

**DORIN ȘTEFĂNESCU**

Petru Maior University of Targu-Mures

***Georges Bernanos ou la pensée en quête de quelle vérité?***

*The interpretation points out one of the main theme of Georges Bernanos' novels: the thought in its quest of the truth. It represents a fundamental hermeneutic nexus, stating a third dimension of the significance, as a trans-figurative level of the living which illuminates an original existential scene. The strictly rational objective thought, whose anxiety in face of the incomprehensible is the sign of a sterile abstraction, is constantly transformed by the revelation of an ascetic thought. Transpierced by the light of the Truth which is the Way and the Life, it is nothing more than an ardent witness, a trans-lucidity eternally creative hic et nunc.*

Dans sa préface aux *Œuvres romanesques* de Georges Bernanos, Gaëtan Picon affirme la présence d'une « troisième dimension » qui sous-tend la linéarité événementielle du discours narratif, en le projetant dans l'horizon d'une ambiguïté féconde. Mais, se demande-t-il, « l'ambiguïté est-elle le moyen de suggérer cette troisième dimension ? Elle surgit chaque fois que la psychologie ordinaire atteint ses limites, chaque fois que l'événement ne se laisse pas réduire à l'explication naturelle ». <sup>1</sup> Ambiguïté éloquente mais pas suffisante pour imposer une profondeur, puisque « éludant le sens immédiat », elle pourrait déboucher sur une absence de sens, n'étant elle-même, parfois, que l'ébauche du réel, la vaine postulation d'un désir. « La troisième dimension, poursuit Picon, vient non de l'absence de sens, mais de la signification secrète par laquelle la signification apparente est portée et comme doublée », <sup>2</sup> vu que l'image est approfondie au-delà de sa signification manifeste (visible) dans un autre ordre de la signification, en s'ouvrant vers « une autre ligne d'horizon ». L'image et sa signification apparente – celle qui apparaît en tant que fait d'apparaître de l'événement dans le cadre narratif d'un champ textuel – sont « mises en abyme », occultées dans les plis de l'ambiguïté, de sorte que ce qui se profile, au-delà du contour de la facticité, c'est le sens virtuel ou la possibilité d'une signification portée à l'acte justement par ce qui crée le passage vers une fertile multiplicité sémantique. Si, en effet, « l'image qui se dessine à la surface du récit, *hic et nunc*, cernée par son actualité et sa localisation, s'évade dans une ombre où le regard qui la perd la sent infiniment multipliée », c'est que, par une sorte de réduction phénoménologique, « la signification apparente s'égare, s'occulte et, à la place de la scène que les personnages, *hic et nunc*, sont en train de vivre, se profile la scène originelle dont elle est la répétition ». <sup>3</sup> L'image superficielle, actualisée à la surface de l'événementiel narratif, « s'évade » comme minée par une autre dimension, tout comme la signification apparente, constitutive pour le réseau textuel porté à la vue de la lecture de première instance, « s'égare » dans le lointain originel d'un sous-texte invisible. Elles témoignent de l'inconsistance de ces « ombres » et de ces « reflets » platoniciens dont

<sup>1</sup> In Bernanos, *Œuvres romanesques*. Préface par Gaëtan Picon. Texte et variantes établis par Albert Béguin. Notes par Michel Estève, Paris, Gallimard, 1988, p. XXIX.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. XXX.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. XXIX, XXX.

la vocation n'est que de répéter (mimétiquement, voire symboliquement) la lumière du premier principe, pâles répliques – tautégoriques, selon le mot de Schelling – d'un modèle originel vers lequel est orientée leur référence cachée, et dans lequel elles s'enracinent comme dans leur propre possibilité génératrice.

Ce qu'il faut ajouter, c'est que la fonction déictique du discours ne se rapporte pas seulement à la contextualité référentielle et à la situation communicative (au pur donné et au déjà atteint, ce qui prouverait l'insuffisance de l'ici et du maintenant), mais le *hic et nunc* a pour tâche d'actualiser et de re-crée dans une présence de chaque instant un sens profond, de manifester la perpétuelle nouveauté du sens spirituel dans la vétusté de la lettre. Or, « cette nouveauté s'évanouit, si elle n'est pas nouveauté quotidienne, si elle n'est pas neuve *hic et nunc* ». <sup>4</sup> C'est que le sens spirituel – l'éternité du principe originel – , en se montrant dans un événement temporel, en dévoile le sens existentiel, fruit d'une tension féconde « entre les deux pôles de la vérité éternelle de son objet et de la situation temporelle dans laquelle cette vérité doit être reçue ». <sup>5</sup> Pareillement – dans ce nœud herméneutique fondamental – la langue est révélée dans la parole qui l'insère dans l'acte vivant d'un appel kérygmatic : « la parole est ce qu'elle est, c'est-à-dire révélation, non d'après son contenu intemporel, mais comme l'interpellation qui nous est adressée *hic et nunc* ». <sup>6</sup>

Or, cette mise en abyme est en même temps une mise en question (et bientôt en valeur – une remise en lumière en fait) de ce qui fait l'objet d'un choix et qui réalise de cette manière – au-delà de la contingence empirique mais en-deçà d'une certaine illusion métaphysique – la rencontre existentielle d'un instant transcendant. Instant d'un signifiable qui appelle – et interpelle – le *soi* du moi-même, qui réclame – et pro-clame – une situation concrète de sa manifestation, situé comme il l'est sous la lumière de la grâce qui resitue le sujet du choix : « Du fait que chaque instant me met en question et exige ma décision, il m'apporte pour ainsi dire la possibilité de réaliser *hic et nunc* mon Je authentique et transcendant ». <sup>7</sup> « Cette constante référence à un archétype sacré » <sup>8</sup> fait que la troisième dimension de la signifiante soit une « dimension transfiguratrice » du vécu, par laquelle s'illumine un paysage existentiel originel, tel que celui – fort spiritualisé – de la pensée en quête de la vérité, qui témoigne d'un véritable pèlerinage spirituel du sens lui-même, entre l'angoisse et l'ascèse.

\*

« O fous que nous sommes de ne voir dans notre propre pensée, que la parole incorpore pourtant sans cesse à l'univers sensible, qu'un être abstrait dont nous n'avons à craindre aucun péril proche et certain ! O l'aveugle qui ne se reconnaît pas dans l'étranger rencontré face à face, tout à coup, déjà ennemi par le regard et le pli haineux de la bouche, ou dans les yeux de l'étrangère ! » (SS, 163). <sup>9</sup>

<sup>4</sup> Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 377.

<sup>5</sup> Paul Tillich, *Systematische Theologie*, I / II, Berlin, New York, Walter de Gruyter & Co., 1987, p. 9.

<sup>6</sup> Rudolf Bultmann, *Foi et compréhension. Eschatologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1969, p. 47.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>8</sup> Gaëtan Picon, in *op. cit.*, p. XXX.

<sup>9</sup> Pour les citations tirées de l'œuvre romanesque de Bernanos, nous utiliserons les sigles suivants, en marquant après le numéro de la page de l'édition mentionnée : SS (*Sous le soleil de Satan*), JC (*Journal d'un curé de campagne*), MO (*Monsieur Ouine*).

Tout comme le regard présentatif qui identifie et déchiffre le concret du monde, la pensée est un être vivant, une présence presque autonome par rapport à celui qui la pense. L'abstrait est illusoire car incapable de « voir » et de « com-prendre » l'existence qui ne signifie que dans ce qui existe en tant que pulsation et énergie, de même que l'aveuglement qui ne « re-connaît » que l'absence du concret. On se trouve, dès maintenant, dans le monde des postulables déterminés rationnellement. Mais le postulat, indémonstrable par définition, est l'abstraction même, le réel figé dans un concept forgé par le *cogito*. Or, le réel ne saurait pas être démontré dans ce qui l'enferme dans la rationalité d'une logique axiomatique ; sans se laisser dé-montrer, il se montre dans son existence vive. La monstration révèle donc d'une double apparition : ce qui apparaît en tant que sens postulable, thématizable et compréhensible dans une cogitation, mais aussi le fait d'apparaître d'un signifiable non-affirmable comme tel, car il n'est pour l'instant, vu en soi, que la possibilité originelle d'un cogitable incarné dans l'acte même de sa constitution, de son pouvoir-être. La pensée est impliquée dans la vérité dont elle jaillit, mais elle y est impliquée comme à la recherche de quelque chose qui la rend possible et qui pourtant lui échappe. Ce qu'elle recherche, elle le trouve dans une dé-couverte de chaque instant, un *hic et nunc* de la vérité qui ne saurait être surpris (et compris) que par la bonne pensée, par une conscience lucide et clairvoyante qui « voit » plus qu'on ne lui donne à voir. Ce n'est pas la conscience cartésienne du « clair » et du « distinct », qui reste dans les limites du *cogito*, mais une sorte de lucidité poétique dont le paradoxe est poignant : « la certitude de traduire par l'écriture une vérité qui dépasse de loin les contenus de la conscience claire, et le doute, l'interrogation, jamais apaisée de l'écrivain sur la part de mensonge inhérente à son art ». <sup>10</sup> L'autre pensée, la mauvaise, reste la prisonnière de sa propre démarche postulante, surplombante, subordonnée au thème objectivé de sa visée abstraite, enfermant le monde dans un sens qui, tout en essayant de le dé-finir, l'anéantit dans ce qu'il a de plus profond.

Situation dans laquelle l'être devient « un misérable prisonnier d'une seule et constante pensée » (*SS*, 136), d'une pensée qui se pense sans pouvoir déceler la raison existentielle de sa démarche, en encerclant, stérilement, l'objet de son action. « La pensée tourne en rond, de plus en plus vite, ainsi qu'une grosse mouche » (*MO*, 1455), ou bien « sa pensée tourne sur elle-même, ainsi qu'un rat dans une trappe » (*MO*, 1478). Mouvement circulaire qui engendre cette rumeur indistincte des idées qui se heurtent les unes aux autres dans une confusion totale de la vérité : « La rumeur des idées dans sa cervelle l'étourdissait ; mille mensonges, une infinité de mensonges y bourdonnaient comme une ruche » (*SS*, 89). L'étourdissement ne vient pas de la pensée elle-même, mais du doute dont il a été question, doute et interrogation, ambiguïté et dérision du mal qui la fait tourbillonner. <sup>11</sup> Même si cette rumeur se tait, le silence qui prend sa place est vicieux, impur, car c'est le silence de l'illusion, du mensonge camouflé dans une image de la mesure – et de la censure – rationnelle : <sup>12</sup>

<sup>10</sup> Albert Béguin, *Bernanos par lui-même*, Paris, Seuil, 1971, p. 66.

<sup>11</sup> « Resserré entre Dieu et Satan, l'homme n'est plus que le tourbillon de leur lutte, la proie qu'ils se jettent en rempart l'un contre l'autre » (Emmanuel Mounier, « Un surnaturalisme historique », in *L'Espoir des désespérés*, Paris, Seuil, 1953, p. 149).

<sup>12</sup> « La vérité inattaquable des rêves premiers », ceux qui marquent la pureté de l'enfance, étant opposée « aux prestiges et aux mensonges » (Albert Béguin, *op. cit.*, p. 12).

« La petite rumeur du cerveau s'était tue. Des pieds à la tête, il n'était plus que silence, entêtement, patience obscure. Toutes les images de malheur dont le nombre et la diversité avaient affolé un moment ses nerfs, s'étaient fondues en une seule, élémentaire : celle d'un obstacle, d'une masse inerte contre laquelle il appuyait le front » (*MO*, 1461).

C'est l'image même de la démarche stérile, et bien plus que cela, de la démarche coupable d'avoir choisi la voie de la pensée seule,<sup>13</sup> au cœur de laquelle pousse la fleur décolorée – sinon impure, voire démoniaque – de *l'angoisse*,<sup>14</sup> le péché de la logique de serre : « Une idée seulement traversa toutefois sa cervelle, mais qu'il ne put fixer, et dont il ne sentit que l'angoisse. Entre deux routes offertes, il eut cette impression vague d'avoir choisi la mauvaise et de s'y être engagé à fond, irrémédiablement » (*SS*, 66). L'effervescence incontrôlée de la pensée abstraite objectivante, incapable de bien choisir et de garder intacte la vie des choses, engage l'être sur une voie au bout de laquelle l'horizon se lève sur la présence d'un mal irréparable, puisqu'il dé-finit éternellement le fini lui-même, la faute originelle du choix, reprise sans cesse jusqu'à la consommation de la liberté : « L'effrayante aurore, qui se lève au-dedans de l'homme, donnera à la pensée la plus secrète sa forme et son volume éternels, et le cœur double et furtif ne pourra même plus se renier...*Consummatum est*, c'est-à-dire tout est défini pour toujours » (*SS*, 234).

Or, ce mal « vient du cerveau toujours en travail, l'animal monstrueux, informe et mou dans sa gaine comme un ver, pompeur infatigable » (*MO*, 1461), artisan de l'angoisse blottie au sein de la logique la plus serrée. Il y a un certain isomorphisme entre l'animal monstrueux de la *pensée angoissée* et la matérialité déchue du corps ; la pensée et la souffrance confondues dans la même plaie d'un monde saignant : « souffrir et penser, pour lui, ne font qu'un. Toujours il a fallu au travail de son cerveau l'accompagnement de quelque blessure, volontaire ou non, de sa chair » (*MO*, 1472). C'est le même péché de l'abstraction, et bien davantage, celui de la relativisation des données du réel opérée par un esprit qui, dans le sens le plus propre du terme, abstrait du champ de l'existence des qualités générales, indépendamment de ce qui peut en être le sujet, en un mot, les isole dans une fière insularité de la pensée pour en faire ses objets et leur attribuer un corps artificiel.<sup>15</sup> L'existence est formalisée de sorte que la vérité demeure au-delà du compréhensible du point de vue de l'existant, comme immobilisée par une pensée qui sait mais qui ne comprend pas : « ce n'était pas la vérité qu'il souhaitait d'atteindre au terme de ces formules abstraites, d'ailleurs presque toujours incompréhensibles, car il ne se sentait nul appétit de vérité, quelle qu'elle fût » (*MO*, 1472). Identité qui s'appuie sur un paradoxe : d'une part la pensée qui vise à l'abstraction, et d'autre part la souffrance concrète de cette pensée. Mais ce paradoxe ne

<sup>13</sup> *Versus* « la poursuite passionnée de la vérité », une quête métalogue, existentielle, qui est « une voie de perfection » (Carlo Bo, « Notes sur Bernanos », in *Georges Bernanos. Essais et témoignages réunis par Albert Béguin*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, Éditions du Seuil, Paris, 1949, p. 230).

<sup>14</sup> « Le masque du plaisir, dépouillé de toute hypocrisie, est justement celui de l'angoisse » (*JC*, 1127) ; « le démon de l'angoisse est essentiellement, je crois, un démon impur » (*JC*, 1107).

<sup>15</sup> C'est en fait l'affreux reniement d'une sorte de désincarnation ou d'une « inversion démoniaque du mystère de l'Incarnation », ce qui signifie que « l'existence corporelle habitée par Dieu est transformée, au cours d'une progressive dématérialisation, en schèmes intellectuels ; il n'en reste qu'une formule abstraite selon laquelle l'homme se croit capable de manier les leviers de la matière et de l'esprit. Au lieu de l'incarnation de l'esprit prescrite par Dieu, nous assistons à son contraire : la réalité devient relativité, la vie se transforme en énergie physique, la plénitude de l'existence n'est plus que force abstraite. » (Walter Warnach, « Un homme de chrétienté », in *Georges Bernanos*, ed. cit., p. 209).

s'éclaire que dans l'identité même : la pensée rationnelle, abstraite, *est* souffrance parce qu'elle n'aboutit pas à une vérité signifiante ; de même, la souffrance *est* le signe d'une pensée infirme, écoulement d'énergie vitale.

Si la pensée est identifiée à la souffrance, il est bien légitime de se demander : « à quoi bon penser ? » (*MO*, 1461) et de répondre : « Comme c'est donc bête de penser » (*MO*, 1474). La souffrance de la pensée est, en d'autres termes, « la peine de réfléchir » (*JC*, 1115), qui met un écran entre l'esprit en quête de la vérité et le sens d'une transcendance qui refuse de s'offrir.<sup>16</sup> D'une part, « dès qu'on y réfléchit un peu, la chose paraît certaine, évidente » (*JC*, 1115), d'autre part « la réflexion n'est trop souvent qu'un alibi, qu'une manière sournoise de nous confirmer dans un dessein. Le raisonnement laisse aisément dans l'ombre ce que nous souhaitons d'y tenir caché » (*JC*, 1034). Or, la certitude et l'évidence sont – au terme de leur statique – les masques du signifiable dynamique qu'elles cachent<sup>17</sup> ; elles ne confirment pas une présence qui les transcende, afin de déstabiliser ce qui est stable, mais un substitut de celle-ci, l'ombre d'une illusion. Ce n'est que cette illusion qui est certe, ce n'est que l'absence qu'elle désigne qui est évidente.<sup>18</sup>

Il n'est pas donc surprenant que dans cet espace de l'évidence ambiguë la « pensée hésite, recule, avance de nouveau » (*SS*, 266), ne sachant pas où se fixer et quoi comprendre. Ce n'est pas le dérèglement d'une pensée désaxée (affranchie de tout accrochage à l'axe), confrontée au sens transcendant d'une vérité qui la dépasse, la met en branle et l'affole.<sup>19</sup> C'est un délire de la connaissance stérile, un pur connaître pour connaître, mais aussi pour détruire ce qui saurait être connu :

« [...] ce délire de la connaissance qui perdit la mère des hommes, droite et pensive, au seuil du Bien et du Mal. Connaître pour détruire, et renouveler dans la destruction sa connaissance et son désir – ô soleil de Satan ! – désir du néant recherché pour lui-même, abominable effusion du cœur ! » (*SS*, 237).

Délire de la connaissance qui ne peut plus distinguer entre le Bien et le Mal, désintéressée et au-delà du Bien et du Mal, car ce dernier est à la racine du connaître désolidarisé de l'être, le seul qui « sait », qui nourrit une science sans conscience ou privée du sens éthique.<sup>20</sup> Aspect qui situe le problème de la vérité dans le champ moral ; la

<sup>16</sup> Un connaître qui reste « la norme du spirituel » en excluant la transcendance (cf. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974, p. 123). Cf. aussi : idem, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1997, p. 70.

<sup>17</sup> Comme d'ailleurs la fausse clarté : « Au plan de la conscience, dans l'univers de Bernanos, les êtres vivent fermés les uns aux autres par toutes les illusions de l'idée claire, s'effrayent les uns les autres par le carnaval de leurs mensonges » (Emmanuel Mounier, *op. cit.*, p. 152).

<sup>18</sup> « La certitude dont se prévaut le savoir historique n'est également qu'illusion, pour autant qu'il se donne pour une certitude de la réalité, puisque l'on n'est instruit d'une réalité historique qu'après l'avoir ramenée à la possibilité. [...] L'abstraction est la possibilité, qu'elle précède ou suit. La pensée pure est un fantôme » (Søren Kierkegaard, *Post-scriptum non scientifique et définitif aux Miettes philosophiques*, in Kierkegaard, *L'Existence*, Paris, P.U.F., 1981, p. 31).

<sup>19</sup> Situation qui reprend le rapport entre l'étant et l'Être : « L'étant s'affole, parce qu'au lieu de marquer le sens, il devient lui-même libre de tout sens, insensé, aliéné à et par un sens non seulement inconnu, mais surtout inenvisageable, impensable » ; « affoler l'étant signifierait donc rien de moins que : le rendre fou en le rendant libre de l'Être, le désaxer de l'Être, le désolidariser de l'Être » (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, Quadrige / P.U.F., 2002, pp. 134-135).

<sup>20</sup> Or « la subjectivité réelle n'est pas celle qui sait, [...] ; elle est celle qui existe sur le plan éthique » (Kierkegaard, *op. cit.*, p. 31).

connaissance cogitante reste impure puisque son délire est en réalité un désordre de la conscience rongée par le mal :

« Une à une, les images épuisent sur nous leur venin, puis, en plein désordre de la conscience, la raison vient qui nous achève. Autant que l'instinct même, la haute faculté dont nous sommes fiers a sa panique. Le curé de Lumbres l'éprouve ; il consomme la pensée qui le tue » (SS, 263-264).

L'image de l'animal immonde qui représentait allégoriquement la pensée est remplacée par l'image venimeuse de la raison criminelle. La haute faculté n'a pas de si hauts desseins ; si la pensée consomme le sens du réel, en le dé-finissant dans ses propres limites, elle finit par anéantir la conscience du penseur, c'est-à-dire par l'abandonner à l'absence du sens et à l'incompréhension, à un savoir qui manque de voir.<sup>21</sup> Mais ce qui semble être plus grave encore, c'est que cet abandon (quelle pourraient être sa « logique » et sa « raison » ?) atteint la pureté de l'âme et finit par la corrompre. Voilà pourquoi « la réflexion [...] est devenue si pénible » (JC, 1171) ; parce qu'« aucun raisonnement au monde ne saurait provoquer la véritable tristesse – celle de l'âme – ou la vaincre, lorsqu'elle est entrée en nous » (JC, 1183). Au-delà de l'univers postulable de la pensée, au-delà de la vérité logique objectivable, il y a l'univers de l'âme solitaire, de l'existence concrète et transcendante à la fois. Il s'agit d'une vérité que l'on ne peut plus réfléchir, connaître comme telle par l'entremise des seules lumières de la raison pure, mais saisir en action, dans l'instant même de sa signifiante surgissante, par une sorte de lucidité surnaturelle ou d'arché-compréhension qui serait en mesure d'« ausculter » la sur-signification qui s'incarne dans sa propre révélation de soi.

\*

« On répète donc volontiers qu'il ne faut pas chercher à comprendre'. Mon Dieu ! mais nous sommes cependant là pour ça ! » (JC, 1033). Phrase qui repose sur un malentendu : il ne faut pas chercher à comprendre le vrai dans l'ordre de la nature par l'entremise de la pensée naturelle, mais bien à l'aide d'une compréhension surnaturelle. Il y a entre les deux ordres – naturel et surnaturel – une intime correspondance ou une analogie inverse, en vertu de laquelle ce qui se manifeste comme vrai dans l'ordre naturel ne l'est réellement qu'en rapport avec un Vrai d'autre nature qui le surplombe infiniment (puisque c'est l'infini dans le fini)<sup>22</sup> et qui en est en quelque sorte une essence génératrice.<sup>23</sup> Les données métaphysiques de l'existence participent au monde en lui conférant une autre dimension qui est du domaine du méta-logique ; voilà pourquoi *existence et transcendance n'en font qu'un* ; voilà la raison de ce refus de la réflexion rationnelle insuffisante, remplacée par une compréhension lucide et clairvoyante. « Je ne voulais pas trop réfléchir » (JC, 1194) devient « j'essaie de comprendre » (JC, 1148), puisque ce qui se révolte, au sein d'une

<sup>21</sup> Un savoir dans lequel *sum* est identifié – assumé, absorbé – par le *cogito* : « Ce qui marquera dès lors la modernité, c'est de pousser l'identification et l'appropriation de l'être par le savoir, jusqu'à l'identification de l'être et du savoir » (Emmanuel Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot & Rivages, 1998, p. 73).

<sup>22</sup> N'est-ce pas déjà la rupture de l'immanence et de l'actualité de la pensée, « mise de l'Infini dans la pensée, mais tout autre que celle qui se structure comme compréhension du cogitatum par une cogitation » (Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1998, p. 105) ?

<sup>23</sup> « Ce qui est vrai dans l'ordre de la nature l'est infiniment dans l'ordre surnaturel » (Walter Warnach, *op. cit.*, p. 207).

conscience désorientée, c'est la pensée mise en branle, qui reconnaît ses limites, la pensée arrivée au terme de son horizon et de son action. Elle se confronte à une vérité *incomparable*, incompréhensible parce qu'impossible à comparer à quoi que ce soit au niveau des choses sûres qui rassurent. Par conséquent, « la révolte c'est de ne pas comprendre » (JC, 1166), donc un scandale herméneutique, une pro-vocation du connaître signifiant qui « révèle » la signification de l'existence en tant que transcendance, tout en « interprétant » la portée signifiante de sa propre démarche.<sup>24</sup>

On a vu que la pensée sans vérité n'était qu'angoisse, souffrance de l'âme incomprise, douleur presque physique provoquée par un mal inconnu. Le désir secret de cette pensée est de détruire non pas le mal manifeste, mais le principe même du mal, or elle le cherche dans cet effet illusoire qui est la chair – théâtre d'un combat sans merci –, afin de l'objectiver et neutraliser son action : « Sa pensée, comme engourdie par l'excès de la douleur physique, ne se fixait plus et il ne formait aucun désir, sinon d'atteindre et de détruire, dans cette chair intolérable, le principe même de son mal » (SS, 149). Mais le principe ne peut être atteint dans sa manifestation sensible, et surtout pas à l'aide de la pensée seule qui ne pourrait détruire la souffrance qu'en la remplaçant par une autre. Loin de penser le mal, il faudrait le comprendre par un amour surnaturel, une intelligence par amour à l'encontre d'un « savoir sans amour ».<sup>25</sup> On devrait donc « épouser » le mal, le com-prendre par un jugement lucide qui révèle sa vraie portée symbolique. « Qui juge la faute ne fait qu'un avec elle, l'épouse » (JC, 1139), assume sa condition privative, car la force du mal consiste justement dans le fait qu'il ne signifie pas, qu'il est l'absence même du sens, une vérité à laquelle la pensée ne pense pas.<sup>26</sup> C'est qu'elle ne peut pas penser ce qui la nie, la met en doute et en question, bien qu'elle essaie de projeter ses lumières sur l'être d'ombre tant redouté.<sup>27</sup> Ce n'est que l'acte compréhensif de la prière qui y a accès<sup>28</sup> ; voilà pourquoi « une pensée, même déchirante,

---

<sup>24</sup> Pour Bernanos, « Dieu se manifeste comme paradoxe des âmes plus que comme lumière des esprits, comme Scandale plus que comme Pensée, comme provocation plus que comme explication. Partout où Il est en vérité, viennent à nous l'ignorance, l'obscurité, l'ambivalence, le désarroi, l'insécurité de l'esprit et du cœur. Si la théologie a dans notre monde d'aujourd'hui une vocation spéciale, ce n'est pas de rassurer, mais de nous assurer pourquoi il n'y a pas d'assurance, si ce n'est de la foi, et dans la foi » (Emmanuel Mounier, *op. cit.*, p. 156).

<sup>25</sup> Cf. Hans Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, Parole et Silence, 2004, chap. « Dimension de la raison ». « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre » (Blaise Pascal, *Pensées*, I, édition de Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 1988, fr. 101, p. 104).

<sup>26</sup> Si elle y pense, c'est qu'elle fait du mal, selon l'expression de P. Ricœur, un « symbole rationnel » ; démarche critique selon laquelle « le faux savoir est en même temps vrai symbole, vrai symbole de quelque chose qu'il est seul à pouvoir transmettre », de sorte qu'il faut défaire le symbole pour récupérer son sens, retrouver le sens droit. Le symbole rationnel est une synthèse analogique entre le concept sans consistance propre et des expressions pré-rationnelles marquées par un excès de signification. « Ce qu'il faut donc sonder dans le concept de péché originel, ce n'est pas sa fausse clarté, mais sa ténébreuse richesse analogique. Il faut dès lors rebrousser chemin : au lieu de s'enfoncer plus avant dans la spéculation, revenir à l'énorme charge de sens contenue dans des 'symboles' pré-rationnels » (Paul Ricœur, « La symbolique du mal interprétée », in *op. cit.*, pp. 266, 277).

<sup>27</sup> « La raison n'est jamais plus versatile que quand elle se met en question » (Emmanuel Lévinas, « Entretien avec R. Kearny », 1981, in *Éthique comme philosophie première*, ed. cit., p. 22).

<sup>28</sup> Accès *hyperdoxal* à une vérité métaproblématique qui se donne comme réponse. Car si « le propre des choses consiste en effet à ne pouvoir rien me présenter jamais qui se laisse assimiler à une réponse », et que « celui qui prie se pense lui-même comme incertain quant à la réponse qui sera faite à sa prière », là où la prière est pure « elle ne peut pas se concevoir comme restant sans réponse », c'est-à-dire sans l'exigence de transcendance qui

n'est pas, ne peut pas être une prière » (*JC*, 1117). Elle ne peut aboutir qu'à des concepts qu'elle défait ou à des idées, or bien que « des idées, ça ne porte tort à personne », « l'idée [...] c'est féroce ! Une supposition que tu sois sale, tu te laves, il n'y paraît plus. Mais contre l'idée d'être sale – l'idée, comprends-tu ? – eh bien ! contre l'idée, il n'y a rien » (*MO*, 1439). L'idée est intouchable, hors de la portée de la compréhension existentielle ; elle n'existe pas comme présence incarnée du réel, mais comme abstraction pure dans l'ordre de l'esprit dont le savoir est un pouvoir-être détaché de ce qui est.<sup>29</sup> De même que « l'idée du divin » ne saisit pas la présence du divin, « l'idée de la mort, c'est comme un mort, c'est point touchable » (*MO*, 1511). Tout comme la raison criminelle qui consomme le sens du réel par l'incompréhension, l'idée consomme l'être de l'âme même, sèche et évapore son énergie vitale dans la combustion obsédante de l'abstraction : « l'idée qui s'est peu à peu emparée de son âme est momentanément cette âme même, flamboie dans chaque cellule nerveuse, règle chaque poussée de sang dans les artères, ainsi qu'un autre indomptable cœur » (*MO*, 1417).

La pensée, même quand elle ne se raidit pas et ne se fixe pas dans une idée, bien qu'elle soit mobile, n'est pas en mesure de saisir ce qui est au-delà de son empreinte cogitante qui donne corps aux choses pensées. Son dynamisme est l'hésitation, le mouvement incontrôlé d'un désir d'explication réductrice qui, se privant d'une source fondamentale de la compréhension, empêche le dévoilement de la vérité, une effervescence chaotique qui trouble le surgissement du sens, pareille à la surface d'une eau fouettée par le vent et la pluie<sup>30</sup> : « L'agilité de sa réflexion était telle qu'il en éprouvait comme une impression physique, cette excitation à fleur de peau, le besoin de dépenser en activité musculaire un trop-plein de pensées et d'images » (*SS*, 164). Déconcertée et décentrée, la pensée se voit soumise à une épreuve qui l'écarte de sa voie habituelle ; elle devrait trouver la ténacité de l'attention et le répit de l'attente pour se recentrer et se concentrer, véritable miracle de la patience et non pas la curiosité fébrile, qui puisse la « fixer », l'arrêter sans moyen de salut, éblouie devant ce qui se donne à voir.<sup>31</sup> Cette « ténacité d'attention [...] comme un miracle » (*SS*, 135) est une permanente tension de l'esprit partagé entre l'apparaître d'un sens incompris par la pensée seule et la sensation que ce sens puisse se dévoiler par une sorte de lucidité surnaturelle : « cette continuelle tension de l'esprit jointe à une espèce de résistance intérieure, la mise en garde instinctive d'une imagination déjà surmenée, détournait sa pensée d'une certaine sensation nouvelle, indéfinissable, qu'il eût été bien en peine d'analyser » (*SS*, 186). La pensée détournée de ses prémisses, détachée de ses qualités définitoires qui inhibaient son action cogitante, se rend compte qu'elle ne saurait pas analyser ce qui est in-définissable. Ce

---

instaure une voie intermédiaire dans l'esprit de prière (Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être*, II. *Foi et réalité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, pp. 97, 122).

<sup>29</sup> « L'illusion de la connaissance définitive » conduit « à une idée à peu près vide », car « rien n'est plus aisé que de raisonner géométriquement, sur des idées abstraites, [...] mais cette rigueur vient de ce qu'on a opéré sur une idée schématique et raide, au lieu de suivre les contours sinueux et mobiles de la réalité ». Or « l'idée est un arrêt de la pensée ; elle naît quand la pensée, au lieu de continuer son chemin, fait une pause ou revient sur elle-même » (Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, Paris, Quadrige / P.U.F., 1985, pp. 3, 45).

<sup>30</sup> « Les mouvements de l'âme cachent l'âme, l'explication des êtres fait oublier leur vérité » (Emmanuel Mounier, *op. cit.*, p. 154). Voilà pourquoi chez les personnages bernanosiens « la passion des âmes était l'unique source d'une lucidité dont l'objet n'est pas une explication des actes, mais la mise en évidence d'une situation surnaturelle » (Albert Béguin, *op. cit.*, p. 77).

<sup>31</sup> « Ce n'est point par les superbes agitations de notre raison, mais par la simple soumission de la raison, que nous pouvons véritablement nous connaître » (Blaise Pascal, *op. cit.*, fr. 122, p. 115).

qui résiste, c'est le déjà-vu et le déjà-connu, la certitude éprouvée – imaginée – d'un « cerveau terriblement lucide » (*JC*, 1140). Mais ce qui résiste n'est pas ou, dans le meilleur des cas, n'est que l'empreinte encore agissante d'un cogito peu enclin à lâcher prise. La sensation nouvelle qui s'y superpose est justement ce qu'il ne peut pas analyser et définir, l'in-définissable inépuisable, incomparable et inégalable, pour lequel il faudrait avoir une clairvoyance surnaturelle, « une céleste lucidité » (*SS*, 187).

« Rien ne ressemblait moins à la lente investigation de l'expérience humaine, quand elle va du fait observé au fait observé, hésitant sans cesse, et presque toujours arrêtée en chemin, lorsqu'elle n'est pas dupe de sa propre sagacité. La vision intérieure de l'abbé Donissan, précédant toute hypothèse, s'imposait par elle-même ; mais, si cette soudaine évidence eût accablé l'esprit, l'intelligence déjà conquise ne retrouvait que lentement, et par un détour, la raison de sa certitude. Ainsi l'homme qui s'éveille devant un paysage inconnu, tout à coup découvert, à la lumière de midi, alors que son regard s'est déjà emparé de tout l'horizon, ne remonte que par degrés de la profondeur de son rêve » (*SS*, 193).

Cette vision intérieure qui impose sa présence est celle-là même de l'identité entre la pensée qui observe et le fait observé, l'analogie profonde qui s'établit entre une soudaine évidence et une certitude impliquée. C'est la vision d'un éveil et d'un refus à la fois, la vision d'un paysage illuminé, d'un regard qui s'empare de l'horizon, l'accès à une autre dimension de la réception compréhensive du réel. C'est tout d'abord le refus de la morale rationnelle, impérative et normative,<sup>32</sup> prêchée d'un point de vue strictement psychologique et explicatif.<sup>33</sup> C'est envers ces petits « professeurs » de morale dont le prototype est Monsieur Ouine – « Je n'ai jamais pu, [...], obtenir de sa courtoisie une parole pour ou contre la religion, il semble ne s'intéresser qu'au problème moral » (*MO*, 1359)<sup>34</sup> – que s'érige l'abbé Menou-Segrais :

---

<sup>32</sup> « Bernanos ne s'arrête pas plus à l'étage moral qu'il n'a accepté de s'arrêter à l'étage 'objectif' de la psychologie. Le bien ? le mal ? Dans l'univers surnaturel ils sont indétachables de la foi et de ses mystères : cette parenté tragique empêche à jamais que nous en dressions un savoir, une claire conscience où ils se révéleraient avec la netteté de l'évidence » (Emmanuel Mounier, *op. cit.*, p. 154).

<sup>33</sup> Sur le refus de la connaissance psychologique, cf. Emmanuel Mounier, *op. cit.*, p. 149 (« C'est à peine forcer les mots que de parler chez Bernanos d'un triple refus : de la psychologie, de l'éthique et de la théologie. Refus tout provisoires, spiritualité négative greffée à la tradition mystique, refus ouverts sur un dépassement du refus ») ; Albert Béguin, *op. cit.*, p. 77 (« le romancier Bernanos, vis-à-vis de ses personnages, cherche à exercer non pas l'analyse du psychologue mais une connaissance qui ressemble bien davantage à celle dont il a doué ses prêtres ») ; Michel Estève, « Notes et variantes », in Bernanos, *Œuvres romanesques*, ed. cit., p. 1779 (Bernanos passe « sans cesse du registre de la psychologie à celui de la métaphysique, donnant une évidente dimension métaphysique à ce qui est très souvent étudié sous le seul angle de la psychologie »). Refus qui place les romans bernanosiens « à l'antipode du roman psychologique » (Emmanuel Mounier, *op. cit.*, p. 153). Il s'agit d'une « ambivalence transportée du plan psychologique sur le plan surnaturel » (Guido Piovene, « Dialogue », in *Georges Bernanos*, ed. cit., p. 221) ; or, « sur ce plan, on ne saurait parler d'explication. Il n'y a d'ailleurs rien à expliquer. Aucun objet de connaissance n'est offert à la curiosité du lecteur. Ni l'analyse logique ou psychologique, ni l'exégèse morale ne trouve là matière à s'exercer » (Antoine Giacometti, « Georges Bernanos, l'auxiliaire », in *Georges Bernanos*, ed. cit., p. 76).

<sup>34</sup> Cette connaissance est d'une toute autre nature que la connaissance sacerdotale : « Il n'aperçoit pas, en autrui, les chances de salut ou les risques de perdition, mais les ressorts psychologiques, le jeu compliqué des forces, des passions, des désirs, les manies et les routines, l'habitude vicieuse et la puissance suggestive des rêves. Car la source de sa clairvoyance n'est pas l'amour passionné des âmes et l'anxiété de leur sort éternel ; c'est une pure curiosité, une curiosité sans amour » (Albert Béguin, *op. cit.*, p. 78).

« Que font-ils de la vie intérieure ? Le morne champ de bataille des instincts. De la morale ? Une hygiène des sens. La grâce n'est plus qu'un raisonnement juste qui sollicite l'intelligence, la tentation un appétit charnel qui tend à la suborner. À peine rendent-ils ainsi compte des épisodes les plus vulgaires du grand combat livré en nous. L'homme est censé ne rechercher que l'agréable et l'utile, la conscience guidant son choix. Bon pour l'homme abstrait des livres, cet homme moyen rencontré nulle part ! » (SS, 221).

Il s'agit de « cette lutte intérieure » (SS, 135) entre « l'élan de tout être » et son écartèlement, entre la vérité et la souffrance de sa quête, entre « l'effusion d'amour » et le renoncement et la défaite.<sup>35</sup> Bien que ce soit en fin de compte un combat entre le bien et le mal, il n'a pas lieu selon les normes éthiques<sup>36</sup> ; la pensée morale ne peut pas en rendre compte, elle ne peut, dans le meilleur des cas, que surprendre un seul aspect et non pas les correspondances qui relient les éléments au niveau d'une synthèse cohérente, qu'observer les faits qu'elle subordonne à son désir de curiosité analytique<sup>37</sup> :

« L'observation la plus sagace, tournée vers l'univers intérieur, n'en saisit qu'un aspect à la fois. Et ce que découvrait le futur saint de Lumbres, à ce moment, c'était l'ensemble et le détail, ses pensées, avec leurs racines, leurs prolongements, l'infini réseau qui les relie entre elles, les moindres vibrations de son vouloir » (SS, 180).

Il ne s'agit pas d'un refus de la pensée proprement-dite, mais de cette connaissance sans lumière<sup>38</sup> qui, dans sa suffisance logique, obscurcit au lieu d'éclaircir. C'est une connaissance *icônique*, dont l'image forgée par la pensée trahit l'essence originelle qu'elle présente dans une sorte de réflexion inverse, inauthentique<sup>39</sup> : « Que m'importe de me connaître ? L'examen particulier, sans autre lumière, suffit à un pauvre pécheur » (SS, 181). Par contre, la connaissance *aléthique* ignore tout obstacle sensible, toute image illusoire pour aller droit vers le sens qu'elle dévoile. Dans cette révélation de ce qui se donne à la compréhension d'une autre lumière, la lutte intérieure qui déchirait l'être connaissant devient une étrange paix, étrange parce qu'elle seule est insondable par le regard de la logique, libre de toute tentation, déployée au dedans jusqu'aux profondeurs impensables, déversée en même temps à l'extérieur jusqu'à l'affranchissement d'une vision surnaturellement compréhensive :

« Dès lors, l'abbé Donissan connut la paix, une étrange paix, et qu'il n'osa d'abord sonder. Les mille liens qui retiennent ou ralentissent l'action s'étaient brisés tous ensemble : l'homme extraordinaire, [...], trouvait enfin devant lui le champ libre, et s'y déployait.

<sup>35</sup> « Si dans notre for intérieur se livre une telle guerre entre les voix du bien et celles du mal, un grand pas est déjà fait dans la connaissance de la vérité » (Carlo Bo, « Notes sur Bernanos », in *Georges Bernanos*, ed. cit., p. 229).

<sup>36</sup> « Et à travers toute l'œuvre de Bernanos, si souvent interprétée à tort dans le sens d'un manichéisme, retentit l'écho de la perpétuelle défaite du mal, de la dérision sous laquelle ne manque jamais de succomber l'Ange de dérision » (Albert Béguin, *op. cit.*, p. 76).

<sup>37</sup> « Une curiosité sans amour » qui devrait être remplacée par « une passion de l'âme humaine qui est plus proche de la charité que de la curiosité intellectuelle » (*ibidem*, p. 77). Bernanos donne à ce dernier concept son contenu théologique, défini ainsi par Hans Urs von Balthasar : « un savoir sans amour, celui qu'on n'a ni payé ni garanti du prix de son existence et de sa peine, cette impatience de celui qui brûle de posséder dès à présent, comme un fruit défendu, une vision que seule peut accorder la grâce divine » (*op. cit.*, p. 108).

<sup>38</sup> Car « sans la lumière de Dieu, il n'est pas de connaissance de soi ; et quand elle nous frappe, elle dissipe le besoin de connaître » (Emmanuel Mounier, *op. cit.*, p. 149).

<sup>39</sup> « Nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge, incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement » (Blaise Pascal, *op. cit.*, I, fr. 122, p. 114).

Chaque obstacle, abordé de front, pliait sous lui. En quelques semaines l'effort de cette volonté que rien n'arrêtera plus désormais commença d'affranchir jusqu'à l'intelligence » (SS, 134-135).

C'est plus qu'une réduction des données immédiates de la conscience, car le réel n'est pas mis entre parenthèses ; c'est plutôt une conservation et un dépassement, une authentique *Aufhebung* phénoménologique, puisque le réel est préservé et transcendé à la fois. Il est là, mais sans son horizon étroitement mondain, débordant de vie et de lumière, aspiré vers une autre dimension, et pourtant retrouvé dans sa manifestation sensible et reconnu dans sa ressemblance profonde avec ce qui le rend possible. La pensée elle-même subit la loi de cette transformation, car – loin d'être souffrante et angoissée – elle est maintenant apaisée, soumise à la volonté qui l'achemine vers la vérité.<sup>40</sup> En route vers la terre promise de la joie pascalle, elle doit cependant faire l'expérience du désert. Avant de se laisser pénétrer par la Parole qui donne vie, elle subit l'épreuve de l'agonie de son angoisse, qui est le silence de Dieu.<sup>41</sup> C'est une pensée *ascétique* consciente de sa vocation transfiguratrice (« une telle pensée m'a été un soulagement », *JC*, 1195), d'une part une lucidité souveraine et volontaire puisqu'elle est naturellement humaine, mais d'autre part surnaturelle, engagée sur une voie qui hausse la ligne d'horizon au-dessus de ce qu'elle ne s'était jamais doutée. Il ne reste à l'autre pensée – « lucidité farouche, reflet de l'enfer »<sup>42</sup> – que de flotter au-delà de sa raideur crispée, absorbée par ce qui la transcende absolument, absorbant à son tour une lumière qui ne lui appartient pas, mais qui féconde la stérilité de sa « science » obscure : « Je n'irai plus au-devant de rien. Comme ces gelées vivantes, au fond de la mer, je flotte et j'absorbe » (*MO*, 1368). Transpercée par le rayon d'une Vérité qui est à la fois la Voie et la Vie, elle n'en est plus que le témoignage ardent, trans-lucidité éternellement créatrice dans l'ici et le maintenant ; par ce qui lui est donné à comprendre, elle donne un sens à tout ce qui n'en paraissait pas avoir<sup>43</sup> :

« À présent, sa pensée flottait au-delà dans une lumière si douce ! Il la sentait plus calme, plus lucide qu'à aucun autre moment de sa vie, mais inexprimablement détachée du passé. Ce n'était déjà plus l'accablement, la demi-torpeur du réveil. Les derniers voiles

<sup>40</sup> « Une pensée enracinée dans la réalité et tournée vers elle doit tout de même tendre, en premier lieu et sans détours, à instaurer, contre la confusion des opinions et des calculs, la vérité réelle » (Martin Heidegger, « De l'essence de la vérité », in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 161).

<sup>41</sup> « L'agonie est *une mort vivante*. L'angoisse de la mort, sous toutes ses formes, traque les chrétiens fervents que Bernanos décrit. Le paradoxe de la vie chrétienne est ici à son comble ; nous sommes au plus profond du silence de Dieu » (Charles Moeller, *Littérature du 20<sup>e</sup> siècle et christianisme. I. Silence de Dieu*, Tournai, Paris, Casterman, 1965, p. 387).

<sup>42</sup> Mots écrits par Bernanos dans une lettre expédiée de Verdun, le 31 juillet 1925, in Albert Béguin, *op. cit.*, p. 112.

<sup>43</sup> « Ce complexe rapport entre les puissances qui sollicitent la créature se retrouve dans l'analogie de la clairvoyance sacerdotale opposée à la lucidité psychologique, la première étant souveraine parce que l'amour l'inspire, la seconde restant insuffisante et grimaçante parce qu'elle n'est que curiosité de l'intelligence seule » (Albert Béguin, *op. cit.*, p. 76). Lorsque Bernanos déclare dans sa correspondance : « Je ne crois plus qu'à la vérité » (Pirapora, le 15 septembre 1939, in Albert Béguin, *op. cit.*, p. 131), c'est à cette vérité profonde qu'il pense, qui n'est plus objet de connaissance mais de croyance. Ce n'est que dans « cette angoisse essentielle et fondamentale » (Bagnères, le 17 décembre 1926, in Albert Béguin, *op. cit.*, p. 112) qu'est possible le saut vers l'ascèse aléthique, « la recherche d'une vérité plus urgente et plus profonde » (*Lettre à Frédéric Lefèvre*, 1926, in Albert Béguin, *op. cit.*, p. 154).

étaient effacés, il se retrouvait lui-même, s'observant d'une conscience claire et active, mais avec un désintéressement surhumain » (SS, 151).

### BIBLIOGRAPHIE :

Bernanos, *Œuvres romanesques*. Préface par Gaëtan Picon. Texte et variantes par Albert Béguin. Notes par Michel Estève, Paris, Gallimard, 1988.

\*

Balthasar, Hans Urs von, *Le Chrétien Bernanos*, Parole et Silence, 2004

Béguin, Albert, *Bernanos par lui-même*, Paris, Seuil, 1971.

Bergson, Henri, *L'énergie spirituelle*, Paris, Quadrige / P.U.F., 1985.

Boldea, Iulian, *Romanian Literary Perspectives and European Confluences*, Editions Asymetria, Elancourt, France, 2011.

Bultmann, Rudolf, *Foi et compréhension. Eschatologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1969.

*Georges Bernanos*. Essais et témoignages réunis par Albert Béguin, Éditions de la Baconnière, Neuchatel, Éditions du Seuil, Paris, 1949.

Cistelecan, Alexandru, *11 dialoguri (aproape teologice)*, Ed. Galaxia Gutenberg, Tg Lăpuș, 2003.

Heidegger, Martin, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.

Kierkegaard, Søren, *L'Existence*, Paris, P.U.F., 198.

Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974.

Lévinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1998.

Lévinas, Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot & Rivages, 1998.

Lévinas, Emmanuel, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1997.

Marcel, Gabriel, *Le Mystère de l'être. II. Foi et réalité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, Quadrige / P.U.F., 2002.

Moeller, Charles, *Littérature du 20<sup>e</sup> siècle et christianisme. I. Silence de Dieu*, Tournai, Paris, Casterman, 1965.

Mounier, Emmanuel, *L'Espoir des désespérés*, Paris, Seuil, 1953.

Pascal, Blaise, *Pensées*, I, édition de Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 1988.

Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

Tillich, Paul, *Systematische Theologie*, I / II, Berlin, New York, Walter de Gruyter & Co., 1987.