

ÉRIC FAUQUET

DU SENSUALISME À L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE,
ET AU « NATURALISME SPIRITUALISTE »

Ce que Huysmans, au sortir du « sensualisme », finit par nommer, de la langue des chrétiens, conversion, s'est nommé dans la langue de la philosophie en France dans le premier XIX^e siècle, passage au « mysticisme ». Du nom il faudra passer à la chose, une expérience spirituelle, donc, et à sa trace dans les lettres. Questionner enfin les conditions de l'existence et la réalité même de l'existence du résultat littéraire de cette conversion, un paradoxal « naturalisme spiritualiste », selon une expression de la bouche du héros de Huysmans, Durtal.

J'userai pour commencer du *Cours de l'histoire de la philosophie moderne* de Victor Cousin¹, pape de la philosophie en France, et aussi de son *Histoire générale de la philosophie*². Pour le « sensualisme », la définition n'est certes pas douteuse, on pourrait même en faire l'emprunt à Pécuchet³, hommage à la *doxa* établie : « venant à Condillac : « nos pensées ne sont que des métamorphoses de la sensation ! Elle les occasionne, les met en jeu ». » Mais quant à ce que l'on nomme au XIX^e siècle « mysticisme », mieux vaut s'adresser à Victor Cousin lui-même, dont le premier fonds fut la philosophie de l'école d'Alexandrie :

¹ Deuxième série, t. III, en fait son cours de 1829, dans l'édition de 1847, parue dix-neuf ans avant que Huysmans ne passe son baccalauréat.

² Dans l'édition procurée par Barthélemy Saint-Hilaire, son disciple (12^e éd., 1884).

³ Voir le chapitre VII de *Bouvard et Pécuchet* de Flaubert.

La psychologie des Alexandrins est appropriée à leur métaphysique. Ils admettent dans la connaissance différents degrés : [...] 5° enfin une opération de l'âme qui est en psychologie ce qu'est en théodicée l'unité de Dieu placée au-dessus de l'intelligence, à savoir, la capacité de s'élever au-dessus de l'intelligence [...] Par un moyen que les Alexandrins appellent la simplification, απλῶσις, c'est-à-dire la réduction de l'âme à l'unité. Et quelle opération nous fait arriver à cette simplification, à cette réduction de l'âme à l'unité ? L'extase, ἐκστασις. Ce mot n'exprimait d'abord que le changement d'une cause qui perd subitement ou violemment son état ordinaire. Il s'est dit ensuite de toute émotion physique ou morale qui enlevait le corps ou l'âme à leur état normal, et il s'appliquait surtout à la folie. Ce sont les Alexandrins qui les premiers l'ont employé favorablement, pour peindre le ravissement religieux, la folie sublime de l'âme perdue dans l'unité divine⁴.

En résumé : « l'école d'Alexandrie propose l'unification de l'homme avec Dieu, ενωσις... » Cependant, il y a un avers et un revers à toute médaille, même si la définition demeure unique :

Le mysticisme alexandrin est le mysticisme le plus savant et le plus profond qui soit connu. Dans les hauteurs de l'abstraction où il se perd, il semble bien loin des superstitions populaires ; et pourtant l'école d'Alexandrie réunit la contemplation extatique et la théurgie [...] On eut des démons à soi, et en quelque sorte à ses ordres ; on n'évoqua plus seulement les dieux, on les invoqua. L'extase pour les initiés, la théurgie pour la foule.

Ainsi verrait-on sans doute que Huysmans, à la fois figure d'initié et figure reconnue des lettres, une fois consacré auteur d'*À rebours*, a cultivé un « méphistophélique » (comme l'écrivit Goncourt) quasiment de pacotille. Voilà par avance ce revers de la médaille expliqué. Quoi qu'il en soit, il ne suffit pas de définir, encore faut-il lier sensualisme et mysticisme. La dialectique y

⁴ Quatrième leçon du cours de *l'Histoire de la philosophie moderne*.

pourvoit. La treizième leçon de l'« Histoire de la philosophie au XVIII^e siècle » de Cousin, posant une « loi » générale, commence ainsi :

L'analyse de l'esprit humain nous a démontré que dans son développement naturel il aboutit à quatre points de vue fondamentaux, qui le mesurent et le représentent tout entier. Ces quatre points de vue, dans leur expression scientifique, donnent quatre systèmes élémentaires : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. Et, comme l'histoire de la philosophie est la manifestation de l'esprit humain dans l'espace et dans le temps, il faut bien qu'il y ait dans l'histoire tout ce qui est dans l'esprit humain : aussi, d'avance, n'avons-nous pas craint d'affirmer que l'histoire de la philosophie reproduirait constamment ces quatre systèmes.

En conséquence, dans le cas particulier du XVIII^e siècle, lequel hésite entre scepticisme et mysticisme pour sortir du sensualisme :

Ici c'est presque un dogme que le sensualisme compose toute la philosophie XVIII^e siècle [...]. D'un autre côté il ne manque pas de gens qui honorent le XVIII^e siècle par un tout autre endroit, comme ayant répandu et établi enfin dans le monde le mépris de tous les systèmes, le scepticisme. Ecoutez aussi le disciple de Swedenborg : il vous dira que le XVIII^e siècle est l'avènement définitif de la philosophie divine [...] Pour le mysticisme, qui pourrait comprendre Saint-Martin sans Voltaire et Condillac ? Saint-Martin n'a-t-il pas été poussé à son mysticisme par l'effroi que lui causaient et le scepticisme auquel il voulait échapper et le triste dogmatisme de son temps ? Il en est de même de Frédéric Schlegel, de Baader, et des autres mystiques allemands de notre âge.

La conversion de Huysmans relève aux yeux de la philosophie française, cousiniennne, du passage à cette troisième école, celle du « mysticisme » ; tandis que sa prédilection pour Zola, son « naturalisme » persistant, relèvent aux yeux de cette philosophie, comme aux nôtres, de son premier sensualisme. Et il y aurait une loi commune dans les passages de l'un à l'autre

des quatre systèmes, dans ces passages qui se répètent dans l'Antiquité, au Moyen Âge, à l'époque moderne. La « loi », générale, est celle-ci :

le premier système est nécessairement dogmatique. Ce dogmatisme est sensualiste ou idéaliste, selon que l'homme se fie davantage ou à la pensée, ou à la sensibilité, mais il répugne que l'on commence par le scepticisme. D'autre part, si le scepticisme présuppose le dogmatisme, le mysticisme à son tour présuppose le scepticisme.

Donc, dans le cas particulier de notre conversion, après la défaite de son sensualisme et que, « effrayé et découragé » par le scepticisme, Huysmans a découvert le mysticisme, celui-ci, troisième système, fait qu'il « se réfugie dans le sentiment, dans la pure contemplation et l'intuition immédiate. » Or, de la période « mystique » du Moyen Âge, l'*Histoire générale de la philosophie* de Cousin dans sa cinquième leçon, nous dit aussi certaines choses. Fort généralement,

Denis l'Aéropagite est un écrivain mystique, d'un âge douteux, qui réfléchit plus ou moins le mysticisme alexandrin. Jean Scot avait puisé dans ce commerce une foule d'idées depuis longtemps perdues en Europe, et qui parurent bien nouvelles...

Et précisément, le vrai métaphysicien de ce temps, nous dit Cousin, est saint Anselme qui développe, selon lui, avec aussi la *Theologica mystica* de Gerson, quatre raisons pour lesquelles la théologie mystique est supérieure à la théologie spéculative : parce qu'elle joint le sentiment à l'intelligence ; parce qu'il suffit pour l'acquérir d'être homme de bien ; parce qu'elle peut se passer de la littérature alors que la scolastique ne peut se passer du mysticisme pour arriver à Dieu ; enfin parce que la théologie mystique seule donne la paix de l'âme et le souverain bien, le bonheur. Toutes raisons qu'avouerait, bien évidemment, notre amoureux du Moyen Âge Durtal.

Nous venons de voir comment la dialectique de Cousin, qui tint alors la place que tient la dialectique de Schelling ou de Hegel en Allemagne, permet de comprendre le passage de Huysmans d'une culture sensualiste à une culture sceptique, puis à une culture « mystique », aussi bien dans sa position à l'égard de l'héritage proche du XVIII^e siècle que dans ses choix médiévaux et antiques. Aussi dans son histoire personnelle, son expérience spirituelle : pour celle-ci, recourons maintenant à une autre intertextualité et, l'humour constant de Huysmans nous y autorisera, à *Bouvard et Pécuchet*, chapitre IX, et avant-dernier, d'un livre inachevé quand, un peu moins d'une quinzaine d'années avant la conversion de Durtal, Flaubert meurt. Flaubert a bien les limitations d'une de nos « quatre » familles d'esprit, le matérialisme : le second XIX^e siècle nomme matérialisme ce que le premier nommait sensualisme. Les limites du scepticisme, secondairement. Ces limitations précisément l'empêchent sans doute de penser le passage dialectique à des « au-delà » dont l'éclectisme de Cousin permettait au moins la description. Pourtant, à son imparfaite manière, par une simple narration, ce chapitre de Flaubert est comme une phénoménologie de l'expérience que nous avons maintenant à examiner, phénoménologie fort complète qui accompagne presque jusqu'à la fin, dans une congruence avec eux, nos récits de conversion.

Ainsi, à la fin du chapitre VIII de *Bouvard et Pécuchet*, une « curiosité » pousse les deux héros à la messe de minuit, à voir « ces lumières » qui proviennent des « lanternes des bergers ». Le chapitre se termine, en guise de transition vers le chapitre IX, par l'expérience d'un regard, regard sur la transsubstantiation, par laquelle la liturgie signifie évidemment la nécessité d'abandonner tout sensualisme, vécue par les chrétiens :

L'hostie fut montrée par le prêtre, au bout de ses deux bras, le plus haut possible. Alors éclata un chant d'allégresse, qui conviait le monde aux pieds du Roi des Anges. Bouvard et Pécuchet involontairement s'y mêlèrent, et ils sentaient comme une aurore se lever dans leur âme.

Au chapitre IX, l'Évangile, d'abord, « dilata leur âme, les éblouit comme un soleil. » Quant aux miracles, « leur raison n'en fut pas surprise ; dès l'enfance, ils les connaissaient. » On songe à des Esseintes tel qu'il est dans une lettre certes un peu appuyée de Huysmans à Zola, « catholique par fond de terroir⁵ ». Comme leurs lectures se faisaient « le dimanche, à l'heure des vêpres, pendant que la cloche tintait », il arriva qu'« un jour, ils se rendirent à la messe, puis y retournèrent. » Flaubert a sans doute gardé dans son regard sur ses personnages cloportés le sensualisme que Huysmans n'a légué, lui, qu'aux personnages : des Esseintes, Durtal l'écrivain naturaliste ; peu importe pourtant pour notre propos si nous pouvons poursuivre le parallèle en phénoménologiques. Poursuivons avec l'entrée en scène du prêtre – pour Huysmans, ce serait l'abbé Mugnier, ô combien légitimement prudent :

L'abbé Jeuffroy leur fit une visite ; ils la rendirent, on se fréquenta ; et le prêtre ne parlait pas de religion.

– Ils furent étonnés de cette réserve ; si bien que Pécuchet, d'un air indifférent, lui demanda comment s'y prendre pour obtenir la Foi.

– Pratiquez, d'abord.

Donc Pécuchet, un soir, « rentra la figure empreinte d'une joie sérieuse, et lâchant le mot, dit qu'il venait de se confesser. Alors ils discutèrent l'importance de la confession. » Pour que rien ne manque, dirait-on, à notre parallèle, « une autre vertu lui manquait : la chasteté [...] Tant de soins autour de la Luxure la développèrent. » Dès lors,

il buvait de l'eau de la Salette, se livrait portes closes à des oraisons jaculatoires, espérait entrer dans la confrérie de Saint-François.

⁵ La citation complète est : « chrétien et pédéraste [...] schopenhauériste par raison, catholique par fond de terroir. »

Pour obtenir le don de persévérance, il résolut de faire un pèlerinage à la Sainte-Vierge.

Le choix des localités l'embarrassa⁶. Serait-ce à Notre-Dame de Fourvières, de Chartres, d'Embrun, de Marseille ou d'Auray ? [...]

« Tu m'accompagneras !
– J'aurai l'air d'un cornichon », dit Bouvard.

Ils revendent, à frais commun, leur ferme – non pas ils achètent, comme Huysmans à Ligugé : « Il fut embarrassé, ne voulant pas que Pécuchet un jour se trouvât sans fortune ; mais il fallait saisir l'occasion – qui était l'effet du pèlerinage. La Providence pour la seconde fois se manifestait en leur faveur. » Ils touchent ensemble à l'ineffable, le grand jour des premières communions : « Ce qui allait se passer tout à l'heure était inexplicable, songeait Bouvard ; mais la Raison ne suffit pas à comprendre certaines choses. De très grands hommes ont admis celle-là. Autant faire comme eux. » Et survient, comme dans *En route* dirait-on, pour Bouvard une déception :

On lui avait répété que le sacrement le transformerait : durant plusieurs jours, il guetta des floraisons dans sa conscience. Il était toujours le même et un étonnement douloureux le saisit.

Comment ! La chair de Dieu se mêle à notre chair – et elle n'y cause rien ! La pensée qui gouverne les mondes n'éclaire pas notre esprit.

Cette dernière phrase, d'un anti-mystique, est, pour tout dire, d'un sceptique ; c'est celle de l'auteur qui se cloportise de concert avec Bouvard, l'anti-clérical, bref, qui ne comprend pas, comme le comprendra Durtal, que le sacrement seul de la réconciliation a l'effet que l'on attendrait de la pratique de la communion ; le parallèle n'en peut pas moins être poursuivi, jusqu'à un certain

⁶ L'ironie sur ce choix nécessaire persistera ! Jean Borie voit « aux ouvrages chrétiens de Huysmans l'aspect d'un Gault et Millau de la spiritualité : Chartres et Saint-Séverin, trois étoiles ; Notre-Dame-des-Victoires, deux... » (*Huysmans, le célibataire et Dieu*, Grasset, p. 246).

point ultime. Car, encore, la symbolique – « une excellente habitude c'est d'envisager les choses comme autant de symboles. Si le tonnerre gronde, figurez-vous le jugement dernier... » – introduit bien à la mystique, et dans un sens pleinement chrétien (comme dans *La Cathédrale* de Huysmans) :

Il recourut à des auteurs mystiques : sainte Thérèse, Jean de la Croix, Louis de Grenade, Scupoli, – et de plus modernes, Mgr Chaillot. Au lieu des sublinités qu'il attendait, il ne rencontra que des platitudes, un style très lâche, de froides images, et force comparaisons tirées de la boutique des lapidaires.

Il apprit cependant qu'il y a une purgation active et une purgation passive, une vision active et une vision externe, quatre espèces d'oraisons, neuf excellences dans l'amour, six degrés dans l'humilité...

Ici nous avons envie de dire, comme Pécuchet l'avait fait à propos de Balzac (au chapitre V du livre) : « Va te promener avec tes documents ! » Mais de fait, les chemins vont diverger enfin, la congruence cesser, précisément ici. L'homme Flaubert et ses cloportes, restés les mêmes, ne prennent pas *in fine* le même aiguillage que Huysmans – sauf à se souvenir que celui-ci est resté longtemps encore, à son propre dire, même « aiguillé », le même « naturaliste » :

Le catéchisme de Persévérance par Gaume avait tellement dégoûté Bouvard qu'il prit le volume de Louis Hervieu – c'était un sommaire de l'exégèse moderne défendu par le gouvernement. Barberou, comme républicain l'avait acheté.

Voilà la rechute. Celle dans le « scepticisme », que Huysmans n'a pas eue, comme nous le savons.

Nous avons vu comment l'on passe, par la conversion du chrétien en un Homme nouveau, du sensualisme et du scepticisme au « mysticisme » pour parler comme Cousin, et surtout à l'expérience de la conversion, pour parler chrétiennement. Il reste

à élucider comment il est possible à un auteur catholique de demeurer dans le « naturalisme » alors que celui-ci est à proprement parler la doctrine littéraire quant au style, du sensualisme pour parler une dernière fois comme le premier dix-neuvième siècle, ou du matérialisme comme on le nomme désormais, et comme le nomme Durtal. Cette fois c'est un dialogue avec Jules de Goncourt dans les six dernières années de son *Journal* (anti-dévoit typique, mais il instituera Huysmans son exécuteur littéraire) qui servira notre démonstration. Comment le style matérialiste du naturaliste peut-il habiller encore la matière, la « documentation » dirait Zola, alors qu'il est paradoxal qu'il puisse *convenir* (en « décence », selon le terme de la rhétorique) à la matière nouvelle que la conversion a donnée au « spiritualiste », au mystique, au catholique désormais, à qui devient oblat séculier de l'ordre de Saint-Benoît ?

Le 17 février 1891, après avoir lu dans *Là-bas*, au premier chapitre, la profession de foi de Durtal d'un « naturalisme spiritualiste », Goncourt écrivait : « Ce serait une grande illusion chez Huysmans, s'il croyait qu'il est en train de devenir spiritualiste ». Comprenons, d'abord ce que Huysmans et Goncourt entendaient par le terme qu'ils emploient l'un et l'autre de spiritualiste : celui-ci désignait, depuis le temps de la jeunesse de Victor Cousin, la philosophie qui s'opposa sous Napoléon 1^{er} au sensualisme condillacien en faveur sous le Directoire, dont Taine et le matérialisme, comme nous l'avons dit, sont les héritiers. Philosophie spiritualiste qui ne prend tout son sens dans l'histoire de la philosophie (universitaire) française du XIX^e siècle que dans son identification à l'éclectisme de Cousin, dont nous avons vu l'efficacité dialectique. Efficacité qui lui permettait même de prétendre être englobante par rapport aux cultes reconnus par l'Etat, dont le catholicisme... Mais c'est plus particulièrement dans l'ordre du style, où Goncourt est orfèvre, que ce que celui-ci nous dit, sera éclairant :

On n'est pas un écrivain spiritualiste avec un style aussi coloré,

aussi bellement matérialiste. On ne peut être un vrai spiritualiste qu'avec un style gris... Mais pourquoi, mon Dieu, s'enrégimenter tout à fait dans le camp naturaliste ou dans le camp spiritualiste ? Est-ce que la fabrication d'une *Germinie Lacerteux* empêche la fabrication d'une *Madame Gervaisais* ?

Le plaidoyer *pro domo* pour la non-inclusion dans le naturalisme de la fiction pseudo mystique pseudo-romaine de Goncourt, auteur de *Madame Gervaisais*, n'a certes pas force probante. D'autant moins probante que la référence explicite au matérialisme invalide toute son argumentation, en l'incluant bien lui-même dans cette école « naturaliste » qu'il prétend avoir fondée, même s'il la renie. Mais la référence « artiste » à l'opposition colorisme-rubenisme romantique *versus* ingrisme-poussinisme classique épigonal nous éclaire, elle, pleinement. En se comparant par une « transposition d'art » (pour parler comme Gautier) à Huysmans, son jeune émule pense-t-il, Goncourt nous désigne bien, avec les mots d'époque, le paradoxe qui nous occupe. Le paradoxe est qu'un héritier du « réalisme » (tel que défini en son temps par Champfleury) ne devrait être qu'un homme de la couleur, c'est-à-dire métaphoriquement, et par postulat, de la *sensation*. Sensualiste, le personnage des Esseintes le demeure, comme beaucoup l'ont montré⁷.

On peut donc comprendre que Goncourt d'abord « artiste », matérialiste, se condamne à l'incompréhension de la conversion de l'homme. Il écrit, à propos de l'auteur de *Là-bas* toujours, mais aussi de l'homme qui vit en préparant *En route* :

La matière catholique que Huysmans a brassée pour son dernier bouquin en avait fait un pratiquant, et à l'heure présente, on le rencontre, le dimanche à Saint-Séverin, suivant la messe dans son paroissien. Il serait à la Trappe dans ce roman... Il aurait annoncé que le roman qu'il fait une fois terminé, il n'en ferait

⁷ Dernièrement encore, Michel Philippon dans le *Bulletin de la Société J.-K. Huysmans* (n° 91, 1998).

plus, que seulement de temps en temps il donnerait une nouvelle, écrirait un Salon, et ce serait tout.

Il est vrai que Goncourt ne sait pas tout. Il ne sait que ce que Huysmans veut bien lui dire. L'abbé Mugnier jouera un rôle déterminant dans la conversion, il n'apparaît dans le *Journal* de Goncourt que par une allusion sans son nom. On songerait même à cet esprit de mystification qui fait que Baudelaire, par exemple, pouvait donner lui-même de son vivant matière à sa légende noire ; et qui fait sans doute que nos critiques contemporains trop souvent continuent à lire l'épisode « diabolique » d'Auguste Langlois dans *À rebours* comme ils lisent « Assommons les pauvres » de Baudelaire : à contre-sens, confondant tout platement le personnage et son auteur. Cela avait donné, dans une visite de Huysmans à Goncourt déjà, le 3 février 1892 :

se plaignant sur un mode désolé de ne pouvoir se procurer les documents dont il a besoin pour son livre, tout en passant les dimanches à suivre les offices... mais il ira à la Trappe, cet été, sous un faux nom, avec une lettre de recommandation d'un prêtre qu'il a dans sa manche, et alors il faudra bien... Et la phrase interrompue finit dans un sourire méphistophélique.

Ces lieux communs, prétendu méphistophélisme, quête à la Zola de documents, sont mise en scène, et seront de rigueur. Huysmans lui-même a cultivé le second de longue date : « Je suis naturaliste, c'est-à-dire travaillant sur documents et écrivant le moins mal que je puis, je diffère peut-être des autres écrivains sous la même épithète... » écrivait-il à Jules Destrée huit ans plus tôt, en novembre 1884, parce que « j'ai ça et là des échappées vers des au-delà. » Cependant quand ces « échappées » deviennent plus, beaucoup plus, le 4 septembre 1893, Goncourt peut écrire : « rencontré Descaves, qui m'annonce que Huysmans est submergé par le mysticisme et qu'il ne parle plus que de finir ses jours à la Trappe. » Le lieu commun tout prêt, définitif, ne voudrait-il pas que le « mysticisme », la conversion, soient le

silence, celui des Trappistes ?... Confirmation. Francis Poictevin, « mystique » lui-même interrogé par Goncourt « sur l'état littéraire de l'écrivain » : « Vous savez, il me disait ces jours-ci : Quand vous ne me parlez pas de saints, vous m'ennuyez. » On peut même le voir (*Journal*, du 15 avril 1894),

ces jours-ci, dans la rue, fermer son parapluie d'une manière toute particulière, et après cela, avoir un petit frottement des mains contre le haut de sa poitrine, moitié d'un prêtre, moitié d'un aliéné.

Voilà qui n'est, entre confrères, pas plus charitable que la nécrologie de Baudelaire, mystificateur incompris, par Vallès ! La conversion est ineffable.

Le paradoxe de l'existence littéraire d'un « naturalisme spiritualiste » dont nous nous sommes occupés demeurera, lui. Le 15 mars 1895, Goncourt note :

Lu *En route*. D'abord un vrai plaisir de lettré à la dégustation d'une expression, d'une épithète, d'une image. La célébration du plain-chant merveilleusement faite par un artiste catholique.

En effet, tout va bien tant qu'il s'agit d'image, de symbolisme dont on oublie qu'il est introduction à la mystique, de plain-chant, bref, des sens. Et, devant le paradoxe, le soupçon d'insincérité suit :

Puis, de la peine à lire le reste. Vraiment il est une limite pour ce qui peut être romancé, et pour moi, la Trappe s'y refuse et ne peut avoir d'intérêt que dans la confession d'un trappiste, et aucun dans la confession d'un auteur qui y a pris pension pendant quelques semaines !

Ce soupçon d'insincérité ne demeure à nos yeux que le signe de l'incompréhension du reste, de tout le reste (de la conversion).

Quelle incompréhension de la part de Goncourt de tout ce qui n'est pas le style de l'écrivain, de la conversion « spiritualiste » !

Mais aussi quelle persistance dans la confraternité des goûts littéraires ! Goûts, de Goncourt en dépit qu'il en ait, et de Huysmans bien sûr, pour le naturalisme ; lequel, comme le « réalisme » son père, ne peut se définir (comme l'avait fait Champfleury) que dans l'ordre du style : comme l'*absolu* littéraire, exclusivement littéraire, de la *sensation*⁸.

⁸ Le catholicisme, n'en déplaise à Victor Cousin promoteur du « spiritualisme » dans l'histoire de la philosophie française, n'est pas réductible à celui-ci. Sans doute serait-ce pourquoi se contenter de se définir à l'intérieur d'une école littéraire « naturaliste », comme un particularisme spiritualiste par rapport au matérialisme de Zola (héritier du sensualisme), demeure si peu convaincant de la part de Huysmans aux yeux des observateurs contemporains. Qu'il reste naturaliste comme écrivain, certes ; mais peut-il l'être encore quand il est catholique, et dès lors qu'il l'est ?