹³³.

Comme la religion a ses dogmes, les affaires ont leurs principes d'or à la tête desquels vient se placer la formule: "être pratique"(1-XXVI), résumé d'«un ensemble de qualités morales»; le Bourgeois peut se transformer même en un

¹³⁰ Le mot est de Mircea Eliade, dans *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, coll. "Folio", 1965, p.34.

¹³¹ *Exégèse*, p.33. Les lieux communs seront désignés désormais par leur numéro; 1 indique la première série, 2 la seconde.

¹³² *Le Sang du pauvre*, p.137.

¹³³ *Exégèse*, p. 34.

assassin, à force d' "être à cheval sur les principes"(1-XXVII) de ses affaires qui deviennent pour eux «la seule Réalité»¹³⁴. Ainsi, finit-il par se former un monde qui se suffit à lui-même comme Dieu; et c'est, nous semble-t-il, ce que Bloy a tenté de montrer premièrement dans son analyse.

"Petit à petit, l'oiseau fait son nid"(1-CIX) et "Les petits ruisseaux font les grandes rivières"(1-CX), sous l'apparence d'enseigner une sagesse conseillant les efforts patients et continuels, recommandent au commerçant avide d'amasser de l'argent, par l'exploitation inlassable des gens pauvres. Derrière le langage du bon sens qui est en vérité foncièrement antagonique du langage de la Foi, perce la cruauté institutionnalisée du Bourgeois, que lui permet le système capitaliste. La perspicacité du regard bloyen prévoit dès le siècle dernier que la science «pour aller plus vite, pour jouir et pour tuer», science que le Bourgeois adore, entraînera la destruction de la nature comme conséquence de deux modes d'exploitation: capitalisme et colonisation¹³⁵.

"Pauvreté n'est pas vice" (1-V) n'est donc qu'une antiphrase; et aux yeux de celui pour qui la richesse demeure le devoir des hommes, elle est «l'unique vice», «le seul péché»¹³⁶; les pauvres sont à la fois les victimes dont il a besoin et les expulsés de son univers. Dans "Avoir du foin dans ses bottes"(2-XXIX), du foin implique, dans l'interprétation de Bloy, de l'argent; les bottes, la caisse. Les pauvres appelés "va-nu-pieds", démunis de bottes, sont ainsi exclus même au niveau du langage. Lorsqu'il dit qu'ils sont «les vivantes hosties lumineuses» et que les larmes des faibles deviennent «du vin de la Vigne de Dieu», le recours à l'image de l'eucharistie ne semble pas rester une comparaison pure et simple destinée à renforcer son sarcasme. Il semble indiquer que l'hypocrisie du bourgeois, sa vampirisation du pauvre passe par un langage religieux ainsi dénaturé.

Que le Bourgeois soit par son essence un *homo religiosus* d'une façon com-

¹³⁴ *Exégèse*, p.296.

¹³⁵ *Ibid.*, pp.114 et 135.

¹³⁶ *Ibid.*, p.188.

plètement pervertie, c'est le fond de la pensée bloyenne. La tentative de "cosmisation" propre à l'homme religieux, c'est-à-dire l'effort de créer son cosmos au milieu de l'espace chaotique¹³⁷ ressemble à la sienne. Les intellectuels, lecteurs de Schopenhauer, déplorent sincèrement, dit Bloy, «le désordre effrayant de l'œuvre de Dieu»; au fond, le chaos ne signifie-t-il pas pour eux, leaders de l'opinion du Bourgeois, un monde qui ne s'organise que selon notre "représentation", et parmi les formes de cette représentation, la vision chrétienne du monde? Le bourgeois procède donc à la construction de son propre domaine en y mettant de l'ordre et y introduisant le système et la morale qui lui sont propres. Son univers ainsi fondé devient incompatible avec toute conception chrétienne du monde, et complètement opposé à celle-ci, tout en la singeant.

La dégradation dangereuse des images évangéliques que l'on croirait simplement conséquence de leur vulgarisation anodine en est un signe: "Prêcher dans le désert comme saint Jean" (1-XXIII) interprète le précurseur de Jésus comme une figure de l'inutilité, de la vacuité symbolisées par le désert, contrairement à la description de l'Évangile; dans "Je suis comme saint Thomas"(1-XXI), l'apôtre du Christ est reconnu comme «le patriarche des positivistes»¹³⁸; au contraire, saint Bernard interprétait le désir de saint Thomas (mettre son doigt dans la plaie du Christ), non comme une preuve d'incrédulité, mais comme le sentiment que le Christ était véritablement une personne, vivante de toute sa présence charnelle, et non le centre d'une théorie. Ainsi, le Bourgeois tente de banaliser, de vulgariser les symboles sacrés. Son langage presque bénin en apparence ne cesse en sa profondeur de les annihiler.

Comme le montrent des expressions telles que "Se faire une pinte de bon sang"(2-XXXI) et "Où il y a de la gêne, il n'y a pas de plaisir", un des objectifs majeurs qu'il se fixe dans la vie est la poursuite du plaisir, et de ce fait il se pose nécessairement comme l'ennemi forcené de la «Rédemption par le Sacri-

¹³⁷ Ici, nous nous référons au livre précité de M. Eliade.

¹³⁸ *Exégèse*, p.44.

face»¹³⁹. Le souci de la préservation de sa santé pour gagner le plus et jouir au maximum de la vie ("La santé avant tout" 1-CXXXV) fait naître un autre lieu commun: "La médecine est un sacerdoce"(1-XIX).

Derrière les clichés ayant trait à sa vision de la vie, comparée à un chemin, perce toujours le schéma d'opposition du "Cosmos" (l'univers bourgeois) et du "Chaos" (l'espace divin). Il est important et recommandable pour le Bourgeois qui veut "faire son chemin" (2-XVII) de «bousculer avec énergie les infirmes ou les pauvres qu'on y peut rencontrer» et d'«enjamber le compétiteur après l'avoir égorgé». Le chemin du Bourgeois rappelle inévitablement l'autre chemin, «celui du Paradis qui passe par le Calvaire où on ne voit que des amoureux et des suppliciés»¹⁴⁰. "Il n'y a que le premier pas qui coûte"(2-IX), contradictoire avec le commandement évangélique de "faire deux mille pas au lieu de mille demandés" (*Mathieu*, V, 41), est un des exemples révélateurs de la caractéristique des lieux communs: d'après la remarque de Bernard Sarrazin, les formules répertoriées par Bloy forment dans leur ensemble le livre sacré du Bourgeois, une espèce d'Évangile antithétique au véritable¹⁴¹.

"Les absents ont toujours tort"(1-CXLVI) évoque immédiatement le domaine si bien clôturé du Bourgeois d'où sont éliminés tous ceux qui ne peuvent et ne veulent partager sa croyance; c'est pour cela que Bloy dit au lecteur à la fin de son commentaire: «...demandez-vous *Qui* est le plus absent de ce monde abominable»¹⁴². Le Crucifié en est avant tout exclu, et le Bourgeois lui-même y prend la place de Dieu:

«JE N'AI BESOIN DE PERSONNE

Donc, je suis Dieu. Il est remarquable que telle est la conclusion *néces-*

¹³⁹ *Exégèse*, p.77. En ce sens, "On n'est pas sur la terre pour s'amuser"(1-XL) est purement et simplement une antiphrase pour le Bourgeois; dans "il n'y a pas de plaisir sans peine"(1-LVI), la peine est réservée aux autres, qui n'appartiennent pas à sa classe.

¹⁴⁰ *Exégèse*, pp. 202-203.

¹⁴¹ B. Sarrazin, «Le rire noir de l'exégète des lieux communs», *Cahiers de l'Herne*, n°.55, 1988, p. 60.

¹⁴² *Exégèse*, p.153.

saire de presque toute parole bourgeoise»¹⁴³.

Cette auto-déification du Bourgeois se réalise par la disparition du vrai Dieu. Krystyna Falicka signale, se référant à Pierre Glaudes, que Bloy raconte, dans l'*Exégèse* comme ailleurs dans ses œuvres, toujours la même histoire: le déicide commis par l'homme: «On fait ici la sienne la réflexion de Pierre Glaudes: "On peut même penser que l'écrivain (...), ne peut s'empêcher de thématiser malgré lui la mort de Dieu»¹⁴⁴. Par ailleurs, le sarcasme de Bloy va jusqu'au seuil du blasphème; même si cela était en vue de ridiculiser l'esprit commercial, il assimile le client à Dieu, la marchandise à l'Esprit saint et l'argent au Rédempteur. Il est également possible de relever certaines lignes où la dérision et le sentiment du sacré se combinent d'une manière quelque peu ambiguë:

«Ainsi le Lieu Commun qui nous occupe en ce moment ("Être comme il faut"), exprime, avec une énergie singulière, le mandement évangélique de l'Unité absolue: *Sint unum sicut et nos*. La Parole substantielle étant vraie dans tous les sens, il est certain que le Bourgeois accomplit à sa façon la Volonté qu'il ignore en exigeant que le bétail humain soit un immense et uniforme troupeau d'imbéciles — pour l'immolation piaculaire... un certain jour»¹⁴⁵.

Et pourtant, d'un autre point de vue, Bloy semble insister sur le fait que le coin bien à lui que le Bourgeois a découpé au milieu de la toile chaotique, qu'il croit étranger et supérieur au reste, est toujours menacé par son infrastructure dont le maître absolu est le Crucifié sanglant. La menace sur le bourgeois se traduit par son propre langage: il se prend en effet au piège de ce langage, qu'il croit dominer, et qui en réalité devient à son insu le lieu et presque l'instrument de sa propre condamnation — de sa propre damnation. Ainsi le Dieu vengeur (que Bloy

¹⁴³ *Exégèse*, p.89. "Faire une fin" (1-XCIX), "Joindre les deux bouts" (2-CXV), "Je pourrais être votre père" (1-LIX) sont également révélateurs de cette constatation.

¹⁴⁴ K. Falicka, «Les lieux communs chez Bloy: figure et sens», *Léon Bloy au tournant du siècle*, Presses universitaires de Mirail, 1992, pp.328-329.

¹⁴⁵ *Exégèse*, pp.48-49.

semble préférer par moments au Crucifié et qu'il lui associe parfois) est à la fois dénaturé et révélé — à l'insu du Bourgeois — par le lieu commun bourgeois.

C'est par une voie peu glorieuse que le Bourgeois s'associe à la Passion du Christ: son héros préféré, c'est Pilate, le fonctionnaire avant tout soucieux d'avancement et de carrière, qui s'effraie à l'idée qu'il pourrait mécontenter César. Son geste de "se laver les mains" devient alors paradoxalement signe d'impureté maximale. La formule fameuse de Pilate devient un véritable tic verbal chez le bourgeois, ce héros du monde moderne: «"Je m'en lave les mains" dit à propos de n'importe quoi, signifie tout simplement: "Je m'en fous" et l'addition "comme Pilate" n'est plus qu'une habitude séculaire de la langue, une sorte de bruit sourd analogue à celui d'un corps pesant qui tomberait dans un gouffre»¹⁴⁶. Ainsi, en voulant banaliser la formule issue de l'Évangile, le bourgeois la charge inconsciemment du poids de sa propre damnation. Il devient à son insu le prophète de sa propre destinée, le héraut de sa propre mort spirituelle. Ainsi le langage révèle sa vertu propre, son indépendance même par rapport à celui qui le parle: la parole traverse le bourgeois (qui s'imagine pouvoir la maîtriser) mais pour finir, et à l'insu de ce triste locuteur, elle revient à la vérité: le néant du Bourgeois, le triomphe de Dieu.

(3) L'Argent et le Sacrifice de l'Homme-Dieu

Nous remarquons dans le répertoire des lieux communs constitué par Bloy le nombre considérable de ceux qui contiennent le mot "l'argent":

"On ne peut pas vivre sans argent"(1-X)

"Faire travailler l'argent"(1-XI)

"L'argent ne fait pas le bonheur, mais"(1-XLV)

"Le temps, c'est de l'argent"(1-CXVII)

"Je ne connais que l'argent"(2-CVI)

¹⁴⁶ *Exégèse*, p.45.

“Le Bon Dieu, c’est l’argent”(2-CX)

“Jeter l’argent par les fenêtres”(2-CXIV)¹⁴⁷

L’ensemble de ces lieux communs est un signe révélateur de l’importance de l’argent dans la société bourgeoise. Selon Bloy, “On ne peut pas vivre sans argent” donne à supposer que l’Argent est le Dieu du Bourgeois: «Vivre sans argent est aussi inconcevable pour cet homme juste (=un prêteur qui raisonne juste dans la logique financière) que vivre sans Dieu pour un solitaire de la Thébaïde»¹⁴⁸. La parole d’une bourgeoise que l’écrivain avait entendue de ses propres oreilles: “Le Bon Dieu, c’est la pièce de cent sous!”(2-CX)¹⁴⁹ apporte un témoignage décisif à ce postulat. Devenue l’expression exacte d’un sentiment quasi universel, elle ne scandalise plus grand monde en cette fin du siècle. “L’argent ne fait pas le bonheur”, ce lieu commun non plus ne contredit pas tout à fait le principe de l’Adorateur de Mammon, si l’on y ajoute: “Mais il y contribue”.

Même dans les formules n’ayant pas, en apparence, de rapports avec l’argent, la toute puissance de celui-ci n’échappe pas au regard de l’herméneute: “Avoir du cœur, un bon cœur”(1-CXL) renvoie le lecteur aux «Demoiselles de Bienfaisance» de Villiers de l’Isle Adam; à la fin de ce conte, les pièces d’or apportées par son amant font naître un simulacre du salut dans la conscience d’une pauvre fille mourante, en l’absolvant du crime de “ne plus travailler” comme prostituée: «“Un amant! Pour le plaisir! Sans rien gagner!” Là était le crime»¹⁵⁰. C’est que pour l’esprit bourgeois, outre qu’il signifie gagner de l’argent, le travail revêt une valeur religieuse: “travailler, c’est prier”. Cette formule, plutôt appréciable pour l’esprit protestant, ne l’est point aux yeux de Bloy, selon qui cette équivalence de l’activité économique et de la pratique religieuse est de nature à anéantir celle-ci au profit de celle-là.

¹⁴⁷ Les autres formules sont: «L’argent n’a pas d’odeur»(1-CXVIII), «Avoir de l’argent»(2-CV), «Je ne crache pas sur l’argent»(2-CVII), «Mettre un peu d’argent de côté»(2-CVIII), «On ne connaît pas la couleur de son argent»(2-CXI).

¹⁴⁸ *Exégèse*, p.32.

¹⁴⁹ On ne saurait dire si cet épisode se déroula exactement comme l’auteur le retrace; en tout cas, il se donne dans le texte comme le reportage d’un événement réel.

¹⁵⁰ V. de l’Isle Adam, *Contes cruels*, Garnier Frères, 1980, p.12.

Toutefois, dire que l'argent est le dieu du Bourgeois ne dépasserait pas encore la plainte d'un moraliste. Ce qui est particulier chez Bloy, c'est qu'il croit que l'Argent est d'une certaine manière le symbole du corps et du sang du Christ. Cette idée, fondamentale dans *Le Salut par les Juifs*, constitue également le fond de l'*Exégèse*. C'est seulement d'après elle que "manger de l'argent", par exemple, dévoile son sens véritable: l'Argent identique au «Dieu qui veut qu'on le dévore et qui seul fait vivre»¹⁵¹ est l'équivalent de la Nourriture eucharistique dans le langage du Bourgeois. En croyant dire une chose tout à fait anodine, celui-ci prononce un précepte dont le sens caché reste profondément religieux: «Mais quand il profère ces mots redoutables, j'ose le mettre au défi de ne pas ressembler à un vrai prophète et de ne pas affirmer Dieu avec une force infinie»¹⁵². Quant au lieu commun précité: "L'argent ne fait pas le bonheur, mais il y contribue", si on met le mot "le Rédempteur" à la place de "l'argent", son sens jusqu'alors sous-jacent surgit tout d'un coup:

«Dire qu'il ne fait pas le bonheur est donc, pour tout chrétien, une affirmation audacieuse jusqu'à l'impiété et, précisément, c'est un Lieu Commun de provenance chrétienne. J'en trouve la preuve dans cette atténuation d'un si beau style qui fait Dieu *contribuable* de l'allégresse des imbéciles»¹⁵³.

Dans "Faire travailler l'argent"(1-XI), travailler signifie, d'après le mot latin *laborare*, "souffrir"; de telle sorte que cette locution veut dire que le Bourgeois capitaliste fait souffrir le Christ à qui les pauvres sont intimement unis par une solidarité mystique; en le torturant, il «lui fait suer le sang des pauvres dans l'agonie des labeurs de mort»¹⁵⁴. "Le temps, c'est de l'argent"(1-CXVII), à ce proverbe universellement répandu s'applique également l'équation mystique de l'Argent et du corps du Christ: «Lorsque le Seigneur des Mondes s'est laissé vendre trente

¹⁵¹ *Exégèse*, p.32.

¹⁵² *Ibid.*, p.33.

¹⁵³ *Ibid.*, p.68.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.33.

pièces d'argent, il était juste au milieu des Temps et les concentrait en lui de la manière la plus expressive, la plus foudroyante, la plus inimaginable...»¹⁵⁵.

Certes, l'exégète est forcé de reconnaître que les formules s'adaptent mal dans certains cas; "Je ne connais que l'argent" mis vers la fin de la nouvelle série en est un des exemples; mais là, par un tour de force, en permutant sujet et objet, et en substituant la négation (ne~pas) à l'insistance (ne~que), il se tirera de la faillite de sa théorie:

«Un affamé te suppliait, (suppliait un épicier) il y a quelques instants, de lui donner, *pour l'amour de Dieu*, quelques débris invendables qui l'eussent peut-être empêché de mourir. Tu répondis à ce pauvre que tu ne connaissais que l'argent; (...) Il est probable, cependant, que ce mendiant était Jésus-Christ dont c'est le travestissement ordinaire et qui est signifié symboliquement par l'argent dans les divines Écritures. — C'est moi qui suis l'Argent, te dira-t-il, un jour, et je ne te connais pas»¹⁵⁶.

Or, son journal renferme à la date du 3 octobre 1894 ce passage: «Quand on reçoit de l'argent, — ce qui ne m'arrive guère, — ne serait-ce pas qu'on a trahi et vendu Jésus, comme Judas, d'une manière quelconque?»¹⁵⁷ Préoccupé ce jour-là, du matin au soir, par les expédients pour payer ses dettes et en reprendre les reconnaissances, il prononce ces mots pour se consoler. Ils recèlent en même temps l'idée que tout ce qui touche à l'argent reste maléfique. Dans ce cas cependant, tous les hommes sans exception devraient être Judas, car personne ne peut se passer dans la société moderne de recevoir de l'argent d'une manière ou d'une autre pour subsister. L'anathème bloyen lancé contre le Bourgeois vise la société en tant que système régi par l'Argent.

Sans nous aventurer dans la problématique d'ensemble du *Salut par les Juifs*, nous constatons que pour son auteur la trahison de Judas témoigne nettement

¹⁵⁵ *Exégèse*, p.127.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.282.

¹⁵⁷ *Le Mendiant ingrat*, p.130.

du mystérieux pouvoir de l'argent par le moyen duquel s'opéra l'achat de Dieu¹⁵⁸, et que l'idée de sacrifice en tant que telle est inséparable de celle d'échanges. Dans le passage des *Actes des apôtres* (XX-28): «l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par le sang de son propre fils», le sang du Christ considéré comme moyen d'acquisition demeure à ce titre comparable à l'argent.

D'après certaines réflexions modernes sur la monnaie (y est notable l'apport de G. Simmel selon qui les problèmes de la monnaie dépassent largement le cadre de l'économie), la société humaine est maintenue par deux modes fondamentaux dont les fonctions restent identiques: l'un est l'ensemble des règles morales, l'autre la monnaie comme moyen d'échanges. Son invention provient du besoin de l'homme social; devenue l'unité de tous les objets matériels et spirituels qui se mesurent à elle, la monnaie joue le rôle de médiateur institutionnalisé dans la société, préservée ainsi des forces chaotiques de la nature humaine. À la fois principe fondamental de l'homme social et succédané du sacrifice antique, elle suggère par sa raison d'être même, le monde des désirs non-canalises de l'homme exigeant sans cesse du sacrifice sanglant, dont la société peut ignorer l'existence, grâce au mode monétaire et aux lois morales¹⁵⁹.

Nous croyons que ce postulat sur les rapports de la monnaie et du sacrifice est d'une certaine manière applicable à l'analyse de Bloy: selon lui, la société bourgeoise a un immense "dessous", un monde autre qu'elle s'efforce d'oublier; la morale, marquée de duplicité, de celui qui est à la fois un honnête homme et "un homme de sac et de corde"¹⁶⁰ est de nature à éliminer totalement, à force de dévouement à ses affaires, la conscience du mal. En outre, le système de valeurs qu'il s'efforce de créer tend à rejeter tout aspect obscur et insaisissable de l'humain tel que les douleurs et la mort comme le montrent les expressions: "Il ne s'est pas senti mourir"(1-LXII) et "On dirait qu'il dort"(1-LXIII). Toutes ces choses expulsées du monde du Bourgeois n'en demeurent pas moins réellement

¹⁵⁸ *Le Salut par les Juifs*, p.33.

¹⁵⁹ K. Imamura, *Qu'est-ce qu'est la monnaie*, Tokyo, Tchikuma, 1994.

¹⁶⁰ *Exégèse*, p.221.

dans l'autre réalité qui reflète tout ce qui se passe dans l'univers; pensées et sentiments du Bourgeois, substrat de ses lieux communs, s'y réalisent à travers une transposition inexprimable, «dans leurs forme vraie»¹⁶¹. Par le fait de ne pas en tenir compte, la morale bourgeoise, dont les lieux communs sont l'expression, est en tant que telle condamnée à l'absurdité. Il nous semble que l'herméneutique de Bloy consacre ici un acte "terroriste" imposant à la société bourgeoise la reconnaissance de ce monde où tout se mesure à la figure du Christ sanglant. Bloy veut enraciner tout sens dans la douleur et le mystère.

Les lieux communs «les plus stupides, les plus capables d'accélérer l'abrutissement»¹⁶², sont considérés comme les meilleurs par l'exégète car ils sont vrais à l'envers. Le Bourgeois ne cesse d'avouer la vérité terrifiante de son existence en dépit de son inconscience totale: "Devoir à Dieu et au diable"(2-XLVIII), sous l'apparence de signifier: l'on doit de l'argent à tout le monde, dévoile sa tactique secrète de traiter à la fois avec Dieu et avec le diable au profit de ses affaires. Sa parole contient «quelque chose de prophétique» en ce sens qu'ayant l'air de dire une chose tout à fait profane, elle ne manque pas, aux yeux de l'écrivain, de mettre au jour un sens religieux correspondant à la réalité véritable de l'énonciateur.

Que l'absolu pouvoir du Logos divin soit en rapport d'homothétie mystérieuse avec toute parole humaine, Bloy en fait le fondement de sa pensée:

«Mais, l'affreux bourgeois fatigué d'un sale négoce, qui déplore ses "illusions" en déclarant, par exemple, que "la nuit est faite pour dormir!" est mystique à des profondeurs qui découragent.

¹⁶¹ *Exégèse*, p.74. Cette page de Bloy nous rappelle par analogie le dénouement de «Claire Lenoir», bien que dans Villiers de l'Isle-Adam l'accent soit porté ailleurs, : à travers les yeux de l'héroïne qui vient de mourir, on voit que le sentiment de jalousie de son mari défunt est traduit dans les traits d'un sauvage horrible et mystérieux décapitant son amant; en tenant compte du mécanisme de la photographie («Ce qui pouvait être demeuré en ces yeux, allait m'apparaître en sens inverse, retourné de bas en haut, la cavité située derrière l'iris formant chambre noir»), Tribulat Bonhomet a mis "cette plaque" «à la renverse», pour qu'elle lui reproduise convenablement la vision. Ce qu'il y a vu, c'est un monde de barbarie totale reflétant exactement ainsi le désir, féroce mais latent, de l'être humain («Claire Lenoir», *Tribulat Bonhomet, Œuvres complètes*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1986, pp.218-220.

¹⁶² *Exégèse*, p.299.

Car la vie n'est pas si bête que le croient les équarisseurs d'atomes, et il est heureusement impossible de proférer la plus banale des affirmations sans que grondent les cieux éternels»¹⁶³.

Aussi, sans le savoir, le Bourgeois commet-t-il, chaque fois qu'il a recours à un de ses clichés, un acte dont l'effet reste incommensurable; c'est, comme le dit J. Petit¹⁶⁴, le thème central de l'*Exégèse*, évoqué dès l'introduction et mis en relief tout au long du texte:

«J'ai dit, en commençant cette Exégèse, que le Bourgeois profère sans cesse, et tout à fait à son insu, des paroles absolument excessives, capables d'ébranler le monde. Dieu sait pourtant que telle n'est pas son intention. Mais il en est ainsi et c'est dans l'espérance de le démontrer que j'ai entrepris ce travail»¹⁶⁵.

Comme nous l'avons vu plus haut, "Je m'en lave les mains comme Pilate"(1-XXII) veut dire pour le Bourgeois moderne purement et simplement: Je m'en moque; et "comme Pilate" ne lui semble pas y ajouter grand chose. Et pourtant, ce personnage de l'Évangile est l'un de ses ancêtres par une filiation spirituelle: «Pilate était le grand Bourgeois romain, quand les Romains étaient les maîtres du monde»¹⁶⁶, et donne lieu plus d'une fois à la réflexion bloyenne. En croyant faire de son mieux, c'est-à-dire, malgré sa prétention à l'innocence, il se fait complice des ennemis de Jésus par le fait de renoncer à sauver celui-ci. Bloy alléguant la formule "Le mieux est l'ennemi du bien" affirme que "faire de son mieux" signifie pour l'honnête homme incarné par Pilate «s'esquive(r) par la tangente en laissant les autres se débrouiller comme ils pourront»¹⁶⁷. Donc, en réalité, le Bourgeois consacre là sa connivence avec le gouverneur romain qui ne fut, en fin de compte, qu'un héros de la lâcheté. Lorsqu'il prononce ce lieu commun

¹⁶³ «La langue de Dieu», *Belluaires et Porchers*, p.308.

¹⁶⁴ Dans les notes de l'*Exégèse*, p.311.

¹⁶⁵ *Exégèse*, p.86.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.207.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.207.

comparable aux propos du Caïn essayant de dissimuler son acte fratricide: "Suis-je le gardien de mon frère?", il énonce sa propre condamnation. Ainsi y a-t-il, dans les clichés bourgeois, toujours une dimension spirituelle, mais vertigineuse.

La référence à Pilate apparaît encore ailleurs: "Toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire"(1-XXXIII) et "Il n'y a que la vérité qui offense"(1-XXXVIII), où le mot "vérité" fait penser presque automatiquement à Celui qui dit: "Ego sum Veritas". D'ailleurs, pour Bloy, il n'a pas d'autres significations possibles. Le Bourgeois imite l'attitude de Pilate face à Jésus, cette attitude d'indifférence criminelle; sa façon de parler, décisive en sa profondeur, ne peut pas ne pas faire apparaître Jésus souffrant, supplicié sans cesse par lui à travers ses clichés banals. C'est la structure fondamentale des lieux communs que l'*Exégèse* a voulu mettre au jour dès son premier exemple: "Dieu n'en demande pas tant":

«N'est-ce pas une occasion de stupeur de songer que cette chose est dite, plusieurs millions de fois par jour, à la face conspuée d'un Dieu qui "demande" surtout à être *mangé!*»¹⁶⁸

Ce n'est pas seulement cette formule liminaire qui se trouve lancée contre la Sainte Face douloureuse, mais c'est l'ensemble des lieux communs qui se voit saisi du même point de vue. "Il faut hurler avec les loups"(1-XXXVII) apporte des arguments à l'attaque de Bloy contre les prêtres bourgeois, qu'il juge imitateurs des loups: pareils aux chiens de berger dévorant les moutons qu'ils doivent garder, ils exploitent leurs paroissiens pauvres, et ainsi ils offensent son Dieu de cette façon terrifiante. "Les devoirs du monde"(1-LIII) et les devoirs enseignés par celui qui dit: "Ego non sum de hoc mundo" s'affrontent si radicalement que ceux du monde, c'est-à-dire du Bourgeois ne sont, à la vérité, autres que de «cracher à la Face du Sauveur et de le crucifier, chaque jour, après une Flagellation indicible»¹⁶⁹.

¹⁶⁸ *Exégèse*, p.21.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.75.

Le commentaire de "Je ne crache pas sur l'argent" contient ces lignes:

«J'ai lu qu'un grand seigneur du XVIII^e siècle avait de si riches appartements dans son château qu'on ne voyait pas le moyen de cracher ailleurs que sur la figure du propriétaire. C'est ce qui arrive au Verbe incarné. Il a fait l'univers si beau qu'il n'y a plus que sa Face douloureuse qui puisse être conspuée»¹⁷⁰.

Ce que Bloy appelle «quelque Réalité divine», remplie de la Face sanglante du Christ, se trouve dans le schéma en antagonisme radical avec la réalité fondée sur l'absolue valeur de l'argent. Si, la seconde, image spéculaire de la première, n'est que sa déformation obscure et désastreuse: «un sombre miroir plein de reflet de la Face renversée de ce même Dieu»¹⁷¹, dans une autre perspective, l'une parée de richesse matérielle et de progrès scientifique est qualifiée de «civilisation», et l'autre qui érige en principe suprême le sacrifice de l'Homme-Dieu, de «barbarie»¹⁷².

Pour l'exégète des lieux communs, le Christ se trouve à la charnière de deux réalités corrélatives: si le Bourgeois est «un écho stupide, mais fidèle qui répercute la Parole de Dieu, quand elle retentit dans les lieux bas», sa parole non plus ne manque pas de réagir sur l'autre monde; dans le jeu du miroir mystique, de ce «miroir à *la renverse*; (...) la face de ce dernier des maîtres du monde est reflétée par l'effrayante Face de Dieu»¹⁷³. Il est donc impossible de proférer un de ces lieux communs, sans que cet acte de parole ne supplicie le Christ déjà souffrant:

«Jésus est au centre de tout, il assume tout, il porte tout, il souffre tout. Il est impossible de frapper un être sans le frapper, d'humilier quelqu'un sans l'humilier, de maudire ou de tuer qui que ce soit sans le maudire

¹⁷⁰ *Exégèse*, p.282.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.56.

¹⁷² *Ibid.*, p.253.

¹⁷³ *Ibid.*, p.135.

ou le tuer lui-même»¹⁷⁴.

L'exégèse bloyenne est une tentative de prouver a contrario une espèce de présence du Christ dans la parole du Bourgeois.

¹⁷⁴ *Le Mendiant ingrat*, p.141; cette citation se trouve dans une lettre à Henry de Groux.