

DURTAL EN ROUTE : LE MYSTICISME ET LA CONVERSION D'UN INTELLECTUEL

Durtal, le personnage que Huysmans nous peint dans *Là-Bas* comme historien préoccupé par Gilles de Rais, l'occultisme et le satanisme, ne se maintient pas dans son obsession du Mal : dans le roman *En Route*, publié en 1895, il s'avère que ses recherches sur le satanisme et le mysticisme ont reconduit l'intellectuel au Catholicisme, par un parcours similaire à celui de son auteur. Huysmans soutient d'avoir écrit son roman dans un but apologétique : il affirme dans une lettre à Dom Besse qu'*En Route* « s'adresse moins à des catholiques pratiquants, sûrs, qu'à l'élite intellectuelle de Paris, qu'il s'agit de tâcher de prendre et de faire réfléchir, sur une religion qu'elle ignore ou qu'elle délaisse à cause des dévotionnettes et des petites pratiques dont on la surcharge, pour complaire aux dévotes »¹.

Malgré la vague de conversions parmi les intellectuels de l'époque², un intellectuel qui se convertit au Catholicisme est une anomalie dans le climat anticlérical de la Troisième République, où les maîtres à penser sont Renan, Taine et Darwin, et les dogmes de la création *ex nihilo* et du miracle heurtent la perspective scientifique moderne. Le lecteur d'un roman à but apologétique s'attendrait alors à une défense intellectuelle du Christianisme, qui apporte des réponses aux objections proposées par la science moderne. Dans la représentation de la conversion de Durtal ce n'est pourtant pas l'argumentation rationnelle qui frappe, mais l'importance de l'expérience religieuse et du mysticisme, qui semble aux antipodes de la raison. La foi de Durtal est fondée sur un sentiment qui semble se dérouler en dehors de l'intelligence, tandis que la raison joue un rôle plutôt négatif dans son développement spirituel. C'est pourquoi Richard Griffiths parle d'un 'non-intellectualisme' dans les matières religieuses parmi les écrivains catholiques, causé par la méfiance du positivisme à la fin du siècle : « Science had claimed too much, and was thus refused too much. From a rejection of science we move almost naturally to a rejection of the use of reason and the intellect. Revelation and tradition must be the basis for religion »³. Griffiths conclut à une simplicité de la croyance qui se confie en Dieu ; le savoir du croyant ne s'accroît pas en lisant des commentaires et des explications, mais par de 'simples actes' comme la prière et l'imitation du Christ⁴.

Dans ce qui suit, nous voulons examiner de plus près le rôle de l'expérience mystique dans la conversion de Durtal, notamment dans sa relation avec l'usage de la raison. Bien que le recours au mysticisme semble au premier abord transformer la foi de l'intellectuel en simple fidéisme, il s'avère que c'est justement l'expérience mystique qui permet au croyant de vérifier l'existence du surnaturel personnellement. La foi est alors fondée non seulement sur des dogmes et des paroles, mais aussi sur l'observation par les sens.

La Raison, obstacle pour la Foi

¹ Lettre du 10 février 1895, citée par Emmanuel Godo, *Huysmans et l'Évangile du Réel* (Éditions du Cerf, 2007), p. 225, qui n'indique pas la provenance de cette lettre. Henri Blandin cite une lettre de Huysmans à Dom Du Bourg du 25 février avec à peu près le même contenu : le livre « n'est pas écrit, en somme, pour les catholiques, mais surtout pour le monde intellectuel à Paris. » (Henri Blandin, *J.-K. Huysmans : l'homme, l'écrivain, l'apologiste* (Maison du Livre, 1912), p. 120.

² Voir l'étude récente de Frédéric Gugelot, *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)* (CNRS, 1998).

³ Richard M. Griffiths, *The Reactionary Revolution; the Catholic Revival in French literature, 1870-1914* (New York.; F. Ungar Pub. Co., 1965), p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 54.

La question « Comment était-il redevenu catholique, comment en était-il arrivé là ? » que Durtal se pose en tête du deuxième chapitre d'*En Route*⁵ indique que l'intellectuel fait un effort d'analyse rationnelle de sa conversion, en exposant les causes de son retour à la foi. L'hérédité, explication favorite du récit naturaliste, n'y manque pas : malgré sa vie d'indifférence religieuse, la foi de Durtal est le résultat d'« un atavisme d'ancienne famille pieuse éparsé dans des monastères » (77). La philosophie pessimiste de Schopenhauer s'est finalement avérée insuffisante « quand l'âge s'avance, quand les infirmités s'annoncent, quand tout s'écroule ! » (85). Ses recherches pour un nouveau roman sur la mystique blanche, roman qui exigerait une nouvelle esthétique combinant l'art de Flaubert et l'ardeur d'Ernest Hello, le mènent à la lecture de textes mystiques. Et finalement, quand sa curiosité le pousse à entrer dans une église, il y reste par amour de l'art. La conversion de Durtal, au moins dans sa vision, est donc en partie le résultat de ses recherches intellectuelles et du climat culturel dans lequel il vit. Pourtant, les arguments qui l'ont persuadé de la vérité du Christianisme sont absents de ce récit : ils ont disparu, et l'incroyant d'autrefois s'est « réveill[é] un beau matin, et sans que l'on sache ni comment, ni pourquoi, c'est fait » (76).

La raison reste présente dans le récit, mais il s'avère bientôt qu'elle joue un rôle plutôt négatif dans le retour de Durtal à l'Église catholique. Au début du roman, Durtal est croyant mais il n'est pas encore réadmis aux sacrements, justement parce que son intelligence l'empêche de se jeter aux pieds d'un prêtre parisien pour se confesser à lui, car celui-ci mépriserait ses tendances mystiques et le pousserait vers des « lectures imbéciles ». Selon l'abbé Gévresin, le seul prêtre qui puisse le comprendre précisément à cause de son statut dans les marges de l'institution, Durtal n'a pas « une âme humble, une âme simple ; [il est] une sorte de sensitive que la moindre imprudence, que la moindre maladresse d'un confesseur fera se replier sur elle... » (149), à cause de ses capacités intellectuelles. Bien que l'abbé ne condamne pas l'intellectualisme de Durtal et le mentionne simplement comme un facteur qu'il faudrait ménager avec précaution, il la lie à un manque d'humilité. Durtal lui-même se demande s'il n'est « pas plus humble de s'agenouiller devant un être dont la misère de cervelle vous serait connue » (108). Le manque d'intelligence des prêtres ne serait alors pas une faute à reprocher à l'Église, mais un manque de foi de la part de Durtal qui se laisse encore trop dominer par l'ancien homme, l'intellectuel.

Les pratiques religieuses demandent un certain délaissement de la raison, mais Durtal n'est pas immédiatement prêt à céder son autonomie. Il refuse d'abord de se plier à l'usage du chapelet, qu'il qualifie comme « moulinet d'Ave », car « ce moyen mécanique pour réciter des oraisons me gêne un peu ; je ne sais pas, mais il me semble qu'au bout de quelques secondes, je ne pourrais plus penser à ce que je répète ; je bafouillerais, je finirais certainement par balbutier des bêtises... » (345). À ce moyen que « la Très Sainte Vierge elle-même a révélé aux saints » (346), il préfère sa liberté de penser et de dire ce qu'il veut. Quand le prieur lui commande de débiter 'une dizaine' en pénitence, les débats internes sur la quantité exacte des prières prescrites empêchent à Durtal d'avoir une conscience en paix. La communion ne lui rend pas cette expérience mystique désirée non plus. Quand il découvre qu'un prêtre séculier en visite au monastère présidera à l'eucharistie, Durtal prie ardemment pour que Dieu lui accorde de recevoir la communion des mains d'un moine, comme c'était le but explicite de sa retraite à la Trappe. Dieu exauce ses prières, mais au lieu d'accepter le miracle, Durtal « s'ingéni[e] à chercher des causes naturelles qui pussent justifier cette substitution d'un moine au prêtre » (371). Son esprit, éveillé au raisonnement intellectuel, est alors « anesthésié » quant à tout autre sentiment : Durtal s'attarde uniquement sur « tout le côté trop humain de la déglutition d'un Dieu : il avait eu l'hostie, collée au palais, et il avait dû la chercher et la rouler, ainsi qu'une crêpe, avec la langue, pour l'avaler ... » (373-4). Il blâme son attitude intellectuelle pour l'absence d'expérience mystique : « Mon tort envers Dieu, c'est de toujours raisonner, alors que je devrais tout bêtement

⁵ *En Route*. 1895. Éd. Dominique Millet (Gallimard coll. « Folio classique », 1996), p. 85. Toutes les citations d'*En Route* proviennent de cette édition. Pour ne pas multiplier les notes, l'indication de la page suit la citation dans le texte.

l'adorer ainsi que le font, ici, les moines. Ah ! pouvoir se taire, se taire à soi-même, en voilà une grâce ! » (374) La raison est donc dévalorisée en profit de l'adoration.

Dès l'époque de ses recherches en vue d'une nouvelle esthétique 'supranaturaliste' exposée dans *Là-Bas*, Durtal avait été attiré par le Catholicisme, mais il lui manquait « cette nécessaire volonté qui permet de se délaisser, de glisser, sans se retenir, dans la ténèbre des immutables dogmes » de la Trinité et de la divinité du Christ⁶. Ces objections rationnelles lui reviennent à l'esprit après sa première communion ratée :

Ah ça, est-ce qu'il croyait que, parce qu'un prêtre avait proféré cinq mots latins sur un pain azyme, ce pain s'était transsubstantié en la chair du Christ ? qu'un enfant accueille de pareilles sornettes, passe encore ! mais avoir franchi la quarantaine et écouter d'aussi formidables bourdes, c'était excessif, presque inquiétant ! (409)

Il rappelle les arguments de Tertullien et de *L'Imitation*, en disant que « si c'était intelligible, ce ne serait pas divin. Si le Dieu que nous servons pouvait être compris par la raison, il ne vaudrait pas d'être servi... » (410), mais ce *Credo quia Absurdum* attribué à St Augustin n'a pas l'air plus convaincant que quand il le récita dans *Là-Bas*. La source de cette avalanche de questions intellectuelles contre le « gabarit » des doctrines catholiques est identifiée de deux manières : d'une part, Durtal maintient qu'il a été sujet à une attaque de Satan, la « Nuit obscure » selon la tradition mystique ; d'autre part, il doit reconnaître que les « sophismes » lui sont soufflés par son propre double, l'homme intellectuel.

Les insinuations de Satan et les objections contre la foi pourraient fournir l'occasion d'une exposition apologétique de la croyance, mais malheureusement, Durtal ne sait pas répondre à nombre de ces arguments rationnels. Selon le prier, à qui il expose sa lutte, ces objections sont plus dangereuses que les visions sensuelles ; aussi lui conseille-t-il de se bien pénétrer « de cette vérité qu'il n'existe, en sus de la prière, qu'un remède qui soit souverain contre ce mal, le mépris » (436). Au lieu de réfuter les arguments, ce qui mènera toujours à un embrouillement dans des sophismes, le prier l'encourage à ne pas riposter, à refuser la lutte (437). En disant que les doutes contre la foi sont diaboliques et que le croyant doit les mépriser, le prier semble donc prôner une foi aveugle : au lieu de développer des arguments intellectuels, le fidèle fuit la « tentation », et évite ainsi de chercher des réponses intellectuelles et une base rationnelle pour les dogmes. Cette manière de se battre contre les tentations renforce l'impression que la croyance est irrationnelle, qu'il n'existe pas de réponses, que l'intelligence doit se taire et que foi égale crédulité. La foi de l'intellectuel semble donc être diamétralement opposée à l'activité rationnelle de son esprit⁷.

L'Expérience mystique

Nous avons déjà vu que la psychologie et les raisons de la conversion restent cachées pour Durtal : « Quand je cherche à m'expliquer comment, la veille, incrédule, je suis devenu, sans le savoir, en une nuit, croyant, eh bien je ne découvre rien, car l'action céleste a disparu, sans laisser de traces » (77). La seule explication que l'abbé Gévresin puisse donner, c'est qu'il s'agit d'une « action céleste » :

Il est bien certain ... que l'art a été le principal véhicule dont le Sauveur s'est servi pour vous faire absorber la Foi. Il vous a pris par votre côté faible... ou fort, si vous aimez mieux. Il vous a imprégné

⁶ *Là-Bas*. 1891. Éd. Yves Hersant (Gallimard coll. « Folio classique », 1985), pp. 37, 40.

⁷ Dans l'édition d'*En Route* reproduite en feuilleton dans les *Pages Catholiques*, l'épisode de la « Nuit Obscure » a même été supprimé. Les doutes intellectuels sont-ils tellement dangereux ou convainquants qu'on n'ose pas les mettre à la portée des fidèles ?

de chefs-d'œuvre mystiques ; il vous a persuadé et converti, moins par la voie de la raison que par la voie des sens (149).

Durtal a *senti* la vérité du Catholicisme en lisant ses textes mystiques et en admirant son art « surhumain » ; la beauté des peintures de Grünewald, de la musique de Palestrina et du chant grégorien lui ont prouvé la provenance surnaturelle de cet art. Ce n'est pas l'argumentation rationnelle mais cet « attouchement divin » qui a causé son changement.

Selon Pierre Citti, « *En Route* n'est pas à proprement parler le roman d'une conversion » parce que « l'action de la grâce fut insensible ; en somme il n'y a rien à raconter »⁸. Il est vrai que Durtal se dit « redevenu catholique », mais il doit en même temps reconnaître qu'« entre croire et pratiquer l'abîme le plus difficile à franchir existe » (101) et qu'il est encore « sur le seuil du sanctuaire » (102). La conversion intellectuelle s'est faite, mais Durtal est toujours en route : il n'est pas encore réconcilié avec Dieu et réadmis aux sacrements. Comme il exécra l'église contemporaine qui s'est adaptée aux masses et qui propose une religion tempérée résidant « dans d'étroites pratiques, dans des amusettes de vieille fille, dans toute cette bondieusarderie qui s'épand le long de la rue de Saint-Sulpice » (107), il sent alors la nécessité de se retirer dans un monastère pour se confesser et communier, non pas chez les « Jésuites qui ont la spécialité des retraites d'hommes » (228), et qui probablement essaieraient de le convaincre par des arguments rationnels, mais dans la Trappe, un monastère d'ordre contemplatif. Ce qu'il y cherche avant tout, c'est l'expérience mystique, la contemplation totale qu'il observe chez les humbles frères du monastère : « Ô croire, croire comme ces pauvres convers, ne pas être nanti d'une âme qui vole ainsi à tous les vents ; avoir la Foi enfantine, la Foi immobile, l'indéracinable Foi ! ah ! Père, Père, enfoncez-la, rivez-la en moi ! » (371) Dans la Trappe, il espère faire l'expérience du mysticisme, comme il imagine que le monastère est un lieu où l'on peut « à force de bonne volonté, de suppliques ardentes, parvenir à L'approcher, L'entretenir, à Le sentir près de soi, presque content de sa créature, peut-être ! » (136) Le Catholicisme qu'il cherche n'est pas la religion modérée des masses, mais « il est autrement surélevé, autrement pur ; mais alors il faut pénétrer dans sa zone brûlante, il faut le chercher dans la Mystique qui est l'art, qui est l'essence, qui est l'âme de l'Église même » (107).

Le mysticisme tel que le définit Larousse dans son *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle*, est une « opinion religieuse ou philosophique qui admet des communications directes entre Dieu et la créature, qui prête un sens caché aux livres saints et aux choses de ce monde ». Aussi l'individualisme de Durtal est-il une cause importante de l'intérêt qu'il porte au mysticisme, souligne Pierre Glaudes : le rapport direct à Dieu dans l'expérience mystique lui permet de se passer de l'Église, devenue médiocre et fade dans son opinion⁹. Une autre raison que donne Glaudes de l'attrait de la mystique sur Durtal c'est qu'elle « tient à la rationalité supérieure dont elle éclaire ses récipiendaires : non pas les faibles lumières de la science moderne, mais une intelligence profonde des ressorts de l'âme humaine, qui est au principe de la plus haute sagesse »¹⁰. Or, nous allons voir que Durtal serait certainement d'accord avec ce raisonnement. Cependant, il ne faut pas oublier que dans le contexte de la fin du siècle « mysticisme » et « mystique » étaient plutôt synonyme d'antirationalisme : la définition du « mysticisme » dans le *Grand Larousse* est suivie d'une pléthore de citations qui toutes mettent l'accent sur l'incompatibilité entre « mysticisme » et « raison »¹¹. Jouffroy, cité par Larousse, soutient que tous

⁸ Pierre Citti, « Foi et Roman dans la Tétralogie de Huysmans », in Samuel Lair, dir., *J.-K. Huysmans : Littérature et Religion. Actes du colloque du département des lettres de l'Institut catholique de Rennes* (Presses Universitaires de Rennes, 2009), p. 122.

⁹ Pierre Glaudes. « La Conversion de Durtal ». In Marc Smeets, éd. *Joris-Karl Huysmans. Cahiers de recherches des Instituts néerlandais de langue et littérature françaises*, Vol. 42 (Amsterdam : Rodopi, 2003), p. 97.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ « L'Essence du Mysticisme est d'affirmer sans prouver », écrit Colins ; « Le Mysticisme n'est pas autre chose qu'un acte de désespoir de la raison humaine » dit Victor Cousin ; et l'opinion de Renan est que « Ceux qui, après avoir

les mystiques et particulièrement les anachorètes prêchent « la contemplation comme seul mode légitime de l'activité intellectuelle » : « La vie contemplative, en d'autres termes, et le mépris de toute recherche scientifique sont deux traits caractéristiques et constants de toutes les écoles mystiques sans exception ». Selon les érudits cités par Larousse, anticléricaux pour la plupart comme lui, le mysticisme, qui se concentre uniquement sur les émotions et les sentiments, est donc aux antipodes de la raison. En outre, le discours sur le mysticisme à l'époque était largement influencé par les travaux sortant de l'École Salpêtrière de Jean-Martin Charcot, qui soulignaient que les mystiques du passé n'étaient que des hystériques qu'on pourrait guérir par des traitements médicaux¹². L'importance de la Mystique dans la représentation d'une conversion d'intellectuel peut alors surprendre.

Durtal aime se peindre comme le seul laïc en dehors du monastère préoccupé par la mystique médiévale. Pourtant, dans une préface au *Latin mystique* de Rémy de Gourmont, Huysmans lui-même note qu'« il paraît que la jeunesse littéraire devient mystique. Ce bruit courut récemment dans Paris et de sagaces reporters s'empressèrent de nous annoncer cette étonnante aubaine »¹³. Bien qu'il ne croie pas à la réalité de ce phénomène, parce qu'il prend le mysticisme dans le sens plus étroit de 'mysticisme chrétien'¹⁴, l'essor au XIX^e siècle des éditions des grandes œuvres mystiques de Ruysbroeck et de Thérèse d'Avila, et des publications comme *Le Nouveau Mysticisme* de François Paulhan (1891) montrent qu'en effet, le mysticisme était en vogue. La bibliothèque de Durtal témoigne également de cette popularité : il possède une collection d'extraits de Ruysbroeck éditée par Ernest Hello, ainsi que ses *Noces Spirituelles*, traduites par Maeterlinck; l'œuvre qu'il considère le plus apte pour exprimer son état d'âme est *La Douleur Passion* de Catherine Emmerich, texte écrit au dix-neuvième, mais qui selon Durtal date du Moyen Age par son esprit (ER 263).

Paul Bourget et Max Nordau, dans leurs analyses de « l'esprit contemporain » de la décadence ou « fin de siècle » soulignent également l'importance du mysticisme à l'époque. Selon Nordau, l'esprit mystique, qui devine des liens mystérieux et symboliques entre les choses, est une marque cardinale de la dégénérescence, sa diagnose de l'état d'esprit à la fin du siècle en France¹⁵. Dans son essai sur Baudelaire, Paul Bourget fournit une explication pour ce lien entre mysticisme et décadence: ceux qui adhéraient superficiellement au Catholicisme pendant leur jeunesse n'avaient aucun mal de remplacer l'objet de leur croyance par le socialisme, le progrès ou la science. Mais ceux qui, comme Baudelaire, avaient senti ou vu Dieu, ne pouvaient trouver de substitut pour remplir la place laissée vide par le Dieu chrétien auquel ils n'arrivaient plus à croire¹⁶.

La popularité du mysticisme dans une période où le raisonnement scientifique et l'analyse rationnelle sont très importants est un phénomène surprenant. Il est vrai que la croyance au progrès de la science avait diminué, mais il y a une grande différence entre la déception devant la raison et une croyance qui semble tout à fait irrationnelle. La mystique chrétienne n'était pourtant pas le seul courant religieux populaire à l'époque à mettre l'accent sur l'expérience du surnaturel :

philosophe, embrassent le Mysticisme sont d'ordinaire les ennemis les plus intolérants de la philosophie ». « Mysticisme » dans Pierre Larousse, *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle*, T. XI, p. 754.

¹² La représentation du mysticisme féminin en particulier en termes d'hystérie religieuse ou de déviation sexuelle se retrouve dans nombre de romans, ainsi que par exemple *Madame Gervaisais*, *Le Rêve* et *Lourdes*. Cf. Emily Apter, « Mystical Pathography », in *Feminizing the Fetish Feminizing the Fetish. Psychoanalysis and Narrative Obsession in Turn-of-the-Century France* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), pp. 124-146, et les chapitres sur le Mysticisme de Nordau dans *Dégénérescence*.

¹³ Huysmans, J.-K. « Préface au *Latin Mystique* de Rémy de Gourmont ». In *En Marge. Études et Préfaces*. Éd. Lucien Descaves (Marcelle Lesage, 1927), p. 65.

¹⁴ Selon Huysmans, la mystique « appartient au Catholicisme et elle est à lui seul. Il ne faut pas, en effet, confondre le vague à l'âme, ou ce qu'on appelle l'idéalisme et le spiritualisme, ou même encore le déisme, c'est-à-dire de confuses postulations vers l'inconnu, vers un au-delà plus ou moins trouble, voire même vers une puissance plus ou moins occulte, avec la Mystique qui sait ce qu'elle veut et où elle va, qui cherche à étreindre un Dieu qu'elle connaît et qu'elle précise, qui veut s'abîmer en Lui, tandis que Lui-même s'épand en elle » (*Ibid.*, p. 68-9).

¹⁵ Max Nordau. *Degeneration*. 1895 (New York : H. Fertig, 1968), pp. 22, 45.

¹⁶ Paul Bourget. *Essais de psychologie contemporaine : études littéraires*. 1883. Éd. André Guyaux (Gallimard, 1993), p. 9-10.

les mouvements hétérodoxes comme l'occultisme, le spiritisme et le mesmérisme étaient très populaires, surtout parmi les intellectuels urbains. Même si ces mouvements ne peuvent être considérés comme étant très rationnels, les intellectuels qui participaient aux sessions spiritistes ne voyaient aucune contradiction entre leur travail scientifique et ces pratiques « superstitieuses », affirme l'historien John Monroe dans une étude récente intitulée *Laboratories of Faith* : « On the contrary, they considered their approach utterly rational, and, in elaborating their views, they drew self-consciously on their knowledge of scientific discourse and method »¹⁷. Leurs expériences donnaient une preuve empirique de l'existence du surnaturel. Le côté sensuel et émotionnel n'excluait pas le rationnel, mais le confirmait et en était le fondement¹⁸.

Durtal lui-même avait fait des recherches sur le Satanisme et assisté à une messe noire dans *Là-Bas*. Lors de son « attaque par Satan », quand il ne trouve pas de réponses aux objections contre la Transsubstantiation, il cite même une expérience spiritiste dont il a été témoin, où « nulle tricherie n'était possible » et qui l'a forcé à « supposer un élément de surnaturel se servant, en guise de truchement, d'un guéridon, d'accepter, sinon l'évocation des morts, au moins ce qui semble plus probable, l'existence constatée de larves » (410-1). De cette « preuve » pour l'existence de « larves », d'esprits des morts qui reviennent, Durtal passe au mystère de l'Eucharistie : ni les Tables Tournantes ni la Transsubstantiation ne peuvent être expliquées de façon rationnelle, mais, dit-il, « si l'un des deux est indéniable – et la manifestation spirite l'est, à coup sûr – quels motifs invoquer pour nier la vraisemblance de l'autre qui a été attestée d'ailleurs par des milliers de saints? » (411) Le Spiritisme n'est que la « latrine du surnaturel », le « goguenot de l'au-delà », mais l'expérience spiritiste donne à Durtal la preuve incontestable du pouvoir surnaturel qui se manifeste dans le monde naturel¹⁹. Même si ce genre de raisonnement peut nous paraître judicieux, il est important de noter que Durtal essaie de justifier sa croyance au surnaturel et au dogme non seulement par des mots et des arguments, mais aussi par l'observation des sens²⁰.

L'importance de l'expérience mystique peut alors s'expliquer par un désir pareil au désir qui mène à l'obsession des manifestations spiritistes, celui de confirmer l'existence de Dieu et de ses actions dans ce monde par l'observation des sens. Dans une discussion sur la Mystique, Durtal demande à l'abbé Gévrin : « En somme, le but de la Mystique, c'est de rendre visible, sensible, presque palpable, ce Dieu qui reste muet et caché pour tous? », et l'abbé lui répond affirmativement : « et de nous précipiter au fond de Lui, dans l'abîme silencieux des joies! » (165) L'expérience mystique donne aux croyants un goût du ciel et la preuve des choses qui ne peuvent être vues. L'existence de Dieu n'est pas seulement confirmée par des dogmes, des paroles et des récits, mais par l'observation des sens et de l'émotion.

L'expérience mystique que Durtal cherche si ardemment arrive finalement après sa deuxième communion, quand il se recueille au bord du même étang où il avait subi « l'attaque de Satan » :

¹⁷ John Warne Monroe. *Laboratories of Faith : Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France* (Ithaca: Cornell University Press, 2008), p. 13.

¹⁸ Selon Lynn Sharp, le spiritisme, exemple d'une croyance à l'intervention surnaturelle, « easily changed and adapted to fit contemporary cultural values and even to incorporate a version of scientific knowledge » (Lynn L. Sharp. « Fighting for the Afterlife: Spiritists, Catholics and Popular Religion in Nineteenth-Century France », in *The Journal of Religious History* 23.3 (1999), p. 295).

¹⁹ Dans *Là-Haut*, la version initiale d'*En Route*, la transition de la Transsubstantiation au Spiritisme est encore plus abrupte : « La Transsubstantiation des Espèces paraît inadmissible tout d'abord; il semble dément de croire qu'un Dieu puisse s'incarner dans un bout de pain; mais j'ai assisté à des expériences de spiritisme où nulle tricherie n'était possible » (*Là-Haut, ou Notre-Dame de la Salette*. Éd. Pierre Cogny (Casterman, 1965), p. 81-2).

²⁰ Le témoignage de Gustave Boucher confirme que Huysmans croyait au pouvoir apologétique des manifestations spirites : « Pour amener [ses amis] à Dieu, il croyait, au début de sa conversion, à la nécessité de leur faire traverser ce qu'il appelait avec son outrance coutumière, « les latrines du surnaturel ». C'est sous l'empire de cette fraternelle préoccupation que l'idée lui vint de nous réunir dans son appartement de la rue de Sèvres pour nous faire assister à des expériences dont il augurait de probantes manifestations, espérant en tirer argument pour entraîner l'adhésion aux clairs mystères de la Foi, de ceux d'entre nous qui y demeuraient encore étrangers » (Gustave Boucher, *Une Séance de spiritisme chez J.-K. Huysmans* (G. Ficker, s.d. [1910]), p. 14-5).

Sa vision de la nature se modifia ; les ambiances se transformèrent ; ce brouillard de tristesse qui les voilait s'évanouit ; l'éclairage soudain de son âme se répercuta aux alentours.

Il eut cette sensation de dilatation, de joie presque enfantine du malade qui opère sa première sortie du convalescent qui, après avoir traîné dans une chambre, met enfin le pied dehors ; tout se rajeunit (441).

Le paysage, angoissant pendant ses moments douloureux de tentations et de questionnements, se transforme en un lieu mystique où la nature s'agenouille en adoration du « Pain sacré qui resplendissait là-haut, dans la custode embrasée de l'astre » (*ibid.*). Cette vision remplit Durtal d'une joie surnaturelle qui lui enlève tous ses doutes sur la provenance d'un tel sentiment :

Durtal regardait, transporté. Il avait envie de crier à ce paysage son enthousiasme et sa foi ; il éprouvait enfin une aise à vivre. L'horreur de l'existence ne comptait plus devant de tels instants qu'aucun bonheur simplement terrestre n'est capable de donner. Dieu seul avait le pouvoir de gorger ainsi une âme, de la faire déborder et ruisseler en des flots de joie ; et, lui seul pouvait aussi combler la vasque des douleurs, comme aucun événement de ce monde ne le savait faire. Durtal venait de *l'expérimenter* ; la souffrance et la liesse spirituelles atteignaient, sous l'épreinte divine, une acuité que les gens les plus humainement heureux ou malheureux ne soupçonnaient même pas (441-2, je souligne).

Dans ce bonheur surhumain, que nul événement naturel ne serait capable de donner, Durtal *expérimente* « Dieu vivant en lui et épars dans ce paysage agenouillé » (443)²¹. Il est important de noter la double signification de ce verbe *expérimenter*, ainsi que du mot *expérience*: d'un côté, c'est un événement qui arrive au sujet, qui le subit de manière passive ; il acquiert « de l'expérience » par ce qu'il vit. La deuxième signification d'« *expérimenter* » donne un rôle plus actif au sujet : il effectue des expériences, dans les sciences de la nature par exemple, ou dans tout domaine nécessitant un contrôle plus ou moins scientifique²². Ce deuxième sens gagnait beaucoup d'importance dans le discours scientifique de l'époque, avec la médecine expérimentale de Claude Bernard, sur laquelle Zola base son roman expérimental ; le scientisme posait même qu'aucune connaissance valide n'était possible en dehors de l'expérience. L'importance de la méthode expérimentale débordait en domaine théologique, où la logique formelle des scholastiques était contestée en profit du raisonnement par induction, et la théologie moderniste basait la foi sur l'expérience personnelle²³. Le bonheur qu'éprouve Durtal à travers son expérience mystique constitue pour lui une preuve expérimentale de l'existence de Dieu ; le mysticisme n'est alors pas opposé au rationalisme de l'époque, mais reprend le vocabulaire de l'expérience comme moyen scientifique et objectif pour arriver à la vérité²⁴.

²¹ Robert Ziegler montre qu'on perçoit un parallèle dans l'écriture de Huysmans entre le développement spirituel de l'auteur et sa vision changeante de la nature, ce qui est la raison pour laquelle son chapitre sur *La Cathédrale* est intitulé « Fruits of the Garden » : « Abandoning the naturalist's ambivalence toward the organic and the Decadent's cultivation of the artificial, Huysmans came to a respectful recognition of the revealed significance of God's creation » (Robert Ziegler, *The Mirror of Divinity. The World and Creation in J.-K. Huysmans* (Newark: University of Delaware Press), 2004, p. 261). Symbole pour cette nouvelle appréciation de la nature et des animaux est la rencontre de Durtal avec l'outre énigmatique (*ER* 479).

²² Les entrées « expérience » et « expérimenter » du *Trésor de la langue Française* distinguent entre « l'expérience comme fait vécue » et « l'expérience comme fait observé » (« expérience ») ou « expérience provoquée » (« expérimenter »). *Trésor de la langue française informatisé*, <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>

²³ Il ne s'agit pas ici d'assimiler Huysmans à la théologie moderniste, mais de mettre l'accent sur le climat culturel dans lequel il publie son roman.

²⁴ Christopher Lloyd souligne que Huysmans compare souvent la « science » du mysticisme aux sciences expérimentales comme la physique et la chimie, et conclut que ces références montrent la nature étrangement littérale de ses croyances : « Huysmans is a "naturalist turned supernaturalist, still eager to find demonstrable rules upheld by unshakeable authorities. His frequent references to the 'science' of mysticism indicate that for Huysmans, science is a source of prestige, rather than of error, even if science in such a context has a medieval and metaphorical

Nous avons vu que le caractère rationnel de Durtal est souvent présenté comme un obstacle ou un empêchement aux expériences mystiques. Cependant, dans ses discussions sur les grandes mystiques médiévales, il met l'accent justement sur leurs qualités « rationnelles » : « L'un des signes distinctifs des mystiques, répondit, en souriant, l'abbé, c'est justement l'équilibre absolu, l'entier bon sens » (166-7). Ainsi Thérèse d'Avila, souvent « traitée par les esprits forts d'hystérique et de folle », est au contraire qualifiée comme « une psychologue admirable », qui montre « un singulier mélange [...] d'une mystique ardente et d'une femme d'affaires froide ! » (*ibid.*) Lors de l'épisode de tentation intellectuelle, quand le diable (ou : le double de Durtal) suggère que « [s]es extatiques sont des hystériques mal nourris, les maisons d'aliénés en regorgent » (419), Durtal considère cet argument prôné par l'École Salpêtrière comme le plus facile à réfuter :

Assimiler la bienheureuse lucidité et l'inégalable génie d'une sainte Thérèse aux extravagances des nymphomanes et des folles, c'était si obtus, si niais, qu'on ne pouvait vraiment qu'en rire ! – Le mystère demeurait entier ; aucun médecin n'avait pu et ne pouvait découvrir la psyché dans les cellules rondes ou fusiformes, dans les matières blanches ou les substances grises du cerveau (419-20).

Inséré dans cette description de l'expérience mystique de la « Nuit Obscure » se trouve donc un passage où Durtal est en discussion directe avec les « esprits forts » du monde parisien auquel il adresse son livre (même si ces arguments peuvent sembler insuffisants). Plutôt que de convaincre les intellectuels par des arguments rationnels pour le Catholicisme, le but apologétique de Huysmans semble plutôt être de revaloriser le mysticisme, souvent réduit à des symptômes d'irrationalité et de folie.

Dans la représentation de ses propres expériences mystiques, le narrateur met également l'accent sur sa lucidité : « il ne perdait pas, dans ces bagarres de réflexions, la triste faculté de l'analyse » (427). Malgré sa désignation comme 'triste', il est significatif que l'esprit d'analyse reste présent. À plusieurs reprises, Durtal essaie de « résumer ce qu'il avait pu observer sur lui-même dans cette Trappe » (442). Son expérience personnelle lui permet de constater la véracité de la description que Saint Jean de la Croix fait de la Nuit Obscure. En outre, elle affirme l'existence de l'âme : « Très nettement, très clairement, Durtal perçut, pour la première fois, la distinction, la séparation de l'âme et du corps » (430). L'expérience mystique qui semble irrationnelle est donc décrite en termes analytiques, et permet de baser des dogmes sur un phénomène observé par les sens.

Le grand problème de la description de l'expérience mystique est pourtant son indicibilité : tous les écrivains, dont Huysmans lui-même, sont d'accord sur le fait qu'il est impossible d'en fournir une description analytique. En outre, Huysmans, comme son personnage Durtal, se donne une tâche encore plus dure que celle de la simple description de l'expérience religieuse : dans son texte, il prétend viser à combiner l'ardeur mystique d'Ernest Hello avec le talent artistique de Flaubert (82). Il n'est alors pas surprenant que la représentation des doutes intellectuels ainsi que la description de l'expérience mystique dans la nature reprennent les modèles littéraires, tels que les visions décrites dans *La Tentation de saint Antoine*. Si le saint déchu de Flaubert, témoin du crépuscule des dieux, crie son vœu d'être la matière au paysage, avant de se remettre en prières, devant la face du Christ qui rayonne « dans le disque même du soleil »²⁵, Durtal, qui voit « le ciel [qui] entr'ouvrit son tabernacle de nuages, en sortit un clair soleil semblable à une monstration d'or en fusion, à un saint sacrement de flammes », a envie de crier

sense, with little real connection to the methods of Claude Bernard » (Christopher Lloyd, *J.-K. Huysmans and the Fin-de-Siècle Novel*. (Edinburgh University Press for the University of Durham, 1990), p. 121).

²⁵ Gustave Flaubert. *La Tentation de saint Antoine*. 1874. Éd. Claudine Gothot-Mersch (Gallimard coll. « Folio Classique », 1983), p. 237.

par foi et enthousiasme (441). La vision mystique de Durtal au bord de l'étang rappelle aussi la scène au fondement de tout récit de conversion, celle décrite par saint Augustin, autre citadin qui se donne à son Dieu à la suite d'une expérience dans un jardin. Les efforts de Huysmans pour créer une esthétique supranaturaliste artistique n'ont pas eu les résultats espérés : Dominique Millet note que la scène au bord de l'étang « n'est peut-être pas du meilleur Huysmans »²⁶, et Huysmans lui-même était extrêmement déçu par son roman²⁷. L'expérience mystique est mieux à sa place parmi les ordres contemplatifs qui vivent en silence ; en tant qu'écrivain, Huysmans ne peut pourtant pas rester silencieux, et son unique option est d'imiter et de surpasser ses prédécesseurs.

La difficulté de décrire l'expérience religieuse pourrait finalement fournir une explication de la transposition fictive de la conversion réelle de l'auteur. Huysmans laisse tomber la partie sur la retraite à La Salette de son roman, comme si l'expérience mystique qui y fut vécue par lui était trop personnelle et trop difficile à représenter²⁸. L'expérience religieuse étant impossible à représenter, une autobiographie ne pourrait jamais rendre justice à ce que l'auteur a réellement vécu. Le choix du cadre romanesque lui donne plus de liberté pour suivre les modèles littéraires et donc pour représenter ce qui est impossible à représenter.

Conclusion

En Route représente donc la conversion d'un intellectuel qui ne se convertit pas par des arguments rationnels. La raison est souvent représentée en tant qu'obstacle : elle empêche la soumission aux autorités ecclésiastiques ainsi que l'abandon complet dans la contemplation du mystère, et c'est l'intelligence qui induit à la tentation. Durtal reste pourtant en conversation avec les « esprits forts » dans sa représentation des mystiques, qui ne peuvent être considérés comme de simples extatiques fous, mais montrent un parfait « bon sens ». L'importance de l'expérience mystique s'explique donc par le désir du croyant de vérifier personnellement les phénomènes surnaturels et l'existence véritable de Dieu, au lieu de simplement accepter les dogmes.

Pour Huysmans, la contradiction principale ne semble pas être entre la mystique et l'intelligence mais entre la mystique et la chair : « Tant qu'une femme reste dans votre vie, aucune mystique n'est possible », écrit-il dans la préface au *Latin mystique* de Rémy de Gourmont. C'est pourquoi il serait probablement plus bénéfique à l'état spirituel de Durtal de rester dans le monastère, sans tentations charnelles. Or, il s'avère que l'ancien homme, l'intellectuel, reste encore trop présent dans sa nouvelle identité. Il n'arrive pas à abjurer son travail intellectuel et est forcé de rentrer à Paris :

Il faudrait, se disait-il, fonder une abbaye où l'on pourrait travailler dans une bonne bibliothèque, à l'aise ; on y serait quelques-uns, avec une nourriture possible, du tabac à volonté, la permission d'aller faire un tour sur le quai, de loin en loin. Et il rit ; mais ce ne serait pas un couvent alors ! ou ce serait un couvent de Dominicains, avec les dîners en ville et le flirt de la prédication en moins ! (208)

C'est cet idéal de Thébaidé monastique qu'il continuera à chercher.

WILLEMJN DON
(New York University)

²⁶ Dominique Millet, « Préface », in *En Route*, *op. cit.*, p. 35.

²⁷ Christopher Lloyd cite une lettre de Huysmans à Auguste Lauzet, du 4 janvier, 1895: « Ce volume m'a crevé et il me dégoûte, car je n'ai pu parvenir à faire ce qu'il fallait. C'est pale et gnolle. Mais comment rendre des sensations qu'on ne peut démêler, des sensations inexprimables? » (Christopher Lloyd, *op.cit.*, p. 142)

²⁸ Plutôt que d'abandonner le projet de « roman d'une conversion, *La-Haut* parce qu' « il n'y a rien à raconter », comme le maintient Pierre Citti, nous suggérons donc plutôt que Huysmans abandonna sa représentation de l'expérience à La Salette parce qu'il ne savait pas comment la décrire (Pierre Citti, *Op. Cit.*, p. 122).