

***La condition postthéologique du personnage dans
Les Deux Étendards de Lucien Rebatet***

Mendel Péladeau-Houle

Département de langue et littérature françaises

Université McGill, Montréal

Août 2014

Mémoire soumis à l'Université McGill en vue de l'obtention du grade de
M.A. en langue et littérature françaises

Table des matières

Résumé / <i>abstract</i>	iv
Remerciements.....	v
Introduction	1
La « conspiration du silence ».....	1
Dieu après la « mort de Dieu ».....	7
Nostalgies et méthode.....	12
Chapitre I : La nostalgie de Michel	15
La nostalgie prospective.....	15
L'illusion du coup de foudre.....	16
La fascination pour Brouilly.....	20
Le désir « médiatisé ».....	25
Proust et la « mauvaise foi ».....	30
« [A]ux portes » du <i>nostos</i>	33
Chapitre II : La nostalgie d'Anne-Marie	37
La chauve-souris.....	37
La nostalgie rétrospective.....	41
(Vers) la sortie du religieux.....	41
« <i>Tristan</i> , Anne-Marie ».....	43
« Ils errent ».....	47
La permanence de la nostalgie.....	50
Chapitre III : La condition postthéologique du personnage	55
Libertinage et corporéité.....	55
La persistance de la morale.....	59

L'indivisibilité du religieux.....	61
La « mort du moi ».....	65
Réhabilitation et désarticulation du réel.....	70
Le surhomme : une voie de sortie du religieux ?.....	73
Conclusion	78
Condition et contexte religieux.....	78
Rebatet : anti(moderne) ?.....	82
 Bibliographie	 88

Résumé / Abstract

Le but du mémoire consiste à montrer que les sentiments religieux des protagonistes des *Deux Étendards* de Lucien Rebatet devraient être pensés, non comme des quêtes religieuses « authentiques », mais plutôt comme les manifestations de nostalgies envers le religieux. Au revers de certains critiques qui soulignent l'inactualité de la problématique religieuse, cette lecture permet de montrer que le roman se place dans une posture plus moderne, qui tient compte de la « mort de Dieu » annoncée par Nietzsche dans sa réflexion sur le fait religieux. Les deux premiers chapitres établissent la pertinence d'une lecture postthéologique des religiosités de Michel et Anne-Marie en mettant en évidence les points d'ancrage et les avatars de la nostalgie dans le récit. Une distinction est établie entre une nostalgie prospective, explicitant le dynamisme des sentiments religieux, et une nostalgie rétrospective qui, de par l'interruption de la quête religieuse, fixe la nostalgie dans son état constitutif d'entre-deux. Le troisième chapitre tente de théoriser et d'historiciser la condition postthéologique des personnages établie dans les chapitres précédents.

The goal of this thesis consists in showing how the religious sentiments of the protagonists in the novel *Les Deux Étendards* by Lucien Rebatet should be thought of, not as 'authentic' religious quests, but instead as nostalgic manifestations towards the religious. Contrary to certain critics who underline the dated nature of the religious issue, this reading shows that the novel has its place in a more modern context, that takes into account the 'death of God' announced by Nietzsche in his thoughts on religion. The two first chapters establish the pertinence of a post-theological reading about Michel and Anne-Marie's religious natures by highlighting the links and the religious nostalgia in the story. A distinction is established between a prospective nostalgia, in explaining the dynamic nature of religious sentiment, and a retrospective nostalgia which, in the interruption of the religious quest, fixes the nostalgia into its constitutive state, somewhere between the two. The third chapter attempts to theorize and historicize the post-theological condition of the characters established in the previous chapters.

Remerciements

J'aimerais d'abord remercier ma directrice, Isabelle Daunais, pour sa disponibilité, sa rigueur et l'intelligence de ses remarques. Qu'elle soit assurée à la fois de la reconnaissance et de l'estime que je lui porte.

Je remercie ensuite ceux qui, par leur contribution ponctuelle, ont aidé à la concrétisation du mémoire : Leeça Desforges, Gilles de Beaupre, Nicolas d'Estienne d'Orves, George Steiner...

Un merci spécial à Pascal Ifri, qui a accepté de faire la correction du mémoire.

Et, de même, un merci cordial à Éric Charlebois sans qui je n'aurais pas fait le choix des lettres. Je suis heureux de voir qu'il s'est remis à écrire.

Je salue mes parents et amis pour leur support.

Enfin, merci au Département de langue et littérature françaises de l'université McGill pour son soutien financier.

Introduction

La « conspiration du silence »

« Il faut parler de Lucien Rebatet¹ ». Cette rhétorique de l'imploration à laquelle recourt Jacques Vier dans *Littérature à l'emporte-pièce* est symptomatique d'un pan appréciable de la critique rebatienne², qui, conscient de son impuissance à contrer l'inconnaissance du roman ostracisé et ignoré que sont *Les Deux Étendards* de Lucien Rebatet, plonge, à revers de toute logique, dans un discours de l'affect. Dans un article intitulé *Anatomy of an Exclusion*, Pascal Ifri montre que, bien que certaines propriétés du roman comme sa longueur, le « clacissisme » de sa forme et l'inattractivité de la problématique religieuse peuvent expliquer en partie le silence qui les entoure, *Les Deux Étendards* semblent surtout avoir été victimes de la conjoncture singulière de l'après-guerre, qui voit régner le paradigme de la littérature de l'engagement³.

Avant la Libération, Rebatet est journaliste au quotidien d'extrême-droite *L'action française* et à la revue fasciste *Je suis partout*. Mais c'est à travers *Les décombres*, pamphlet pronazi et antisémite publié en 1942 et tiré à 65 000 exemplaires⁴,

¹ Jacques Vier. *Littérature à l'emporte-pièce*, Paris, Éditions du Cèdre, 1974, p. 128.

² Voir encore : « À ceux-là qui ont su aimer *Limelight*, comme moi y pleurer de bout en bout, je dis et répète : lisez donc *Les Deux Étendards*. » René Étiemble. *Hygiène des lettres II. La littérature dégagée 1942-1953*, Paris, Gallimard, 1955, p. 208.

³ Pascal Ifri. « Anatomy of an Exclusion: *Les Deux Étendards* by Lucien Rebatet », *Symposium*, 45 (1991), p. 343-354.

⁴ « [...] un chiffre qui aurait pu tripler sans la crise du papier, et aura [le pamphlet] sans doute plusieurs centaines de milliers de lecteurs ». Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un/ chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 24. « [L]a parution des *Décombres* fut bel et bien un événement. *Un événement d'édition* tout d'abord. Voilà un jeune journaliste, dont on sait vaguement qu'il a exercé ses premières armes politiques à *Je suis partout*, et dont on ignore tout à fait qu'il signait sous le pseudonyme de François Vinneuil – alors plus connu que L. Rebatet – la très remarquée critique cinématographique de *L'action française*, qui commet dans la catégorie des livres politico-

qu'il connaît la célébrité. Arrêté et condamné à mort à la Libération, il est gracié, puis libéré en 1952, année de publication du roman. Or, comme le note George Steiner, « [s]a dénonciation de résistants dans un périodique de sinistre mémoire, *Je suis partout*, la joie avec laquelle il saluait la mort de Juifs et d'otages, firent de son nom l'un des plus haïs de France⁵ ». Cette détestation s'incarne notamment en la personne de Jean-Paul Sartre. Dans une lettre publiée dans *Arts* en juillet 1953 et restituée sous l'intitulé « Lettre ouverte à Jean-Paul Sartre sur l'unité de mauvaise action » dans *Hygiène des lettres*, René Étiemble explique son renvoi des *Temps modernes* :

Sartre, // Puisque mes amis s'étonnent ou se félicitent de ne plus me lire depuis des mois aux *Temps modernes* (précisions : depuis le numéro double d'octobre-novembre 1952) et que certains de vos disciples divulguent déjà votre version de l'événement, aussi injurieuse pour moi qu'étrangère à la vérité, je m'explique : // Dans la *Nouvelle N.R.F.* de mars 1953, je publiai quelques pages sur *les Deux Étendards*⁶ : après avoir cité le texte de *Décombres* où le Rebatet de 1942 compte le Claude Roy d'alors parmi les trop rares Français fidèles aux Nazis, je compare Claude Roy, le stalino-nazi qui « joue au bolchevick », au nazo-nazi Rebatet : « pour tout avouer, aux stalino-nazis je préfère les francs salauds, les salauds francs, les nazos-nazis [*sic*]. [...] » Ainsi, avant même que parût à la *N.R.F.* ma recension de Rebatet, vous aviez librement choisi de me congédier [...].⁷

Beaucoup verront dans ce renvoi une sorte de prix à payer pour avoir brisé ce que Pascal Ifri nomme la « conspiration du silence⁸ » dont Rebatet serait la victime. Gisèle Sapiro note d'ailleurs que les écrivains, au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, ont été les « bouc[s] émissaire[s]⁹ » par excellence de l'« épuration » française. Une « liste noire » émise par le *Comité national des écrivains* consigne leur ostracisme, dont Rebatet est

littéraires le plus gros succès d'édition de l'Occupation [...] laissant loin derrière le Céline des *Beaux draps*. Robert Belot. « Le lecteur des *Décombres* de Lucien Rebatet : un témoignage inédit du sentiment fasciste sous l'Occupation », *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 163 (1991), p. 6. Mêmes chiffres dans Pierre-Antoine Cousteau et Lucien Rebatet. *Dialogues de vaincus*, Paris, Berg International, 1999, p. 48.

⁵ George Steiner. *Extraterritorialité*, Paris, Calmann-Lévy, 2002, p. 68-70.

⁶ Cet article est aussi intercalé dans René Étiemble. *Hygiène des lettres II. La littérature dégagée 1942-1953*, Paris, Gallimard, 1955, p. 199-210.

⁷ *Ibid.*, p. 142 et 156.

⁸ Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 50.

⁹ Gisèle Sapiro. *La guerre des écrivains, 1940-1953*, Paris, Fayard, 1999, p. 611.

évidemment frappé, et bien que l'organe lui-même n'ait plus en 1952 la prégnance qu'il avait à sa fondation en 1941, ses listes restent un symbole fort dans l'imaginaire collectif¹⁰. Cette mise à l'écart généralisée des écrivains collaborateurs est renforcée par les théories sartriennes qui, à travers la notion « d'engagement », imputent à la prose en littérature un rôle symbolique de responsabilité sociale :

[L]a fonction de l'écrivain est de faire en sorte que nul ne puisse ignorer ce monde et que nul ne s'en puisse dire innocent.¹¹

L'écrivain est en situation dans son époque : chaque parole a des retentissements. Chaque silence aussi. Je tiens Flaubert et Goncourt pour responsables de la répression qui suivit la Commune parce qu'ils n'ont pas écrit une ligne pour l'empêcher. Ce n'était pas leur affaire, dira-t-on. Mais le procès de Calas, était-ce l'affaire de Voltaire ? La condamnation de Dreyfus, était-ce l'affaire de Zola ? L'administration du Congo, était-ce l'affaire de Gide ? Chacun de ces auteurs, en une circonstance particulière de sa vie, a mesuré sa responsabilité d'écrivain.¹²

Et c'est avec « un incomparable capital de prestige » que Sartre, comme l'écrit Michel Winock, vient « exercer une influence notable d'écrivain engagé¹³ ». C'est donc à la fois comme théoricien et de manière plus pratique à travers son rôle dans le renvoi d'Étiemble que Sartre joue un rôle central dans ce contexte global d'épuration dont le roman semble avoir souffert.

Dans sa correspondance avec François Mauriac, Jean Paulhan, qui, paradoxalement, a été directeur du *Comité national des écrivains* pour un temps, déplore le « silence » entourant ce qu'il considère être un « *très beau roman*¹⁴ » : « Pourquoi le Figaro passe-t-il les *Deux Étendards* sous silence¹⁵ » ? Les archives du *Monde*

¹⁰ Pierre Assouline. *L'épuration des intellectuels*, Paris, Éditions Complexes, 1985, p. 108.

¹¹ Jean-Paul Sartre. *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1948, p. 29-30.

¹² Jean-Paul Sartre. « Présentation », *Les temps modernes*, 1 (1945) repris dans Jean-Paul Sartre. *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 13.

¹³ Michel Winock. « Sartre s'est-il toujours trompé », *L'Histoire*, 295 (2005), p. 38.

¹⁴ François Mauriac et Jean Paulhan. *Correspondance 1925-1967*, Paris, Éditions Claire-Paulhan, 2001, p. 290 et 306. Paulhan surligne « beau » à la première occurrence, « très beau » à la seconde.

¹⁵ *Ibid.*, p. 306.

témoignent elles aussi de l'absence de tout résumé critique à la parution de l'œuvre¹⁶. C'est pour l'essentiel la presse d'extrême-droite qui fait acte du roman en en faisant une critique souvent laudative¹⁷. Il est toutefois possible de s'interroger à savoir si cette dernière n'a pas desservi le roman plus qu'elle ne l'a servi en le cantonnant aux milieux fascisants auxquels Rebatet était déjà associé. C'est ce que semble suggérer l'article de Jean-Pierre Rioux intitulé « Lucien-la-honte » publié dans *Le Monde* : « Il est aujourd'hui tout à fait inconnu [Rebatet] et n'a aucune postérité, sauf à considérer que les ex-jeunes gens de notre nouvelle droite qui le trouvèrent si roboratif pourraient sortir de leur isolement groupusculaire.¹⁸ » Un dépouillement des archives du *Monde* et du *Figaro* montrent au contraire que Rebatet est connu des Français, mais davantage comme une

¹⁶ En 1952 et 1953, trois articles sont publiés sur Rebatet, mais portent exclusivement sur les conditions de sa détention. Une seule occurrence des « Deux Étendards » dans l'un d'eux, « Le "CRAPOUILLOT" et les prisons », publié le 1^{er} août 1953, met un aspect de la vie de Rebatet en rapport avec le roman. Pourtant, le 8 mai 1954, Robert Coiplet publie « Un musicien tué en 1915 », qui fait le résumé critique des *Épis mûrs* de Rebatet ; œuvre qui, de l'aveu même de l'auteur, n'est pas de la trempe des *Deux Étendards*.

¹⁷ Chronologiquement : Antoine Blondin. « Les deux Étendards déchirent notre ciel », *Rivarol*, 1952 ; Robert Poulet. *La lanterne magique*, Paris, Nouvelles Éditions Debesse, 1956, p. 153-159 ; Robert Poulet. « Lucien Rebatet entre deux Étendards », *Écrits de Paris*, 229 (1964), p. 102-106 ; Robert Brasillach. *Une génération dans l'orage : notre avant-guerre*, Paris, Plon, 1968 ; Robert Poulet. « Faits nouveaux de l'entre-deux guerres », *Écrits de Paris*, 278 (1969), p. 94-100 ; Saint-Paulien. « "Les scribes du troupeau" et Lucien Rebatet », *Écrits de Paris*, 320 (1972), p. 17-20 ; Pierre Dominique. « Mort d'un militant », *Rivarol*, 31 août 1972, p. 1 ; Claude Elsen. « Un chef-d'œuvre gênant », *Rivarol*, 7 septembre 1972, p. 7 ; Robert Poulet. « Lucien Rebatet », *Rivarol*, 31 août 1972, p. 11 ; Henri Lèbre. « Hommage à un ami disparu », *Rivarol*, 7 septembre 1972, p. 6 ; Étienne Lardenoy. « Témoignages sur Lucien Rebatet », *Rivarol*, 14 septembre, p. 6 ; Jacques Benoist-Méchin. « Hommage à Lucien Rebatet », *Rivarol*, 12 octobre 1972, p. 8-9 ; Georges Allary. « Un vivant », *Rivarol*, 21 septembre 1972, p. 6-7 ; Robert Poulet. *Billets de sortie*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1975, p. 223-226 ; Éric Lestrient. « Pour Lucien Rebatet », *Écrits de Paris*, 363 (1976), p. 75-81 ; Robert Poulet. « Passer à côté d'un chef- d'œuvre », *Rivarol*, 16 février 1978, p. 11 ; Robert Poulet. *Le caléidoscope*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982, p. 92-95 ; Robert Poulet. « La nouvelle inquisition », *Rivarol*, 11 février 1982 ; Marc-Édouard Nabe. *Au régal des vermines*, Paris, Baurrault, 1985 ; P. L. Moudenc. « Lucien Rebatet, ce méconnu », *Rivarol*, 9 septembre 1988 ; Jean-Paul Angelelli. « Souvenir de Lucien Rebatet », *Rivarol*, septembre 1992. On note que la critique d'extrême-droite n'a pas non plus été prolifique lors de la parution initiale du roman. À remarquer toutefois : les dates de parutions concordent relativement avec les dates des rééditions de l'ouvrage en 1971, 1977 et 1991. 1972, qui est l'année la plus chargée, correspond aussi avec la mort de Rebatet. La revue a été rendue possible grâce aux bibliographies de Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 201-206 et d'Alain de Benoist. « Bibliographie », *Études rebatiennes*, <http://etudesrebatiennes.over-blog.com/pages/BIBLIOGRAPHIE-1020281.html>, page consultée le 15 juillet 2014.

¹⁸ Jean-Pierre Rioux. « Lucien-la-honte », *Le monde*, 15 juillet 1994.

figure de la collaboration que pour sa contribution au monde des lettres¹⁹. Même si, au fil des années, plusieurs acteurs importants des vies littéraire et médiatique françaises tels Dominique Aury²⁰, François Mitterrand²¹, Albert Camus²², Jean Paulhan, René Étiemble²³ et George Steiner²⁴ ont attesté de la valeur des *Deux Étendards*, et malgré le total des tirages du roman, qui se chiffre aujourd'hui à 19 000 exemplaires²⁵, les travaux universitaires ou scientifiques portant sur le roman sont toujours aussi peu nombreux²⁶.

¹⁹ *Le Monde* (depuis 1952 : « Rebatet » : 188 occurrences ; « *Les Deux Étendards* » : 19 occurrences ; aucun article portant exclusivement sur le roman) ; *Le Figaro* (depuis 1977 : « Rebatet » : 80 occurrences ; « *Les Deux Étendards* » : 6 occurrences ; aucun article portant exclusivement sur le roman). Au Québec, il semble tout à fait inconnu : *Le Devoir* (depuis 1998 : « Rebatet » : 4 occurrences ; « *Les Deux Étendards* » : aucune occurrence) ; *La Presse* (depuis 1980 : « Rebatet » : 6 occurrences ; « *Les Deux Étendards* » : aucune occurrence ; or, on peut y trouver une mention du travail d'écrivain de Rebatet dans un article de Dany Laferrière intitulé « La montée de l'ombre » publié le 14 mai 2006).

²⁰ « Les raisons pour lesquelles le roman de Lucien Rebatet, *Les Deux Étendards*, a été passé sous silence, ou peu s'en faut, lorsqu'il a paru en 1951, sont claires et n'ont rien à voir avec la littérature. Ce silence punissait le journaliste de *Je suis partout* et le polémiste des *Décombres*. Signé d'un autre nom, et l'auteur demeurant non identifié, quel accueil aurait eu le roman ? N'aurait-il [*sic*] pas été l'évènement littéraire de l'après-guerre ? Ce qui fait la puissance des *Deux Étendards*, ce qui lui donne son accent et son prix, est plus mystérieux, et sans doute irréductible à toute raison et à toute analyse ; quelque chose d'intense, de rayonnant, qui monte des pages comme une buée brûlante. Ce feu incompréhensible, c'est le don du grand romancier. » Dominique Aury. « Les Deux Étendards », *La parisienne*, mai 1956. Il est avéré qu'Aury ait recommandé le roman à Gallimard pour publication.

²¹ Paulette Decraene. *Secrétariat particulier*, Paris, L'archipel, 2008, p. 256.

²² « Un jour, je vois dans un article de Camus la mention d'un roman qu'il dit être une œuvre de pur génie – la phrase est exacte : « de pur génie ». Je n'avais jamais entendu parler des *Deux Étendards* [...] ». « Ma bibliothèque personnelle », entretien et lectures de George Steiner avec Pierre Assouline tenus à la Bibliothèque nationale de France le 1er juin 2005. Après recherches, il semble toutefois que cet « article » n'existe pas. Le dépouillement d'une partie des correspondances de Camus, de Gaston Gallimard et de Jean Paulhan est aussi resté sans succès quant à une remarque qu'aurait faite Camus sur *Les Deux Étendards*, ou sur sa recommandation à Gallimard, comme le veut la rumeur.

²³ « Un grand roman [...] ». René Étiemble. « Un grand roman : *Les Deux Étendards* », *La nouvelle N.R.F.*, 1-3 (1953), p. 525.

²⁴ [L]e plus grand roman qui ait été écrit en France depuis Proust ». George Steiner. *Extraterritorialité*, Paris, Calmann-Lévy, 2002, p. 45. Traduction de Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 8. Nous renvoyons aussi au florilège des critiques laudatives présenté des pages 7 à 10, et desquelles sont tirées les critiques d'Étiemble et de Steiner.

²⁵ Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 51.

²⁶ L'essentiel des travaux est de Pascal Ifri. Les articles, thèses et livres portant sur les aspects politiques de la vie de Rebatet sont de loin plus nombreux. Toutefois, la création récente de la revue *Études rebatiennes* (2012) laisse croire que cet écart sera progressivement résorbé. Chronologiquement : Pol Vandromme. *Rebatet*, Paris, Éditions universitaires, 1968 ; Pascal Ifri. « Anatomy of an Exclusion: *Les Deux Étendards* by Lucien Rebatet », *Symposium*, 45 (1991), p. 343-354 ; Philippe Vernet. *Ombre et lumière sur Lucien Rebatet*, Braine-L'Alleud, Altaïr, coll. « Auteurs dissidents », 1993 ; Pascal Ifri. « Le journal des Deux

Bien que la mise à l'écart concertée des *Deux Étendards* hors du champ littéraire semble être pour beaucoup dans sa méconnaissance aujourd'hui, quelques récriminations adressées au roman lui-même peuvent aussi constituer en ce sens des pistes de réflexion :

Les Deux Étendards has been weakened by its inordinate length, its traditional structure (at a time when Robbe-Grillet and others were giving birth to the *Nouveau Roman*), and its long and difficult theological passages in a post-World War II France, where the question of God's existence seemed obsolete in the novel.²⁷

L'œuvre atteindrait à la grandeur la plus authentique et la plus majestueuse, malgré les boues qui l'offusquent et les scories qui l'encombrent, si l'auteur, pour ainsi dire à chaque phrase, ne prenait parti. Ses mépris pour le spirituel sont de beaucoup ce qu'il y a de moins profond, de moins habile, de moins sérieux. Son athéisme et son anticléricalisme prennent un ton furibond (et aussi, parfois, sommaire et facétieux) qui fait penser à l'atmosphère d'une bataille encore indécise, dans laquelle les combattants s'enhardissent à crier d'avance victoire.²⁸

Si le mémoire ne se veut ni une réhabilitation de la valeur du roman ni une réfutation en tant que telle des reproches qui lui sont adressés, la manière dont il rendra compte de la thématique religieuse constituera une réponse tacite à deux de ces reproches, à savoir qu'il s'agirait d'une œuvre manichéenne ne correspondant pas aux problématiques de la « modernité ».

Étendards ou les coulisses de la création », *Cincinnati Romance Review*, 14 (1995), p. 109-15 ; Pascal Ifri. « The Epitexts and Allotexts of Lucien Rebatet's *Les Deux Étendards* », *Romanic Review*, 87 (1996), p. 113-30 ; Pascal Ifri. « Le traitement de la musique dans *Les Deux Étendards* de Lucien Rebatet », *Romance Languages Annual*, 9 (1997), p. 68-71 ; Pascal Ifri. *Rebatet*, Puiseaux, Pardès, coll. « Qui suis-je », 2004 ; Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 51 ; Pascal Ifri. « Modern Literature and Christianity: The Religious Issue in Lucien Rebatet's *Les Deux Étendards* », *Studies in Twentieth-Century Literature*, 25 (2001), p. 394-413 ; Pascal Ifri. « La ville de Lyon dans *Les Deux Étendards* : une radiographie » dans *French Literature Series XXIV*, Amsterdam & Atlanta, Rodopi, 1997, p. 229-34 ; Pascal Ifri. « *Les Deux Étendards* de Lucien Rebatet ou "Proust refait sur nature" » *French Review*, 4 (2004), p. 705-715 ; Yves Reboul. « Lucien Rebatet : le roman inachevé ? », *Études littéraires*, 36 (2004), p. 13-29 ; Louis Baladier. « *Les Deux Étendards* ou : un trop grand rêve » dans Gilles de Beaupre et al. *Études rebatiennes*, tome I, Paris, 2012, p. 105-167 ; Nicolas Degroote. « La conversion dans *Les Deux Étendards* » dans Gilles de Beaupre et al. *Études rebatiennes*, tome I, Paris, 2012, p. 169-190 ; Pascal Ifri. « *Journal des Faux-Monnayeurs* et *Étude sur la composition des Deux Étendards* : un parallèle » dans Gilles de Beaupre et al. *Études rebatiennes*, tome I, Paris, 2012, p. 191-214.

²⁷ Pascal Ifri. « Anatomy of an Exclusion: *Les Deux Étendards* by Lucien Rebatet », *Symposium*, 45 (1991), p. 352.

²⁸ Robert Poulet. *La lanterne magique*, Paris, Nouvelles Éditions Debsse, 1956, p. 157.

Dieu après la « mort de Dieu »

Les Deux Étendards ont souvent été présentés comme un roman « totalement antichrétien²⁹ » voire « la plus formidable machine de guerre qu'on ait jamais dressée contre le christianisme³⁰ ». C'est étant donnée la prégnance de cette lecture qu'une partie de la critique s'est attachée au contraire à montrer son « absence de manichéisme³¹ ». Mais cette démonstration est malaisée : en taxant le religieux de factice – dans le cas du personnage de Michel par exemple³² – elle relègue la religiosité du roman à la quantité des discussions théologiques qui le composent. Elle arrive donc difficilement à nuancer l'antichristianisme d'une œuvre entièrement placée sous le signe du nietzschéisme. L'intertextualité avec celui que Rebatet qualifie de « plus grandiose et [...] plus pur héros de la pensée » (*DE*³³, p. 184) est appréciable : faisant de ses personnages « les contemporains d'un événement assez important, dont on a déjà quelque peu parlé, et qui n'a pas fini de faire du bruit : la mort d'un Dieu » (*DE*, p. 1055), il situe le roman dans la filiation du *Gai savoir* :

N'avez-vous pas entendu parler de cet homme insensé qui, ayant allumé une lanterne en plein midi, courait sur la place du marché et criait sans cesse : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » – Et comme là-bas se trouvaient précisément rassemblés beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu, il suscita une grande hilarité. L'a-t-on perdu ? dit l'un. S'est-il égaré comme un enfant ? dit un autre. Ou bien se cache-t-il quelque part ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? – ainsi ils criaient et riaient tout à la fois. L'insensé se précipita au milieu d'eux et les perça de ses regards. « Où est Dieu ? cria-t-il, je vais vous le dire ! Nous l'avons tué – vous et moi

²⁹ Jacques Chancel. *Radioscopie*, Paris, Robert Laffont, 1970, p. 245.

³⁰ Bernard de Fallois. « Le chef-d'œuvre de Rebatet », *Opéra*, 6 février 1952, p. 90.

³¹ Christophe Chesnot. « *Les deux Étendards* de Lucien Rebatet ou l'impossible exigence du sacré », *Nouvelle École*, 46 (1990), p. 17.

³² « En tous cas, l'entreprise de Michel [la quête religieuse], clairement motivée davantage par l'amour d'une femme que par le désir de l'amour de Dieu, était dès lors inévitablement vouée à l'échec ». Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 122. Le premier chapitre tentera de réfuter cette lecture.

³³ C'est par cette abréviation placée à l'intérieur du texte que les renvois aux *Deux Étendards* seront consignés. Lucien Rebatet. *Les Deux Étendards*, Paris, Gallimard, 1952.

! Nous tous sommes ses meurtriers ! [...] Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! [...] »³⁴

L'aphorisme soulève une question, dont procède la réflexion de ce mémoire, qui consiste à interroger la pertinence de l'écriture d'un roman revendiqué comme nietzschéen plus d'un demi-siècle après Nietzsche et la « mort de Dieu ». Dans l'*Étude sur la composition des « Deux Étendards »*³⁵, appareil paratextuel de notes et d'analyses, Rebatet écrit pourtant que « [l]'évidence de l'imposture chrétienne [n'a] plus rien de neuf, depuis les Libéraux allemands, depuis Nietzsche surtout [...] »³⁶ » Et de la même manière dans le roman :

Quand Régis aborde le chapitre de l'amour divin, je n'y comprends pas grand-chose, je n'y comprends même rien [...] J'ai eu plusieurs fois auprès de Régis une espèce de sentiment... médiéval. Est-il interdit d'imaginer qu'il existe parmi nous au moins un catholique du temps des cathédrales, que sa foi pourrait encore lancer dans une étonnante expédition spirituelle ? C'est assez bien ce que j'ai ressenti : la stupéfaction de rencontrer un catholique chez qui la foi ait encore cette sève, cette faculté de transfiguration, une foi dont puissent surgir d'aussi vertigineuses conséquences... Un catholique évoluant à de telles altitudes qu'il aurait tout à fait perdu de vue les bas-fonds où sa religion s'est écroulée aujourd'hui. Mais il faudrait bien, c'est fatal, qu'il s'en aperçût un jour... (DE, p. 101)

Si Rebatet discrédite la problématique religieuse en la considérant comme datée, pourquoi en fait-il le sujet du roman ? La réponse qu'esquisse Pol Vandromme, de par la contradiction qu'elle convoque, apporte une clé de lecture :

[...] Rebatet confirmé depuis longtemps dans son incroyance, cherche à l'approfondir, et [...] s'efforce d'obtenir l'adhésion de son lecteur. // L'insistance qu'il met à développer ses arguments, à relancer sa polémique, à la surcharger, au risque d'alourdir son livre, ne laisse à ce propos aucun doute.³⁷

« [A]pprofondir » une « incroyance » « confirmée » paraît aussi paradoxal que de consacrer toute une œuvre à attaquer un Dieu dit mort, à moins que cette incroyance ne

³⁴ Friedrich Nietzsche. *Le gai savoir*, Paris, Flammarion, 1998 [1882], §125.

³⁵ Lucien Rebatet. *Étude sur la composition des « Deux Étendards »*, [inédite], 1951. Voir Pascal Ifri. « *Journal des Faux-Monnayeurs* et *Étude sur la composition des Deux Étendards* : un parallèle » dans Gilles de Beaupre. *Études rebatiennes, tome I*, Paris, 2012. Nous abrègerons dorénavant par « *Étude* ».

³⁶ Lucien Rebatet. *Étude sur la composition des « Deux Étendards »*, [inédite], 1951, p. 71.

³⁷ Paul Vandromme. *Rebatet*, Paris, Éditions universitaires, 1968, p. 81-82.

soit que partielle et la mort de Dieu ne soit pas, elle non plus, à considérer au sens fort. C'est, quant au dernier point, ce que semble suggérer Nietzsche dans un second passage du *Gai savoir* :

Après la mort de Bouddha, on montra encore pendant des siècles son ombre dans une caverne, – une ombre énorme et effrayante. Dieu est mort : mais étant donné la nature des hommes, il y aura peut-être encore pendant des millénaires des cavernes où l'on montrera son ombre. – Et nous – il nous faut aussi vaincre encore son ombre.³⁸

Bien que, pour Nietzsche, Dieu soit mort, son ombre, « énorme et effrayante », traînerait « peut-être encore pendant des millénaires ». C'est dans ce paradoxe apparent que s'inscrivent *Les Deux Étendards*. Une lecture minutieuse du roman montre en effet que les « intermittences de la foi » (*DE*, p. 605) des personnages de Michel et Anne-Marie, aussi étrange que cela puisse paraître, sont ancrées dans un terreau commun, qui est celui de l'incroyance. Michel rejette la religion avant l'épisode de Brouilly. Anne-Marie est areligieuse avant celui de la chauve-souris, qui met au jour chez elle un relent de morale chrétienne. Les personnages sont donc placés d'emblée dans une condition postthéologique³⁹, à partir de laquelle se déclinent leurs expériences religieuses. Rebatet, plutôt que de reprendre la vieille problématique du combat croyance/incroyance, présenterait la religiosité du point de vue de sa nostalgie, biais qui serait propre à penser le religieux après la « mort de Dieu ».

À travers la notion d'*ombre de Dieu*, Nietzsche, dans la filiation duquel se place Rebatet, montre que la « mort de Dieu », en sa polysémie épineuse, est autant à

³⁸ Friedrich Nietzsche. *Le gai savoir*, Paris, Flammarion, 1998 [1882], §108.

³⁹ Si la critique l'emploie au sens d'athéisme (Christopher Watkin. *Difficult Atheism : post-theological thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 280), nous l'emploierons davantage en son sens étymologique. Puisque se déclinant du point de vue de l'incroyance, les discours des personnages ne peuvent être assimilés à un discours sur Dieu (*théo-logie*). Le préfixe *post-* relève toutefois le lien qui rattache les personnages à ce dernier (contrairement au terme « *a-théologique* » notamment, qui, non seulement exclut la possibilité du *retour* au religieux, mais évacue la dichotomie que traverse la notion de *postthéologique*).

commettre que commise. Bien qu'*a priori* la notion d'*ombre* semble convoquer une réflexion sur la nostalgie envers le religieux, la critique, sous l'impulsion de Martin Heidegger, y voit davantage un appel à la sape de la métaphysique, qui serait l'héritière du dogmatisme chrétien⁴⁰ : une lecture qui connaîtra un grand succès dans la philosophie post-heideggerienne⁴¹. D'autres verront plutôt dans cette *ombre* des renvois au sport⁴² ou à l'art⁴³, qui seraient les religions de substitution succédant à la « mort de Dieu ». Ce qu'explicite cette réfraction de l'*ombre* vers des objets aussi divers que la métaphysique, le sport et l'art, est une idée forte et définitive pour ces philosophes du contexte postthéologique que Nietzsche permet et annonce : la « mort de Dieu », comme l'écrit Isabelle Wienand, relève pour eux du « *common sense*⁴⁴ ».

Bien sûr, des philosophes après Nietzsche engageront une réflexion sur le religieux ou Dieu⁴⁵, leurs discours en cela restant à proprement parler théologiques. Mais ceux qui, après lui, basculeront dans (ou opteront pour) un discours postthéologique offriront peu de chair à la réflexion sur la nostalgie envers le religieux. Max Weber esquisse néanmoins une piste de réflexion à travers le concept sociologique de

⁴⁰ Première mention dans Martin Heidegger. *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1981 [1929]. *Identity and Difference*, New York, Harper & Row, 1969 [1957], lequel élabore la notion d'« onto-théologie », en présente la réflexion la plus aboutie.

⁴¹ Qui inspirera largement les philosophes poststructuralistes et postmodernes. Notamment Jacques Derrida. *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 38. Sur une exégèse de Nietzsche adhérent à cette lecture, voir Didier Franck. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

⁴² Entre autres : Howard Slusher. *Man, Sport and Existence*, Dallas, Lea & Febiger, 1967 ; Brian Milton. *Sport as a functional equivalent of religion*, thèse de doctorat, University of Oregon, 1972 ; ou Shirl Hoffman. *Sport and religion*. Champaign, Human Kinetics, 1992.

⁴³ Notamment Theodor Adorno. *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1974 ; Anne Henry. *Marcel Proust. Théories pour une esthétique*, Paris, Klincksieck, 1983 ; Rainer Rochlitz. *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Gallimard, 1992 ; Jean-Marie Schaeffer. « La religion de l'art : un paradigme philosophique de la modernité », *Histoire et théorie de l'art*, 2 (1994), p. 195-207.

⁴⁴ Isabelle Wienand. *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain, trop humain à Ains* parlait Zarathoustra, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien, Publications universitaires européennes, 2006, p. 148.

⁴⁵ Voir notamment les existentialistes chrétiens dont font partie Gabriel Marcel. *Le mystère de l'être*, Aubier, 1951 et Pierre Boutang. *Apocalypse du désir*, Paris, Grasset, 1979.

« désenchant[ement] du monde⁴⁶ » ou « *Entzauberung der Welt* », qui, au sens littéral, signifie « démagification du monde ». Étant donné le peu de références du concept dans les travaux de Weber lui-même et la traduction qui tend de surcroît à brouiller son sens véritable, la critique ne s'entend pas quant à la pertinence de la notion de nostalgie dans l'analyse du concept. Catherine Colliot-Thélène distingue deux exégèses, la première l'associant à une « victoire de principes d'intelligibilité immanents, au détriment d'une conception du monde ordonnée à la transcendance⁴⁷ », la seconde, sous l'égide de philosophes tels Peter Berger ou Julien Freund, qui, à partir de la première acception, y décèlent une nostalgie discrète : « Le désenchantement, signifie [...] que le monde a perdu son charme, mais aussi son mystère, et que l'être a perdu son enthousiasme et le sens du merveilleux que la religion entretenait avec ses mythes, ses légendes et ses fables⁴⁸ ». Rebatet recourt d'ailleurs, dans le cadre du roman, à ce concept qui, malgré son peu de clarté, optint une grande tribune en France : « Il est bien vrai que si elle [Anne-Marie] peut être sauvée de son désenchantement et de sa déchirure, ce ne sera que par moi [Michel]. » (*DE*, p. 1064)

Le renvoi montre que Rebatet inscrit le roman dans la filiation des réflexions sur la nostalgie envers le religieux ; mais son intérêt pour le sujet marque surtout un ancrage du roman dans ses lacunes, à savoir dans l'absence de réflexion sérieuse sur le fait religieux après la « mort de Dieu ». À revers des théoriciens du désenchantement posant le rejet du religieux comme un intangible, et faisant, en cela, de la nostalgie envers la religion une sorte de regret diffus coupé du religieux lui-même, Rebatet présente au

⁴⁶ « Mais cela revient à désenchanter le monde ». Max Weber. *Le savant et le politique*. Paris, Albin Michel, 2004 [1919], p. 90.

⁴⁷ Catherine Colliot-Thélène. *Études wébériennes. Rationalités, histoire, droit*, Paris, PUF, 2001, p. 53

⁴⁸ Julien Freund. *Études sur Max Weber*, Genève-Paris, Librairie DROZ, 1990, p. 83.

contraire une phénoménologie religieuse où nostalgie et nietzschéisme, plutôt que de ressortir à des états de faits figés, sont, par-delà le clivage croyance/incroyance, des forces en mouvance et instables. C'est donc une redéfinition du postthéologique qu'opère Rebatet en montrant que celui-ci n'est pas coupé de sa contrepartie théologique et que la « mort de Dieu » est autant faite qu'à faire et refaire.

Nostalgies et méthode

Le but du mémoire sera de brosser le tableau de cette condition postthéologique du personnage. Ses deux premiers chapitres tenteront d'abord de montrer la manière dont se manifestent les nostalgies envers le religieux chez les personnages de Michel et Anne-Marie. Le personnage de Régis, dont le discours est théologique et non envisageable sous l'angle de la nostalgie, ne sera pas abordé dans le mémoire. Les analyses des premiers chapitres se voudront aussi près du texte que possible, de manière à rendre visibles au lecteur les déclinaisons de toutes les formes de nostalgies. Celles-ci étant aussi essentielles à la bonne compréhension du roman que souterraines, et la critique ayant du reste souvent adopté des lectures contribuant à occulter ses mises en évidence, il paraissait pertinent de consacrer la plus grande part des analyses à restituer de manière tangible leur présence dans le texte. L'objectif de ces deux chapitres sera double : le premier sera de montrer le dynamisme de l'expérience nostalgique, et, de fait, son frottement avec le nietzschéisme ; le deuxième sera de montrer la manière dont la nostalgie d'Anne-Marie, contrairement à celle de Michel, qui se résorbe par excès de nietzschéisme, se fossilise et se fixe dans cet état d'entre-deux constitutif de la condition nostalgique. Ces deux chapitres ayant tenté d'établir la pertinence d'une lecture

postthéologique à travers la mise en évidence de la notion de nostalgie, le troisième chapitre aura pour objectif de théoriser et d'historiciser la condition du personnage rebatien : montrer comment se manifeste la nostalgie, ce qui la compose et permet d'en sortir en s'éloignant des analyses textuelles des deux premiers.

Afin de permettre une plus grande clarté et une plus grande précision des analyses, une distinction entre deux formes de nostalgies sera aussi établie. Une différence peut d'emblée être pressentie entre la vitalité des quêtes religieuses et l'apathie de la nostalgie d'Anne-Marie à la fin du roman : tandis que le dynamisme de l'expérience nostalgique viendrait montrer la mouvance de la phénoménologie religieuse, l'apathie ferait voir la difficulté à se soustraire à la nostalgie, et ainsi, la prégnance larvée et en quelque sorte intermédiaire du religieux malgré la « mort de Dieu ». L'appareil théorique qu'établit Svetlana Boym dans *The Future of Nostalgia* constitue une amorce dans l'optique de leur différenciation :

Here two kinds of nostalgia are distinguished: the restorative and the reflective. Restorative nostalgia stresses nostos and attempts a transhistorical reconstruction of the lost home. Reflective nostalgia thrives algia, the longing itself, and delays the homecoming – wistfully, ironically, desperately.⁴⁹

Le dynamisme nostalgique pourrait être pensé à partir de la nostalgie « *restorative* » tandis que celle d'Anne-Marie serait « *reflective* ». Si le découpage étymologique paraît propre à mieux départager les réalités plurielles du terme « nostalgie »⁵⁰, Boym investit les étymons de certains présupposés théoriques : celui de la nostalgie « *restorative* » est de croire à l'impossibilité du *nostos* (retour) à l'objet nostalgique lui-même, la quête du

⁴⁹ Svetlana Boym. *The Future of Nostalgia*, New York, Basic Books, 2001, p. XVIII.

⁵⁰ « *Shuttle three hundred years backward we are in 1688, the year of the nostalgia's linguistic birth. A compound made up of nostos, meaning "journey" or "journey home," and algia, "pain," nostalgia is not and simply could not be a Greek word.* » Quoique Homère emploie le terme « *nostos* » dans *L'odyssée* et fonde, à travers ce texte, la réflexion occidentale sur la nostalgie. Helmut Illbruck. *Nostalgia : Origins and Ends of an Unenlightened Disease*, Evanston, Northwestern University Press, 2012, p. 5.

retour ne pouvant passer que par une reconstruction (ou *restauration*) de l'objet regretté ; celui de la nostalgie « *reflective* » est de penser que le report du *nostos* ne peut être envisagé qu'en tant qu'il est une expérience douloureuse. Bien qu'expliquant certaines des différences des nostalgies du roman, il aurait été plus hasardeux qu'utile de faire plier tous ses avatars à la théorie de Boym. C'est la raison pour laquelle nous privilégierons une distinction plus pragmatique, mais élaborée selon le même principe de découpage étymologique, et reposant plus précisément sur l'étymon du *nostos* (retour). Le mémoire fera donc une distinction entre une nostalgie *prospective*, définie à travers la quête du retour (*nostos*) à l'objet regretté ; et la nostalgie *rétrospective*, définie négativement par l'absence de cette quête.

À titre d'exemple, tandis qu'Ulysse est retenu par ce que Vladimir Jankélévitch nomme les « divinités retardatrices⁵¹ » et qu'« [a]ssis sur le rivage, et toujours au même point, il pleurait, son cœur se brisait en larmes, gémissements et chagrins⁵² », incapable de retourner à son Ithaque natale, le héros d'Homère ferait l'expérience d'une nostalgie *rétrospective*. Libéré par Hermès des griffes de Calypso, et replongé ce faisant dans une quête du retour, il ferait alors l'expérience d'une nostalgie *prospective*. La distinction entre ces deux formes permet de montrer que Rebatet présente la nostalgie envers le religieux comme un état à la fois dynamique de recherche religieuse, mais aussi, de regret diffus et irrémédiable, mélange faisant de la condition postthéologique du personnage un état positif de recherche religieuse autant qu'un état négatif d'empêchement dans l'entre-deux nostalgique.

⁵¹ Vladimir Jankélévitch. *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, p. 122.

⁵² Homère. *L'odyssée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 79.

Chapitre I :

La nostalgie de Michel

La critique ne s'est pas attardée outre mesure à la quête religieuse de Michel, qu'elle a réduite à une conséquence de la rencontre amoureuse. La « conversion », comme l'écrit Nicolas Degroote, serait « instrumentalisé[e]⁵³ » pour faciliter le rapprochement d'avec Anne-Marie. Le terme « conversion », qu'elle privilégie, et dont l'étymon *convertere* signifie « changement complet », est du reste le signe d'une tendance à voir une rupture entre la foi naïve de l'enfance et celle, factice, qui suivrait la rencontre d'Anne-Marie. En faisant l'analyse du religieux à partir de la notion de « nostalgie », nous entendons démontrer qu'il existe au contraire une continuité entre les épisodes de la foi de Michel. À travers le texte et ce qu'en a dit la critique, cette partie tentera de rendre compte des avatars de la nostalgie prospective de Michel tout en considérant ses rapports conflictuels au nietzschéisme.

La nostalgie prospective

Tendue vers l'avenir dans l'espérance du *retour*, la nostalgie prospective est un pont entre le regret et l'espoir ; un espoir du *nostos* au religieux dans le cas du roman, elle s'ancre dans un remords chrétien qui détermine et génère les quêtes religieuses de Michel et Anne-Marie. Du remords à la religiosité, elle est ce que Jean-Paul Goux nomme, quant

⁵³ Nicolas Degroote. « La conversion dans *Les Deux Étendards* » dans Gilles de Beaupre. *Études Rebatiennes, tome I*, Paris, 2012, p. 174.

aux éléments générateurs de récit, une « pulsion », un « processus dynamique » chez le personnage, qui exerce une « poussée⁵⁴ » vers l'objet regretté. Le présent chapitre, ainsi que la première partie du chapitre suivant, présenteront les nostalgies prospectives de Michel et Anne-Marie, avec en tête l'objectif de mettre en évidence la pertinence de la notion de « nostalgie », qui fonde une lecture postthéologique du roman, et permet d'envisager avec plus de clarté l'ambivalence religieuse des personnages.

L'illusion du coup de foudre

Dans l'*Étude*, Rebatet décrit la rencontre de Michel et Anne-Marie comme « [...] un coup de foudre, dont [il a] en grande partie masqué la préparation psychologique⁵⁵ ». La fulguration amoureuse procéderait ainsi davantage de la « préparation » que de la rencontre en elle-même, compliquant la lecture de Louis Baladier selon laquelle la « scène de première vue » serait « tout à fait classique⁵⁶ », ou « romantique », pour emprunter à son tour la terminologie de René Girard, pour qui le « mensonge romantique⁵⁷ » consiste à croire en la « spontanéité⁵⁸ » du désir. Adhérant lui aussi à cette lecture, Pascal Ifri s'aide pour sa part de Jean Rousset et de Roland Barthes pour l'étayer, notant que les descriptions de la rencontre des amants

contiennent les trois éléments composant le “coup de foudre” selon Jean Rousset, qui s’est intéressé à la “scène de première vue dans le roman” : “la fascination” qui est “le degré de l’étonnement”, “la commotion” qui inclut “toutes les manifestations physiologiques de l’effet” et

⁵⁴ Jean-Paul Goux. *La fabrique du continu : essai sur la prose*, Seyssel, Champ Vallon, 1999, p. 78.

⁵⁵ Lucien Rebatet. *Étude sur la composition des « Deux Étendards »*, 1951, p. 11.

⁵⁶ Louis Baladier. « *Les Deux Étendards* ou : un trop grand rêve. Essai de lecture plurielle. » dans Gilles de Beaupre. *Études Rebatiennes, tome I*, Paris, 2012, p. 161.

⁵⁷ René Girard. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Bernard Grasset, 1983 [1961], p. 25.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 23.

“la mutation” car “la scène est un seuil, qui sépare de façon tranchée le passé et le futur⁵⁹”. Elles correspondent également à deux étapes du processus amoureux selon Barthes : “le ravissement” et “la catastrophe”, cette “crise violente au cours de laquelle le sujet, éprouvant la situation amoureuse comme une impasse définitive, un piège dont il ne pourra jamais sortir, se voit voué à une destruction totale de lui-même^{60,61}”.

Rebatet présente, il est vrai, l’illusion d’un coup de foudre : « [Michel] devait à la vue d’Anne-Marie une commotion décisive, à elle seule le bouleversement moral et religieux de sa vie » (*DE*, p. 250), renvoyant au trope même pour la renforcer : « Cela s’était décidé en une minute, en un *éclair* » (*DE*, p. 136, nous soulignons). L’aspect visuel est fortement marqué, par ailleurs, tendant à ancrer la rencontre dans la « spontanéité »⁶², comme le montrent les premières pensées de Michel au moment de la rencontre :

Ils se penchaient vers la rue sombre, écarquillant leurs yeux. Michel était à présent glacé jusqu’à l’échine. Il allait être incapable de ne pas claquer des dents. Un rire clair retentit, presque dans leur cou. Ils se retournèrent; la jeune fille était là, joyeuse sous la maigre lumière. Michel perdit le souffle dans la trombe d’allégresse qui l’inondait, puis il respira jusqu’au fond de ses entrailles.

« Elle est jolie, et bien habillée! » (*DE*, p. 119⁶³)

Dissimulant ses sentiments sous un ton badin, lui permettant d’exprimer une vérité autrement compromettante, il lui avouera du reste son amour peu après, en soulignant une fois encore le sentiment d’une rupture que provoque chez lui la rencontre :

- Comment peut-on regarder une autre femme quand on vous a vue, l’écouter quand on vous a entendue...
- Anne-Marie souriait en hochant la tête :
- Quelles folies me dites-vous là? Est-ce qu’il n’y a pas des foules de femmes qui courent le monde, mille fois plus belles, plus spirituelles, plus intelligentes que moi?
- Non, non! Vous ne pouvez pas savoir ce qui se passe en moi aujourd’hui... Tout ce qui vient de disparaître, tout ce que j’ai cessé d’espérer, subitement... (*DE*, p. 132)

⁵⁹ Jean Rousset. *Leurs yeux se rencontrèrent : La scène de première vue dans le roman*, Paris, José Corti, 1981, p. 71-77.

⁶⁰ Roland Barthes. *Fragments d’un discours amoureux*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 59.

⁶¹ Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d’un chef-d’œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L’Âge d’Homme, 2001, p. 105.

⁶² Nous reviendrons sur le sens que peut avoir cet aspect dans la rencontre amoureuse.

⁶³ Les guillemets dans le roman restituent le monologue intérieur et non la parole, qui est annoncée par le tiret.

Un curseur montre pourtant que le désir n'apparaît pas *ex nihilo* : le remords chrétien qui, par-delà la « déconversion⁶⁴ », le poursuit. La sortie de la religion de Michel⁶⁵, qui procède de l'idée de conscience et de (re)possession de sa « valeur⁶⁶ » propre, et qui constitue en quelque sorte une « seconde naissance⁶⁷ », est confirmée par la découverte de Nietzsche, qu'il « dévor[e] en entier » (*DE*, p. 80). Elle se double d'autre part d'une « morale⁶⁸ » (*DE*, p. 71) de l'amour physique, à travers laquelle est affirmé le nietzschéisme. Or, cette « morale » est promptement remise en question. Le « déniaisement » qu'elle amène est déjà synonyme de « plus d'appétit que de satisfaction franche » (*DE*, p. 30). Par ailleurs, Guillaume Lafarge qui, à bien des égards, est le double de Michel dans le roman, confesse – dans le même épisode où Michel lui présente Brouilly – et après avoir « tiré » une « mousmé », qu'il en a « marre [...] des coups qu'on tire, bonjour, bonsoir ». (*DE*, p. 92). Michel lui avouera que « [s]es réflexions [« comme par hasard »] rejoignent les [s]iennes⁶⁹ ».

Si, donc, « [d]e l'amour physique [...] le seul que [Michel] connaisse, [il a eu] plus de regrets que de plaisirs » (*DE*, p. 251), on comprend comment Brouilly peut apparaître comme un antidote à ce « vide » (*DE*, p. 111). L'expérience que fait plus tard Guillaume est à cet égard révélatrice, recréant lui-même les « dispositions » d'un désir

⁶⁴ Apax en langue française. De l'anglais « *deconversion* ». Rebatet utilise le terme dans l'*Étude*. Lucien Rebatet. *Étude sur la composition des « Deux Étendards »*, [inédit], 1951, p. 55.

⁶⁵ « Deux mois après le bachot, leur [Michel et Guillaume] rupture avec la religion était consommée [...] » (*DE*, p. 30)

⁶⁶ « [A]rrivé à un âge où [il doit] prendre possession de [sa] valeur. » (*DE*, p. 19) Les passages du roman abrégés pour fins d'analyse seront restitués intégralement en notes en bas de pages.

⁶⁷ « Les êtres de quelque relief ont à l'ordinaire une seconde naissance » (*DE*, p. 11).

⁶⁸ « Une période de “bon sens”, faisant suite à l'équipée surréaliste, avait coïncidé avec la morale dite “de la bitte au cul” » (*DE*, p. 71). L'emploi du terme « morale », emphatique et religieusement connoté, est doublement ironique.

⁶⁹ « C'est épatant : comme par hasard, tes réflexions rejoignent les miennes. En tous cas, elles leur sont parallèles » (*DE, ibid.*).

transcendantal avec une fille médiocre⁷⁰, de « peur d'abîmer » une « espèce de poésie » en « la carambolant » (*DE*, p. 154). Tandis que des réflexions sur le regret lié au désir immanent étaient concomitantes du récit de Brouilly, celles-ci précèdent tout juste la rencontre d'Anne-Marie :

Une petite putain brune, ni laide, ni jolie, du genre menu et sautillant qui n'était point le sien à l'ordinaire, venait de se percher près de Michel sur la banquette. Aux environs du dixième alcool, il se taillait un assez joli succès en la déculottant sur ladite banquette et en prodiguant des hyperboles sur l'indiscrète touffe que cette opération venait de révéler. Il devenait opportun de conclure à huis clos. Cela se déroula dans un petit hôtel de la rue Vavin. Michel, qui avait peloté avec une certaine flamme sa conquête jusqu'à la porte, ne goûta qu'assez médiocrement l'épilogue. Il se retrouva, très seul, le long du Luxembourg, au petit matin, assez ingambe, malgré la bouche poisseuse. Il était calme, certainement soulagé, déblayé, la tête nette comme une lanterne fourbie. Mais cette limpidité l'affligeait : c'était celle du vide. Une de ses fiertés depuis Paris était de sortir de ses petites orgies dispos de corps et d'esprit, ayant relégué dans le passé ces états bourbeux, ces amertumes des viscères ou de l'âme que le commun démêle mal, et qu'il appelle, selon ses penchants, la gueule de bois ou le *remords*. Michel y voyait le signe d'un grand tempérament, d'une santé « romaine » eût dit Stendhal. Selon lui, beaucoup trop de détresses, d'angoisses, de spleens, de répugnances des lettres contemporaines ressortissaient à des lendemains de noce mal digérées : « Raffinement, analyse, sincérité, recherche du pur à travers l'impur. Des nèfles ! Littérature qui ne tient pas le litre, ni le lit. » Mais cette fois, il avait galvaudé cette langueur d'amour née de la musique et qui eût été un incomparable stimulant. Il n'avait pas été capable, même physiquement, d'en porter le poids. « Ça ! Rétrograderions-nous aux béjauneries de l'après-collège ? Nous jurerions que notre bouche périssable et notre âme immortelle n'ont plus le même goût depuis que nous ouïmes les amours de Brouilly. (*DE*, p. 110-111, nous soulignons)

En les associant aux « amours de Brouilly », il semble clair que ces « remords » qu'éprouve Michel, tout comme ceux qu'il exprime plus tôt, renvoient à une forme sous-jacente de nostalgie du religieux. Le désir pouvant être pensé comme le décalque du religieux dans le roman, l'échec du désir immanent viendrait signifier l'échec du nietzschéisme, ou du moins la relativisation de son emprise toute-puissante sur le personnage, mis à mal par la nostalgie.

⁷⁰ « C'est une très humble fille, une petite ouvrière en cheveux, qui vient du Nord. [...] Ce n'est qu'une petite sauvageonne, qui sait à peine lire et que j'emmène voir des films imbéciles. » (*DE*, p. 154)

Dans une analyse pascalienne de la notion de « conversion », Nicolas Degroote défend l'idée que la quête religieuse de Michel ne serait pas « véritable » puisqu'il « ignore parfaitement le péché et la culpabilité⁷¹ ». Les phénoménologies religieuses des personnages étant changeantes, en proie aux influences alternatives de la nostalgie et du nietzschéisme, si l'analyse peut s'avérer juste pour la suite du roman, et notamment plus près de la seconde apostasie, elle ne semble pas correspondre à cet épisode, qui est l'impulsion première des quêtes de l'amour et de Dieu.

La fascination pour Brouilly

C'est à partir de cette notion de remords qu'il est possible d'aborder la fascination de Michel pour Brouilly. Tentant « d'employer au mieux les mots de Régis » (*DE*, p. 97), il en fait ici le récit et la description à Guillaume :

Ils ont eu surtout leur nuit de Brouilly, en septembre, l'année dernière. Ce sont des amoureux éperdument noctambules. Brouilly, c'est une colline isolée, entre Villefranche et Mâcon, dominant le pays. Ils étaient encore parvenus à dépister toute la séquelle des pères, mères, frères, cousins, ils ont eu deux jours entiers pour eux seuls. Au crépuscule, ils sont montés à Brouilly. Ils y sont restés enlacés dans l'herbe, sans dormir un seul instant, jusqu'à l'aube, à deux lieues de tout humain. Régis dit : « Nous étions au sein d'une immense mélodie nocturne. » Il ferait évidemment mieux de dire ça avec sa musique. La lune était presque dans son plein : une nuit d'une transparence, d'une immensité et d'un mystère comme ils n'en ont jamais vu d'autre [*sic*]. Cette nuit a été pour eux d'une importance capitale. Jusqu'à ce moment-là, ils pensaient de temps à autre, chacun de son côté, à leurs années futures, le mariage et le collage leur paraissaient également médiocres. Régis était plus ou moins couvé par les Jésuites, mais il ne leur avait donné aucun gage. Brouilly aurait dû être l'aboutissement physique de leur aventure : les derniers épisodes venaient d'être très brûlants. Mais, bientôt, ils ont été enveloppés dans une onde de poésie telle que toute sensualité

⁷¹ Nicolas Degroote. « La conversion dans *Les Deux Étendards* » dans Gilles de Beaupre. *Études Rebatiennes, tome I*, Paris, 2012, p. 184. La conception pascalienne de la conversion est celle que présente Henri Gouhier, auquel Degroote renvoie, dans Henri Gouhier. *Blaise Pascal, conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986, p. 48 : « La spiritualité pascalienne de l'anéantissement est en quelque sorte dominée par l'idée de péché. De fait, l'anéantissement en quoi consiste "la conversion véritable" est directement appelé par la conscience du néant [...] lié[e] à la condition de l'homme pécheur [...] ».

s'y éteignait. Leurs gestes étaient plus tendres que jamais, mais tout ce qu'ils exprimaient se désincarnait. Après plusieurs heures de cette extase, qui comblait en eux tout désir, ils ont eu ce que Régis appelle leur révélation. Leur amour et l'avenir de cet amour leur sont apparus dans une clarté qui les émerveillait. Ils se disaient à peine quelques mots – ils se parlent très peu dans leurs nuits – mais qui leur suffisaient à connaître incomparablement qu'ils étaient visités tous deux par la même lumière. Ils ont vu que le triomphe de leur amour était dans leur sacrifice, que Dieu le leur offrait, qu'ils ne pouvaient plus que déchoir pitoyablement s'ils se refusaient à son appel. Cette illumination, comme dit Régis, a été très rapide, elle leur a fait tout concevoir en quelques instants : parvenir dans leur amour à cette mort du moi que tout amour poursuit et ne réalise jamais, mourir humainement à l'amour pour éterniser cet amour... ; la communion éternelle des âmes dans l'amour de Dieu ; la sublimation de cet amour que Dieu leur a donné pour moyen d'accomplir la mission qu'il leur confie. (*DE*, p. 96-97)

Si sa « rupture avec la religion était consommée » (*DE*, p. 29-30) en l'occurrence, Michel dissimule mal la fascination qu'il voue à Brouilly :

Je vais sans aucun doute te paraître idiot : telle que je viens de te la lâcher en deux mots, cette histoire a l'air en effet d'une grosse bouffonnerie ou d'une zozoterie imbécile. En ce moment, devant toi, je n'ai qu'une envie : d'en rigoler à pleine calotte. Cependant, je dois t'avouer qu'elle m'a remué. (*DE*, p. 93)

J'ai ravalé d'abord je ne sais combien de sarcasmes et de pantagruélismes. Mais ensuite, je l'avoue, j'ai été pris par une émotion comme je n'en avais jamais eue depuis des années, jamais eue auprès d'une femme. Oui, mon vieux, moi ! tel que tu me connais. C'est inouï. Mais c'est ainsi... (*DE*, p. 98)

Cette fascination semble être celle d'un modèle du désir qui pallierait la nostalgie pour le religieux en fournissant un point d'ancrage possible au sein du religieux lui-même. Tandis que la « débauche » lui a causé « nausées » et « dégringolades » (*DE*, p. 169), Brouilly se présente comme un cadre de conservation et de perpétuation du désir.

À rebours de l'idée selon laquelle christianisme et désir seraient incompatibles, Brouilly présente « un grand amour, une passion » (*DE*, p. 94) n'ayant « [r]ien à voir avec le platonisme constipé » (*DE*, p. 99). Michel est frappé par « un aussi étonnant usage » de la « foi » (*DE*, p. 99-100), qui serait, non pas un cadre oppresseur de l'amour,

mais un levier pour le « sublimer » (*DE*, p. 94) et le pérenniser⁷². C'est en ce sens, et en contrepoint du remords lié au désir immanent que Régis se targue d'être « réaliste » (*DE*, p. 98) : il serait celui qui sait l'échec de l'amour physique et l'éphémérité de la passion. Le religieux, en cela, serait salutaire, « la sainteté portant à la vie immortelle le plus puissant de[s] sentiments mais aussi le plus périssable » (*DE*, p. 97), l'amour, l'inscrivant dans « la quatrième dimension » (*DE*, p. 100), la durée, le temps.

Toutefois, le trouble qu'éprouve Michel ne se départit pas de l'impossibilité de le *dire*, et Brouilly semble résider largement hors de toute possibilité de description. Michel se rabat en effet sur les « mots de Régis » (*DE*, p. 97) pour décrire une expérience qui, comme l'écrit Christophe Chesnot, « ne peut se vivre par procuration⁷³ ». La description de Brouilly à travers le regard néophyte de Michel ne serait donc pas un procédé romanesque anodin. Elle viendrait plonger Brouilly dans un discours de l'indicible, renforcé par le télescopage des descriptions, à travers l'idée que son essence serait perdue au fil des narrations. Le recours répété à la métaphore va lui aussi en ce sens : en générant un sens nouveau, celle-ci éloigne le référent de son sens initial, comme l'explique Paul Ricoeur, pour qui « le sens métaphorique en tant que tel n'est pas la collision sémantique, mais la nouvelle pertinence qui répond à son défi⁷⁴ ». Elle aurait ainsi pour effet de placer Brouilly hors de tout prosaïsme en en faisant un objet mystérieux aux pourtours floutés, et propre à évoquer le phénomène religieux. Les comparants dont Rebatet fait l'usage participent eux aussi de ce discours de l'indicible :

⁷² Pour analyses de ce point, voir « La mort du moi » au chapitre III.

⁷³ Christophe Chesnot. « Les Deux Étendards de Lucien Rebatet ou l'impossible exigence du sacré », *Nouvelle École*, 46 (1990), p. 19.

⁷⁴ Paul Ricoeur. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 273.

Pourtant, j'ai bien compris qu'ils ont connu là tout « le paradis des amours enfantines », lui surtout, je n'en doute pas. (*DE*, p. 95)

Rappelle-toi nos premières sensations de gosses, si longtemps avant la mare verte : au pied d'un coteau arrondi, devant la pente d'un jardin, cette espérance, avec un peu d'effroi, que derrière la croupe, là où le ciel interrompait l'allée, de *l'autre côté*, commençait un autre monde, sans aucune ressemblance avec celui-ci. Régis, à Brouilly, est bien allé de l'autre côté, ils y sont allés à deux, en plein amour. (*DE*, p. 100)

Rebatet procéderait au délitement de la fixité sémantique de Brouilly en rejoignant le thème de l'enfance ; topos des théories de la nostalgie qui, dans les mots de Janelle Wilson : « *remind people of a more simple time*⁷⁵ ». L'enfance de Michel est d'ailleurs clairement associée au christianisme. Il serait donc suggéré que la nostalgie de l'enfance pour un « paradis » aux allures mystiques serait du même ordre que la nostalgie de Michel pour la religiosité rejetée de l'enfance : la fascination pour Brouilly se nourrissant de ce sentiment double et inextricable de perte.

Ce discours de l'indicible, par ailleurs, est largement perceptible à travers l'association de Brouilly à l'art, notamment à travers ses composantes les plus éthérées. Rebatet l'associe tour à tour une « onde de poésie » (*DE*, p. 96), à une « affreuse tragédie » (*DE*, p. 98), aux « drames [et] romans d'autrefois sous la bure » (*DE*, p. 101), à une « illumination » (*DE*, p. 96), référence possible à Rimbaud que Michel affectionne⁷⁶.

Tu sais ce que nous avons reproché aux surréalistes : leur scientisme, le matérialisme de leur merveilleux. Les voyants de Brouilly n'ont-ils pas spiritualisé le surréalisme ? Ne sont-ils pas les surréalistes de l'Amour, d'un amour qui n'est plus seulement le déclic érotique ? Auraient-ils pu le devenir sans leur foi ? (*DE*, p. 100)

⁷⁵ Janelle Wilson. *Nostalgia : Sanctuary of Meaning*, Lewisburg, Bucknell University Press, 2005, p. 114.

⁷⁶ « [N]ous avons Rimbaud pour Ezéchiel » (*DE*, p. 57). Il a d'autre part déjà été question chez plusieurs critiques du rapport conflictuel des *Illuminations* au religieux ; cette proximité des thèmes renforce la pertinence d'une lecture « littéraire » en l'occurrence ; voir Daniel Rops. *Rimbaud, le drame spirituel*, Paris, Plon, 1936 ; Stanislas Fumet. *Rimbaud, mystique contrarié*, Paris, Plon, coll. « La Recherche de l'absolu », 1966 ; ou André Thisse. *Rimbaud devant Dieu*, Paris, Corti, 1975.

Cette association du religieux et du surréalisme ne fait peut-être sens que dans la mesure où elle participe du renforcement de l'indicible de Brouilly. La mise en rapport la plus significative semble néanmoins être celle au *Tristan et Isolde* de Richard Wagner⁷⁷, Michel discernant bien « tout ce qui dans Brouilly participe du *nocturne* de *Tristan* » (*DE, ibid.*, nous soulignons « nocturne »). Cette association semble expliquer le titre du troisième chapitre : « Le Dieu des clairs de lune ». Sur ce dernier point, il faut toutefois relever une divergence de lecture avec la critique, qui tend à associer Brouilly au paganisme :

Michel pressent confusément que ce sentiment de communion cosmique, ce dieu⁷⁸ des clairs de lune, ne sont pas chrétiens mais païens. Il répugne à employer le vocabulaire chrétien de Régis, il s'insurge contre la finalité chrétienne du sacrifice de cet amour. Il souligne en revanche inconsciemment la beauté païenne de la nuit de Brouilly : « La lune était presque dans son plein : une nuit d'une transparence, d'une intensité et d'un mystère⁷⁹ comme ils n'en ont jamais vu d'autre.⁸⁰

Une lecture attentive de cet épisode nous apprend que ce n'est pas le Dieu de la Bible qui fascine initialement Michel, mais, ainsi que l'indique le titre du chapitre qui le relate, « le Dieu des clairs de lune ». [...] C'est ce qui explique l'ambiguïté de son attitude lorsqu'il raconte Brouilly à Guillaume : en même temps qu'il admet être ému et fasciné par l'aventure de Régis et d'Anne-Marie, il regrette et condamne la destinée promise à leur amour.⁸¹

⁷⁷ Nous y reviendrons au deuxième chapitre.

⁷⁸ Les titres des chapitres étant en majuscules, il n'est pas possible à partir du roman de déterminer si Rebatet ait voulu renvoyer à un [d/D]ieu païen ou chrétien. La minuscule dénote ici un parti pris. Toutefois, l'*Étude* ne semble pas autoriser cette lecture : « Le chapitre précédent (qui s'appelle "Le Dieu des clairs de lune") [...] ». Lucien Rebatet. *Étude sur la composition des « Deux Étendards »*, [inédit], 1951, p. 96. Ifri, qui a connaissance de l'*Étude*, adopte cette graphie (comme on le voit dans le passage suivant).

⁷⁹ Ifri relève lui aussi l'emploi du terme pour aiguiller vers une lecture païenne : « Michel utilise en effet le mot "mystère" bien plus tôt dans le roman, lorsqu'il décrit à Guillaume la nuit du premier Brouilly ». Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 130. « Mystère » recouvre cependant des emplois relativement au christianisme et au théâtre qu'il ne faut pas négliger : le terme ne semble pas être propre à servir d'indicateur du paganisme.

⁸⁰ Christophe Chesnot. « *Les Deux Étendards* de Lucien Rebatet ou l'impossible exigence du sacré », *Nouvelle École*, 46 (1990), p. 19-20.

⁸¹ Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 130.

Ce « Dieu des clairs de lune » peut toutefois être associé tout autant au « nocturne » de *Tristan* qu'aux œuvres musicales⁸² qu'elle évoque : Régis spécifie après tout avoir été à Brouilly « au sein d'une immense mélodie nocturne » (*DE*, p. 96). Le titre participerait ainsi d'un discours de l'indicible religieux – nourri par l'association à l'art – plutôt que d'une réfraction « païenne » à proprement parler. D'autre part, nul doute que Michel « s'insurge contre la finalité chrétienne du sacrifice de cet amour ». Il n'en rejette pas la religiosité pour autant. C'est le propre de la fascination que de mêler la répulsion à l'attraction, d'autant qu'elles concernent vraisemblablement les mêmes aspects. Michel sait que c'est « dans le renoncement » que réside « le secret du “toujours” » (*DE*, p. 376). Face à « une séparation à date fixe » (*DE*, p. 99), il n'en est pas moins saisi par « un sentiment d'effroi comme devant une affreuse tragédie » (*DE*, p. 98). L'ambiguïté participe de la fascination.

Le désir « médiatisé »

De concert, le remords chrétien et la fascination pour Brouilly déboulonnent l'illusion du coup de foudre en montrant sa « préparation⁸³ ». Celle-ci est « masqué[e]⁸⁴ », comme l'écrit Rebatet, n'étant jamais explicitée, si ce n'est à la toute fin du roman par une

⁸² Le « Clair de lune » est un des topoï du romantisme : le titre d'œuvres de Beethoven, Chopin, Debussy et Fauré. Dans le cadre intertextuel dans lequel la figure se situe, elle semble moins renvoyer à un élément du paganisme qu'à une voie d'accès à la transcendance au sens large comme semblent le proposer Charles Le Blanc, Olivier Schefer et Laurent Margantin dans *La forme poétique du monde : anthologie du romantisme allemand* : « La nuit est le lieu des révélations essentielles, la médiatrice entre l'homme et l'infini, le moment de communication avec le surnaturel. Dans le silence de la nuit et la magie des clairs de lune, on croit percevoir les voix de l'infini ; l'univers semble s'agrandir. » Charles LeBlanc, Olivier Schefer et Laurent Margantin. *La forme poétique du monde : anthologie du romantisme allemand*, Paris, Corti, 2003, p. 169.

⁸³ Lucien Rebatet. *Étude sur la composition des « Deux Étendards »*, [inédit], 1951, p. 11.

⁸⁴ *Ibid.*

remarque en apparence anodine : « Si [Anne-Marie] n'avait pas été la fille de Brouilly, Michel l'aurait-il aimée ? » (*DE*, p. 1257) À travers cette question rhétorique énoncée par le narrateur est renforcée l'idée selon laquelle le désir d'Anne-Marie serait « médiatisé » par la fascination pour Brouilly. Les thèses de René Girard sur la « médiation », présentées dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, semblent en effet pouvoir jeter les bases théoriques d'une explication à un désir en apparence autonome et « spontané » pour Anne-Marie :

Le vaniteux romantique veut toujours se persuader que son désir est inscrit dans la nature des choses ou, ce qui revient au même, qu'il est l'émanation d'une subjectivité sereine, la création *ex nihilo* d'un Moi quasi-divin [*sic*]. [Ces dogmes] relèvent tous, plus ou moins directement, de ce mensonge qu'est le désir spontané. Ils défendent tous une même *illusion* d'autonomie à laquelle l'homme moderne est profondément attaché.⁸⁵

Au-dessus de cette ligne [droite, métaphore de la spontanéité du désir], il y a le médiateur qui rayonne à la fois vers le sujet et vers l'objet [du désir]. La métaphore spatiale qui exprime cette triple relation est évidemment le triangle. L'objet change avec chaque aventure mais le triangle demeure.⁸⁶

Le prestige du médiateur se communique à l'objet désiré et confère à ce dernier une valeur illusoire. Le désir triangulaire est le désir qui transforme son objet.⁸⁷

En « médiatisant » Brouilly, la nostalgie investirait la figure d'Anne-Marie d'une « valeur » qu'elle n'aurait pas par essence. Plusieurs signes montrent d'ailleurs que, tout au long du roman, elle tend à être idéalisée par Michel. Pol Vandromme observe par exemple qu'« il ne s'agit pas d'une femme exceptionnelle » ; qu'elle renvoie plutôt à une image « en partie inventée⁸⁸ ». Anne-Marie remarque elle-même qu'entre eux « la balance est trop inégale » (*DE*, p. 1287), l'inégalité n'entravant pas leur relation, car

⁸⁵ René Girard. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Bernard Grasset, 1983 [1961], p. 24. Nous soulignons.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁸⁸ Paul Vandromme. *Rebatet*, Paris, Éditions universitaires, 1968, p. 102.

Michel, comme l'écrit Anne-Marie dans sa lettre de rupture, est « amoureuxment aveugle » (*DE, ibid.*).

La beauté, qui participe de l'illusion du coup de foudre, ne devrait donc pas être pensée comme un ressort du désir spontané, mais au contraire, comme une composante du « désir triangulaire⁸⁹ ». C'est d'ailleurs ce que semble suggérer Michel dans cette réponse à Guillaume qui, l'interrogeant sur Anne-Marie, souhaite savoir « comment [elle] est » (*DE, p. 94*) :

Très jolie, selon lui [Régis] et ses descriptions, une brune très fraîche et très enjouée. Elle aurait été déjà demandée en mariage plusieurs fois. Je n'ai malheureusement pas vu sa photographie. Il n'en a, paraît-il, aucune qui soit digne d'elle. [Il] faut toujours se méfier du goût d'un Lanthelme. Si la fille est moche, si c'est une planche à pain, tout devient fort simple. Elle n'a pas excité mon Régis comme il se pouvait, et la mystique a beau jeu. Mais si cette Anne-Marie est bien telle qu'il la décrit, telle, ma foi! qu'il sait vous la faire voir, là oui! c'est une aventure... (*DE, ibid.*)

Hésitant à passer d'emblée d'une « morale » de l'amour physique (*DE, p. 71*) à un modèle de désir transcendantal, Michel fait de la beauté la condition de viabilité de Brouilly. En soulignant qu'« [e]lle est jolie, et bien habillée » (*DE, p. 119*) au moment de la rencontre, il ne semble pas être en proie à un coup de foudre, mais prendre acte du paradoxe selon lequel la beauté se conjuguerait à Brouilly, qu'elle soit mise à distance, de même que l'érotisme dont elle est le signe, de manière à renforcer l'amour. La beauté ne participerait pas du coup de foudre mais de la médiation.

C'est d'ailleurs à l'aune de la notion de médiation qu'il faudrait penser le titre du sixième chapitre du roman, intitulé « Un piège de Dieu » (*DE, p. 158*), soit comme la détermination de la nostalgie sur l'expérience amoureuse : Dieu plongeant le personnage

⁸⁹ René Girard. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Bernard Grasset, 1983 [1961], p. 25.

dans ce que Roland Barthes nomme « la mécanique du vasselage amoureux⁹⁰ », et s'effaçant au profit d'une confrontation du personnage à l'amour. Cette influence insidieuse du religieux viendrait nuancer l'antichristianisme de Michel : elle renforcerait son ambivalence intrinsèque entre antichristianisme et volonté de *retour* au religieux. Si la « dévotion » envers Anne-Marie la renforce, cette ambivalence est aussi perceptible avant la rencontre, ce que montre cette discussion entre Michel et Guillaume sur Brouilly :

- [...] C'est d'ailleurs le signe que cette histoire éthérée, comme toutes celles de la même espèce, finira entre deux draps par une superbe couillée.
- Dans ce cas, tu verras se réjouir chez moi le vieux voltairien ; ne t'en fais pas, il se porte encore fort bien... Mais... c'est égal, je crois que j'éprouverai une espèce de regret. (*DE*, p. 99)

Ce clivage Voltaire/regret trouve une praxis à travers le rapprochement d'avec Anne-Marie. En formant un triangle amoureux dont il serait la troisième pointe, Michel devient un acteur du triomphe et de l'échec de Brouilly. Greffé aux « amants mystiques » (*DE*, p. 96), il est de fait plongé dans les dispositions d'un désir transcendantal, et dans la possibilité du désir immanent. À sa posture d'observateur se substitue un « jeu subtil de l'érotisme et de la pureté » qui, selon Roger Nimier, constitue « le vrai sujet du livre⁹¹ ».

La « pureté » peut en quelque sorte être pensée comme la prémisse de ce « jeu », Anne-Marie étant, dès avant la rencontre, placée « hors de toute vie possible » (*DE*, p. 136) : elle est alors la « fiancée de Dieu » (*DE*, p. 1096) et l'amante d'un ami⁹². « À

⁹⁰ Roland Barthes. *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 97 tiré de Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 109.

⁹¹ Roger Nimier. « Quand la passion emporte tout, même l'ennui », Carrefour, 9 avril 1952, p. 113.

⁹² Qu'il souhaite ne pas trahir, en proie à un « scrupule de l'amitié » (*DE*, p. 141).

l'ombre d'un tel amour » (*DE*, p. 253), Michel connaît donc un désir doublement inaccessible qui est néanmoins « pur » et « désintéressé⁹³ », comme l'écrit Pascal Ifri.

Il n'avait pas le moins du monde à s'interroger sur ses sentiments. Aucun doute ne pouvait s'insinuer dans ce bloc d'adoration et de désespoir dont la masse, le poids inconnu, au milieu de lui, l'étouffaient. Non, il n'y avait pas de « je ne sais » pour lui. Il savait, et trop bien. Il avait appelé l'amour, et l'amour était là. Il aimait, et c'était la fille du monde dont il pouvait le moins espérer, imaginer un instant qu'elle l'aimât de retour. (*DE*, p. 136)

Ce qui d'emblée paraît être une contradiction entre la nostalgie qui « appel[le] l'amour » et l'amour impossible trouvé n'en est pas une. Michel cherchait en effet un amour inaccessible et hors de « toutes les tares des relations humaines » (*DE*, p. 768). Or, s'il fait « un acte de foi » dans la « victoire » de Brouilly (*DE*, p.170), voire y croit « bien plus qu' [Anne-Marie] » elle-même (*DE*, p. 1257), il existe une différence profonde entre Brouilly et l'expérience de Michel, qui tient en ce qu' « [o]n ne veut pas seulement posséder, on veut que l'autre se donne, [ce qui est] de la plus humaine banalité » (*DE*, p. 1008). Le désir transcendantal de Michel, non seulement est-il tenu hors de la concrétisation, mais il est aussi tenu hors de la visibilité, condition s'il en est pour le soustraire à la facticité : tant qu'il ne sera pas réciproque, le désir, tendu gratuitement vers l'autre, ne cessera d'interroger son invisibilité propre.

Or, dès après la rencontre, Guillaume considère qu'il n'est pas « interdit » à Michel « de supputer [s]es chances » (*DE*, p. 140). Et ce dernier les jauge : « Pourrait-elle être à toi ? » (*DE*, p. 166). La possibilité de l'éclatement de Brouilly donne lieu chez lui à des aspirations contradictoires. Il envisage d'une part un « Brouilly [...] plus haut » (*DE*, p. 168) que celui de Régis et Anne-Marie, l'unissant à elle, et scellant leur amour ; mais

⁹³ Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 104.

projette d'autre part « faire sauter le cadenas que la ratichonnerie leur a mis » (*DE*, p. 656) pour que triomphe le désir immanent : possibilité à l'œuvre dès la formation du triangle amoureux, et qui sera rendue imminente par le *deus ex machina* de la rupture de Régis et Anne-Marie. La nostalgie envers le religieux catalyse donc – paradoxalement – la dualité de Michel à travers le rapprochement qu'elle détermine.

Proust et la « mauvaise foi »

Il reste que la religiosité est bel et bien « instrumentalisé[e]⁹⁴ » par Michel pour faciliter le rapprochement d'avec Anne-Marie. Pascal Ifri nomme ce phénomène « mauvaise foi⁹⁵ ». Un bon exemple est la lettre qu'il fait parvenir à Régis tout juste après la rencontre d'Anne-Marie. Prétextant « un préambule de crise religieuse, le plus propre à émouvoir les fibres apostoliques de Régis », elle vise en réalité à « susciter la collaboration obligée d'Anne-Marie, dont le secours [est] imploré entre chaque ligne » (*DE*, p. 162). En exhibant son « chemin de Damas » (*DE*, p. 161), il souhaite se rendre sympathique aux yeux d'Anne-Marie. *A contrario*, alors que s'affirmera progressivement son nietzschéisme – aux dépens du religieux qu'il finira par rejeter –, il bridera ses élans antichrétiens pour éviter un éloignement, se faisant paraître « certainement plus catholique en face de Régis qu'en face de lui-même » (*DE*, p. 542).

⁹⁴ Nicolas Degroote. « La conversion dans *Les Deux Étendards* » dans Gilles de Beaupre. *Études rebatiennes, tome I*, Paris, 2012, p. 174.

⁹⁵ Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 122.

Cette « instrumentalisation » est intellectualisée et en partie rendue consciente au personnage à travers la lecture de Proust. Michel ne manque pas de manifester son enthousiasme pour un romancier dont les « analyses » font figure d'« évangile pour [lui] » (*DE*, p. 194). Des théories proustiennes sur le désir, il donne ce résumé : « Proust ne croit pas à la réalité de l'amour. Pour lui, ce n'est qu'une sorte de sécrétion fictive, la projection d'un de nos états d'âme » (*DE, ibid.*) Cette définition certes réductrice de l'ensemble des avatars du désir proustien, mais qui a l'avantage d'en proposer une lecture claire et assez englobante, renvoie à l'instrumentalisation du religieux dans la mesure où elle est une forme de déstructuration du réel par le désir⁹⁶. Dans l'*Étude*, Rebatet écrit : « Depuis longtemps déjà, pour résumer mes ambitions littéraires, je disais, en adoptant le mot de Cézanne : "Refaire Proust sur nature".⁹⁷ » En somme, mettre en pratique les théories proustiennes non à travers « des mémoires, une immense chronique comme Proust, mais un roman⁹⁸ », genre qui serait propre à leur mise en application concrète. Le personnage de Michel étant l'instrument de leur actualisation, on comprend ainsi que, malgré qu'il soit au fait des « théories proustiennes », il en soit aussi la victime : intellectualisant la déréalisation du désir en le déréalisant à son tour, paradoxe tenant en l'écart entre la connaissance théorique et la re-connaissance empirique – plus difficile. Michel oscille donc entre une inconscience et une sur-conscience (au sens de sur-estimation) de l'instrumentalisation. À la faveur du rejet définitif du religieux, celle-ci l'amènera à répudier sa religiosité antérieure en la plaçant sous le signe de la facticité :

Le commencement de tout a été cette fameuse lettre de janvier, la première, qui m'a coûté tant de peines et de calculs. J'ai fait alors à la réalité une entorse imperceptible, mais fatale. Mes

⁹⁶ On peut noter au passage l'originalité de la mise en rapport du religieux aux théories d'un romancier dont l'œuvre en est purgée ; voir sur ce point Jean Pommier. *La mystique de Proust*, Paris, Droz, 1939.

⁹⁷ Lucien Rebatet. *Étude sur la composition des « Deux étendards »*, 1951, p. 6.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 28.

étourdissantes émotions du 6 et du 7 janvier paraissaient me donner droit à une place auprès d'eux; j'étais dévoré du désir de la prendre. J'ai interprété pour eux à la manière d'une crise religieuse ces émotions qui ne venaient que de mon cœur. Étonnant piège, où j'étais déjà pris, pris avant même de l'avoir mis au point! Cette lettre n'était pas terminée, et déjà j'avais su me convaincre qu'elle n'était point froidement mensongère, et que le 7 janvier m'avait replacé devant Dieu. Sinon, cette lettre ne serait jamais partie. Voilà bien le plus singulier phénomène de mimétisme moral. Aussi étranger jusque-là au vrai catholicisme qu'un Indien de l'Amazone peut l'être aux monades de Leibnitz, je devenais d'emblée expert dans ses sinuosités casuistiques les plus bizarres. Comment ces ignaceries n'auraient-elles point réussi avec eux? Mon instinct, beaucoup plus que ma tête, m'avait dicté la plus sûre méthode. La force commune à nos passions si différentes a contribué à nous unir tous les trois. Mes angoisses, aussitôt sincères et torturantes, y ajoutaient un irrésistible ferment. Deux mois plus tard, dans d'extraordinaires jouissances, je tissais, avec mon amour, leur foi et ma quête de Dieu, une trame incomparable, toute brodée de poésie et d'hiéroglyphes métaphysiques, à quoi il ne manquait plus qu'un seul fil pour qu'elle fût absolument, authentiquement chrétienne. Comment n'aurions-nous pas vu, dans ces prodiges, une volonté et une intervention du ciel? (*DE*, p. 666-667)

Nicolas Degroote en tirera la conclusion que « [d]'abord, bien sûr, c'est la rencontre amoureuse qui ouvre le chemin de conversion⁹⁹ » ; que Michel va « au christianisme par amour¹⁰⁰ », présumé sur lequel il fonde son analyse. Or, dès lors que sont mis en évidence le remords et la fascination chrétiens pour Brouilly dans la déclinaison de la quête religieuse, celle-ci ne peut être considérée comme entièrement factice. Certes, l'instrumentalisation l'artificialise dans une proportion qu'il est difficile de supputer. Toutefois, la sur-conscience de Michel semble sur-faire l'importance de l'instrumentalisation en l'appliquant aux premières impulsions religieuses. Michel finit de discréditer son discours antérieur sur l'authenticité de sa religiosité – d'ores et déjà affaibli par une instrumentalisation perceptible pour le lecteur – en se figurant que « [t]oute [s]on existence est un tissu de faussetés » (*DE*, p. 702), sa « conscience [ayant été] annihilée par le désir » (*DE*, p. 1205) et son « amour » ayant « tout déterminé » de sa « foi » (*DE*, p. 161).

⁹⁹ Nicolas Degroote. « La conversion dans *Les Deux Étendards* » dans Gilles de Beaupre. *Études rebatiennes, tome I*, Paris, 2012, p. 172.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 179.

Bien que créant une sorte de bulle ne correspondant pas aux impulsions réelles de la nostalgie, l'instrumentalisation, ou la « mauvaise foi », pour renvoyer aux termes d'Ifri, convient toutefois d'être considérée avant tout comme un écran brouillant la nostalgie envers le religieux. À la lumière des dernières remarques, il faut donc remettre en perspective ce mouvement qui consiste à discréditer cette « certitude » qu'évoque plus tôt Michel selon laquelle « Anne-Marie est pour [lui] l'ouvrière de Dieu » (*DE*, p. 394) :

Anne-Marie a été l'adorable ambassadrice de ma destinée. J'avais pu croire que mes vices m'écarteraient à jamais de tels anges, qu'ils dresseraient entre elle et moi une insurmontable barrière, que seul Régis pouvait l'aimer parce qu'il est bien plus pur que moi. Je n'ai rien à renier ni à confesser, je suis trop un homme pour n'avoir pas connu la débauche. Mais que de nausées! Que de dégringolades! Que de fois les plus belles ardeurs s'y sont-elles brisées! Depuis que j'ai commencé ma vie d'homme, voilà le premier mois où mon corps et mon âme aient été purs. Quelle fontaine de force et de sagesse! J'avais toujours attendu sans espoir ce miracle. Comme il est fécond! Que de pensées jaillies, quel foisonnement, quelle gestation! Ô monde admirable que je porte en moi! Mon Anne-Marie est l'ouvrière bien-aimée de cette renaissance. Elle est l'Amour sacré, tant de fois invoqué, avec tant de nostalgie. C'est Anne-Marie qui m'a restitué mon âme immortelle. Comme toutes les autres âmes, pauvres parts éternelles enfermées dans nos charognes, elle étouffait sous les lianes, les parasites vénéneux. L'amour m'a tendu la torche et inspiré le courage de la passer dans mes ronces. Et je vois mon âme d'airain, vibrante et indestructible. Je suis né de nouveau pour l'éternité.

[...] Dans cette gratitude immense pour Anne-Marie, j'ai trouvé le véritable aliment de mon amour. Et maintenant, je le sais, je suis libre d'aimer, et il n'y a aucun Dieu pour m'en faire une faute, pour me l'interdire, parce que mon amour est ma vertu suprême, parce que mon amour m'emporte vers Dieu. (*DE*, p. 169)

« Aux portes » du nostos

Dans les premières pages de *Temps et Récit*¹⁰¹, Paul Ricoeur recourt à saint Augustin¹⁰² pour conceptualiser la notion de mémoire : il en fait, comme lui, un objet tendu vers l'avant, et qui, ancré dans le présent et l'action, crée une sorte de pont entre le passé et

¹⁰¹ Paul Ricoeur. *Temps et récit I : l'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 21-65.

¹⁰² « Il y a trois temps, le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur. Il y a en effet dans l'âme, d'une certaine façon ces trois modes du temps, et je ne les vois pas ailleurs : le présent du passé, c'est la mémoire (*memoria*) ; le présent du présent, c'est l'observation (*contuitus*) ; le présent du futur, c'est l'attente (*expectatio*). » Augustin. *Confessions*, Paris, Belles Lettres, 1925-1926, XI, 20, 26.

l'avenir. William James l'associe pour sa part à un aiguillon (« sting¹⁰³ »). Ces définitions de la mémoire recoupent celle de la nostalgie prospective qui, tout au long du récit, « aiguille » les quêtes de l'amour et de Dieu afin de (re)trouver le *nostos*, « lieu » où la religion se présenterait au personnage dans un rapport d'*authenticité* et non de besoin ; à partir duquel la religion serait envisageable en tant qu'elle-même, c'est-à-dire du point de vue de la religiosité et non de sa nostalgie. Or, ce *retour* n'aboutit pas chez Michel. Si celui-ci se retrouve à quelques reprises « aux portes du catholicisme » (*DE*, p. 330, nous soulignons), il n'entame jamais le pas qui l'en sépare.

Cette impossibilité du *retour* s'explique par la virulence de son antichristianisme. Tant pour le rejet initial de la religion qu'il impute à la « curailerie » (*DE*, p. 20) de Bouhours, que pour le rejet définitif qui succède à un ultime « *Confiteor* » – lui inspirant un « dégoût » (*DE*, p. 651) décisif –, il ressortit d'abord à un anticléricalisme :

Non, je ne m'abaisserai pas jusqu'à ressembler à ces porcs qu'on veut me donner pour frères. Je sais maintenant, je sais comment avec un homme complet, sain et libre, on peut fabriquer un de ces robots-là. On paralyse, on décervelle, on aveugle, on ampute et puis on appareille les moignons. Allez! Tirez la ficelle, remontez la manivelle, un peu d'huile de *Pater noster*, par-ci par-là. Ça fonctionne, ça dit même Jésus-Marie, ça obéit au quart de tour. (*DE*, p. 655)

Conspuant « une secte décadente » générant « androïdes » et « eunuques » (*DE*, *ibid.*), son antichristianisme ne se limite toutefois pas à une détestation cléricale. Les « racines de [s]on incroyance » (*DE*, p. 203) en effet sont plus profondes, et prennent largement pour terreau les écrits du philosophe Friedrich Nietzsche. Faisant sienne la maxime de son protagoniste selon laquelle « quand on se bat, on ne songe pas à se demander si ses armes ont déjà servi » (*DE*, p. 859), Rebatet exhibe une intertextualité forte et assumée avec l'œuvre du philosophe, qu'il qualifie de « plus grandiose et [...] plus pur héros de la

¹⁰³ William James. *Principles of Psychology II*, New York, Dover, 1950, p. 297.

pensée » (*DE*, p. 184) ; intertextualité qui recoupe deux grands pans de l'argumentaire antichrétien nietzschéen.

Le premier est la mise en évidence de l'arbitraire de la religion chrétienne à travers le relevé des « chancs des interpolations, des erreurs de transmission, des lapsus, des non-sens, des falsifications volontaires couvr[an]t maints et maints passages vénérés » (*DE*, p. 885), qui est proche de l'exégèse nietzschéenne. À travers de longues discussions théologiques entre Michel et Régis, Rebatet présente aussi une « généalogie¹⁰⁴ » du catholicisme, très axée, comme Nietzsche, sur les origines, et destinée à mettre en relief ce que Paul Valadier nomme « l'invention du christianisme¹⁰⁵ » :

Nous ne sommes pas exégètes. Mais il n'est pas nécessaire de connaître le syriaque et l'araméen pour constater qu'elle est plutôt bizarre, cette intrusion du Logos métaphysique. Si l'emprunt n'est pas manifeste... [...] Comme pour l'épisode de la Femme adultère, qui est sans conteste du 1^{er} siècle mais qui manque dans toutes les versions jusqu'au IV^e. (*DE*, p. 828-829)

Le second pan consiste à présenter le christianisme comme une doctrine s'opposant à la vie¹⁰⁶. Héritée de Schopenhauer, cette idée est si présente dans l'œuvre de Nietzsche qu'Eugène Fink la qualifie de « *Lebensphilosophie* » : « une philosophie de la vie¹⁰⁷ » qui, par la mise à distance des mondes supraterrrestres, vise à une réhabilitation du rapport de l'homme au réel¹⁰⁸. Reprenant à son compte l'idée et le vocabulaire nietzschéens,

¹⁰⁴ « Développer la critique nietzschéenne du christianisme, c'est faire la « généalogie » de cette réalité qui a nom christianisme ». Paul Valadier. *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, 1974, p. 17. Voir sur la méthode : Friedrich Nietzsche. *Généalogie de la morale*, Paris, Mercure de France, 1900 [1887], p. 13-15.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 292.

¹⁰⁶ « Dieu est la pensée la plus destructrice et la plus hostile à la vie ». Friedrich Nietzsche. *Fragments posthumes* dans *Œuvres philosophiques complètes, Tome XI*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1988, p. 204

¹⁰⁷ Eugène Fink. *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Minuit, 2008, p. 16. Calque de « Der Erfinder der Christlichkeit » (L'inventeur du christianisme), expression par laquelle Nietzsche désigne Paul de Tarse. Friedrich Nietzsche. *Der Wanderer und sein Schatten*, Köln, Anaconda, 2012 [1878], p. 68.

¹⁰⁸ Il en est question plus en détails au chapitre III.

Michel ressasse l'espoir d'une « victoire [...] de la vie sur le christianisme de la mort » (*DE*, p. 814), « [p]réfêr[ant] une vie qui n'a pas de sens à un sens de la vie qui supprime la vie » (*DE*, p. 1211).

Certes, *Les Deux Étendards* peuvent en ce sens être associés à une « épopée de l'athéisme », comme l'écrit Bernard de Fallois, à « la plus formidable machine de guerre qu'on ait jamais dressée contre le christianisme¹⁰⁹ » à la limite. Or, il importe de percevoir la contrepartie de cette fureur antichrétienne, qui est la difficulté pour le personnage à se soustraire à la nostalgie de la religion. C'est en effet à l'aune des diatribes antichrétiennes qu'a principalement été analysé le roman. Si à la faveur de son apostasie définitive Michel n'est plus le « païen d'épiderme » (*DE*, p. 1080) qu'il était, sa sortie progressive de la nostalgie pour la religion n'est ni aisée ni imputable au seul fait de son antichristianisme, ce que nous verrons plus en détails au troisième chapitre. Le concours inopiné des facteurs conjugué à une difficulté néanmoins palpable à enrayer la nostalgie fait donc des *Deux Étendards*, nous semble-t-il, au revers de ce que Bernard de Fallois nomme « l'épopée de l'athéisme », l'épopée plutôt de la sortie de la nostalgie du religieux.

¹⁰⁹ Bernard de Fallois. « Le chef-d'œuvre de Rebatet », *Opéra*, 6 février 1952.

Chapitre II :

La nostalgie d'Anne-Marie

La nostalgie rétrospective d'Anne-Marie est le seul épisode de religiosité du roman envisagé sous l'angle de la nostalgie par la critique. Elle renforce la distinction qu'opère la fin du roman entre les expériences religieuses de Michel et Anne-Marie : non seulement celle-ci ne se départit pas du dynamisme de la quête religieuse, contrairement à Michel, mais elle s'emmure dans l'état d'entre-deux, qui constitue la nostalgie. L'épisode de la chauve-souris que la critique a pensé comme une manière d'aborder le thème proustien de la jalousie¹¹⁰, sera abordé dans ce chapitre comme une scène de restitution du point d'ancrage de la nostalgie d'Anne-Marie, qui, une fois établi, récuse en quelque sorte le bien-fondé de sa quête religieuse et de Brouilly.

La chauve-souris

« J'ai quelquefois le sentiment qu'Anne-Marie éprouve la même aversion que moi pour certaines apparences du christianisme » (*DE*, p. 770) pense Michel à un moment où ce que Régis nomme la « révolution » (*DE, ibid.*) nietzschéenne d'Anne-Marie n'a pas encore opéré. À travers l'idée qu'« [e]lle est de la terre » (*DE*, p. 780) comme Michel, « du parti de la vérité » (*DE*, p. 802), est suggérée l'idée que se profile une

¹¹⁰ « Ajoutons que la brève jalousie de Michel pour celle-ci [la "chauve-souris"] fait de lui encore davantage un personnage proustien [...]. » Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 109.

transformation chez elle ; que progressivement fléchit une volonté religieuse autrefois plus forte. Or, au regard de son anticléricalisme du moins, Michel pressent que ce qu'il anticipe n'est pas neuf : « Anne-Marie n'aimait pas les prêtres, elle ne les avait jamais aimés » (*DE*, p. 872).

L'épisode de la « chauve-souris » (*DE*, p. 964), qui relate les expériences sexuelles lesbiennes d'Anne-Marie, semble donner chair à cette intuition en venant suggérer que sa quête religieuse devrait être pensée, non du point de vue d'une religiosité « authentique », mais plutôt de celui de la nostalgie de la religion : ancrée dans une rupture antérieure et d'après un schème similaire à l'expérience de Michel, laquelle fait procéder un remords du désir immanent, qui génère la quête religieuse subséquente.

Je n'avais pas encore quinze ans. C'était l'été, au début d'août. Je me trouvais en vacances, dans une famille amie, à la campagne. [...] Cette jeune fille y était aussi invitée. Pour moi, c'était déjà une femme, elle avait vingt ans. Elle était de Gomorrhe. Nous avons fait cela, durant un mois, toutes les nuits. (*DE*, p. 972)

Mois au terme duquel elle « étai[t] convaincue tout à coup d'avoir commis un crime sans précédent » (*DE*, p. 974). Bien qu'Anne-Marie se « jur[e] d'oublier pour toujours ces extraordinaires, ces terribles vacances des nuits sans lampe ni sommeil », « [t]oute tentation » ayant par ailleurs « absolument disparue », l'expérience se reproduit « [a]u printemps suivant » (*DE*, *ibid.*). N'ayant « jamais été dévote », elle avoue toutefois s'être « précipit[é] vers Dieu dans de grands élans » à la suite du premier épisode, « [s'inventant] des sacrifices, des pratiques et des prières » (*DE*, *ibid.*). On comprend ainsi que, lorsqu'en guise de conclusion, elle admet avoir « rencontr[é] Régis pour la première fois » « trois semaines » après la seconde « séparation » (*DE*, p. 974-975), elle

donne à entendre que son intérêt pour Brouilly a aussi largement été déterminé par une nostalgie envers le religieux découlant du remords associé à ses « écarts » homosexuels.

Elle arrivait dans un déshabillé blanc et flottant, muette, sans qu'il y eût jamais le plus petit craquement sous ses pas. Imaginez un pays où les chauves-souris auraient le même vol silencieux que chez nous, dans les nuits d'été, mais seraient de grands et charmants oiseaux blancs... (DE, p. 973)

La « chauve-souris », au-delà du « vol silencieux » et nocturne, qui symbolise l'imperceptibilité de leurs ébats pour autrui, est la métaphore de la stigmatisation chrétienne de l'expérience lesbienne. Bettina Knapp remarque à cet égard que, si les chauves-souris en Occident sont « identifiées à la souffrance », les Orientaux en font « un symbole érotique¹¹¹ ». Anne-Marie n'« imagin[e] »-t-elle pas « un pays » où elles seraient de « grands et charmants oiseaux blancs » ? Le sème avilissant rattaché à la figure de la « chauve-souris » serait donc subordonné à la représentation dont s'en fait une certaine culture. Selon cette même logique, sans « jamais avoir été dévote » (DE, p. 974), Anne-Marie aurait de fait été plongée dans un certain état de religiosité avant l'épisode de la chauve-souris, tributaire d'un christianisme socialement toujours prégnant. C'est encore une fois à travers la notion de remords qu'est ancrée la nostalgie envers la religion. Or, cette fois, elle ne se décline pas dans une structure de rejet et de relent du religieux aussi claire. Nulle apostasie ou religiosité (assumée) ne précèdent l'épisode de la « chauve-souris » : la nostalgie est ancrée dans une expérience non personnelle, mais « historique ».

¹¹¹ Bettina Knapp. *Pierrette Fleutiaux*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, p. 12.

Dans *Phénoménologie de la perception*, Maurice Merleau-Ponty conçoit une forme de « passé qui n'a jamais été présent¹¹² », qu'il présente comme une donnée « historique » précédant l'expérience phénoménologique, et la traversant. Ce type de « passé » semble correspondre à l'expérience d'Anne-Marie qui ressent une sorte de remords chrétien face à son expérience sexuelle, qui laisse croire qu'elle serait tributaire d'une sorte de « morale » chrétienne¹¹³, ou, *largo sensu*, d'une manière chrétienne de percevoir la vie. Elle serait donc placée dans une structure d'interrelation à l'Histoire, qui, en l'occurrence, constituerait un état a priorique ou latent de nostalgie envers le religieux. L'épisode de la chauve-souris ne serait donc pas la genèse à proprement parler de la nostalgie, mais le moment de sa révélation ou de sa prise de conscience à travers une praxis la révélant.

Au final, il est possible de se demander si la nostalgie prospective d'Anne-Marie n'aboutirait pas, tant le « bonheur » (*DE*, p. 361) des « amants mystiques » (*DE*, p. 96) tout au long du roman semble parfait et paraissent lisses les trajectoires de la religiosité et de Brouilly. Or, tant vis-à-vis des doutes de Michel quant à l'antichristianisme d'Anne-Marie que de son basculement dans le nietzschéisme le plus impétueux après la rupture d'avec Régis, la notion de nostalgie semble pertinente pour penser son ambivalence métaphysique larvée, et montrer le dynamisme de la phénoménologie religieuse.

¹¹² Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. », 1945, p. 280.

¹¹³ Voir le troisième chapitre pour une analyse de l'influence de la morale.

Nostalgie rétrospective

Tandis qu'il fut question jusqu'ici de nostalgies générant une quête forte chez le personnage, la nostalgie rétrospective dont traitera la seconde partie de ce chapitre se définit, au contraire, à travers l'absence de cette quête : par l'état de non-motivation du personnage. C'est au sein d'une fenêtre de temps précise que se déclinèrent les analyses de cette seconde partie sur l'expérience nostalgique d'Anne-Marie. Prenant pour point de départ la verbalisation de sa sortie de la religion, pendant laquelle elle formule le vœu de se défaire de sa nostalgie, elle se clora par la lettre de rupture qu'elle envoie à Michel, dans laquelle elle avoue se trouver dépourvue de la possibilité de sortir du religieux. C'est donc le parcours de la permanence de la nostalgie d'Anne-Marie que tentera en quelque sorte de retracer cette seconde partie.

(Vers) la sortie du religieux

L'apostasie d'Anne-Marie ne se départit pas, on s'en doute, d'une nostalgie pour le christianisme rejeté. « [D]émontée », « ébranlée », « mélancolique » (*DE*, p. 1044), en proie à une « nostalgie limpide » (*DE*, p. 1046) : ce que dissimule la rhétorique de l'affect mise en œuvre par Rebatet est la « vérité » de la nostalgie rétrospective, qui s'ancre au contraire dans une hyperconscience de l'expérience nostalgique que fournit l'épisode de la « chauve-souris ». La nostalgie prospective, on l'a vu, ressortit moins à une genèse de la nostalgie qu'à son dévoilement. C'est donc étant donné ce dévoilement et à considérer la conscience de l'expérience religieuse qui en procède qu'Anne-Marie verbalise sa tentative de sortie de la nostalgie de concert avec celle de la religion :

Michel, ce n'est pas une grande nouvelle que je vais vous donner, vous l'attendez certainement depuis janvier : je n'ai plus la foi. Il me restait encore le sentiment du péché ; il est parti, lui aussi ! Ce n'était plus que la crainte du Dieu gendarme, comme vous dites, et vous m'en avez vite opérée. J'ai compris qu'il serait trop puéril de garder des morceaux de croyance, comme mes poupées de petites filles au fond d'un placard. Je ne peux pas être une catholique de la messe de onze heures, n'est-ce pas ? [...] Je sais que je ne ressusciterai pas le Régis de Brouilly, que la fiction de Brouilly s'est changée en une réalité inepte et lamentable. Je n'ai plus la foi, et j'arriverai, je l'espère, à ne plus la regretter. (*DE*, p. 1044-1046)

Vis-à-vis de l'épisode de la « chauve-souris », la nostalgie, débarrassée du « sentiment du péché » et de la « crainte du Dieu gendarme », semble amenuisée au point d'être réduite à un regret diffus. Entamée avant l'apostasie que l'on vient d'évoquer, la « déconversion » d'Anne-Marie s'effectue pour sa part sous l'impulsion du nietzschéisme, à travers « le choix d'un professeur » « fêru de Nietzsche et des Grecs » (*DE*, p. 993), mais surtout à travers les discussions avec Michel, qui élabore à son attention une sorte de maïeutique antichrétienne. C'est encore une fois à travers la praxis du désir immanent qu'est manifestée la sortie du religieux. À cet égard, si l'épisode de la « chauve-souris » ancre la nostalgie prospective d'Anne-Marie, il appelle aussi l'amour physique et trace le délinéament du désir transcendantal. Expérience cathartique, elle motive les passades avec Jacques Béchetoile et Cyril Monin. Elle entame aussi l'engrenage avec Michel. Leur amour les conduit dans « les draps chiffonnés et la courtepoinette » du « dernier champ de bataille » (*DE*, p. 1201) : figure explicitant le rôle de contestation religieuse inhérent à la sexualité dans le roman.

Or, si Michel s'illusionne à travers l'idée qu'« [i]ls étaient victorieux dans l'épreuve de la chair, qui déchirait tant de couples » (*DE*, p. 1248), de la même manière qu'il est venu déterminer leurs nostalgies prospectives¹¹⁴, le désir immanent est encore une fois voué à l'échec. Rebatet le présente comme un double cloisonnement. À travers le

¹¹⁴ En étant axé davantage sur l'insatisfaction inhérente au désir immanent que sur le sentiment de remords chrétien. Sur la distinction, voir le chapitre III.

temps d'abord : les amants faisant « l'amour » n'ayant « que cela à faire » et « ne s'en priv[a]nt pas » (*DE*, p. 1263). Mais aussi à travers l'espace : vivant en vase clos dans le n° 348 de l'hôtel *Lugdunum*, « entre le bain et le lit, les persiennes presque constamment baissées » (*DE*, p. 1199) et ne passant pas « quatre heures par jour hors de leur chambre » (*DE*, p. 1227).

Si l'érotisme phagocyte la vie, Anne-Marie « s'engourdi[ssant] dès qu'elle ne livre plus son corps, [et] l'ennui pren[ant] possession de son visage » (*DE*, p. 1266), les « instants » de plaisir qu'il laisse « sont brefs » et « chaque fois plus courts » (*DE*, p. 1263). Tandis qu'Anne-Marie « dev[ient] insatiable » (*DE*, p. 1252), « [l]e désir » progressivement « s'enfonc[e], se consomm[e et] s'englouti[t] » (*DE*, p. 1239). Par-delà les ébats d'une amante en apparence éprise se profile un étiolement du désir qui laisse deviner l'imminence de la rupture.

« Tristan, *Anne-Marie*...¹¹⁵ »

Si l'échec du désir immanent devient évident pour le lecteur, Pascal Ifri rappelle que le récit est présenté « le plus souvent dans la seule perspective de Michel¹¹⁶ ». À travers ses « lunettes » propres sont donc présentés différents épisodes dans lesquels sa subjectivité est confrontée à une nostalgie instable et hermétique – et antinomique au regard du lecteur. Deux des épisodes qui semblent le mieux restituer l'appréhension de Michel vis-à-vis de la nostalgie d'Anne-Marie sont ceux de l'écoute de *Tristan* au phonographe et de l'errance des amants.

¹¹⁵ *DE*, p. 307.

¹¹⁶ Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 60.

La scène de l'écoute de *Tristan et Isolde* de Richard Wagner à Barcarès se situe dans la suite de trois représentations décrites et d'un nombre de références incalculable, ayant permis l'association de l'opéra à toutes les facettes du désir dans le roman. Les amants en font l'écoute chez les « Marlieux », les cousines d'Anne-Marie, qui font cadeau des disques à Michel, et donnent lieu ce faisant à une quatrième et dernière audition au phonographe. *Tristan*, d'abord lié au bonheur des amants mystiques, rattrape alors Michel : tandis que ce dernier s'évertue à nier l'évidence de la résurgence de la nostalgie d'Anne-Marie, la musique, malgré lui, le porte au « désir imbécile de fondre en larmes, de se dégrafer, de se déchirer la poitrine [et] de s'arracher les cheveux » (*DE*, p. 1232), craignant que l'opéra ne « fa[sse] ressurgir le passé » (*DE*, p. 1233) et n'explicite la nostalgie d'Anne-Marie.

Tristan est, il est vrai, d'abord associé à Régis et Brouilly. C'est avec Régis qu'Anne-Marie en fait l'écoute pour la première fois. Régis est aussi la figure musicienne par excellence du roman : si Michel n'a d'abord pour lui que mésestime, il devient, après l'écoute de *Tristan*, « un mage » ayant « certainement maintes clartés sur l'œuvre » (*DE*, p. 1246). Mais, comme l'écrit Christophe Chesnot, « [l]'opéra de Wagner » est d'abord « la figure emblématique [...] de l'Amour¹¹⁷ ». Michel « discerne bien [...] tout ce qui dans Brouilly participe du nocturne de *Tristan*¹¹⁸ ». Ce point de jonction étant le désir transcendantal. Ce dernier est areligieux dans le cas de Wagner ; il est religieux chez Rebatet. Il n'en demeure que la mort des amants dans *Tristan*, à la manière du sacrifice de Brouilly, « pren[d] le relais de l'amour », le pérennisant, en sorte qu'André Miquel

¹¹⁷ Christophe Chesnot. « *Les Deux Étendards* de Lucien Rebatet ou l'impossible exigence du sacré », *Nouvelle École*, 46 (1990), p. 20.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 100.

écrit de « la mort » chez Wagner qu'elle « n'est pas qu'acceptée par défaut : elle est aussi voulue par désir¹¹⁹ ». Le texte met bien en évidence cette fonction rédemptrice de la mort : « TRISTAN : [...] Qu'est-ce qui serait détruit par la mort, / Sinon ce qui nous entrave / Et s'oppose à ce que Tristan / Aime à jamais Isolde / Et vive éternellement pour elle seule ?¹²⁰ » On comprend à la lecture de ce texte pourquoi Régis note, au sortir d'une représentation, que Tristan et Isolde sont « [u]nis dans la mort seule », qu'ils ont « le tombeau pour premier lit nuptial », et conclut – en pensant à Anne-Marie : « Pour nous aussi, pour nous aussi... » (*DE*, p. 309)

Il n'est toutefois pas possible de réduire l'opéra au désir transcendantal. La rencontre des amants du deuxième acte présente en effet certaines effusions amoureuses qu'il est plus aisé de rattacher au désir immanent¹²¹. C'est en somme plus sûrement à travers la binarité de l'expérience du désir, la coexistence des désirs transcendantal et immanent, que peut être résumé le texte wagnérien. Traduite dans la réalité du roman, cette coexistence ferait de *Tristan* un double plurivoque des aventures des protagonistes, pouvant non seulement être le symbole de Brouilly, mais aussi de l'amour physique de Michel pour Anne-Marie. C'est ce que semble expliciter Michel quand il fait, selon les

¹¹⁹ André Miquel. *Deux histoires d'amour : de Majnûn à Tristan*, Paris, Éditions Odile Jacob, coll. « Travaux du Collège de France », 1996, p. 135.

¹²⁰ Cité dans Daniel Barendoin et Patrice Chéreau. *Dialogue sur la musique et le théâtre dans Tristan et Isolde*, Paris, Buchet/Castel, 2010, p. 58. Chéreau note d'ailleurs qu'il s'agit d'une « paraphrase de saint Jean de la Croix » : « Pour tous ceux qui croient en toi, Seigneur, la vie n'est pas détruite, elle est transformée ; et lorsque prend fin leur séjour sur la terre, ils ont déjà une demeure éternelle dans les cieux ». « Le sens de la mort chrétienne », dans *Cathéchisme de l'Église catholique, Archives du Vatican*, http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_P2D.HTM, page consultée le 15 décembre 2013. L'intertexte viendrait signifier la volonté wagnérienne de donner un équivalent athéologique au désir transcendantal chrétien.

¹²¹ « YSEULT : Est-ce ta main ? / TRISTAN : Est-ce ta lèvre ? / YSEULT : Toi, dans mes bras ! / TRISTAN : Ô délice ! [...] YSEULT : Folle étreinte ! » Richard Wagner. *Tristan et Yseult*, Leipzig et Bruxelles, Breitkopf et Härtel éditeurs, 1886 [1865], p. 39-41.

mots de Pascal Ifri, « l'amalgame entre ses deux passions¹²² » : « *Tristan, Anne-Marie...* » (*DE*, p. 307). Si l'association présuppose la reconnaissance du désir transcendantal, son énonciation fait montre d'un espoir en la promesse prochaine du désir immanent.

Michel est donc confronté à une polysémie dont il est conscient. Mais ce n'est pas d'elle que découlent vraisemblablement les affects dont il est victime, mais de la musique. Guy Michaud rappelle sur ce point que « si la musique exprime parfaitement le contenu sentimental de l'âme, [elle] s'avère impuissante à rendre ce contenu intelligible¹²³ ». La musique serait un discours de l'indicible propre à mettre en lumière les sentiments véritables de ses auditeurs en ce qu'elle ferait appel à ceux-ci¹²⁴ par-delà le filtre de la conscience¹²⁵. Après l'épisode en question en effet, alors qu'il peut à nouveau y songer à tête reposée, Michel se convainc s'être « gâté un beau plaisir en prêtant à Anne-Marie des émotions de midinette » et pense avoir trouvé « la preuve que les plus redoutables souvenirs étaient désormais sur [elle] sans pouvoir » (*DE*, p. 1234). Tandis que la conscience serait portée vers une déréalisation générée par le désir, la musique serait porteuse d'une vérité « souterraine » transcendant cette réalité idéelle.

¹²² Pascal Ifri. « Le traitement de la musique dans *Les Deux Étendards* de Lucien Rebatet », *Romance Languages Annual*, 9 (1997), p. 70.

¹²³ Guy Michaud. *Message poétique du symbolisme*, tome I, Paris, Librairie Nizet, 1947, p. 207 dans Emile Bedriomo. *Proust, Wagner et la coïncidence des arts*, Tübingen, Gunter Narr Verlag et Paris, Jean-Michel Place, 1984, p. 85.

¹²⁴ Sur ce point, rappelons l'idéal esthétique de Michel : « On ne pénètre jamais mieux les chefs-d'œuvre que lorsqu'on les aborde de face, très simplement, aussi seul que possible, en s'oubliant soi-même [pour mieux] écouter la langue des héros » (*DE*, p. 939). Michel adhère donc à l'idée de Roman Ingarden selon laquelle l'auditeur : « *seek[s] to exclude from the field of [his] aesthetic apprehension everything that does not belong to the work itself* ». Roman Ingarden. *Ontology of the Work of Art*, Athens, Ohio University Press, 1989 [1962], p. 39. En venant pervertir l'idéal esthétique de Michel, Rebatet vient aussi faire ressurgir une vérité qu'il refoule. C'est ici l'idée d'art comme instrument de connaissance ontologique qui est mise de l'avant.

¹²⁵ On peut penser ici au désir « proustien » dont le premier chapitre a parlé.

L'épisode apparaît donc comme une « bulle » de doute qu'il finit par rejeter. L'écart entre la lecture de Michel et celle du lecteur se réduisant à la faveur de l'épisode, la fin de ce dernier vient toutefois le rétablir :

Anne-Marie était à demi couchée sur le divan. Ses jambes nues, plus attirantes et élégantes encore depuis que le soleil les avait dorées, jaillissaient de sa petite robe de toile, celle qu'elle portait déjà dans le salon de Lyon. Il caressa ces jambes en relevant haut sur les cuisses la robe d'été. C'était une grande fille qui attendait impatiemment l'amour. Rien ne pouvait durcir un visage d'une pâte aussi tendre que le sien. Mais ce petit visage était assailli, ces yeux étaient assombris par une sensualité dont la gravité et la violence émerveillaient Michel. Il comprenait qu'une telle expression, ce soir, sur ce visage, remplissait une espérance qu'il n'eût point osé accueillir. [...] // ...Ah ! mon cœur, ma belle petite fille. Moi qui croyais qu'il n'était pas permis de faire l'amour après *Tristan* ! Tout nous est permis maintenant, nous avons tous les droits. [...] // – Mais si, Michou, mais si... (*DE*, p. 1234)

Pascal Ifri dira de cet épisode que « *Tristan* [lui] donne [...] l'envie de faire l'amour¹²⁶ ».

Il semblerait toutefois plus juste de voir dans cette attitude équivoque une tentative de sape de la nostalgie à travers la sexualité. Les yeux « assombris » et « grav[es] » de même que le laconisme d'Anne-Marie vis-à-vis du lyrisme de Michel semblent en effet être les signes d'une nostalgie qui n'est pas prête à dire son nom.

« *Ils errent*¹²⁷ »

Toute la fin du roman est placée sous le signe de l'errance. Ayant « surpris ou appris un secret qu'elle ne dirait pas, car elle était loyale ; perçu des signes qui échappaient à l'amoureux pâmé » qu'il était (*DE*, p. 1242-1243), Marie-Josèphe Marlieux « conjure » Michel de devancer leur départ de Barcarès et de « [s]ort[ir] du péché » pour « protéger [leur] bonheur » (*DE*, p. 1244). S'il se refuse – on s'en doute – à ce dernier point, il quitte

¹²⁶ Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 148.

¹²⁷ « Ils errent, ils ont perdu pied. » (*DE*, p. 1265)

cependant Barcarès, prétextant une sorte de « pèlerinage » artistique à travers l'Italie. Convaincu que « l'ennemi signalé était Régis, cherchant partout sa trace, ne l'apercevant nulle part » (*DE*, p. 1246), Michel « repère les passages du facteur » (*DE*, p. 1252), à travers lequel pourrait se manifester la présence du « Jésuite » (*DE*, p. 1242). La peur de la nostalgie se présente donc comme une double *fuite* : d'une fixité qui permettrait un échange de lettres d'abord, mais aussi fuite de Lyon que les amants entendaient rejoindre, et qui, à travers le roman, est largement associée au christianisme.

Le roman esquisse en effet une sorte de cartographie religieuse de la France clivant Paris et Lyon – l'une athée, l'autre chrétienne – et recoupant le phénomène que note Jean-Paul Burdy selon lequel « la foi », de 1850 à 1950 en France, « résiste mieux dans les villes petites et moyennes » que dans « les grandes villes » où elle est « chancelante¹²⁸ ». Grossissant le trait d'une réalité historique, Rebatet rapporte tout à l'athéisme ou au christianisme, selon qu'il s'agisse de Paris ou Lyon. La première est celle de Guillaume et Chastagnac, ami et colocataire de Michel, qui sont d'« indomptable[s] nietzschéen[s] » (*DE*, p. 297). Lyon, à l'inverse, est dépeinte comme une ville « chrétienn[e] » (*DE*, p. 1063), dont « l'illusion » est « crevée en même temps que l'illusion catholique » (*DE*, p. 675). Ce clivage géographique renverrait à ce que John Searle qualifie « d'arrière-plan » de la « construction de la réalité sociale¹²⁹ » ou plus spécifiquement à ce que Charles Taylor nomme « conditions de la croyance¹³⁰ », soit à un cadre donné *a priori* et déterminant en partie de l'expérience religieuse des personnages.

En tant que cette influence est dichotomique, elle attribuerait aux villes de Paris et Lyon

¹²⁸ BURDY, Jean-Paul. « La ville désenchantée ? Sécularisation et laïcisation des espaces urbains français (milieu XIX^e – milieu XX^e s.) », *Cemoti* [en ligne], 19 (1995), <http://cemoti.revues.org/1693>, page consultée le 9 août 2014.

¹²⁹ John Searle. *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 169.

¹³⁰ Charles Taylor. *L'âge séculier*, Montréal, Boréal, 2007, p. 46.

un rôle symbolique de représentation de l'athéisme et de la religiosité, qui, toujours sur le plan symbolique, expliquerait en quelque sorte la caducité du plan que projetait Michel avant l'aveu de Marie-Josèphe :

Encore deux bonnes semaines de Barcarès [...] Puis, les cousines fermeraient leur villa, ils regagneraient Lyon avec elles. Quelque temps au Lugdunum, des nuits sans Anne-Marie ; mais elle viendrait tous les jours. [...] Et pendant ce temps, elle négocierait chez elle son départ pour Paris. Michel ne savait pas encore très bien les moyens qu'elle emploierait, mais elle réussirait, puisqu'elle en avait envie. [...] Anne-Marie serait parisienne en moins d'un mois. (DE, p. 1240)

Ne pouvant plus prendre le risque de retourner à Lyon où Régis, les Villars, voire la ville et son atmosphère plus largement risquent de favoriser l'actualisation d'une nostalgie toujours latente, et ne pouvant pas non plus rejoindre Paris d'emblée, Michel est forcé de fuir, générant un *tiers espace* dans le roman. Tandis que, sur plan symbolique, Paris et Lyon seraient les figures de l'athéisme et du christianisme, l'errance, qui, de par le décloisonnement spatial qu'il opère – et dont le corollaire est l'absence de point d'ancrage –, évoque l'incertitude et la vacance du sens, serait la figure de la nostalgie envers le religieux. Si Rebatet, à cet égard, s'attache tout au long du roman à situer le lieu du récit dans ses moindres détails, l'errance des amants est parfois plongée dans un flou géographique révélateur – à l'image en quelque sorte de l'hermétisme de la nostalgie d'Anne-Marie, l'état de sa nostalgie étant aussi fuyant que l'espace et le sens.

La notion de nostalgie, malgré une tendance récente de la critique qui tend à en faire un objet temporel, est d'abord rattachée à une filiation spatiale¹³¹. Le « νόστος » (*nostos*) d'Homère est avant tout un retour à Ithaque. L'errance pourrait donc être pensée comme un jeu étymologique : si le *retour* anticipé de Michel et Anne-Marie à Lyon peut

¹³¹ « [T]he emphasis in modern nostalgia shifts from space to time ». James Philips. « Distance, Absence and Nostalgia » dans Don Ihde, Hugh J. Silverman *et al.* *Descriptions : Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy II*, New York, State University of New York Press, 1985, p. 65.

être associé au *nostos* de la nostalgie, la fuite de Lyon signifierait, en toute logique, la fuite de la nostalgie. *In extenso*, le départ de Venise pour Constantinople pourrait être interprété comme une tentative désespérée de neutralisation de la nostalgie par l'accroissement de la distance d'avec Lyon :

À l'ouest, c'est le *retour*, ce sont les routes de bitume et les toits des wagons, du même noir mouillé sous le défilé des nuages, les grosses villes connues, enterrées dans le brouillard, pleines de fumées et de travaux moroses, où les autres captureront Anne-Marie. De l'autre côté, c'est l'Orient... Le Simplon-Orient-Express passe en gare de Venise, c'est un train qui va assez loin, il va jusqu'à Constantinople. Le mot « novembre » sur la Corne d'Or doit avoir un autre sens qu'à Venise ou à Tourcoing. Si nous allions à Constantinople ? Bah ! *perche no* ? Les fonds baissent ? Vendons la bagnole. La famille qui, dans son trou, gémit et menace ? Elle aura demain une carte de la Piazzetta. Il sera toujours temps de repenser à elle quand on sera au bout de ce rail. En voiture ! Ah ! pour le coup, voilà ce qui s'appelle un voyage. L'escapade devient une fugue, et la petite Anne-Marie Villars le sait bien, en gravissant ce marche-pied. Elle l'accepte, avec le fatalisme amusé que son visage reflète et qui transporte son amant. (*DE*, p. 1260-1261, nous soulignons « retour »)

La permanence de la nostalgie

Dès l'anniversaire de Brouilly, il devient clair pour Michel que la nostalgie n'a pas été désamorcée :

Il se penchait sur la bouche en cherchant ses seins. Elle déroba la tête

- Non, Michel, pas ce soir.

Il ne s'était donc pas trompé, c'était le coup de couteau qu'il attendait et redoutait, le 28 septembre existait toujours. (*DE*, p. 1254)

À travers son refus de l'amour physique, Anne-Marie vient signifier le lien fort qui l'unit toujours à Brouilly. Elle confirme ainsi les doutes de Michel :

Il vit dans l'enveloppe et à côté deux feuillets repliés, couverts de l'écriture de Régis, datés du 25 septembre. Du premier coup d'œil il comprit que c'était la réponse à une lettre. Il porta encore ses regards sur Anne-Marie. Elle paraissait indifférente à ce personnage crispé, à la bouche d'idiot, qui était planté là.

- Tu as ce que tu voulais, dit-elle. Je n'avais du reste pas l'intention de te *cacher* quoi que ce soit... (DE, p. 1255, nous soulignons)

Comme l'oracle de Delphes, Anne-Marie « ne dit ni ne cache, mais signifie ». C'est pour cela que, bien qu'il comprenne que « la petite oie [...] voulait rester la fille de Brouilly » (DE, p. 1257), Michel s'évertue à fuir jusqu'en Turquie, s'attachant à l'illusion que les mots n'ont pas encore démentie¹³².

Cette verbalisation aura lieu à travers de la lettre de rupture. Si, jusque-là, « Anne-Marie lui a redonné son corps » (DE, p. 1260), l'échec du désir immanent est réitéré : « Des heures entières se passent, où ils ne sont plus que deux sexes constamment sensibilisés, que des muqueuses gonflées, aux nerfs dénudés, que deux érotismes affilés comme un rasoir. Mais le thème mutilé et pourchassé du bonheur s'est éteint tout à fait » (DE, p. 1265).

Ils s'étaient voués à la vérité. Ils la voyaient sous la forme d'un ange immense – les anges les accompagneront donc toujours ? – dressé sur un superbe amas d'idoles et de croyances abattues, tout rouge de sang, proclamant qu'il n'est pas de dieux, que le chaos est la loi du monde, et cette voix les enivrait. Il est si beau et si facile de renoncer à l'éternité ! Mais l'ange a disparu, et voici que surgit à sa place un vieillard méchant, terne et rabougri, sinistrement pédagogique, et qui leur frappe sur les doigts avec sa vérité carrée : “Toi, garçon, tu aimes trop cette fille, ton amour réclame trop d'elle. Toi, fille, tu n'arrives pas à retrouver l'amour.” (DE, p. 1258)

Anne-Marie met fin à leur relation à travers la lettre de rupture :

Et pourtant, je dois te quitter. Je ne peux pas lier ma vie à la tienne, parce que j'ai eu un trop grand espoir près de toi. Il a sombré, il ne reviendra plus. Pour toi, il est encore vivant. Nous ne pouvons nous embarquer ainsi, ce serait trop horrible ; ce serait un enfer, pour l'un comme pour l'autre, un

¹³² Michel se refuse aussi à interroger Anne-Marie à ce sujet : « Il avait dû se battre plusieurs fois déjà contre la pressante tentation de déposer cet absurde fardeau aux pieds d'Anne-Marie : “Ce serait la simplicité, l'honnêteté virile.” Mais si le fardeau n'était qu'une absurdité, Anne-Marie se moquerait de lui – il le mériterait bien – elle ne le reconnaîtrait plus, il serait grotesquement déchu – ce qui était grave. Brûler les dieux, prendre Nietzsche en flagrant délit de foi, et se laisser affoler par la date de Brouilly ! Et si Anne-Marie ne se moquait pas, cela signifierait qu'il avait commis la plus désastreuse balourdise. » (DE, p. 1252)

enfer que je n'ai pas besoin de te décrire, tu en as eu l'avant-goût, parce que, déjà, nous avons trop tardé à nous séparer. (*DE*, p. 1286)

Son « espoir » ayant « sombré » et rejetant le christianisme d'office, Anne-Marie pressent que la nostalgie est une situation sans issue, et probablement permanente. Elle utilise d'autre part le terme « enfer » pour désigner leur situation, mais donne à cette sécularisation du concept chrétien un sens pluriel et incertain : l'enfer désignerait le mensonge ou la « mauvaise foi » dans lesquelles est empêtrée leur relation, mais aussi l'incapacité à sortir de la nostalgie du religieux. C'est donc l'authenticité « morale » et religieuse de Michel qu'elle entendrait protéger en quittant ce dernier :

Voudrais-tu me décevoir par ton insincérité ? Rappelle-toi nos sarcasmes sur l'état final des mystiques, après le temps des extases, lorsqu'ils vaquent tout rabougris à leurs petites affaires, en disant qu'ils ont en eux la présence de Dieu et qu'ils ont atteint leur sommet. Tu tolérais [*sic*], toi, Michel, de ressembler à ces gens-là ? Irais-tu donc, pour une petite fille fatiguée, renier ce que tu es le plus profondément. (*DE*, *ibid.*)

Le « renie[ment] » renvoie manifestement à la demande de mariage de Michel à laquelle la lettre de rupture fait réponse, et qui, bien que ressortissant davantage à une solution de dernier recours voire à une convenance sociale qu'à un *retour* à proprement parler au religieux, est perçue par Anne-Marie comme un pervertissement de soi, Michel ayant conspué l'institution du mariage plus d'une fois auprès d'elle. La rupture correspond donc largement à une incompatibilité religieuse : comprenant qu'elle n'arrivera pas à sortir de la nostalgie du religieux, Anne-Marie souhaite ne pas imposer cette conjecture à Michel, dont le nietzschéisme miliant lui serait inconciliable.

Cette condition nostalgique semble permanente parce qu'elle est sans issue. Si Anne-Marie a « toujours le besoin de la foi », elle a « perdu toute raison et toute volonté de croire » (*DE*, p. 1288). De la même manière, si elle sait « que le fruit défendu est une invention des prêtres, [elle] regrette d'en avoir mangé » (*DE*, p. 1287-1288). La

« raison » et la « volonté » de l'antichristianisme ne peuvent enrayer le « besoin » du christianisme et le remords qui en découle. L'entre-deux de la condition postthéologique semble découler d'une désarticulation du couple idéal/réalité, le nietzschéisme paraissant inapplicable au monde réel, qui est surinvesti et altéré par le christianisme.

Nous avons défini, au début du mémoire, la nostalgie rétrospective à travers l'absence d'une quête de l'objet regretté. Si la tentative de neutralisation de la nostalgie, qui opère à partir de la verbalisation de l'apostasie, et qui se manifeste à travers la sexualité – et plus largement à travers la pensée nietzschéenne –, peut être associée à la nostalgie rétrospective dans la mesure où elle est précisément est une quête de *sortie* et non de *retour* au religieux – ce qui suppose l'absence d'une quête du noème nostalgique –, le moment par excellence de sa manifestation est la lettre de rupture, qui se veut une abdication de toute quête et le signe d'une sorte d'apathie ou de flottement religieux venant cloisonner en quelque sorte la nostalgie envers le religieux dans le cadre de ses propres limites.

Dans *Yearning for Yesterday*, Fred Davis distingue trois types de nostalgies, qu'il fait correspondre à trois niveaux d'intellectualisation de l'expérience nostalgique : les nostalgies simple, réflexive et interprétée¹³³. Ce dernier type de nostalgie impliquerait

¹³³ « [...] "Simple Nostalgia" is that subjective state which harbors the largely unexamined belief that THINGS WERE BETTER (MORE BEAUTIFUL) (HEALTHIER) (HAPPIER) (MORE CIVILIZED) (MORE EXCITING) THEN THAN NOW. In short, it is a more or less unabashed assertion of "The Beautiful Past and the Unattractive Present," [...] Second Order or Reflexive Nostalgia: Here the person does more than sentimentalize some past and censure, if only implicitly, some present. In perhaps an inchoate though nevertheless psychologically active fashion he or she summons to feeling and thought certain empirically oriented questions concerning the truth, accuracy, completeness, or representativeness of the nostalgic claim. [...] Third Order or Interpreted Nostalgia: This moves beyond issues of the historical accuracy or felicity of the nostalgic claim on the past and, even as the reaction unfolds, questions and, potentially at least, renders problematic the very reaction itself. It resembles in some respects, though certainly it is not as rigorous or as sustained, the epoché or formal bracketing operation of phenomenological analysis. » Fred Davis. *Yearning for Yesterday*, New York, The Free Press, 1979, p. 18-24.

une entreprise approfondie d'analyse autoréflexive, ce qui paraît correspondre à l'expérience d'Anne-Marie. Plusieurs signes à travers le récit témoignent chez elle d'une hyperconscience de la nostalgie. La bulle de temps entre la verbalisation de l'apostasie et celle de la rupture, peut en effet être envisagée comme une sorte de laboratoire ayant permis de constater l'impossibilité de la sortie du religieux. Si le constat de la lettre de rupture est aussi péremptoire et le remède – la rupture – paraît démesurée, c'est que celui-ci est le fruit d'une expérience raisonnée. C'est étant donnée cette *réflexivité* de la nostalgie que la fin du roman porte à croire en la *permanence* de la nostalgie d'Anne-Marie.

Certains signes montrent pourtant qu'elle ne reste pas dans cet état d'apathie qu'elle expose et anticipe. On apprend par exemple qu'elle « a commis des folies » et qu'elle « a joué avec le feu et le scandale » (*DE*, p. 1299). Dans une lettre que lui adresse la sœur d'Anne-Marie, Michel apprend aussi qu'elle a fréquenté « deux amants aussi insortables l'un que l'autre » et ses fiançailles « avec un polytechnicien de trente-trois ans, fils de la métallurgie, un "mariage inespéré", et la rupture de ces fiançailles, deux mois et demi après » (*DE*, p. 1291). On retrouve dans ce peu d'informations qui est donné à la fois l'idée de réaffirmation du nietzschéisme par la sexualité et celle de nostalgie prospective à travers les fiançailles. Or, ces informations, plutôt que d'esquisser l'espoir d'une résolution, viennent souligner l'impossibilité voire l'inanité de la sortie de la nostalgie rétrospective : c'est semble-t-il ce qu'il faut entendre du fait qu'Anne-Marie « tolère mal qu'on lui parle de son avenir » (*DE*, p. 1299) et se considère être « une fille fichue » (*DE*, p. 1288).

Chapitre III :

La condition postthéologique du personnage

Les deux premiers chapitres ont permis d’asseoir une lecture postthéologique du roman en mettant en évidence la notion de nostalgie pour le religieux. Il s’agira maintenant d’engager une réflexion sur ce qu’est cette *condition postthéologique* du personnage : en somme, montrer ce qui la motive, la constitue et permet d’en sortir. Il convient toutefois d’émettre une précision quant au terme « postthéologique » qui, quoique souvent employé comme synonyme d’athéisme, sera utilisé dans le cadre du chapitre en son sens étymologique de rejet et de nostalgie du christianisme. Au revers des premiers chapitres ayant abordé les expériences de Michel et Anne-Marie séparément et dans un effort pratique d’explicitation des nostalgies, celui-ci les abordera conjointement et davantage dans le but de permettre une théorisation, et parfois une historicisation des différentes composantes des expériences nostalgiques.

Libertinage et corporéité

Il semble révélateur, dans l’optique du roman, que la sexualité à travers l’Histoire ait servi d’instrument de contestation du dogme chrétien. Le XVIII^e siècle canalise en effet l’idée de rejet de la morale – inhérente à l’éthique libertine – à travers la sexualité,

l'érotisme devenant la pierre angulaire de l'esprit de transgression¹³⁴. Cette idée est accueillie par le roman. D'abord, il n'est pas anodin que ce soit à travers le thème de l'amour que soit abordé celui de la religion. D'emblée, cette réfraction permet une mise en rapport du religieux avec des sphères du réel lui étant normalement étrangères. Elle permet également une confrontation à l'idée de transgression par l'érotisme : très présente dans le roman, que l'on pense à la défloration d'Anne-Marie associée à un « viol divin » (*DE*, p. 1264), à la « robe blanche » (*DE*, p. 1191) des « noces secrètes » (*DE*, p. 1189), symbole de pureté rendant Michel « ivre de priapisme » (*DE*, 1192) ou encore, dans la même veine, à « [l]a robe du Quatorze Juillet » que porte Anne-Marie en guise de « commémoration » « voluptueuse » (*DE*, p. 1202) de la mort de Brouilly. Le cadre de la ville de Lyon est d'ailleurs un prétexte pour établir un lien avec *Les liaisons dangereuses* :

L'idée lui vient d'un remède : se déterminer à posséder Anne-Marie avant une date limite, par volonté virile [...]. Mais il se reprend. Ils ont trop vécu ces jours-ci dans le XVIII^e siècle, il a trop lu Laclos. Les amours lyonnaises se meuvent dans un monde trop ardent, trop vaste pour ce cynisme élégant mais glacé. (*DE*, p. 960)

Rebatet va en quelque sorte au bout de cette idée en montrant une intensification des ébats sexuels, « animalisation » (*DE*, p. 1263) présentant « chaque soir [...] des désirs nouveaux et plus puissants » (*DE*, p. 1136) :

Il releva sa jupe de toile, les cuisses et le ventre nus étaient très blancs sous la lune, il écarta brutalement la jaquette et la chemisette pour avoir ses seins. Il soufflait, ahannait [*sic*] et grondait, elle était plus violente elle aussi, et le mordit dans le spasme rapide. Puis elle fut entièrement nue dans ses bras, très belle et soumise. (*DE*, p. 1221)

C'est à travers le signe du corps que peut être plus particulièrement abordée l'idée de profanation par l'érotisme. « Enfin, le corps avait son heure. » (*DE*, p. 1184)

L'aphorisme, certes, marque le passage du désir transcendantal au désir immanent, mais

¹³⁴ Raymond Trousson *et al.* *Romans libertins du XVIII^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. vii.

il permet aussi de signaler la transition de l'idéalisme propre à la quête religieuse au matérialisme qui lui succède. Il a donc une fonction double. Le rôle de réappropriation du réel, de réconciliation de l'être à la vie : une idée très nietzschéenne¹³⁵. Mais celle aussi de la transgression du religieux, qui, du reste, est sous-jacente à la première. Le corps est donc en quelque sorte un signe total de restitution de l'Être, à travers lequel Rebatet véhicule l'idée de sortie du religieux par l'érotisme. En étant le « lieu géométrique où converge tout le présent [et] sur lequel déferle encore tout le passé » (*DE*, p. 540), il est cependant le lieu privilégié de la manifestation de la nostalgie pour le religieux. Et la fin du récit vient à juste titre s'attaquer au symbole du corps :

Sortons un peu de notre peau, pour considérer le beau tableau d'un pauvre petit bonhomme et d'une pauvre petite bonne femme. [...] Tu sais bien que, depuis Rome, nous laissons des morceaux de ce que nous sommes ensemble dans chaque lit où nous couchons. (*DE*, p. 1286)

Cette décomposition prend terme à la fin de la lettre de rupture dans laquelle Anne-Marie signale que, si Michel et Régis sont « revenus indemnes de [leur] aventure », elle « y aura laissé ses os » (*DE*, 1289) : figure évoquant tout autant l'insuccès de l'amour physique que le sacrifice religieux rattaché aux reliques chrétiennes. La métaphore faisant plus largement écho à cette réflexion :

D'où viennent cette inquiétude diffuse, ce goût de malheur et de fatalité dans tout ce que l'on boit, mange, respire, pense ? C'est le corps qui souffre. Il sait, par toutes ses cellules, que ces mols après-midi, que ces chauds crépuscules sont faits pour le bonheur. Et le bonheur lui est refusé. Écouter le corps. Il ne se trompe jamais, on l'a déjà appris. Il n'est sans doute de véritable souffrance que du corps. (*DE*, p. 1063)

Ce que semble signifier ce morcellement progressif du corps, tout comme l'échec du désir immanent qui, plus largement, est perceptible à travers la praxis de personnages

¹³⁵ « Le corps sain parle avec plus de loyauté et plus de pureté, le corps complet, carré de la tête à la base : il parle du sens de la terre. » *Ainsi parlait Zarathoustra* dans Friedrich Nietzsche. *Œuvres complètes de Friedrich Nietzsche*, vol. 9, Paris, Société du Mercure de France, 1903 [1883], p. 45. Voir aussi Friedrich Nietzsche. *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Bilingue des classiques étrangers », 1951 [1886], § 10.

désillusionnés, qui « font l'amour [et] goûtent à nouveau le plaisir tendre [mais] s'endorment sans être parvenus à éreinter [leur] rage » (*DE*, p. 1263), est la révocation en doute de la viabilité de la sexualité comme élément de contestation du dogme chrétien. « À travers le désir de Michel, s'infiltrait l'âcre envie de lui infliger cette souillure, comme une espèce de châtiment » (*DE*, p. 1061). Certes, les personnages sont portés par l'idée de profanation par l'érotisme. Mais ce que semble interroger Rebatet est la valeur de cette idée par-delà son aspect transgressif. Pierre Bayard note à ce propos que les libertins faisaient reposer l'érotisme davantage sur cet aspect que sur ses qualités propres : « La jouissance n'est pas obtenue malgré la Loi[, elle] est l'infraction même.¹³⁶ » Rebatet semble d'ailleurs faire largement reposer l'échec du désir immanent sur les qualités inhérentes de l'érotisme : « La possession toute nue ne compte guère, on peut même dire que parfois elle n'est rien. La vraie possession est-elle possible, puisqu'elle ne se satisfait jamais du corps ? » (*DE*, p. 1008) Le personnage d'Anne-Marie en donne un exemple à la fin du roman : «... Michou... C'est laid, n'est-ce pas ? Ça ne te dégoûte pas ? » (*DE*, p. 1226). Le deuxième chapitre a aussi montré comment la sexualité crée une attente sans cesse déçue et opère un cloisonnement à travers le temps et l'espace. La valeur positive que lui accorde Nietzsche en en faisant un instrument de réhabilitation du réel semble ainsi récusée en doute dans la « pratique » du roman, qui ferait au contraire de la sexualité l'instigatrice d'une distorsion du réel. Par essence, non seulement la sexualité serait impropre à être un symbole de contestation du christianisme, mais elle serait un terreau fertile pour une nostalgie envers un cadre qui l'endiguerait.

¹³⁶ Pierre Bayard. *Le paradoxe du menteur : sur Laclos*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 1993, p. 128.

La persistance de la morale

L'insatisfaction du désir immanent, qui ancre la nostalgie pour le religieux, ressortit, on le voit, à ses propriétés propres. Or, elle renvoie aussi à un relent de morale chrétienne dans une mesure difficile à supputer. « Cette histoire est un effroyable salmigondis de la queue et du cierge. » (*DE*, p. 327) Rebatet relève que le religieux, dans le roman, s'infiltré dans l'expérience amoureuse de manière à créer un tout inextricable. Le premier chapitre a d'ailleurs montré qu'il est difficile de départir les influences du christianisme et de l'insuffisance de l'amour physique dans l'amorce de la nostalgie. Il est cependant possible d'éclaircir ce que serait cette influence chrétienne.

Dans *Aurore*, Nietzsche écrit qu'« au lit de mort du christianisme », la religion se transformerait en « morale¹³⁷ », laquelle deviendrait une « religion nouvelle¹³⁸ ». Les personnages rebatiens sont placés hors du christianisme. Michel le rejette au début du roman. Anne-Marie ne semble pas y être sensible avant l'épisode de la chauve-souris. Pourtant, leur rejet du désir immanent semble motivé en partie par une morale chrétienne. Rebatet écrit : Michel a « le mépris de l'impureté banale » (*DE*, p. 960). L'incise semble révélatrice de la psychologie des personnages. Quoique « mépris[é] » et minoré (« bana[l] »), le terme « impureté » dénote une manière chrétienne de percevoir la sexualité. Ainsi en est-il du renvoi à Raymond Radiguet : « Je me sens le diable au corps! » (*DE*, p. 819)¹³⁹. Ou l'emploi des termes « remords » (*DE*, p. 110) par Michel et

¹³⁷ Friedrich Nietzsche. *Aurore : réflexions sur les préjugés moraux*, Paris, Librairie générale française, coll. « Livre de poche », 1995 [1881], § 92.

¹³⁸ Friedrich Nietzsche. *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, coll. « Œuvres philosophiques complètes », 1978, § 164. « Religion nouvelle » (en français dans les ébauches) a aussi été le titre pressenti pour « *Morgenröte* » (*Aurore*). Source : Adrian Del Caro. *Grounding the Nietzsche Rhetoric of Earth*, Berlin, New York, De Gruyter, 2004, p. 155.

¹³⁹ Ou plus tôt : « *devil of the flesh* » (*DE*, p. 524). Raymond Radiguet. *Le diable au corps*, Paris, Grasset, 1966 [1923].

« Gomorrhe » (*DE*, p. 972) par Anne-Marie. Par le truchement des personnages et du narrateur est mise en œuvre une lexicalisation chrétienne des termes reliés à l'érotisme, qui aiguille vers une lecture mettant en relief le flottement religieux des personnages.

José Prades qualifie la morale de « quasi-religion¹⁴⁰ ». « Quasi- » d'une part car, de par son invisibilité, elle se concilie à l'anticléricisme, voire au nietzschéisme des personnages. D'autre part, « -religion » car, comme nous l'avons vu au travers des nostalgies prospectives, la morale ancre en partie un retour vers la religion qui, dans le cas d'Anne-Marie, aboutit presque tout à fait. Il est donc compréhensible que, plus qu'une contestation du christianisme à proprement parler, le souci premier de l'œuvre de Nietzsche ait été la mise en cause de la morale quelle qu'elle soit¹⁴¹, s'attaquant ce faisant non seulement au christianisme, mais à toute forme de religiosité, y compris celles survivant à la mort apparente du religieux. Quant à ce qui ancre la nostalgie pour le religieux chez les personnages, il faut donc en conclure que ce flou entre l'insatisfaction immanente de la sexualité et le relent de morale chrétienne est inextricable, et ne peut donc être levé.

¹⁴⁰ José Prades. *Persistance et métamorphoses du sacré : actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 161. Renvoi à Émile Durkheim. *L'éducation morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1963 [1902], p. 13 : « ce caractère quasi religieux de la morale ».

¹⁴¹ Surtout Friedrich Nietzsche. *Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1964 [1887] ; Friedrich Nietzsche. *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951 [1886], coll. « Bilingue des classiques étrangers » ; et *L'antéchrist*. Friedrich Nietzsche. *L'antéchrist suivi de Ecce Homo*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1990 [1896]. « Morale : il faut tirer sur la morale ». Friedrich Nietzsche. *Crépuscule des idoles ou comment philosopher à coups de marteau*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1989, § 36.

L'indivisibilité du religieux

Toutes les langues indo-européennes, comme l'a écrit Émile Benveniste, comptent un terme renvoyant au « sacré »¹⁴², ce qui en fait une notion à la fois plurielle et ancienne. L'émergence de la notion comme cadre épistémologique est toutefois plus récente et remonte aux travaux d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss¹⁴³. Celle-ci a pour intérêt de permettre une intellectualisation, une déconstruction du religieux hors du discours proprement théologique¹⁴⁴. C'est à partir de cette notion que Christophe Chesnot aborde l'expérience religieuse des personnages du roman :

Rebatet fait ressortir que le sacré, cette onde de poésie lumineuse qui baigne le couple, n'est pas pure création de Dieu ou des hommes, mais une co-présence : présence des hommes au monde, présence divine dans le monde. Une communication totale au sein du monde avec le Dieu qui l'habite. [...] La présence du sacré dans le monde se fait jour dans l'amour qui unit Régis et Anne-Marie. La colline de Brouilly en est le symbole mythique qui revient dans *Les Deux Étendards* à la façon d'un obsédant leitmotiv.¹⁴⁵

Le pari méthodologique que fait Chesnot en préférant au religieux la notion de sacré consiste à souscrire à l'idée selon laquelle Rebatet établirait un tri entre différentes formes de transcendances, lesquelles seraient rejetées ou réhabilitées indépendamment du cadre théologique dont elles font partie. Un curseur aiguillant en ce sens est la fascination rebatienne pour le « néopaganisme »¹⁴⁶ ou ce que Robert Belot nomme « le paganisme vitaliste, un sacré abâtardi dont les fascismes se sont [inspirés] pour tenter de liquider les

¹⁴² Émile Benveniste. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Sens commun », 1969.

¹⁴³ François Isambert. « L'élaboration de la notion de sacré dans l'« école » durkheimienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 42 (1976), p. 35-56 ; Émile Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Livres de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1991 [1912] ; Marcel Mauss. *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1968.

¹⁴⁴ Mircea Eliade. *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1987, p. 10.

¹⁴⁵ Christophe Chesnot. « *Les Deux Étendards* de Lucien Rebatet ou l'impossible exigence du sacré », *Nouvelle École*, 46 (1990), p. 19.

¹⁴⁶ Christian Bouchet. *Le néopaganisme*, Paris, Pardès, 2003.

références judéo-chrétiennes de la civilisation occidentale¹⁴⁷ ». Belot note d'ailleurs que les références au « “temps d'avant le Juif” » ou au « “temps des dieux”¹⁴⁸ » dans le roman sont nombreuses.

Quoique le paganisme en soit le signe par excellence, la notion de sacré peut aussi être appliquée au christianisme. Paul Sérant écrit du roman que « la passion anticléricale [le] domine exclusivement¹⁴⁹ » : la contrepartie de cette détestation « sélective » étant une sensibilité possible envers certaines composantes du christianisme. Le premier chapitre a d'ailleurs montré à travers la fascination pour Brouilly que Rebatet ne semblait pas rejeter d'emblée tous les aspects du christianisme. À l'aune du principe de découpage qui ressortit à la notion de sacré est aussi esquissée une réflexion sur la viabilité d'un christianisme dépouillé : « Je ne retournerai jamais à l'Église, l'Église avec un grand E. Je n'en ai peut-être jamais été... Mais n'est-il pas possible de rester “du Christ” ? » (*DE*, p. 1046) Cette réflexion quant à la possibilité de refondation du christianisme paraît on ne peut plus surprenante. Elle s'ancre dans l'exégèse prêtant à Nietzsche une sympathie ponctuelle au Christ¹⁵⁰, et dont le présupposé est un anticléricalisme virulent ; idée étonnante en ce qu'elle vient surimposer au christianisme la théorie la plus antichrétienne de l'Histoire de la philosophie – celle de Nietzsche – qui, par la soustraction de ses plus mauvaises parts, donnerait lieu à un christianisme éprouvé et viable. Cependant qu'en Suisse elle fait à Michel l'aveu de son incroyance, Anne-Marie remarque toutefois :

¹⁴⁷ Robert Belot. *Lucien Rebatet : un itinéraire fasciste*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 373.

¹⁴⁸ *Loc. Cit.*

¹⁴⁹ Paul Sérant. *Le romantisme fasciste*, Paris, Fasquelle, 1959, p. 107.

¹⁵⁰ Largement erronée cependant : « *It is certainly true that he placed Jesus in a certain antithesis to Christianity and that he did not feel toward him the hostility provoked by the religion that bears his name. [...] Yet, what Nietzsche has to say about Jesus is predominantly and strongly negative* ». Stephen Williams. *The Shadow of the Antichrist*, Grand Rapids, Baker Academic, 2006, p. 187-188.

Voyez-vous ce petit clocheton pointu d'ardoise après les chalets, entre les murs blancs, à droite ? C'est un couvent, figurez-vous. Oui, le catholicisme me poursuit jusqu'ici, en pleine terre protestante. [...] Mais soyez sans crainte : ce n'est pas une dernière tentation. Je sais trop bien ce qu'il y a derrière les murs et le dégoût que j'en aurais. (*DE, ibid.*)

Ce couvent « en pleine terre protestante » est d'abord le signe de l'implantation universelle d'une religion qui rappelle sans cesse sa présence et menace d'enclencher la nostalgie envers le religieux¹⁵¹. Le recours à un symbole architectural peut aussi être pensé comme la métaphore de l'indivisibilité du christianisme. Face aux réflexions d'Anne-Marie, Michel observe sur ce point : « Dégager le Christ de tout dogme ? Ce décapage m'apparaît difficile, et je me demande ce qu'il laisserait subsister. » (*DE*, p. 1047) Et pense plus tôt :

On ne ferait pas à Anne-Marie l'injure de croire qu'elle pût tomber aux plus triviaux des accommodements, ceux de ces soi-disant [*sic*] catholiques qui commençaient par se débarrasser du clergé en le vitupérant. La piété véritable condamnait depuis toujours ces sarcasmes et s'interdisait de distinguer entre l'Église et les gens d'Église ; hors de cette piété, on n'était point fondé à se dire chrétien. C'était Dieu lui-même qui avait voulu instituer le prêtre comme médiateur, comme dépositaire de Sa Lumière. Régis avait parfaitement raison d'estimer qu'Anne-Marie ne pouvait se flatter d'entendre seule son Dieu, et que puisqu'elle ne Le pouvait entendre elle-même, son devoir était de se fier aux messagers de ce Dieu : « D'ailleurs, chère Anne-Marie, comment dissocierait-on la religion de ses prêtres, puisque ce sont les prêtres qui ont fait la religion ? » (*DE*, p. 872-873)

Rebatet met en évidence l'illusion d'une approche sélective du phénomène religieux en montrant son indivisibilité. Au reste, Anne-Marie dit savoir « puéril de garder des morceaux de croyance, comme [d]es poupées de petites filles au fond d'un placard » (*DE*, p. 1044). Une fois encore associée à l'enfance, la religion est présentée comme un objet affectif et garant de simplicité voire de beauté. Cette exaltation du christianisme qui

¹⁵¹ À cet égard, rappelons ce passage du voyage des amants : « Il avait montré à Anne-Marie la grande *Annonciation* de Fra angelico, au Gesu. [...] // – Encore les anges, Michel ! Des anges sublimes, des anges délicieux, des anges partout : tu m'as amenée au pays des anges. Tu veux me faire renier le paganisme de notre Midi. // Elle plaisantait. Mais Michel lui avait administré une vraie conférence sur le Paradis des bonnes gens, qu'avait peint Angelico, la légende charmante des cathédrales et des rétables, qui n'appartenait pas à l'Église, mais aux artistes, qui serait un jour tout le reliquat de l'ère chrétienne, quand la Trinité et l'Eucharistie n'existeraient plus que pour quelques nécrophages de bibliothèque [*sic*]. » (*DE*, p. 1246)

transparaît dans divers passages du récit est cependant présentée à l'image d'un glacier dont la majeure partie désormais immergée et inaccessible aux yeux des personnages apostats, malgré son imperceptibilité, serait sue comme mauvaise. La fin du livre vient signifier selon cette même logique l'impossibilité du néopaganisme :

- [...] Mais nous ne faisons pas tellement mauvaise figure devant ces vieux morts, ma petite païenne. Je crois que nous sommes assez bien réconciliés avec Aphrodite.
- Non, ce n'est pas comme au temps des Grecs. Nous n'y croyons pas. Et ceux qui veulent essayer d'y croire ne sont que des esthètes ridicules, n'est-ce pas, Michel ?
- J'avoue... les panathénées en peignoir de bain. Le cortège d'Orphée revu par des institutrices... Mais, à cent lieues de ces soucis d'« Hart », dans notre vie de tous les jours, il y a cette côte, Anne-Marie, notre vie nue. À chaque centimètre que perdent les jupes des petites cyclistes et les costumes de bains [*sic*], je me dis qu'il y a du bon ; c'est un pas de recul que la christianerie vient encore de faire.
- Oui. Mais, Michel, si l'on pouvait revenir à un panthéisme... N'en sens-tu pas le besoin ? On embrasserait tout ça.
- Je sais... Mais on croit tout contenir, et on ne fait que se boursoufler. Et on finit dans une religion qui, simplement est encore plus filandreuse et déclamatoire que l'ancienne.
- Alors, tant pis !... C'est dommage. (*DE*, p. 1229)

La notion de sacré est encore une fois récusée, Rebatet montrant que le paganisme est soit un corpus mythologique désuet soit à l'inverse un polythéisme capable de dogmatisme. L'auteur met donc en garde contre ce que Sabino Acquaviva nomme « dissacration¹⁵² », c'est-à-dire une désacralisation menant à une resacralisation subséquente voire immédiate. Si l'emploi de la notion de sacré suppose une sécularisation du théologique, la resacralisation qu'implique le caractère indivisible du religieux ressortirait pour sa part à une théologisation du sacré. Le sacré serait un leurre qui viendrait alimenter la nostalgie pour la religion. Il semble donc qu'il faille sur cette base nuancer l'analyse de Pascal Ifri selon laquelle « Rebatet condemn[e] la religion, le théologique pour mieux affirmer ce

¹⁵² Sabino Acquaviva. *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, Paris, Mame, 1967, p. 12.

que nous pouvons appeler le sacré avec Chesnot ou le mystère avec Michel ou encore le spirituel¹⁵³ ».

La « mort du moi »¹⁵⁴

Ce principe d'indivisibilité qu'exemplifie du reste la nostalgie prospective n'empêche pas que puisse être consignée une distinction entre différentes formes de religieux. « C'était si beau, la Religion, mais sans leur religion » (*DE*, p. 1288) écrit Anne-Marie dans sa lettre de rupture. Si par l'emploi d'un terme identique, Rebatet semble rappeler que la « Religion » de Brouilly n'est qu'une forme plus attractive du christianisme, le jeu de majuscule signale que, du point de vue de la phénoménologie religieuse tout au moins, une distinction mérite d'être marquée. Ainsi cette nostalgie peut-elle être pensée plus spécifiquement comme un regret de Brouilly, c'est-à-dire du désir transcendantal chrétien.

Hors de ce cadre chrétien, le désir transcendantal à travers l'Histoire a toujours eu la même téléologie pour les « personnages amoureux », à savoir, comme l'écrit Helen Gediman : « *[to] surrender, and annihilate their "selves" in the process of fusion with one another*¹⁵⁵ ». Le mythe occidental qui fonde cette représentation est bien sûr celui de l'androgynie, rapporté par Aristophane dans *Le Banquet* de Platon¹⁵⁶. C'est toutefois le

¹⁵³ Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 133.

¹⁵⁴ *DE*, p. 96.

¹⁵⁵ Helen Gediman. *Fantasies of Love and Death in Life and Art: A Psychoanalytic Study of the Normal and the Pathological*, New York et Londres, New York University Press, 1995, p. 3.

¹⁵⁶ Androgynie dont les membres ont été scindés en deux, victime de la colère de Zeus : « Quand donc l'être humain primitif eut été dédoublé par cette coupure, chaque morceau, regrettant sa moitié, tentait de s'unir de nouveau à elle. Et, passant leurs bras autour l'un de l'autre, ils s'enlaçaient mutuellement, parce qu'ils

romantisme qui y souscrit avec le plus de force. L'Amour romantique engage une sortie hors de l'Être dans la réunion qu'il fantasme et opère. Au sein du mouvement romantique, comme l'écrit Paul Gifford :

Love is henceforth advisedly 'infinitist': first, in the transcendentalist sense; but, from now on, the sense of an eschatological absolute is just as likely to be projected horizontally [...]. We may speak here of Romantic love as a fully-pledged parallel religion: no longer requiring the sanction of the Judeo-Christian proposal that 'God is love', but exploring instead the logic and meaning of the inverse – anthropocentric – proposition, 'love is God'.¹⁵⁷

Cette idée de rencontre des êtres à travers l'amour est largement récusée en doute chez les postromantiques¹⁵⁸. Les mouvements réaliste et naturaliste notamment relèvent les pulsions sexuelles, qui sont une remise en cause pratique du désir transcendantal¹⁵⁹. Sigmund Freud à leur suite montrera que la nature sexuelle de l'homme est incompatible avec ce modèle de désir¹⁶⁰. Plusieurs écrivains comme Proust mettront d'autre part en évidence la nature déréalisante du désir¹⁶¹, assimilant l'amour à une sorte de fiction, qui serait impropre à transcender la solitude ontologique de l'Être dans la mesure où cette ouverture vers l'autre se ferait au prix de l'authenticité du réel. Cette historicisation du doute vis-à-vis du désir transcendantal ne montre pas que celui-ci est de fait impossible au moment où Rebatet écrit le roman, mais qu'en plus de ne plus faire figure de *doxa* comme à l'époque romantique il se trouve dans la posture où il semble nécessaire de le justifier. Pour représenter ce contexte de désillusion, Paul Gifford recourt au titre du

désiraient se confondre en un même être, et ils finissaient par mourir de faim et de l'inaction causée par leur refus de rien faire l'un sans l'autre. » Platon. *Le Banquet*, Paris, Flammarion, 1998, p. 116-117.

¹⁵⁷ Paul Gifford. *Love, Desire and Transcendence in French Literature, Hampshire*, Ashgate, 2005, p. 88.

¹⁵⁸ Des exemples de contestation peuvent bien sûr être trouvés avant et pendant le romantisme. La différence qu'opère la fin du XIX^e siècle réside en la généralisation de cette remise en cause.

¹⁵⁹ Un exemple : Pierre Bayard. *Maupassant, juste avant Freud*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1994.

¹⁶⁰ Notamment Sigmund Freud. *Trois essais sur la sexualité*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962 [1924].

¹⁶¹ Alexandra Pion. *Stendhal et l'érotisme romantique*, Paris, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Interférences », 2010 ; Per Bjornar Grande. « Proustian Desire », *Contagion : Journal of Violence, Mimesis and Culture*, 18 (2011), p. 39-69.

roman de François Mauriac, « Le désert de l'amour¹⁶² », auquel Rebatet semble aussi renvoyer : « Échapper à ce désert de la foi et de l'amour impossibles, où l'on allait être frappé de stérilité » (*DE*, p. 687).

Georges Bataille, dont les travaux s'inscrivent dans une réflexion postthéologique – au sens fort – et postromantique sur le désir, témoigne par exemple de cette désillusion face au désir transcendantal. Dans *L'érotisme*, il élabore la notion de « continuité », qui correspond au sentiment d'union fantasmé par les romantiques dans le cadre du désir transcendantal : « Nous sommes des êtres discontinus¹⁶³, individus mourant isolément dans une aventure inintelligible, mais nous avons la nostalgie de la continuité perdue¹⁶⁴ ». « [L]a mort » seule, pour Bataille, comme pour Wagner, « a le sens de la continuité [totale] de l'être » : ni l'*Agapè* chrétien, qui est un amour altruiste, ni l'*Èros* des romantiques, qui un amour pur, ne paraissent pouvoir accéder à la « continuité » dans ce contexte.

Dans *L'Amour et l'Occident*, Denis de Rougemont montre à l'aide du *Tristan et Isolde* de Richard Wagner que la sexualité ou l'érotisme est le principal obstacle de cette « continuité » : « [C]'est le désir charnel qui les sépare encore. Ils sont ensemble et pourtant ils sont deux. Il y a ce *et* de Tristan "et" Isolde qui signifie leur dualité

¹⁶² Paul Gifford. *Love, Desire and Transcendence in French Literature*, Hampshire, Ashgate, 2005, p. 122 renvoyant à François Mauriac. *Le désert de l'amour*, Paris, Rombaldi, coll. « Prix Nobel de littérature », 1964 [1925].

¹⁶³ Le fait pour « [c]haque être [d'être] distinct de tous les autres. Sa naissance, sa mort et les événements de sa vie peuvent avoir pour les autres un intérêt, mais il est seul intéressé directement. Lui seul naît. Lui seul meurt. Entre un être et un autre, il y a un abîme, il y a une discontinuité » [p. 18] et « [n]ous souffrons de notre isolement dans l'individualité discontinue » [p. 25]. L'érotisme, pour Bataille, permet une dissolution éphémère de la discontinuité existentielle. Or, « la mort [seule pour lui, comme pour Wagner] a le sens de la continuité [totale] de l'être ». Georges Bataille. *L'érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1957, p. 17.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 18.

créée.¹⁶⁵ » Pour endiguer cette déflexion vers la sexualité, et conscient que le contexte dans lequel il écrit dicte une justification du désir transcendantal, Rebatet instrumentalise le religieux pour consolider le modèle de désir transcendantal qu'il présente, le dogme chrétien devenant le garant de l'étanchéité de l'immatériel¹⁶⁶. Rebatet fait ainsi un amalgame étonnant entre l'idée d'amour comme substitut du religieux au religieux proprement dit¹⁶⁷, cette mise en commun donnant une assise au désir, et permettant l'avènement d'une « continuité » des Êtres :

Cette illumination, comme dit Régis, a été très rapide, elle leur a fait tout concevoir en quelques instants : parvenir dans leur amour à cette mort du moi que tout amour poursuit et ne réalise jamais, mourir humainement à l'amour pour éterniser cet amour...; la communion éternelle des âmes dans l'amour de Dieu; la sublimation de cet amour que Dieu leur a donné pour moyen d'accomplir la mission qu'il leur confie. (*DE*, p. 96-97)

- [Michel :] j'ai cette faiblesse de vouloir au moins croire à l'amour. N'est-il encore qu'une illusion? L'être peut-il sortir de soi? Que peut-il connaître, que peut-il recevoir d'un autre être? La possession, dans l'amour, n'est-elle qu'un leurre, comme l'ascension vers Dieu? En cherchant l'amour, comme en cherchant Dieu, ne retrouve-t-on toujours que soi, et perpétuellement soi? [...]
Je voudrais garder l'espoir que les êtres peuvent se rejoindre dans l'amour.
- Hélas! Je vous entends bien¹⁶⁸. Oui, je pense que dans notre premier Brouilly, notre premier Vingt-Huit Septembre nous nous étions rejoints, que le Vingt-Huit Septembre fut une réponse. (*DE*, p. 1009)

Cette « continuité » que permet le mélange du désir transcendantal et du religieux est d'ailleurs l'objet des premiers regrets de Michel au moment de sa sortie définitive de la religion :

Je n'ai pas acquis la foi, mais j'ai perdu tout goût pour une vie qui ne serait pas la « vie inimitable », dans le halo d'un amour jamais consommé, libéré de tout, indestructible. Pourquoi ne pas se livrer sans remords, sciemment, à cet amour et à ce qu'il exige, comme à l'opium¹⁶⁹? [...] Ne serait-ce pas la plus étonnante, la plus grande des aventures, puisque les plus grandes aventures

¹⁶⁵ Denis de Rougemont. *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1939, p. 213.

¹⁶⁶ Bien qu'au final, l'érotisme finit par faire éclater ce cadre, « les corps interdis[a]nt toujours les amours des seuls esprits » (*DE*, p. 949).

¹⁶⁷ En cela, Brouilly serait une « compression » historique de deux avatars successifs de la transcendance.

¹⁶⁸ Anne-Marie a alors rejeté la religion.

¹⁶⁹ Bien sûr : « La religion est le soupire de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses où il n'est point d'esprit. Elle est l'opium du peuple. » Karl Marx. *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1982 [1843], p. 90.

se déroulent dans le cœur des hommes ? Oui, je me briserais, je m'anéantirais volontairement. Un suicide ? Ne serait-ce pas plutôt, dans une telle mort du moi, l'apothéose de l'amour, le chef-d'œuvre de sa désincarnation ? (DE, p. 770)

Revenant comme un « leitmotiv » dans le texte, l'emploi de la locution « mort du moi » ne semble pas anodin. Il faut se rappeler l'identification de Brouilly au *Tristan* de Wagner. C'est à travers la figure du *liebestod*, de l'amour dans la mort¹⁷⁰, qu'est parachevé le désir et qu'est permise la « continuité »¹⁷¹ chez Wagner. Or, recourant au vocabulaire nietzschéen, Michel associe textuellement le « christianisme » à « la mort » (DE, p. 814) : le christianisme serait une forme figurative de la mort en tant qu'elle brouille le rapport authentique et vital au réel. Si c'est à proprement parler la « *Tod* » (mort) qui perpétue l'amour chez Wagner, ce serait aussi, mais au sens figuré, la mort, autrement dit le christianisme, qui le permettrait chez Rebatet. Dans l'un et l'autre cas, il y a une sorte d'ambivalence rattachée à la notion : la mort et le christianisme feraient triompher la « continuité » sans pour autant se départir de leur nature tragique et répulsive. Mais conscients que « [c]'est de la chatouille. On entretient une excitation indéfinie. On croit idéaliser l'amour : au vrai, on ne le fait pas, on le laisse continuellement sur sa faim » (DE, p. 99), les personnages « ne se libère[nt] » de ce modèle de désir « que pour éprouver aussitôt l'horreur de [leur] solitude » (DE, p. 655). C'est donc au premier titre une nostalgie de Brouilly en tant que « mort du moi » ou voie de sortie de la solitude intrinsèque de l'Être dont font l'expérience les personnages en proie à une nostalgie plus large envers le religieux.

¹⁷⁰ Pour une définition plus substantielle : Maria Christina Bijvoe. *Liebestod : The Meaning and Function of the Double Love-Death in Major Interpretations of Four Western Legends*, Thèse de doctorat, Université d'Illinois, 1985, p. 13-60.

¹⁷¹ « *The self is fulfilled through its annihilation in Liebestod* ». Laura Maricque Barlament. *Wagner's Tristan and the Limits of Love : Tristanism in Thomas Mann, Kate Chopin, and Willa Cather*, Thèse de doctorat, Université Emory, 2001, p. 2.

Réhabilitation et désarticulation du réel

Il a déjà été dit que Rebatet présente le christianisme comme un « sens de la vie qui supprime la vie » (*DE*, p. 1211). Régis le montre par exemple en entendant « subordonner toute [s]a vie aux besoins de [s]a vie morale et surnaturelle » (*DE*, p. 390). À l'aune des théories de Ludwig Feuerbach, Rebatet présente le religieux comme une « fiction¹⁷² », voire le « reflet d'une fiction » (*DE*, p. 679) :

Les fictions se vident. Les religions sont pareilles à des bassins couverts de beaux reflets, mais qui se lézardent ; l'eau s'écoule petit à petit, un jour il n'y a plus que le vieux ciment et de la vase au fond. C'est une loi de ce monde. Il faut savoir vivre sans les reflets. C'est possible, c'est sans doute une autre forme de bonheur. Mais il faut s'éloigner des cloaques, des vieux bassins pourris, ce que nous avons fait, cornedieu! (*DE, ibid.*)

Michel note d'ailleurs que « sitôt qu'un mortel est catholique, il ne parle pas le même langage que [lui] » (*DE*, p. 39). En l'associant au topos faisant du langage un élément de participation à la construction du réel¹⁷³, Rebatet entend montrer que l'adhésion au christianisme altère la « réalité¹⁷⁴ » dans tous ses aspects. L'« histoire » de « déconversion¹⁷⁵ » que souhaitait présenter Rebatet serait donc celle du désinvestissement d'une réalité théologique et de sa substitution par la réhabilitation du subjectivisme des personnages dans leur rapport au réel. La deuxième partie du roman montrerait donc « [c]omment habituer à l'action » face à « une passion qui a grandi dans le renoncement et le mutisme » (*DE*, p. 916) : le désir immanent, puisque fondé par

¹⁷² Ludwig Feuerbach. *Essence du christianisme*, Paris, Librairie internationale, 1864 [1841], p. 84.

¹⁷³ Notamment : Georges Kleiber. « Sens, référence et existence : que faire de l'extralinguistique ? » *Langage*, 127 (1997), p. 11.

¹⁷⁴ Réalité entendue comme construction subjective du réel : « "Cela" ou le sens du réel » dans Philippe Forest. *Le roman, le réel et autres essais*, Paris, Éditions Cécile Defaut, 2007, p. 33-34.

¹⁷⁵ « On a écrit d'innombrables romans de la conversion. Je me flatte (à tort sans doute) d'être le premier à renverser cette donnée classique, à raconter l'histoire d'une déconversion ». Lucien Rebatet. *Étude sur la composition des « Deux Étendards »*, [inédit], 1951, p. 55.

nature sur une praxis – contrairement au désir transcendantal – serait en cela le signe désigné de cette réappropriation du réel.

Toutefois, Rebatet insère une donnée dans cette « *lebensphilosophie*¹⁷⁶ » des personnages, qui en modifie le cours, à savoir la nostalgie pour le religieux. Si l'apostasie se présentait comme la promesse d'une repossession du réel, la nostalgie, qui affleure – malgré le personnage en quelque sorte –, crée chez lui une dualité, qui désarticule le réel en venant y surimprimer une manière chrétienne de le percevoir. Rebatet vient donc signifier que le rejet de la religion n'est pas garant d'une « réalité » authentique. Cela d'autant plus que les épisodes de l'écoute de *Tristan* et de l'errance des amants, de même que les théoriciens de la nostalgie¹⁷⁷, montrent qu'il est de la nature de la nostalgie d'être imprévisible : l'antichristianisme n'aurait donc pas une influence directe sur sa résorption.

D'autre part, c'est une tendance de la critique contemporaine que de penser la nostalgie comme un instrument de renforcement de l'identité¹⁷⁸ ou de ce qu'Emmanuel Lévinas nomme la « mêmété¹⁷⁹ » du sujet. Cette idée repose toutefois sur une

¹⁷⁶ Voir le chapitre II.

¹⁷⁷ « *One cannot predict the nostalgic moment, or calculate its happening* » dans Leswin Laubscher. « Of Odysseus and Abraham : Nostalgia, Heimwee and the Ways (of) Home », *Journal of Peace Psychology*, 18 (2012), p. 221 ; « *Involuntary painful return to a past* » dans James Hart. « Toward a Phenomenology of Nostalgia », *Man and World*, 6 (1973), p. 408.

¹⁷⁸ Mary Lowe-Evans va jusqu'à dire que cette idée selon laquelle la nostalgie « *works to maintain or reestablish the stability, continuity, and focus of the individual and/or community* » est « *implicit in all theories of nostalgia* » dans Mary Lowe-Evans. *Catholic Nostalgia in Joyce and Company*, Gainesville, University Press of Florida, 2008, p. 57.

¹⁷⁹ « La trace de l'Autre » dans Emmanuel Lévinas. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie philosophique, 1967, p. 192-193 ; et l'analyse qu'en fait Edward Casey. « The World of Nostalgia », *Man and World*, 20 (1987), p. 361-384. Pour être clair : Lévinas souscrit aussi à cette lecture selon laquelle la nostalgie renforcerait la « mêmété » du sujet.

conceptualisation de la nostalgie rattachant ses objets soit au temps soit à l'espace¹⁸⁰ : la nostalgie rassemblerait des expériences différentes et dispersées dans le temps et l'espace en posant la conscience comme dénominateur commun. La conscience serait renforcée par sa capacité à lier les expériences entre elles, et, à travers cette réorganisation de la mémoire, de poser son identité comme un tout inaltérable et irréductible au temps et à l'espace. Toutefois, la phénoménologie religieuse *in abstracto* ne correspond pas à cette configuration. Bien que le choix conscient de l'apostasie ne soit pas la *cause* de la nostalgie du religieux, elle en est la *condition*, la nostalgie ne pouvant se décliner hors de l'incroyance. Par conséquent, la nostalgie pour la religion ne peut être assimilée à un outil de fortification de la « mêmeté » en ce qu'elle découle indirectement du choix religieux que pose la conscience. Elle vient plutôt souligner la dualité de l'Être, c'est-à-dire sa protéiformité à travers le temps, générée en partie par la conscience. Cela explique pourquoi la phénoménologie religieuse chez Rebatet est présentée comme un processus dynamique : la nostalgie met en lumière la dualité de l'Être et la question de sa sortie, qui appelle autant la religiosité que le nietzschéisme. Dans *Le désenchantement du monde*, Marcel Gauchet écrit : « Le déclin de la religion se paie en difficulté d'être-soi.¹⁸¹ » Bien sûr, cette dualité se répercute sur le rapport de l'Être au réel. En renforçant la duplicité de la conscience, la nostalgie amplifie l'ambivalence de l'être à la « réalité » : cela explique

¹⁸⁰ « *Nostalgia is an important vehicle for developing, maintaining, or storing a sense of self-identity, by weaving the threads of one's life history* » dans Krystine Ilene Batcho. « Personal Nostalgia, World View, Memory, and Emotionality », *Perceptual and Motor Skills*, 87 (1998), p. 431 ; « *Nostalgia may facilitate continuity of identity allowing people, through narrative and sometimes vicarious experience to 'place' themselves in time and space, yielding a sense of themselves as time travelers* » Janelle Wilson. *Sanctuary of Meaning*, Lewisburg, Bucknell University Press, 2005, p. 61 ; ou « *[N]ostalgia is a distinctive way, though only one among several ways we have, of relating our past to our present and future* » dans Fred Davis. *Yearning for Yesterday*, New York, Macmillan Publishing, 1979, p. 31.

¹⁸¹ Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 302.

pourquoi au moment où opère le second rejet de la religion de Michel, « [l']illusion de Lyon [est] crevée en même temps que l'illusion catholique » (*DE*, p. 675) – cependant que « [l]e regret de Paris le traversait à tout propos » (*DE, ibid.*), la réalité étant tributaire de la conscience religieuse des personnages¹⁸².

Le surhomme : une voie de sortie du religieux ?

Le roman se clôt sur ce constat : si Michel paraît s'être dégagé de la nostalgie pour le religieux, Anne-Marie y est empêtrée et se trouve sans possibilité de sortie. Une distinction qui ressortirait aux personnages semble donc être faite. La « valeur » (*DE*, p. 19) et la « force » (*DE*, p. 251), l'intelligence de Michel, dont on sait l'admiration pour la philosophie de Nietzsche, aiguillent vers une identification du personnage à ce que Nietzsche nomme le « surhomme¹⁸³ ». En filigrane de cette identification se décèle une lecture « biologisante » des théories nietzschéennes de « volonté de puissance » et de surhumanité, qui est le signe d'une identification aux thèses fascistes¹⁸⁴ : « Je ne ressemble pas aux autres, et toi non plus, parce que nous ne sommes pas de la même espèce. Et la grande espèce, c'est la nôtre. Seulement nous sommes peut-être cent pour un million de culs. » (*DE*, p. 19, nous soulignons) Cette lecture est aussi rapportée à

¹⁸² « Tu vois, [...] on poétise souvent des endroits bien miteux » (*DE*, p. 249).

¹⁸³ Friedrich Nietzsche. *Ainsi parlait Zarathoustra* dans *Œuvres complètes de Friedrich Nietzsche*, vol. 9, Paris, Société du Mercure de France, 1903 [1883], § 35.

¹⁸⁴ Tarmos Kunas. *Nietzsche ou l'esprit de contradiction : étude sur la vision du monde du poète-philosophe*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1980, p. 140-145. Notons que Nietzsche se défendait fermement de souscrire au « darwinisme social » et qualifiait ceux qui l'y rattachaient de « bétail savant » (« gelehrtes Hornvieh ») dans COLLI, Giorgio, Mazzino MONTINARI et al. *Kritische Studienausgabe, tome VI*, Munich, Taschenbuchverlag/De Gruyter, 1980, p. 300 dans Gilbert Merlio. « Nietzsche, Darwin et le darwinisme », *Revue germanique internationale*, 10 (2009), p. 125 ; voir aussi sur ce point Friedrich Nietzsche. *Humain, trop humain*, Paris, Librairie générale française, coll. « Livre de poche », 1995, § 224.

l'antichristianisme : « Je suis un incroyant de naissance, et dès qu'il m'est venu un cheveu d'entendement, j'ai eu pour soin essentiel d'effacer sur moi toute trace de votre baptême. (*DE*, p. 1080) Une ambiguïté est toutefois perceptible en ce cas. S'il s'agissait d'un « incroyant de naissance » au sens littéral, nul besoin ne serait de parachever l'incroyance à travers l'intelligence. Il serait donc plus logique de concevoir l'aspect inné comme la mise en évidence d'une prédisposition à l'intelligence. Relevons aussi cette seconde ambiguïté : « Vous êtes un esprit profondément religieux, mon fils. » (*DE*, p. 649) Bien sûr, cette remarque du Père Chaleyssin à Michel est partielle. Or, l'acharnement et la force avec lesquelles Michel semble souscrire à Brouilly montrent bien que celui-ci peut difficilement être associé à un « incroyant de naissance ». Il faudrait peut-être concevoir le christianisme et le nietzschéisme comme deux absolus : Michel pense après tout que « [d]ans le catholicisme aussi, l'homme peut aller au-delà de ses limites humaines » (*DE*, p. 642). Quoiqu'antinomiques, ces « absolus » permettraient tous deux l'expression de sa « valeur » intrinsèque.

Il faudrait donc penser l'intelligence comme à la fois portée vers l'absolu, et vers sa déconstruction. La fin du roman montre sans ambages que c'est vers cette deuxième option que tend Michel. Avant l'apostasie définitive déjà, « [s]a mémoire est rebelle aux preuves de l'existence de Dieu, aux calembours et aux règles des jeux de cartes » (*DE*, p. 544). L'absolu chrétien ne tient pas face au projet que lui dicte son intelligence, qui est « de chercher la vérité » (*DE*, p. 22) : « Entre le catholicisme et moi, la combinaison chimique est impossible. On a essayé l'expérience. Tout le laboratoire a sauté » (*DE*, p. 662) La distinction qu'il faudrait établir entre les personnages de Michel et d'Anne-Marie ne serait donc pas « religieuse » – l'une naturellement chrétienne, l'autre naturellement

antichrétien –, mais relèverait de leur « valeur ». Ainsi, tandis qu'Anne-Marie rejetterait mollement le christianisme pour souscrire avec aussi peu d'impétuosité au nietzschéisme, Michel y engagerait une détermination exponentielle : « Je hais la religion où le hasard m'a fait naître. Cette haine est mon épine dorsale, mon seul tonique. Dussé-je n'avoir plus d'autre raison d'être, je voudrais que celle-ci pût me suffire. » (*DE*, p. 738)

À l'inverse, l'idéalisation d'Anne-Marie que génèrent les désirs de Michel et Régis n'a pour corollaire qu'une brusque « descen[te] de l'éther platonique » (*DE*, p. 751) vers le « commun des femmes » (*DE*, p. 746), le « bétail sempiternel des Èves » (*DE*, p. 751) auquel elle appartiendrait. Anne-Marie, contrairement à Michel, serait en effet la figure même de la normalité, ce que montre Régis dans une description que teintent la déception et un léger machisme :

Oui, sans doute, elle est intelligente. [...] Mais c'est une intelligence exclusivement féminine, de réalisme, d'observation, d'adaptation. Très restreinte, en somme, fermée à toutes nos préoccupations philosophiques et esthétiques. Longtemps, je n'avais pas saisi les invectives de Baudelaire contre la femme, qui est « naturelle ». Je comprends bien, maintenant : le naturalisme de la femme, opposé à l'idéalisme qui est toujours l'apanage de l'homme. Aucune femme, dans ce sens-là, n'est plus femme qu'elle. Son intelligence? Bah! tout au plus un luxe agréable, et qui ne l'encombrera pas dans la vie qu'elle commence. (*DE*, p. 954)

L'intelligence est associée à une certaine force : « Je sais que le fruit défendu est une invention des prêtres, mais je regrette d'en avoir mangé. Je ne suis pas assez *forte* pour y avoir trouvé comme toi [Michel] une belle joie féroce, une superbe raison de vivre. (*DE*, p. 1287-1288, nous soulignons) Le terme « forte » semble être un renvoi à *Généalogie de la morale*, dans laquelle Nietzsche établit une distinction entre la psychologie des *forts* et des *faibles*¹⁸⁵. La formulation négative éconduit toutefois le couple : Anne-Marie n'est ni

¹⁸⁵ Le propre du faible serait de « rejeter le monde extérieur [au profit d'un] univers suprasensible », le fort cherchant pour sa part « le sens de son existence non pas en fonction d'une transcendance, mais [...] de lui-

forte ni faible – ni nietzschéenne ni religieuse –, elle n'est « pas assez forte ». La « force » du personnage semble donc être un critère décisif dans la capacité qu'a celui-ci de sortir de la nostalgie pour la religion. Ce qui semble éclairant quant au message que souhaiterait faire entendre Rebatet sur celle-ci : si c'est de peine et de misère que le personnage presque surhumain de Michel s'extirpe de la nostalgie pour la religion, il serait donc suggéré que, non seulement la sortie du religieux est un combat difficile, mais qu'elle ne soit pas possible ou accessible à tous. Le personnage d'Anne-Marie, qui est le plus « normal » du triptyque, serait donc porteur d'un triste message sociétal.

Cela d'autant plus qu'il appert que Michel ne semble pas s'arracher à la nostalgie à l'aide de sa « force » seule. Ifri note sur ce point qu'« [a]yant écarté la solution religieuse, Michel n'en doit pas moins étancher sa soif de spiritualité et remplacer Dieu par une valeur qui puisse donner un sens à sa vie¹⁸⁶ ». C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il place son chapitre sur « L'Art et la Littérature » à la fin de son livre sur *Les Deux Étendards* : de manière à montrer que celles-ci viennent en quelque sorte remplacer le religieux chez Michel. « Tu as ton talent, ton art » (*DE*, 1288) écrit Anne-Marie à Michel dans sa lettre de rupture. À travers la « consommation » de l'art, mais surtout à travers sa pratique, Michel trouve en effet un succédané valable au christianisme rejeté : « [J]e serai un grand artiste, car telle est ma mission. Mieux que ma mission, ma fonction naturelle. J'ai cette puissance en moi. C'est un de mes grands devoirs que de lui imposer une forme. Je ne puis m'accomplir moi-même qu'en créant. » (*DE*, p. 170) L'art ainsi présenté est ni plus ni moins un déversoir de la religiosité voire une religion de

même et du réel ». Philippe Nadeau. *Christianisme, nihilisme et surhomme chez Nietzsche*, mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 1996, p. 36 et 39.

¹⁸⁶ Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 135.

substitution qui vient faciliter la résorption de la nostalgie pour le christianisme. C'est donc non seulement à travers la force d'un personnage hors-norme qu'est parachevée cette « déconversion » et qu'est enrayée la nostalgie pour le religieux, mais aussi à travers la réfraction de la religion vers l'art.

Conclusion

Condition et contexte religieux

Dans l'*Étude*, Rebatet, on l'a vu, dit vouloir « [r]efaire Proust sur nature¹⁸⁷ ». Or, la formule, qui est une reprise de l'apophtegme de Cézanne¹⁸⁸, semble paradoxale. Si Rebatet souhaite faire « redescendre » les théories proustiennes dans le réel, il ne paraît pourtant pas aller aussi loin que Proust en ce sens. Sur le plan thématique, certes, il impose aux théories des revers et des nuances, qui lui donnent une plasticité « naturelle », de même qu'il joint ces dernières au fait religieux qui, en tant que donnée toujours socialement importante au moment de l'écriture du roman, permettrait de mieux penser et dire « Proust sur nature ». Toutefois, en faisant du narrateur et du protagoniste une seule instance de laquelle découle le réel¹⁸⁹, Proust en ferait le produit exclusif d'une subjectivité, et, comme l'écrit Michel Zérafra, un « Tout » qui « demeure virtuel¹⁹⁰ ». On se souvient que Rebatet envisage *grosso modo* les théories proustiennes comme un mouvement de déréalisation par le désir. En n'établissant aucune distinction entre la conscience du personnage, qui déréalise, et le réel du roman, qui en découle, Proust ferait

¹⁸⁷ Lucien Rebatet. *Étude sur la composition des « Deux Étendards »*, 1951, p. 6.

¹⁸⁸ Cézanne aurait souhaité « [r]efaire Poussin [...] entièrement sur nature ». Propos rapportés dans Joachim Gasquet. *Conversations avec Cézanne*, Paris, Macula, 1978 [1921], p. 122.

¹⁸⁹ Sur le protagoniste et le narrateur proustiens voir Paul Ricoeur. *Temps et récit II : la configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du seuil, coll. « Points Essais », 1984, p. 252.

¹⁹⁰ Michel Zérafra. *Personne et personnage*, Paris, Éditions Klincksieck, 1969, p. 279.

du roman l'expression même d'une « nature » réceptrice de, et modelée par, sa thématique¹⁹¹.

Rebatet, au contraire, établit une distinction entre la conscience des protagonistes et le réel du roman¹⁹² : celui-ci résiste à la déréalisation des consciences des personnages dans *Les Deux Étendards*, ce qui paraît on ne peut plus étonnant étant donné d'abord le contexte littéraire moderne de suspicion envers le réel, mais surtout le renvoi revendiqué à Proust et la lecture qu'il en fait, qui est, répétons-le, celle de la déréalisation par le désir. Rebatet se situerait dans une filiation de théorisation de la déstructuration du réel tout en préservant son étanchéité au sein du dispositif romanesque. Il serait fastidieux d'interroger exhaustivement les raisons qui déterminent ce choix. Mais, dans l'optique du mémoire du moins, cette coupure entre les personnages et le réel permet l'expression de niveaux différents de religiosités. De par sa nature, le religieux est envisageable sous des angles multiples : phénoménologique, sociétal, politique, philosophique, théologique, etc. En tant que l'univers romanesque ne découlerait pas de la conscience des personnages, le réel du texte ne serait pas de nature phénoménologique, mais sociétale.

Il faudrait donc distinguer la condition religieuse des personnages, qui relèverait du phénoménologique, du contexte religieux, d'ordre sociétal. Cette distinction, qui, *a priori*, peut paraître théorique et superflue, ne l'est pas si l'on considère que ces deux

¹⁹¹ L'emploi que fait Rebatet du terme « nature », contrairement à Cézanne, est peu clair, et peut être envisagé en deux sens. L'entreprise serait compréhensible si elle renvoyait au réel hors du texte ; elle serait contestable au sens, aussi envisageable, de réel du roman – que nous convoquons.

¹⁹² « Il n'est toutefois pas question, pour le moment tout au moins, de confondre le narrateur et le héros de l'ouvrage. Le premier, bien que nullement omniscient puisqu'il ne voit les événements que de la seule perspective de Michel, rappelle en effet le narrateur stendhalien : à sa manière, il n'hésite pas à intervenir régulièrement dans le récit pour présenter des remarques que n'aurait pu faire Michel [...] ou bien pour juger ce dernier et ses amis ou commenter leurs actes et attitudes [...]. Il apparaît en fait que le narrateur est plus mûr que Michel et qu'il a sur lui l'avantage de vivre à une époque ultérieure [...] » Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 55.

niveaux présentent des idées différentes du fait religieux. Tandis que la condition des personnages de Michel et Anne-Marie serait postthéologique, c'est-à-dire considérée sous l'angle de la nostalgie de la religion, le contexte social du roman ressortirait en somme à la binarité croyance/incroyance, dont il a été question en introduction et au chapitre II. De cette différence entre les niveaux de lectures découlerait une tension : la phénoménologie religieuse, dont le roman montre qu'elle est instable, serait influencée par son contexte.

Il a été dit plus tôt que Rebatet présente une schématisation du fait religieux dans la société française de l'époque : Paris serait totalement athée – ou postthéologique au sens fort – et Lyon, à l'inverse, complètement croyante. Rebatet étiquette en effet les villes elles-mêmes comme étant religieuses ou non : « Que les faces des humains sont laides, dans ces villes chrétiennes et mercantiles! » (*DE*, p. 1063) La métaphore presque physiognomonique, qui désigne Lyon, montre que l'identification de la ville au christianisme précède et détermine la foi des personnages qui y vivent. Mais il a aussi été vu indirectement que cette influence du contexte sur la condition des personnages agit sur plusieurs plans. On la remarque d'abord à travers celui des personnages, qui, selon qu'ils sont identifiés à Paris ou Lyon, sont athées ou chrétiens. Les deux colocataires de Michel à Paris sont par exemple identifiés comme étant nietzschéens, Chastagnac notamment « voya[nt] un Dieu intermittent. Notre croyance en Dieu créa[nt] Dieu. Notre incroyance l'annihila[nt]. » (*DE*, p. 399) Nicolas Degroote note à partir de là que, sous le signe de l'antichristianisme, « [...] seul [Michel] à Paris pour préparer son déménagement à Lyon,

la belle mécanique se grippe. L'ardeur se refroidit, les doutes s'installent, et vont croissant [...] ¹⁹³ »

Mais ce que Charles Taylor – que nous avons cité au chapitre II – nomme « conditions de la croyance ¹⁹⁴ » ne ressortit pas seulement aux personnages. Le mémoire a montré que l'architecture chrétienne est notamment envisagée comme un rappel du religieux propre à enclencher la nostalgie. Plus significatif encore est le rappel qui transparaît à travers l'art :

Il avait montré à Anne-Marie la grande *Annonciation* de Fra Angelico, au Gesu [*sic*]. Anne-Marie, qui ne serait jamais une grande dévoreuse de peintures, ne se détachait plus du bel ange agenouillé parmi les fleurettes d'avril ; en quittant l'église déserte, elle s'était encore retournée pour lui envoyer, en souriant, un léger baiser de ses deux doigts :

- Encore les anges, Michel ! Des anges sublimes, des anges partout : tu m'as amenée au pays des anges. Tu veux me faire renier le paganisme de notre Midi.

Elle plaisantait. Mais Michel lui avait administré une vraie conférence sur le Paradis des bonnes gens, qu'avait peint Angelico, la légende charmante des cathédrales et des rétables, qui n'appartenait pas à l'Église, mais aux artistes, qui serait un jour tout le reliquat de l'ère chrétienne, quand la Trinité et l'Eucharistie n'existeraient plus que pour quelques nécrophages de bibliothèque. (*DE*, p. 1246)

Michel postule une sécularisation de l'art « chrétien », qui semble impossible chez Anne-Marie, de même que du point de vue de la société, où elle est envisagée prospectivement. La dissociation entre art et religion ¹⁹⁵ ne serait possible qu'à travers l'athéisme : l'influence du christianisme en art aurait symétriquement le pouvoir de déclencher ou de renforcer la nostalgie envers la religion chez qui l'incroyance ne serait pas confirmée.

¹⁹³ Nicolas Degroote. « La conversion dans *Les Deux Étendards* » dans Gilles de Beaupre. *Études Rebatiennes, tome I*, Paris, 2012, p. 178.

¹⁹⁴ Charles Taylor. *L'âge séculier*, Montréal, Boréal, 2007, p. 46.

¹⁹⁵ « Ce petit discours m'a été soufflé par les propos de Michel Ferry, qui m'opposait la poésie évangélique. Comme j'ai assez peu réfléchi jusqu'ici à cette indépendance pourtant évidente de l'art vis-à-vis de la religion, je tâtonne un peu à la recherche de mon argumentation [...] » Lucien Rebatet. *Étude sur la composition des « Deux Étendards »*, [inédit], 1951, p. 197.

Hormis l'errance, qui, on l'a vu, ouvre un *espace tiers*, qui est propre à accueillir la nostalgie envers le religieux, le contexte du roman se résume à cette dualité croyance/incroyance que les villes de Lyon et Paris départagent. C'est d'ailleurs dans le cadre de cette errance, et plus précisément lors de la rencontre d'un groupe de Russes à Constantinople, que l'unique remarque liée à la nostalgie du religieux pouvant être rattachée, non à la condition des personnages, mais au contexte du roman, est consignée :

Les deux petits Français sont accaparés par ces Russes qui parlent couramment leur langue ; l'intimité va vite avec eux, on se confie déjà les « grandes pensées ». Ces épaves à la dérive sur l'alcool et la noce regonflent leurs voiles aux seuls mots d'éternité et de rédemption. De la danseuse illettrée au ruffian balletomane, ils ont tous à placer leur morale et leur métaphysique. Avec les raffinements d'arguties du criticisme le plus énervé, ils vantent l'état d'innocence qui seul permet de connaître Dieu. Ils épousent l'incroyance des Français, ils la vivent pour une heure, la dégustent avec une déroutante facilité ; mais ils basculent tout à coup, et à la bouteille suivante, s'ébrouent avec délices dans la pénitence et la piété. Ils lassent tout de suite Michel avec leurs âmes de rechange. Le christianisme liquéfié qui stagne toujours au fond de ces gens lui empoisonne la cervelle. Anne-Marie, au contraire, semble enchantée de cette compagnie. Mais Michel n'oublie pas qu'elle a toujours vécu dans la province la plus close. C'est à Montparnasse qu'elle découvre à Péra ; puisqu'elle s'en divertit, tout est bien. (*DE*, p. 1263)

Rebatet : (anti)moderne ?

La mise en rapport de la nostalgie aux Russes ne semble pas anodine à considérer la manière dont il est introduit, qui est un rappel de l'époque : « Bientôt, on connaît par eux trente Russes, tous très familièrement liés. La Russie tsariste était minuscule, il n'est que de lire ses auteurs : cinq cent mille personnes fréquentables pour tout l'Empire, le reste n'avait pas de nom. » (*DE*, p. 1262) L'action étant campée vers 1920, la chute du régime tsariste en 1917 – très récente –, et avec elle la substitution du christianisme orthodoxe, dont la monarchie faisait la promotion, par le matérialisme athée des communistes, est l'objet idéal d'une première association de la nostalgie du religieux au sociétal. Hors du

strict cadre phénoménologique dans lequel elle était jusque-là reléguée, la nostalgie y est pensée comme un phénomène à potentialité sociale : la réflexion que propose Rebatet à partir de l'expérience des protagonistes pouvant, en ce sens, être traduite à l'échelle de la société.

Dans son livre sur Rebatet, Pol Vandromme suggère que « *Les Deux Étendards* sont un livre daté, un roman d'époque. Si Rebatet en avait fixé le cadre vingt ans plus tôt ou vingt ans plus tard, ç'aurait été un autre livre.¹⁹⁶ » Cette affirmation paraît ignorer la binarité constitutive du roman. Si ce dernier est fortement ancré dans la décennie 1920, qui dicte une certaine configuration du religieux en sol français, la condition postthéologique du personnage, qui propose une réflexion en quelque sorte placée « après » le sociétal, c'est-à-dire après la sécularisation et après l'incroyance, ne peut être ignorée. Cette condition du personnage, qui plane au-dessus du contexte du roman – même s'il l'affleure parfois –, permet une détemporalisation du récit, qui en autorise et renforce une lecture à l'aune de l'herméneutique gadamienne :

Entre l'œuvre et chacun de ses contemplateurs existe vraiment une contemporanéité absolue qui se maintient intacte malgré la montée de la conscience historique. On ne peut pas réduire la réalité de l'œuvre d'art et sa force d'expression à l'horizon historique primitif dans lequel le contemplateur de l'œuvre était réellement contemporain de son créateur. Ce qui semble au contraire caractériser l'expérience de l'art, c'est le fait que l'œuvre possède toujours son propre présent, c'est qu'elle maintient son origine historique de façon très relative et surtout qu'elle est l'expression d'une vérité qui ne coïncide, en réalité, nullement avec l'intention de son créateur.¹⁹⁷

Affirmer la « modernité » des *Deux Étendards* ne signifie pas qu'il faille en évacuer les aspects sociaux et historiques. Il serait au contraire intéressant de se pencher sur les raisons d'un ancrage du récit en 1920 alors que la publication se fait en 1952. Le choix de

¹⁹⁶ Paul Vandromme. *Rebatet*, Paris, Éditions universitaires, 1968, p. 74.

¹⁹⁷ Hans-Georg Gadamer. *L'art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991, p. 139-140 dans Gilles de Beaupre. « N'ensevelissons pas les *Deux Étendards* sous *Les Décombres* ! » dans Gilles de Beaupre. *Études Rebatiennes, tome I*, Paris, 2012, p. 33.

l'entre-deux-guerres comme moyen d'apolitiser roman pourrait constituer une réponse. Mais, du point de vue qui nous importe, situer l'histoire d'une « déconversion » à l'aube de cette période allant de 1920 à 1960 que Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire qualifient de « Trente Glorieuses¹⁹⁸ » du religieux en France ou Patrick Cabanel et Michel Cassan de « printemps sans précédent pour le catholicisme français¹⁹⁹ », permettrait de justifier la fureur antichrétienne et de sous-tendre la plasticité de la phénoménologie religieuse.

Or la condition du personnage, plus que son contexte, paraît centrale pour penser la modernité de Rebatet. Des crises religieuses, à la parution du roman en 1952, ont d'ores et déjà secoué la France. Mais ces déchristianisations, qui en ponctuent l'Histoire, sont davantage de nature philosophique et politique : les Lumières²⁰⁰, et Nietzsche²⁰¹ dans son sillage, ont largement sécularisé la philosophie ; les lois de laïcisation de l'école à la fin du XIX^e siècle²⁰² et la Loi de séparation des Églises et de l'État en 1905²⁰³ parachèvent les premiers balbutiements de laïcité instaurés par la Révolution française²⁰⁴. La société française elle-même est cependant *grosso modo* dans l'état que dépeint le roman, les zones rurales étant toujours très chrétiennes. La véritable mutation sociétale a

¹⁹⁸ Yves-Marie Hilaire, Gérard Cholvy et al. *Histoire religieuse de la France contemporaine, Tome III, 1930-1988*, Toulouse, Privat, 1988, p. 169.

¹⁹⁹ Patrick Cabanel et Michel Cassan. *Les catholiques français du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Nathan, 1997, p. 89. Sur le renouveau chrétien voir aussi Pierre Colin et al. *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, Paris, Cerf, 1997 et Étienne Fouilloux. *Au cœur du XX^e siècle religieux*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1993.

²⁰⁰ Jean-Marie Mayeur, Marc Vénard et al. *L'âge de raison (1620-1750)*, Paris, Desclée, 1997 ; Christiane Mervaud, Jean-Marie Seillan et al. *Philosophie des Lumières et valeurs chrétiennes*, Paris, L'Harmattan, 2008 ; ou Paul Jean-Marie. *Dieu est mort en Allemagne : des Lumières à Nietzsche*, Paris, Fayot, 1994 qui, quoique axé davantage sur l'Aufklärung, donne une idée de la poussée sécularisatrice des Lumières.

²⁰¹ Éric Hollingsworth Deudon. *Nietzsche en France : l'antichristianisme et la critique, 1891-1915*, Washington, D.C., University Press of America, 1982.

²⁰² Mona Ozouf. *L'École, l'Église et la République*, Paris, Canal / J. Offredo et Seuil, 1982.

²⁰³ Jean Baubérot. *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004.

²⁰⁴ Ivan Gobry. *La Révolution française et l'Église*, Paris, Fidélité, 1989 et sur la laïcité plus largement Jean Baubérot. *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 2003.

lieu lors de la décennie 1960²⁰⁵, c'est-à-dire une dizaine d'années après la publication du roman, qui voit une sécularisation massive et généralisée de la société française et d'un très grand nombre de sociétés occidentales. En tant que le roman ne peut se réduire à son contexte, voire qu'il se définit davantage par la condition des protagonistes, sa pertinence, au revers de ce qu'ont pensé et dit certains, s'ancre ainsi d'autant mieux dans la postérité.

L'existentialisme de Jean-Paul Sartre eut dans l'après-guerre un retentissement sans égal. Cette philosophie, qui postule une liberté totale de l'Être, et que résume l'apophtegme « l'existence précède l'essence²⁰⁶ », présuppose la « mort de Dieu » : elle se décline dans un contexte postthéologique – au sens fort –, dans lequel la figure de Dieu est évacuée. Pourtant, dans *Situation I*, Sartre écrit : « Dieu est mort : n'entendons pas par là qu'il n'existe pas, ni même qu'il n'existe plus...²⁰⁷ » Si sa philosophie ignore le relent de religieux inhérent au contexte postthéologique, Sartre semble avoir conscience de celui-ci. La fortune de sa philosophie ne se sépare pas d'autre part d'une conjoncture précise : de son utilité dans la « vie » après la chute des grands idéaux. Or, si, comme le remarque Sartre, Dieu est mort, mais, malgré tout existe, une réflexion sur la nostalgie envers le religieux serait alors d'autant plus utile.

Et Rebatet aujourd'hui ? est la question que pose en toute logique la notion de « modernité ». À revers des sociologues ayant annoncé la fin du religieux²⁰⁸, plusieurs

²⁰⁵ Gilbert Mury. *Essor ou déclin du catholicisme français*, Paris, Éditions Dociales, 1960 et Roger Mehl. *Le catholicisme français dans la société actuelle*, Paris, Éditions du Centurion, 1977 qui défendent la thèse de la déchristianisation à l'époque où elle se produit ; Jacques Le Goff, René Rémond *et al.* *Histoire de la France religieuse, tome IV*, Paris, Seuil, 1992, p. 361-373 plus récemment.

²⁰⁶ Jean-Paul Sartre. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Paris, Nagel, 1970 [1946], p. 17.

²⁰⁷ Jean-Paul Sartre. *Situation I*, Paris, Gallimard, 1961, p. 155.

²⁰⁸ Par exemple : Sabino Acquaviva. *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, Paris, Mame, 1967.

d'entre eux, tels Peter Berger, ont tôt fait de nuancer ce qui, à partir de 1960, paraissait être un mouvement de déchristianisation totale : « Il me semble de plus en plus probable que la sécularisation a des limites.²⁰⁹ » Une réflexion sur le postthéologique paraît en ce sens pertinente à l'époque contemporaine tant pour ceux dont l'incroyance neuve et fragile est en proie à une nostalgie dont le roman montre les ficelles, que pour ceux dont la foi demeure²¹⁰, et pour qui le roman porte à penser. L'« essor » aujourd'hui de ce que Gérard Cholvy nomme « religiosité parallèle²¹¹ », à savoir une sorte de quête transcendantale ou mystique – hors du religieux à proprement parler –, semble d'autre part mettre en évidence l'utilité d'une réflexion quant au magnétisme des grandes religions sur les divinités de substitution.

Le paradoxe de la notion plurivoque de « modernité », envisagée en son sens d'outil épistémique de sociocritique littéraire, tient à son rapport problématique à la temporalité : le « moderne » se pense et se constitue différemment selon les époques. Autrement dit, une œuvre dite moderne à sa parution peut sembler ne plus l'être aux générations subséquentes. La notion relève donc de l'axiologique. Sur le plan thématique, on l'a vu, *Les Deux Étendards* paraissent relever la double définition du terme : elles s'ancrent dans une réflexion pertinente tant en 1952 qu'aujourd'hui. Or, sur le plan formel, comme l'écrit Louis Baladier, Rebatet « [...] ignore délibérément la modernité

²⁰⁹ Cité dans Fabien Venon. *Géographie religieuse en France et au Québec*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 133.

²¹⁰ Sur la progression contemporaine du christianisme en France voir Georges Suffert. *Le cadavre de dieu bouge encore*, Paris, Grasset, 1976 ; René Ludeau. *Le retour des certitudes : événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Le Centurion, 1987 ; Gilles Kepel. *Le revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991. Sur la prégnance du catholicisme en Afrique francophone toujours aujourd'hui voir par ailleurs Wilbur O'Donovan. *Vivre un christianisme biblique en Afrique contemporaine*, Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, 2002. Si la problématique religieuse n'est plus aussi centrale qu'elle ne l'était en France, il ne faut pas négliger certains foyers francophones où elle le demeure.

²¹¹ Gérard Cholvy. *La religion en France de la fin du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Hachette, 1991, p. 186.

[littéraire].²¹² » Pascal Ifri rattache en effet les *Deux Étendards* à « la tradition des grands romans français du XIX^e siècle plutôt qu[']à celle du roman moderne²¹³ », et plus spécifiquement, quant à la structure romanesque, à Balzac et à Stendhal.

La notion d'« antimodernité » que théorise Antoine Compagnon paraît pouvoir mettre en lumière l'ambivalence d'un roman, qui ressortit à la modernité et s'y refuse à la fois :

Les antimodernes – non les traditionalistes donc, mais les antimodernes authentiques – ne seraient autres que les modernes, les vrais modernes, non dupes du moderne, [mais] déniés [et en proie au] doute, [à] l'ambivalence, [à] la nostalgie, plus [que tournés vers le] rejet pur et simple.²¹⁴

En n'adhérant pas à ce mouvement de modernisation de la forme romanesque, Rebatet expliciterait plus aisément la complexité de la problématique religieuse : celle-ci repose notamment sur la capacité du personnage à être le porteur d'une vérité, caractéristique récusée en doute par le roman « moderne »²¹⁵. En étant un « non-conformist[e] de la modernité²¹⁶ », Rebatet affirmerait peut-être avec plus de force la modernité de sa thématique.

²¹² Louis Baladier. « *Les Deux Étendards* ou : un trop grand rêve. Essai de lecture plurielle. » dans Gilles de Beaupre. *Études Rebatiennes*, tome I, Paris, 2012, p. 109.

²¹³ Pascal Ifri. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001, p. 53.

²¹⁴ Antoine Compagnon. *Les antimodernes : de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, p. 8-9.

²¹⁵ Sur le « soupçon » ambiant envers le personnage voir Nathalie Sarraute. *L'ère du soupçon : essais sur le roman*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1956.

²¹⁶ Antoine Compagnon. « Après les antimodernes » dans Marie-Catherine Huet Brichard, Helmut Meter *et al.* *La polémique contre la modernité : antimodernes et réactionnaires*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 13.

Bibliographie

Corpus primaire

REBATET, Lucien. *Les Deux Étendards*, Paris, Gallimard, 1952.

Corpus secondaire

ALLARY, Georges. « Un vivant », *Rivarol*, 21 septembre 1972, p. 6-7.

ANGELELLI, Jean-Paul. « Souvenir de Lucien Rebatet », *Rivarol*, septembre 1992.

ASSOULINE, Pierre. *L'épuration des intellectuels*, Paris, Éditions Complexes, 1985, p. 108.

AURY, Dominique. « Les Deux Étendards », *La parisienne*, mai 1956.

BALADIER, Louis. « Les Deux Étendards ou : un trop grand rêve » dans Gilles de Beaupre *et al. Études rebatiennes, tome I*, Paris, 2012, p. 105-167.

BELOT, Robert. « Le lecteur des *Décombres* de Lucien Rebatet : un témoignage inédit du sentiment fasciste sous l'Occupation », *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 163 (1991).

BELOT, Robert. *Lucien Rebatet : un itinéraire fasciste*, Paris, Le Seuil, 1994.

BENOIST-MÉCHIN, Jacques. « Hommage à Lucien Rebatet », *Rivarol*, 12 octobre 1972, p. 8-9.

BRASILLACH, Robert. *Une génération dans l'orage : notre avant-guerre*, Paris, Plon, 1968.

BLONDIN, Antoine. « Les Deux Étendards déchirent notre ciel », *Rivarol*, 1952.

CHANCEL, Jacques. *Radioscopie*, Paris, Robert Laffont, 1970, p. 245.

CHESNOT, Christophe. « *Les Deux Étendards* de Lucien Rebatet ou l'impossible exigence du sacré », *Nouvelle École*, 46 (1990), p. 17.

COUSTEAU, Pierre-Antoine et Lucien REBATET. *Dialogues de vaincus*, Paris, Berg International, 1999.

DE BENOIST, Alain. « Bibliographie », *Études rebatiennes*, <http://etudesrebatiennes.over-blog.com/pages/BIBLIOGRAPHIE-1020281.html>, page consultée le 15 juillet 2014.

DECRAENE, Paulette. *Secrétariat particulier*, Paris, L'archipel, 2008.

DEGROOTE, Nicolas. « La conversion dans *Les Deux Étendards* » dans Gilles de Beaupre *et al. Études Rebatiennes, tome I*, Paris, 2012, p. 169-190.

ÉTIEMBLE, René. « Un grand roman : *Les Deux Étendards* », *La nouvelle N.R.F.*, 1-3 (1953).

DOMINIQUE, Pierre. « Mort d'un militant », *Rivarol*, 31 août 1972, p. 1.

ELSEN, Claude. « Un chef-d'œuvre gênant », *Rivarol*, 7 septembre 1972, p. 7.

ÉTIEMBLE, René. *Hygiène des lettres II. La littérature dégagée 1942-1953*, Paris, Gallimard, 1955.

FALLOIS, Bernard de. « Le chef-d'œuvre de Rebatet », *Opéra*, 6 février 1952, p. 90.

IFRI, Pascal. « Anatomy of an Exclusion: *Les Deux Étendards* by Lucien Rebatet », *Symposium*, 45 (1991), p. 343-354.

—. « *Journal des Faux-Monnayeurs* et *Étude sur la composition des Deux Étendards* : un parallèle » dans Gilles de Beaupre *et al. Études rebatiennes, tome I*, Paris, 2012, p. 191-214.

—. « La ville de Lyon dans *Les Deux Étendards* : une radiographie » dans *French Literature Series XXIV*, Amsterdam & Atlanta, Rodopi, 1997, p. 229-34.

—. « Le journal des *Deux Étendards* ou les coulisses de la création », *Cincinnati Romance Review*, 14 (1995), p. 109-15.

—. *Les Deux Étendards de Lucien Rebatet : dossier d'un chef-d'œuvre maudit*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001.

—. « Les Deux étendards de Lucien Rebatet ou "Proust refait sur nature" » *French Review*, 4 (2004), p. 705-715.

—. « Le traitement de la musique dans *Les Deux Étendards* de Lucien Rebatet », *Romance Languages Annual*, 9 (1997), p. 68-71.

—. « Modern Literature and Christianity: The Religious Issue in Lucien Rebatet's *Les Deux Étendards* », *Studies in Twentieth-Century Literature*, 25 (2001), p. 394-413.

—. « The Epitexts and Allotexts of Lucien Rebatet's *Les Deux Étendards* », *Romantic Review*, 87 (1996), p. 113-30.

—. *Rebatet*, Puiseaux, Pardès, coll. « Qui suis-je », 2004.

LAFERRIÈRE, Dany. « La montée de l'ombre », *La presse*, 14 mai 2006.

- LÈBRE, Henri. « Hommage à un ami disparu », *Rivarol*, 7 septembre 1972, p. 6.
- LESTRIENT, Éric. « Pour Lucien Rebatet », *Écrits de Paris*, 363 (1976), p. 75-81.
- MAURIAC, François et Jean PAULHAN. *Correspondance 1925-1967*, Paris, Éditions Claire-Paulhan, 2001.
- MOUDENC, P. L. « Lucien Rebatet, ce méconnu », *Rivarol*, 9 septembre 1988.
- NABE, Marc-Édouard. *Au régal des vermines*, Paris, Baurrault, 1985.
- NIMIER, Roger. « Quand la passion emporte tout, même l'ennui », *Carrefour*, 9 avril 1952, p. 113.
- POULET, Robert. *Billets de sortie*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1975, p. 223-226.
- . « Faits nouveaux de l'entre-deux guerres », *Écrits de Paris*, 278 (1969), p. 94-100.
- . *La lanterne magique*, Paris, Nouvelles Éditions Debresse, 1956.
- . « La nouvelle inquisition », *Rivarol*, 11 février 1982.
- . *Le caléidoscope*, Lausanne, L'âge d'Homme, 1982, p. 92-95.
- . « Lucien Rebatet », *Rivarol*, 31 août 1972, p. 11.
- . « Lucien Rebatet entre deux étendards », *Écrits de Paris*, 229 (1964), p. 102-106.
- . « Passer à côté d'un chef- d'œuvre », *Rivarol*, 16 février 1978, p. 11.
- REBATET, Lucien. *Étude sur la composition des « Deux Étendards »*, [inéédite], 1951.
- REBOUL, Yves. « Lucien Rebatet : le roman inachevé ? », *Études littéraires*, 36 (2004), p. 13-29.
- RIOUX, Jean-Pierre. « Lucien-la-honte », *Le monde*, 15 juillet 1994.
- SAINT-PAULIEN. « "Les scribes du troupeau" et Lucien Rebatet », *Écrits de Paris*, 320 (1972), p. 17-20.
- SAPIRO, Gisèle. *La guerre des écrivains, 1940-1953*, Paris, Fayard, 1999, p. 611.
- SÉRANT, Paul. *Le romantisme fasciste*, Paris, Fasquelle, 1959.
- STEINER, George. *Extraterritorialité*, Paris, Calmann-Lévy, 2002.
- VANDROMME, Pol. *Rebatet*, Paris, Éditions universitaires, 1968.
- VERNET, Philippe. *Ombre et lumière sur Lucien Rebatet*, Braine-L'Alleud, Altaïr, coll. « Auteurs dissidents », 1993.
- VIER, Jacques. *Littérature à l'emporte-pièce*, Paris, Éditions du Cèdre, 1974.

« Le "CRAPOUILLOT" et les prisons », *Le Monde*, 1^{er} août 1953.

Corpus critique

ACQUAVIVA, Sabino. *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, Paris, Mame, 1967.

ADORNO, Theodor. *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1974.

BARENDOIM, Daniel et Patrice CHÉREAU. *Dialogue sur la musique et le théâtre dans Tristan et Isolde*, Paris, Buchet/Castel, 2010.

BARTHES, Roland Barthes. *Critique et vérité*, Paris, Seuil, 1966.

–. *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Le Seuil, 1977.

BATAILLE, Georges. *L'érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1957.

BATCHO, Krystine Ilene. « Personal Nostalgia, World View, Memory, and Emotionality », *Perceptual and Motor Skills*, 87 (1998), p. 411-432.

BAUBÉROT, Jean. *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 2003.

–. *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004.

BAYARD, Pierre. *Le paradoxe du menteur : sur Laclos*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 1993.

–. *Maupassant, juste avant Freud*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1994.

BIJVOE, Maria Christina. *Liebestod : The Meaning and Function of the Double Love-Death in Major Interpretations of Four Western Legends*, Thèse de doctorat, Université d'Illinois, 1985.

BODRIOMO, Emile. *Proust, Wagner et la coïncidence des arts*, Tübingen, Gunter Narr Verlag et Paris, Jean-Michel Place, 1984.

BOUCHET, Christian. *Le néopaganisme*, Paris, Pardès, 2003.

BOUTANG, Pierre. *Apocalypse du désir*, Paris, Grasset, 1979.

BOYM, Svetlana. *The Future of Nostalgia*, New York, Basic Books, 2001.

BURDY, Jean-Paul. « La ville désenchantée ? Sécularisation et laïcisation des espaces urbains français (milieu XIX^e – milieu XX^e s.) », *Cemoti* [en ligne], 19 (1995), <http://cemoti.revues.org/1693>, page consultée le 9 août 2014.

CABANEL, Patrick et Michel CASSAN. *Les catholiques français du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Nathan, 1997.

CARO, Adrian Del. *Grounding the Nietzsche Rhetoric of Earth*, Berlin, New York, De Gruyter, 2004.

CASEY, Edward. « The World of Nostalgia », *Man and World*, 20 (1987), p. 361-384.

CHOLVY, Gérard. *La religion en France de la fin du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Hachette, 1991.

COLIN, Pierre et al. *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, Paris, Cerf, 1997.

COLLI, Giorgio, Mazzino MONTINARI et al. *Kritische Studienausgabe, tome VI*, Munich, Taschenbuchverlag/De Gruyter, 1980.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Études wébériennes. Rationalités, histoire, droit*, Paris, PUF, 2001.

DAVIS, Fred. *Yearning for Yesterday*, New York, The Free Press, 1979.

DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.

DEUDON, Éric Hollingsworth. *Nietzsche en France : l'antichristianisme et la critique, 1891-1915*, Washington, D.C., University Press of America, 1982.

DURKHEIM, Émile. *L'éducation morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1963 [1902].

ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1987.

FINK, Eugène. *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Minuit, 2008.

FRANCK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

FREUD, Sigmund. *Trois essais sur la sexualité*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962 [1924].

FREUND, Julien. *Études sur Max Weber*, Genève-Paris, Librairie DROZ, 1990.

FOREST, Philippe. *Le roman, le réel et autres essais*, Paris, Éditions Cécile Defaut, 2007.

FOUILLOUX, Étienne. *Au cœur du XX^e siècle religieux*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1993.

FUMET, Stanislas. *Rimbaud, mystique contrarié*, Paris, Plon, coll. « La Recherche de l'absolu », 1966.

GADAMER, Hans-Georg. *L'art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

GEDIMAN, Helen. *Fantasies of Love and Death in Life and Art: A Psychoanalytic Study of the Normal and the Pathological*, New York et Londres, New York University Press, 1995.

GIFFORD, Paul. *Love, Desire and Transcendance in French Literature, Hampshire*, Ashgate, 2005.

GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Bernard Grasset, 1983 [1961].

GOBRY, Ivan. *La Révolution française et l'Église*, Paris, Fidélité, 1989.

GOUHIER, Henri. *Blaise Pascal, conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986.

GOUX, Jean-Paul. *La fabrique du continu : essai sur la prose*, Seyssel, Champ Vallon, 1999.

GRANDE, Per Bjornar. « Proustian Desire », *Contagion : Journal of Violence, Mimesis and Culture*, 18 (2011), p. 39-69.

HART, James. « Toward a Phenomenology of Nostalgia », *Man and World*, 6 (1973), p. 397-420.

HEIDEGGER, Martin. *Identity and Difference*, New York, Harper & Row, 1969 [1957].

—. *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1981 [1929].

HENRY, Anne. *Marcel Proust. Théories pour une esthétique*, Paris, Klincksieck, 1983.

HILAIRE, Yves-Marie Hilaire, Gérard CHOLVY et al. *Histoire religieuse de la France contemporaine, Tome III, 1930-1988*, Toulouse, Privat, 1988.

HOFFMAN, Shirl. *Sport and religion*. Champaign, Human Kinetics, 1992.

ILLBRUCK, Helmut. *Nostalgia : Origins and Ends of an Unenlightened Disease*, Evanston, Northwestern University Press, 2012.

INGARDEN, Roman. *Ontology of the Work of Art*, Athens, Ohio University Press, 1989 [1962].

- JAMES, William. *Principles of Psychology II*, New York, Dover, 1950.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974.
- JEAN-MARIN, Paul. *Dieu est mort en Allemagne : des Lumières à Nietzsche*, Paris, Fayot, 1994.
- KEPEL, Gilles. *Le revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991.
- KLEIBER, Georges. « Sens, référence et existence : que faire de l'extralinguistique ? » *Langage*, 127 (1997), p. 9-37.
- KNAPP, Betinna. *Pierrette Fleutiaux*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997.
- KUNNAS, Tarmos. *Nietzsche ou l'esprit de contradiction : étude sur la vision du monde du poète-philosophe*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1980.
- LAUBSCHER, Leswin. « Of Odysseus and Abraham : Nostalgia, Heimweë and the Ways (of) Home », *Journal of Peace Psychology*, 18 (2012), p. 214-224.
- LE BLANC, Charles, Olivier SCHEFER et Laurent MARGANTIN. *La forme poétique du monde : anthologie du romantisme allemand*, Paris, Corti, 2003.
- LE GOFF, Jacques, René RÉMOND et al. *Histoire de la France religieuse, tome IV*, Paris, Seuil, 1992.
- LÉVINAS, Emmanuel Lévinas. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie philosophique, 1967.
- LOWE-EVANS, Mary. *Catholic Nostalgia in Joyce and Company*, Gainesville, University Press of Florida, 2008.
- LUDEAU, René. *Le retour des certitudes : événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Le Centurion, 1987.
- MARCEL, Gabriel. *Le mystère de l'être*, Aubier, 1951.
- MARX, Karl. *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1982 [1843].
- MAYEUR, Jean-Marie, Marc VÉNARD et al. *L'âge de raison (1620-1750)*, Paris, Desclée, 1997.
- MEHL, Roger. *Le catholicisme français dans la société actuelle*, Paris, Éditions du Centurion, 1977.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. », 1945.

MERLIO, Gilbert. « Nietzsche, Darwin et le darwinisme », *Revue germanique internationale*, 10 (2009).

MERVAUX, Christiane, Jean-Marie SEILLAN *et al.* *Philosophie des Lumières et valeurs chrétiennes*, Paris, L'Harmattan, 2008.

MICHAUD, Guy. *Message poétique du symbolisme*, tome I, Paris, Librairie Nizet, 1947.

MILTON, Brian. *Sport as a functional equivalent of religion*, thèse de doctorat, University of Oregon, 1972.

MIQUEL, André. *Deux histoires d'amour : de Majnûn à Tristan*, Paris, Éditions Odile Jacob, coll. « Travaux du Collège de France », 1996.

MURY, Gilbert. *Essor ou déclin du catholicisme français*, Paris, Éditions Dociales, 1960.

NADEAU, Philippe. *Christianisme, nihilisme et surhomme chez Nietzsche*, mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra* dans *Œuvres complètes de Friedrich Nietzsche*, vol. 9, Paris, Société du Mercure de France, 1903 [1883].

–. *Aurore : réflexions sur les préjugés moraux*, Paris, Librairie générale française, coll. « Livre de poche », 1995 [1881].

–. *Der Wanderer und sein Schatten*, Köln, Anaconda, 2012 [1878].

–. *Fragments posthumes* dans *Œuvres philosophiques complètes*, Tome XI, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1988.

–. *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, coll. « Œuvres philosophiques complètes », 1978.

–. *Généalogie de la morale*, Paris, Mercure de France, 1900 [1887].

–. *Humain, trop humain*, Paris, Librairie générale française, coll. « Livre de poche », 1995.

–. *Le gai savoir*, Paris, Flammarion, 1998 [1882].

–. *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Bilingue des classiques étrangers », 1951 [1886].

O'DONOVAN, Wilbur. *Vivre un christianisme biblique en Afrique contemporaine*, Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, 2002.

OZOUF, Mona. *L'École, l'Église et la République*, Paris, Canal / J. Offredo et Seuil, 1982.

PHILIPS, James. « *Distance, Absence and Nostalgia* » dans IDHE, Don, SILVERMAN, Hugh *et al. Descriptions : Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy II*, New York, State University of New York Press, 1985, p. 64-75.

PION, Alexandra. *Stendhal et l'érotisme romantique*, Paris, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Interférences », 2010.

POMMIER, Jean. *La mystique de Proust*, Paris, Droz, 1939.

PRADES, José. *Persistance et métamorphoses du sacré : actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, Presses universitaires de France, 1987

RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

–. *Temps et récit I : l'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983

–. *Temps et récit II : la configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du seuil, coll. « Points Essais », 1984.

ROCHLITZ, Rainer. *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Gallimard, 1992.

ROPS, Daniel. *Rimbaud, le drame spirituel*, Paris, Plon, 1936.

ROUGEMONT, Denis de. *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1939.

ROUSSET, Jean. *Leurs yeux se rencontrèrent : La scène de première vue dans le roman*, Paris, José Corti, 1981.

SARRAUTE, Nathalie. *L'ère du soupçon : essais sur le roman*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1956.

SARTRE, Jean-Paul Sartre. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Paris, Nagel, 1970 [1946].

–. « Présentation », *Les temps modernes*, 1 (1945).

–. *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1948.

–. *Situation I*, Paris, Gallimard, 1961.

–. *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948.

SCHAEFFER, Jean-Marie. « La religion de l'art : un paradigme philosophique de la modernité », *Histoire et théorie de l'art*, 2 (1994), p. 195-207.

SEARLE, John. *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.

- SLUSHER, Howard. *Man, Sport and Existence*, Dallas, Lea & Febiger, 1967.
- SUFFERT, Georges. *Le cadavre de dieu bouge encore*, Paris, Grasset, 1976.
- TAYLOR, Charles. *L'âge séculier*, Montréal, Boréal, 2007.
- THISSE, André. *Rimbaud devant Dieu*, Paris, Corti, 1975.
- TROUSSON, Raymond et al. *Romans libertins du XVIIIe siècle*, Paris, Robert Laffont, 1993.
- VALADIER, Paul. *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, 1974.
- VENON, Fabien. *Géographie religieuse en France et au Québec*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- WATKIN, Christopher. *Difficult Atheism : post-theological thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.
- WEBER, Max. *Le savant et le politique*. Paris, Albin Michel, 2004 [1919].
- WIENAND, Isabelle. *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain, trop humain à Ainsi parlait Zarathoustra*, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien, Publications universitaires européennes, 2006.
- WILLIAMS, Stephen. *The Shadow of the Antichrist*, Grand Rapids, Baker Academic, 2006.
- WILSON, Janelle. *Nostalgia : Sanctuary of Meaning*, Lewisburg, Bucknell University Press, 2005.
- WINOCK, Michel. « Sartre s'est-il toujours trompé », *L'Histoire* [en ligne], 295 (2005), <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/0203-Winock-FR-5.pdf>, page consultée le 9 août 2014.
- ZERAFFA, Michel. *Personne et personnage*, Paris, Éditions Klincksieck, 1969.
- « Le sens de la mort chrétienne », dans *Catéchisme de l'Église catholique*, Archives du Vatican, http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_P2D.HTM, page consultée le 15 décembre 2013.

Autres œuvres

- AUGUSTIN. *Confessions*, Paris, Belles Lettres, 1925-1926.
- GASQUET, Joachim. *Conversations avec Cézanne*, Paris, Macula, 1978 [1921].
- HOMÈRE. *L'odyssée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

MAURIAC, François. *Le désert de l'amour*, Paris, Rombaldi, coll. « Prix Nobel de littérature », 1964 [1925].

PLATON. *Le Banquet*, Paris, Flammarion, 1998.

RADIGUET, Raymond. *Le diable au corps*, Paris, Grasset, 1966 [1923].

REBATET, Lucien. *Les épis mûrs*, Paris, Gallimard, 1954.

WAGNER, Richard. *Tristan et Yseult*, Leipzig et Bruxelles, Breitkopf et Härtel éditeurs, 1886 [1865].