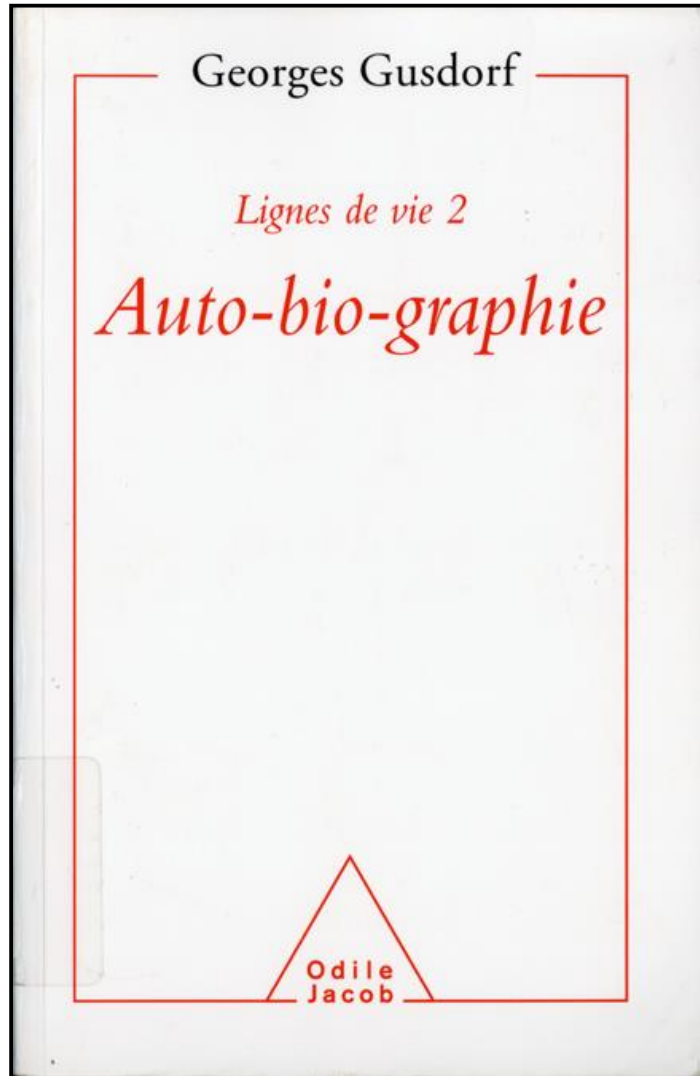


Georges GUSDORF
Professeur à l'Université de Strasbourg

Lignes de vie 2.
Auto-bio-graphie.



Paris : Les Éditions Odile Jacob, 1991, 504 pp.

Georges Gusdorf

Lignes de vie 2
Auto-bio-graphie



PRINCIPAUX OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

[LA DÉCOUVERTE DE SOI](#), 1948.

[L'EXPÉRIENCE HUMAINE DU SACRIFICE](#), 1948.

TRAITÉ DE L'EXPÉRIENCE MORALE, 1949.

[MÉMOIRE ET PERSONNE](#), 1951.

[MYTHE ET MÉTAPHYSIQUE](#), 1953.

[TRAITÉ DE MÉTAPHYSIQUE](#), 1953.

[INTRODUCTION AUX SCIENCES HUMAINES](#), 1960.

[POURQUOI DES PROFESSEURS](#), 1963.

[L'UNIVERSITÉ EN QUESTION](#), 1964.

[LA PENTECÔTE SANS L'ESPRIT SAINT, Université, 1968](#), 1969.

A AGONIA DA NOSSA CIVILIZAÇÃO, São Paulo, 1976.

LES RÉVOLUTIONS DE FRANCE ET D'AMÉRIQUE.

LES SCIENCES HUMAINES ET LA PENSÉE OCCIDENTALE, Éditions Payot.

I. [DE L'HISTOIRE DES SCIENCES À L'HISTOIRE DE LA PENSÉE](#), 1966.

II. [LES ORIGINES DES SCIENCES HUMAINES](#), 1967.

III. [LA RÉVOLUTION GALILÉENNE](#), 2 vol., 1969.

IV. [LES PRINCIPES DE LA PENSÉE AU SIÈCLE DES LUMIÈRES](#), 1971.

V. [DIEU, LA NATURE, L'HOMME AU SIÈCLE DES LUMIÈRES](#), 1972.

VI. [L'AVÈNEMENT DES SCIENCES HUMAINES AU SIÈCLE DES LUMIÈRES](#), 1973.

VII. [NAISSANCE DE LA CONSCIENCE ROMANTIQUE AU SIÈCLE DES LUMIÈRES](#), 1976.

VIII. [LA CONSCIENCE RÉVOLUTIONNAIRE : LES IDÉOLOGUES](#), 1978.

IX. [FONDEMENTS DU SAVOIR ROMANTIQUE](#), 1982.

X. [DU NÉANT À DIEU DANS LE SAVOIR ROMANTIQUE](#), 1983.

XI. [L'HOMME ROMANTIQUE](#), 1984.

XII. [LE SAVOIR ROMANTIQUE DE LA NATURE](#), 1985.

XIII. [LES ORIGINES DE L'HERMÉNEUTIQUE](#), 1988.

Chez le même éditeur :

[LES ÉCRITURES DU MOI](#), 1991.

GEORGES GUSDORF

AUTO-BIO-GRAPHIE

Lignes de vie 2.

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national des Lettres

ÉDITIONS ODILE JACOB
15, rue Soufflot, 75005 Paris.

*pour James Olney
en signe d'amitié.*

Lignes de vie 2.
Auto-bio-graphie.

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Auto : le moi. Bio : la vie. Graphie : l'écriture. Tels sont en effet les trois axes autour desquels s'organise la matière de l'autobiographie, genre littéraire protéiforme, aussi infiniment varié que l'est son inépuisable sujet, l'homme. Telles sont les pistes qu'explore Georges Gusdorf dans ce deuxième volet des lignes de vie, après l'enquête plus historique des Écritures du moi.

Écrire sur soi, c'est parier sur sa propre survie et la survie de l'espèce, c'est tenter de préserver de la mort la part essentielle de son être. Mais de quel être s'agit-il ? Le moi insaisissable, tantôt glorifié, tantôt haï, le moi sous-tend toute vocation d'écrivain, sans jamais se révéler en entier dans l'écrit. C'est qu'il appartient aux incertitudes de la vie, dans ses continuités et ses ruptures, ses fidélités et ses palinodies. Comme il est difficile de lui trouver une unité, et plus encore une raison d'être !

La vaste érudition de l'auteur est un guide sûr dans l'immense corpus de la littérature européenne : sa curiosité, son mordant, son art du questionnement philosophique en font le compagnon hors pair de nos lectures. Amiel et Paul Valéry, Roland Barthes et saint Augustin, Goethe et Michel Leiris, pour n'en citer que quelques-uns, mêlent ici leurs traces, révélant la motivation profonde de toute entreprise autobiographique, la plus modeste comme la plus ambitieuse, la plus secrète comme la plus somptueuse : écrire sa vie, c'est lui donner un sens.

Georges Gusdorf

Georges Gusdorf est l'auteur d'une œuvre philosophique importante, comprenant notamment *La découverte de soi* (1948), *Mémoire et personne* (1951), *Mythe et métaphysique* (1953), et une monumentale histoire de la pensée, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale* (13 volumes, 1966-1988).

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[503]

Lignes de vie 2.
Auto-bio-graphie.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Préambule](#) [9]

Première partie

GRAPHIE [15]

Chapitre 1. [Préalables à l'écriture](#) [17]

1. J'écris [17]
2. Cérémonial, incipit, introit [24]
3. Anthropologie de l'écriture [32]

Chapitre 2. [Civilisation de l'écriture](#) [43]

Chapitre 3. [Déclin de l'écriture : de la graphie à la scopie et à la phonie](#) [69]

Chapitre 4. [Qui écrit ?](#) [93]

Chapitre 5. [Écriture corps glorieux](#) [121]

Deuxième partie

AUTOS [147]

Chapitre 1. [Ego zéro](#) [149]

Chapitre 2. [Eschatologie du sujet et voie négative](#) [179]

Chapitre 3. [Le principe de l'identité](#) [225]

Chapitre 4. [Je suis un moi \(ich bin ein Ich\)](#) [281]

[504]

Troisième partie

BIOS [319]

Chapitre 1. [Vers l'historicité de la vie : la biographie, le portrait](#) [321]

Chapitre 2. [L'école de la liberté](#) [359]

Chapitre 3. [La recherche du sens de la vie](#) [393]

Chapitre 4. [Expériences de vie](#) [425]

Chapitre 5. [Mythistoire](#) [457]

[Table analytique](#) [493]

[9]

Lignes de vie 2.
Auto-bio-graphie.

PRÉAMBULE

[Retour à la table des matières](#)

Livres du Moi, Selfbooks, Selbstzeugnisse composent, au cœur de la littérature d'Occident, une région privilégiée, foyer d'animation et centre d'interprétation pour une recherche d'identité à la faveur de laquelle l'être humain se propose de s'annoncer à lui-même, et d'annoncer aux autres, dans certains cas, la vérité intrinsèque de ce qu'il est. Le livre sur les *Écriture du Moi* évoque les variétés de ces écritures dans l'espace européen, il retrace leur développement historique, puis s'efforce de dévoiler les intentions secrètes de ces investigations toujours recommencées en dépit des échecs, et qui doivent parvenir dans l'échec même à certaines formes de satisfaction, suffisantes pour maintenir l'exigence initiale et justifier le renouvellement de l'entreprise.

Achévé ce premier essai, je n'étais venu à bout ni de ma documentation ni de ma curiosité. Une nouvelle approche s'imposait, non plus par le cheminement d'analyses et de digressions, mais par la voie directe. Mon ami James Olney, professeur à la Louisiana State University à Bâton Rouge, avait publié dans la revue *South Atlantic Quarterly* (77-1978) un essai intitulé *Autos-Bios-Graphein, The Study of autobiographical Literature*, recension d'ouvrages récents concernant ce domaine de recherche. Ce titre simple et lumineux indiquait une approche globale et synthétique, en prise directe avec l'avènement, avec l'événement de la connaissance de soi. Reconnaissance de dette attestée, sinon soldée, par la dédicace de cet ouvrage à l'amitié de James Olney.

Le mot *Auto-Bio-Graphie* est un vilain mot, artificiellement médical, un mot sans âme, dépourvu de vibration historique et d'enchantement poétique, ce qu'il faut pour les professionnels de la critique dite littéraire. Mais ce mot antipathique [10] a le mérite au moins de dire ce qu'il dit, avec une rare précision. *Autos*, c'est l'identité, le moi conscient de lui-même et principe d'une existence autonome ; *Bios* affirme la continuité vitale de cette identité, son déploiement historique, variations sur le thème fondamental. Entre l'*Autos* et le *Bios*, le dialogue est celui de l'Un et du Multiple, dialectique de l'expression, fidélité et écarts au cœur de l'existence quotidienne, dont l'individualité forme l'enjeu, hasardé de jour en jour au long des fortunes et infortunes de la vie. La *Graphie*, enfin, introduit le moyen technique propre aux écritures du moi. La vie personnelle simplement vécue, *Bios* d'un *Autos*, bénéficie d'une nouvelle naissance par la médiation de la *Graphie*. L'écriture n'est pas simple inscription, redoublement d'une réalité préalablement donnée ; elle ne se contente pas d'enregistrer, elle intervient comme un facteur dans la conscience de l'*Autos* en son identité et du *Bios* en son ordonnancement historique.

Un être humain est d'abord une existence organique, dont l'individualité neurophysiologique devra se parachever pendant plusieurs années avant de parvenir à maturité. La conscience de soi, constitutive de l'*Autos*, n'intervient qu'après un long délai, un retard considérable par rapport à la venue au monde du *Bios* en sa nudité première. Quant à l'écriture, elle est le fruit d'un apprentissage tardif, commencé, dans une scolarité normale, au cours de la sixième année ; mais le maniement complet de cette technique, la maîtrise de la rédaction sont longs à acquérir. La pratique du journal intime, forme initiale de la connaissance de soi, est l'une des caractéristiques de l'adolescence, âge des premières interrogations existentielles à la faveur desquelles la personnalité se pose la question du sens de la vie.

L'approche raisonnée de l'*Auto-Bio-Graphie*, décomposée en ses facteurs premiers, suggère donc, selon l'ordre des priorités chronologiques, la série *Bio-Auto-Graphie*, l'écriture étant la dernière venue. Retard apparent ; c'est elle qui exerce un droit de priorité dans les écritures du moi, en vertu de son initiative, de son pouvoir constituant pour la détermination de l'*Autos* et du *Bios*, et pour la négociation de leurs rapports. L'ordre réel de l'étude doit donc être *Graphie-Bio-Auto*. Si j'avais été un de ces esprits novateurs et

audacieux qui font faire à la science de prodigieux bonds en avant, ce livre s'intitulerait GRAPHIBIAUTO, ce qui lui vaudrait la sympathie immédiate de tous les provocateurs qui rêvent de « casser » la langue française. Un mot fameux de Goethe dit à peu près qu'une injustice vaut mieux qu'un désordre ; plutôt une entorse à la logique qu'un barbarisme. J'ai choisi de rester fidèle à un vocable médiocre, vieux de deux siècles, mais dont les composantes ont le mérite de mettre en lumière les trois couches de sens dont la coexistence et l'enchevêtrement justifient les difficultés et contradictions toujours renaissantes auxquelles se heurtent les écritures du moi.

On imagine d'ordinaire l'identité personnelle comme une réalité fixe, donnée une fois pour toutes dans un espace abstrait et absolu. *Victor Hugo*, [11] *l'Homme et l'Œuvre*, titrent sans problème des livres scolaires qui se flattent de faire le tour, dans le champ littéraire ou artistique, de n'importe quelle œuvre ou de n'importe quel homme. Autour du Moi de cet homme, autour de son *Autos*, figé en manière de statue, graviteraient les écritures, les siennes et celles des autres, à des distances plus ou moins grandes ; et petit à petit, par approximation progressive, les descriptions parviendraient à coïncider avec cet objet idéal, prisonnier des déterminations d'un discours adéquat.

Or l'être personnel d'un humain n'est pas assuré dans le temps ; il varie avec le temps. Depuis le garçon ou la fille de 15 ans jusqu'à l'adulte de 30 ou 50 ans, jusqu'au vieillard de 75 ans se poursuit l'inscription successive de l'expérience acquise, choc en retour du *Bios* sur l'*Autos*. Rien ne permet d'imaginer que la ligne de vie d'un individu est prédestinée dans son horoscope ou dans ses gènes ou dans son caractère intelligible. Les opportunités varient, mais l'image le fige en un moment de ce parcours sur la terre des vivants, censé représentatif de tous les autres. Hugo, le barbu sénateur inamovible de la démocratie humanitaire et sociale, prix Nobel de la paix et président honoraire d'Amnesty International, n'a pas grand-chose de commun, à première vue, et même à la seconde, avec le jeune poète lauréat des jeux floraux, chantre du trône et de l'autel sous le roi absolu Charles X.

Le *Bios*, la vie, correspond à l'amplitude totale du champ existentiel défini par le déploiement de l'*Autos*, de l'individualité dans la diversité des espaces et des temps. Mais nous ne sommes jamais tout ce que nous sommes ; jamais nous n'utilisons simultanément le potentiel total de disponibilités qui sommeillent en nous, informulables et informulées,

en attente d'occasions ; occasions trouvées, occasions perdues, occasions manquées. L'histoire des individus comme celle des nations s'inscrit à la surface de l'Océan du sens, arabesques en transparence sur d'insondables possibles, évocations de développements inaccomplis qui se disent à travers nous, ombres fugaces, sans que nous en soyons les maîtres. Ainsi le *Bios*, l'histoire réelle et accomplie, déborde à tout instant la capacité de la conscience actuelle (*autos*) ; mais ce sens historique de notre destinée intervient comme un lest ontologique de la présence au monde, formule développée de l'être personnel dont les initiatives, surgies des profondeurs dans les moments critiques, peuvent bouleverser l'ordre coutumier d'une vie.

Dans cette conjoncture définie par la réciprocité et les chocs en retour du *Bios* et de l'*Autos*, de l'identité personnelle et de ses manifestations dans l'histoire d'une vie, l'intervention de la *Graphie* joue un rôle décisif. Le devenir de l'individu répète ici le devenir de l'espèce ; l'ontogenèse imite la phylogenèse. L'humanité fait son entrée, avec l'écriture, dans une nouvelle ère de civilisation. La technique scripturaire, invention capitale, modifie le régime de l'occupation de la terre par nos lointains devanciers. L'entrée dans l'âge de l'écriture représente une mutation culturelle aussi importante que le passage de la pierre taillée ou polie à l'âge du bronze et du fer, ou que la transition du [12] paléolithique au néolithique. L'invention de la parole articulée jalonne le seuil du règne animal au domaine humain ; l'invention de l'écriture marque le passage de la préhistoire à l'histoire.

En l'absence de documents écrits, le préhistorien en est réduit à interpréter les données de l'archéologie et de la paléontologie. L'existence de nos premiers ancêtres est évoquée du dehors, à partir de traces incertaines dont l'interprétation ne peut jamais être confirmée par le témoignage des intéressés eux-mêmes. L'écriture permet un accès direct à la conscience des individus ; nous pouvons espérer voir le monde avec leurs yeux au miroir de l'écriture. « Miroir d'encre », selon la formule de Michel Beaujour, miroirs de pierre ou de métal, inscriptions commémoratives, codes et dévotions, empreintes indélébiles pour une remémoration de la gloire des dieux et des hommes, des peuples et des empires qui, à travers les âges, continuent à s'adresser à la postérité dans leur langue.

Dans l'histoire de l'humanité comme dans celle de l'individu, le maniement de la technique scripturaire n'intervient pas seulement

comme un outil supplémentaire à la disposition de la pensée, un moyen d'expression, au service d'une pensée préalablement donnée, l'écriture permettant un transfert du *dedans* au-*dehors*. Au moment où l'homme prend la parole, il donne congé au règne de l'animalité ; au moment où l'homme acquiert la faculté d'écrire sa vie, il accède à une dimension neuve de l'existence. L'âge mental archaïque, régi par les traditions mythiques, fait place à un nouvel espace spirituel où la fixation scripturaire de la pensée ouvre la carrière de la mémoire objective, de la réflexion et de la raison. À la civilisation du *Muthos* succède celle du *Logos*.

La maîtrise de l'écriture correspond à une montée en puissance de la conscience, qui cesse d'être prisonnière du moment présent, et, désormais capable de tenir registre de ses parcours et détours, se dote d'une consistance neuve. Elle prend ses distances de soi à soi, elle dessine ses configurations à sa propre ressemblance, elle rebondit sur soi-même, elle est en mesure de se suivre, de se perdre et de se retrouver dans les linéaments et retraites du temps. L'*homo loquens* vaporise sa présence d'esprit dans l'environnement immédiat ; l'*homo scriptor* procède à la matérialisation de la pensée, incarnée dans le document écrit, capable de traverser les espaces et de survivre à l'écoulement des temps. De même que l'homme, par la femme, devient père, de même, par l'écriture, pris au mot de la parole donnée, il devient auteur, c'est-à-dire créateur. Et non pas seulement créateur de l'œuvre littéraire, mais d'abord créateur de soi-même. Le premier mouvement de l'extériorisation par l'écriture suscite un mouvement compensateur en sens inverse, une intériorisation du message écrit ; je suis désormais l'homme de cette lettre, de ce livre, de ce contrat, écrits de ma main. Une signature au bas d'un document engage ma vie ; elle enregistre l'état présent de ma conscience, elle m'oblige pour l'avenir. Avec un recul, une efficacité plus ou moins grande, la *Graphie* énonce l'identité du scripteur (*autos*), en un moment précis dans la perspective de sa destinée (*bios*).

[13]

C'est l'écheveau embrouillé de ces composantes de l'autobiographie avec les renvois incessants de l'une à l'autre, que nous devons tenter de démêler. Quelle que soit la catégorie particulière des écritures du moi, et quel que soit le rédacteur, son entreprise peut être abordée selon la décomposition en facteurs communs à laquelle nous invite le terme d'*Autobiographie*.

[14]

[15]

Lignes de vie 2.
Auto-bio-graphie.

Première partie

GRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

[16]

[17]

PREMIÈRE PARTIE.
GRAPHIE.

Chapitre 1

Préalables à l'écriture

1. J'écris

[Retour à la table des matières](#)

Je vais écrire un livre ; j'entreprends d'écrire un livre, j'écris. La plume à la main, devant la feuille blanche, première de la pile. En moi, disponible, une masse confuse de pensées qui me poussent en avant et petit à petit, mot à mot, à la pointe de ma plume vont prendre forme en s'alignant sur le papier, jusqu'à épuisement. Tout l'été, j'ai porté en moi ce projet d'écrire un ouvrage intitulé *Auto-Bio-Graphie*, titre simple, qui dit bien ce qu'il dit. J'avais consacré le dernier hiver à la rédaction d'un livre sur les *Écritures du Moi*, reprise d'un thème qui m'avait occupé pendant le temps de ma captivité en Allemagne, de 1940 à 1945. J'avais tiré de ces réflexions une thèse de doctorat, soutenue en 1948, sur *La Découverte de Soi*. Sujet inépuisable, qui dès lors n'avait cessé de hanter les horizons de ma pensée. Depuis bientôt quarante ans, j'avais accumulé des notes, et toutes sortes de documents et études, avec la lointaine idée qu'un jour viendrait, en fin de mes itinéraires, où j'achèverais mon parcours par là même où je l'avais commencé.

L'échéance est venue ; j'ai l'an dernier rédigé un gros manuscrit sur les *Écritures du Moi*, journaux intimes, mémoires, confessions diverses, correspondances et documents de toutes sortes par la médiation desquels un individu tente de s'annoncer à lui-même et d'annoncer aux autres ce qu'il est. Problème résolu ; ce livre ne

m'intéresse plus ; la correction des épreuves sera, comme toujours, une corvée ; le produit sera proposé aux clients des librairies ; d'autres le liront, mais pas moi. Je suis incapable de lire un de mes livres ; je peux y chercher [18] une référence à l'occasion, mais j'éprouverais un malaise à refaire un chemin déjà parcouru. Comme si les œuvres anciennes portaient témoignage contre leur auteur. On doit suivre sa trajectoire, il ne faut pas revenir en arrière.

Le livre de Tan dernier, qui sera pour les lecteurs le livre de l'an prochain, a déblayé le terrain. Un certain nombre d'aspects de la problématique intime des écritures ont été examinés ; il y a un reste et ce reste se regroupe dans mon esprit, devant mon esprit (si ces expressions ont un sens) sous la désignation *Auto-Bio-Graphie*. L'été dernier, dans mes voyages, dans les promenades en forêt, dans les baignades, toutes sortes d'indications, d'incitations ont bourgeonné « en moi » ; des notes se sont accumulées sur ma table de travail en très épais dossiers correspondant aux trois composantes du mot savant qui désigne la reprise et exposition, en forme d'écriture, d'une existence par celui qui l'a vécue. Regagné maintenant, loin des plages atlantiques, mon domicile de Strasbourg, dans l'asile que m'offrent mes archives et mes livres, avec le soutien logistique de la Bibliothèque Nationale et Universitaire, je vais consacrer un studieux hivernage à la rédaction d'un ouvrage qui n'existe pas encore, qui n'existe que « dans ma tête », et dont une foule de papiers, à portée de ma main, exposent de menus éclats.

Il faut savoir se résoudre ; il faut savoir commencer un livre, il faut savoir le finir ; comment y entrer et comment en sortir, après avoir cheminé aussi longtemps que nécessaire, pas davantage, au sein de cet espace-temps initiatique, semé d'épreuves et d'obstacles, mais qui propose aussi des moments heureux, des échappées de vue sur des perspectives inattendues, des reposoirs pour une pensée qui se retrouve après s'être égarée et se réjouit d'en être arrivée là. L'élan initial fleurira dans le bond en avant de la première phrase, qui tirera après elle toute la suite comme un fil qu'on déroule. Encore faut-il, auparavant, que s'achève le temps des préparations. Les notes, les références diverses, les idées plus ou moins incohérentes qui se formaient et se formulaient dans ma pensée, et venaient éclore sur mes fiches doivent avoir atteint une masse critique. L'impression se fait jour d'une saturation ; à force d'accumuler des éléments contradictoires, le risque est de perdre de vue

l'essentiel. Il faut sortir de la forêt, avancer en terrain découvert. Une urgence intime exige que commence pour de bon la rédaction.

Il n'y a que le premier pas qui coûte, dit le proverbe. Les autres coûtent aussi, mais moins. Le premier pas, irrévocable, franchit une ligne de séparation entre l'avant et l'après ; le premier mot, la première phrase inaugurent un nouvel espace et un nouveau temps, un terrain d'aventure pour la pensée, condamnée à chercher par ses propres moyens l'issue qui lui permettra de sortir de ce labyrinthe, né de ses songes et dont personne d'autre au monde ne peut avoir l'idée. Dans le cas présent, le premier mot s'impose de lui-même. La première partie du livre à venir est intitulée *Graphie* ; elle concerne l'écriture en tant qu'acte, l'acte d'écrire dont il faut mettre en évidence les significations implicites. [19] Le mot est vite dit, et l'acte rapidement exécuté, mais ni le mot ni l'acte ne sont transparents à eux-mêmes ; j'entreprends de révéler leurs mystérieuses implications.

La parole d'ouverture, inaugurale d'un futur, sera donc « j'écris », formule pilote qui désigne aussi l'enjeu de la recherche. De ma plume, telle l'encre qui suinte en arabesques sur la feuille blanche, suinte aussi la pensée, une pensée à la fois préparée, venue de loin, de très loin, et non préparée, dans une spontanéité qui s'organise à mesure, en forme de phrases, scandées par des signes qui marquent les repos et jalonnent les articulations. Le commencement est une immaculée conception ; tous les préparatifs, toutes les préméditations s'abolissent en cet instant où s'opère un tirage au sort, entre tous les possibles, du début réel. À travers ma main, quelque chose prend figure sur la page. Cette annonce me frappe par son caractère mystérieux et surnaturel.

Les biologistes romantiques d'Allemagne ont ouvert aux sciences naturelles de nouveaux horizons en s'intéressant à ces laissés-pour-compte de la botanique universitaire qu'étaient les mousses et les champignons. Ces productions naturelles, qui jouaient un grand rôle dans les traditions populaires, n'étaient pas prises en charge par les savants, à cause de leur caractère terre à terre, fruste et peu organisé. À la même époque, le grand Lamarck obligé par sa nomination au Muséum national de s'occuper de la classe peu reluisante des insectes et des vers, trouva dans cette obligation le principe de ses géniales découvertes, fondées sur l'observation des « animaux sans vertèbres ». Les *Naturphilosophen* romantiques, pour leur part, voyaient dans la croissance des mousses et des champignons, au ras du sol, au contact

direct de l'humus et de la pierre, des excroissances, des exsudations de la Terre mère, à la faveur desquelles la force génératrice de la nature s'étalait à l'œil nu sous les formes les plus inattendues. Le champignon, né en une nuit au moment du changement des saisons, expose la manifestation bourgeonnante du dynamisme intime de l'univers, forme rudimentaire d'une énergie secrète dont l'épanouissement mènera jusqu'à l'homme, et même au-delà.

J'écris, et l'éclosion de l'écriture est aussi surprenante que celle des mousses et des champignons. De l'invisible au visible se produit l'évidence de la pensée, exsudation en forme d'écriture d'un inaccessible, incompréhensible au-delà, réserve inépuisable du sein de laquelle, comme d'un vivier, sont issus, l'un après l'autre, tant d'ouvrages. Avant de trouver accueil auprès de la maison Odile Jacob, j'avais déjà à mon actif plus de trente volumes, petits ou gros, sans parler des articles et essais dispersés un peu partout. L'ensemble dans sa masse ne cesse de m'étonner quand je considère ces alignements de volumes, tous issus de ma main et proposant sous une forme matérielle l'exposition de ma pensée. La relation entre l'imprimé et l'auteur nous est tellement familière, comme une relation d'effet à cause, que nous finissons par la considérer comme allant de soi, en dépit de son caractère extraordinaire.

Il y a certainement un rapport entre mes livres et moi, ainsi que l'atteste [20] mon nom sur la couverture. Je détiens sur mes écrits un droit de propriété, à la fois moral et matériel, financier, attesté par des contrats en bonne et due forme. Mais l'essence même du rapport entre moi et mes œuvres, ou mon œuvre, comme on dit, est impossible à élucider. On propose parfois l'analogie de la paternité, les textes étant liés à leur auteur par un lien de filiation. Mais nous comprenons assez bien, selon l'ordre de la nature, la genèse de l'enfant, depuis la fécondation jusqu'au nouveau-né, en passant par le développement de l'embryon. La comparaison avec l'enfantement d'un livre demeure purement rhétorique ; le processus de la création scripturaire ne peut être analysé selon les termes d'un déterminisme objectif. Nous ignorons absolument comment la pensée se forme dans un esprit, se parachève peu à peu, jusqu'au moment où, par la médiation instrumentale de la main, elle se dépose sur le papier, pour prendre ensuite la forme d'un imprimé. Parcours banal, tous les jours répété en d'innombrables

endroits sur la face de la terre, mais impossible à exprimer dans un langage intelligible, en raison raisonnée.

En dehors même du processus de production, qui permet à la pensée de s'incarner en forme de livre, l'activité scripturaire présente d'autres aspects mystérieux, masqués, eux aussi, par l'accoutumance. Tous ces imprimés sur ma trace me sont attribués ; ils figurent autant de témoins à charge contre leur auteur. Des critiques, un jour, peuvent m'opposer tel ou tel fragment de leur contenu, pour me mettre, comme on dit, en contradiction avec moi-même. Une telle identification de moi à moi n'est pourtant pas si évidente qu'elle le paraît. Il est vrai qu'on n'a pas le droit de renier sa signature, lorsqu'il s'agit d'un engagement précis ; mais pourquoi serais-je prisonnier toute ma vie de tant de paroles semées tout au long de ma trajectoire depuis tant d'années ? Elles n'appartiennent pas à la présence actuelle de mon esprit ; elles me sont devenues étrangères, et même elles ont cessé de m'intéresser. Parfois je me reporte à un de ces livres, comme s'il était de quelqu'un d'autre, pour y chercher une information utile. Mais je refuse de m'identifier à cette collection sur un rayon de bibliothèque. Je ne la renie pas, c'est entendu, j'en réponds d'une certaine façon ; seulement je refuse d'être l'homme d'un de mes livres, ou de la série entière. J'ai pris mes distances ; mes intérêts sont ailleurs ; je suis incapable de relire un de mes ouvrages. Lorsque j'y suis obligé par l'exigence d'une réédition, c'est au prix d'une longue patience et d'un ennui certain.

Le livre qui mobilise mes intérêts, le livre important, celui qui me travaille du dedans et dont je me porte garant, c'est le livre prochain, le livre à venir, le livre de mon avenir, en projet dans mon esprit, en réserve dans ma main. Ce livre, je suis seul à en pressentir l'existence inaccomplie, en suspens quelque part dans ce qu'on est convenu d'appeler ma pensée. Ce que j'ai à dire, ce que je veux dire, ne sera dit que si je vais jusqu'au bout de mon projet. De là une anxiété, une hâte, pour exprimer, pour traduire sur le papier ce que j'ai « en tête » et dont il me semble qu'il est indispensable de le proposer à mes contemporains. Si je disparaissais avant d'avoir commencé, avant d'avoir fini, si ce livre n'a pas lieu, ma vie n'aura pas été jusqu'au bout de son accomplissement.

Chaque œuvre de l'écrivain est une course contre la montre, engagée avec la mort. Proust, rédigeant le *Temps retrouvé* dans sa chambre de malade, dans un combat quotidien contre l'étouffement qui finira par avoir raison de lui, appartient à la légende dorée des écritures. Face à sa disparition inéluctable, dans cette lutte avec l'ange dont il ne peut sortir vainqueur, il soutient désespérément une lutte pour la vie, confiant dans la survivance que lui assurera l'œuvre dont il poursuit malgré tout l'achèvement. Et certes Proust est un grand écrivain, et l'auteur d'un livre quelconque serait mal venu de se comparer à l'auteur de la *Recherche du Temps perdu*. Mais Proust poursuivant avec acharnement ses écritures au péril de sa vie est seul à savoir qu'il est un grand écrivain, un des maîtres de son temps ; il mourra avant d'avoir obtenu la consécration de son génie. Il a mené son combat dans la solitude, incompris de ses proches pour lesquels il était seulement le gentil Marcel, un garçon bien élevé au point d'en paraître bizarre. La plume à la main, accumulant feuillet après feuillet, avec une obstination farouche, il transfigure son agonie en une victoire sur lui-même et sur l'histoire culturelle de l'Occident, victoire dont il emportera dans sa tombe le secret non encore révélé.

Toutes proportions gardées, et compte tenu de la différence des rangs, l'acte d'écrire, la décision de faire œuvre d'écriture se situe dans les confins de l'eschatologie, comme un défi aux menaces de mort qui donnent sens à la condition humaine. L'écriture est un témoignage d'existence ; la feuille de papier sur laquelle je trace ces lignes a toutes chances sauf accident, de me survivre. Elle assure la subsistance de ma parole au-delà de ma disparition ; un livre imprimé durera aussi longtemps que la civilisation sur la terre des hommes ; quelques exemplaires survivront aux pires désastres. Le premier grand ouvrage édité par les premiers imprimeurs, la Bible à 42 lignes, attribuée à Gutenberg (1455 environ) a été tiré à 300 exemplaires ; il en subsiste 39, répertoriés dans les grandes bibliothèques et les collections de l'Occident, sans parler de ceux qui peuvent être révélés un jour ou l'autre. Les souverains antiques faisaient graver sur des plaques de basalte ou de marbre, sur des parois rocheuses des inscriptions commémoratives de leurs hauts faits, dont la renommée pourrait ainsi défier les siècles. L'écrivain d'aujourd'hui, dont la plume modeste court sur le papier, bénéficie d'un privilège au moins équivalent, sinon même

supérieur, puisque l'inscription dans la pierre n'existe qu'à un seul exemplaire, tandis que le livre imprimé peut être sans fin multiplié.

Ces arrière-plans formidables ne sont pas explicitement évoqués par l'individu qui prend la plume, qui « met la main à la plume », pour entamer la rédaction d'un livre. Sa présence d'esprit s'inscrit dans des confins d'une amplitude plus restreinte, c'est un fait pourtant que la fonction scripturaire garde aux yeux de la plupart des hommes une éminence quasi sacrée, comme au temps où les scribes étaient attachés en premier lieu au service des temples. Preuve en est le grand nombre de ceux qui sont prêts à tous les sacrifices pour faire éditer à compte d'auteur un recueil de poèmes, un livre de souvenirs, un essai politique [22] ou philosophique. Leur désir profond est de prendre la parole afin d'interpeller leurs contemporains, d'être reconnus par eux comme dignes d'attention et de respect ; ils souhaitent aussi acquérir une concession perpétuelle dans les grands cimetières de la mémoire culturelle. Tel est, de près ou de loin, l'enjeu de l'entreprise scripturaire, grâce à laquelle un homme qui n'a l'air de rien, un homme parmi les autres, tel Marcel Proust au milieu des mondains et des snobs pratiquants de la *dolce vita* de son époque, peut espérer bénéficier de cette canonisation qui permet de prendre rang dans le panthéon de la littérature universelle. N'importe qui n'est pas Proust, mais n'importe qui peut tenter l'aventure.

Un homme prend place face à la feuille blanche, choisit un instrument qui convienne à sa main ; il va écrire, il écrit. Sur le papier, l'une après l'autre, des lettres prennent rang pour former une phrase, un vers, pour constituer un sens, présent dès le début, puisque ce sens convoque les lettres, les mots, la phrase entière, jusqu'à la fin. La main écrit, et c'est *Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi* c'est *Nel mezzo del camin di nostra vita*, ou encore *To be or not to be, that is the question*, une phrase de Thucydide, un vers de Mallarmé. Prodigueuse nativité, la face du monde culturel se trouve enrichie, transfigurée jusqu'à la fin des temps par cette brève inscription qui chantera à jamais dans la mémoire des hommes. Instant fascinant où telle ou telle formule est venue au monde pour enrichir le patrimoine de la culture, sans même que son auteur ait eu conscience qu'il venait d'accéder d'un seul élan à l'immortalité. Les placards manuscrits affichés par le jeune moine Martin Luther à la porte de la cathédrale de Wittenberg, le 30 octobre 1517, bientôt multipliés par les imprimeurs, ont fait basculer l'équilibre

de l'Occident. Bien sûr, l'écriture n'est pas en elle-même l'événement, l'avènement ; elle intervient comme un moyen, l'instrument pour l'affirmation d'une réalité spirituelle, mais l'élément spirituel n'est pas présent *avant* l'écriture ; c'est dans l'écriture qu'il prend corps, en sa forme visible et audible. Entre l'invisible et le visible, entre le silence et la parole proférée, un bond en avant se produit, avec une telle puissance que Dante invente la langue italienne moderne et Luther la langue allemande. « Au commencement était le Verbe. » Le Verbe n'est pas un dire seulement, manifestation d'un discours préexistant ; le Verbe est l'énergie créatrice de la parole proférée qui se produit dans l'acte de la profession, invention d'un sens inouï, non pas traduction d'un donné préalable. En matière de création scripturaire, il faut en revenir à ces occurrences rares et décisives où le génie humain s'est prononcé à pleine charge, dans le passage parfaitement inintelligible du néant à l'être.

L'évocation de ces précédents, trésors à jamais de la culture humaine, selon la formule de Thucydide, pourrait paraître immodeste lorsqu'il s'agit de commenter la simple formule « *J'écris* ». Celui qui prend un billet de loterie sait bien, au fond de lui-même, qu'il ne gagnera pas le gros lot ; mais s'il n'espérait pas obscurément gagner le gros lot, il n'achèterait pas de billet. Ou encore, c'est le génie de Napoléon qui a gagné ses batailles, mais le plus obscur des soldats [23] de son armée y a contribué pour sa part ; et l'on a raison d'honorer les soldats inconnus de toutes les guerres, qui ont combattu et souffert sans aucune chance d'être rémunérés à proportion du sacrifice de soi auquel, bon gré, mal gré ils ont fini par consentir. L'écriture a ses soldats inconnus, obstinés à poursuivre une entreprise à laquelle ils consacrent le meilleur d'eux-mêmes. La question est de découvrir le sens pour eux de ce combat.

Des critiques, des collègues un peu envieux, des amis mêmes, disent que j'écris avec « facilité », manière de dire que la quantité inaccoutumée de mes écritures les surprend, avec peut-être l'idée non exprimée qu'il existe une incompatibilité entre quantité et qualité. Beaucoup, parmi les intellectuels, éprouvent de la difficulté à écrire, en particulier lorsqu'ils sont talonnés par l'obligation de rédiger un article ou d'achever une thèse, goulot d'étranglement et passage obligé d'une carrière universitaire. Le phénomène est courant d'une inhibition, crampe de l'écrivain, à la fois physique et morale, génératrice de tourments et d'angoisses devant la révélation d'une impuissance quasi

invincible. Une sorte d'agoraphobie devant la feuille blanche paralyse celui qui ne trouve pas en soi le moyen de se résoudre, de se lancer à travers l'espace vide de ce papier auréolé d'un rayonnement négatif. Comme il existe un mal des montagnes, il existe un mal de thèse, incapacité radicale de mener à bien la rédaction d'un travail imposé. La pathologie se manifeste par des crises d'anxiété et par des conduites d'évitement, prétextes pour se dispenser d'affronter le redoutable désert blanc où doit prendre figure l'œuvre de pensée. La difficulté d'expression atteste une difficulté d'être ; non pas humilité, comme on le croit parfois, mais recul devant le grand espace, devant l'affirmation de soi au péril des autres. Embarras à dire, à se dire, par peur d'être jugé et trouvé trop léger ; la dérobade assure le confort d'une fausse sécurité. Je garde pour moi le secret de ma valeur ; et ce secret demeure intact, même à mes propres yeux si je ne me hasarde pas à incarner ma pensée dans un texte, à lui donner un corps, une consistance sous une forme écrite ; elle demeure ainsi à l'état de fantasme, de *wishful thinking*, rumination irrésolue de ceux qui sont incapables d'affronter le grand air.

Je n'ai pas connu ces tourments. Je me suis toujours dit que la valeur d'un livre n'était pas proportionnelle aux difficultés qu'on avait éprouvées à l'écrire et au temps passé à la rédaction. J'ai toujours écrit, j'ai vécu écrivant des écritures privées et publiques ; j'ai écrit, j'écris comme on respire. L'écriture jalonne le sens de ma vie, c'est le sillon que tout naturellement je creuse, jusqu'au moment où la plume me tombera des mains, comme elle est tombée des mains de Frédéric Schlegel, dans la nuit du 11 janvier 1829. Il était en train de rédiger son cours sur la *Philosophie de la langue et du mot* ; à la dixième leçon, il venait de commencer une phrase évoquant « la compréhension totale, accomplie et parfaite... » ; la mort lui coupe la parole ou plutôt l'écriture. Il n'ira pas plus loin. Belle mort d'écrivain, accomplie d'un trait de plume. Toute phrase qui commence opère un nouveau départ, un passage de rien à [24] quelque chose ; la phrase qui se brise réalise en sens inverse une mutation tout aussi radicale, suspendue entre l'être et le néant. L'auteur disparaît, mais l'œuvre lui survit, incorporée aux archives de l'humanité ; le jeune et génial inventeur du romantisme n'a jamais fini d'adresser la parole aux lecteurs des fragments et de la correspondance, aux fervents de l'*Athenaeum* et de l'*Entretien sur la poésie*,

« J'écris », cette parole décisive, ouvrant la carrière de l'écriture, implique donc un parti pris ontologique ; elle mobilise bien au-delà de sa banalité apparente, des arrière-plans solennels et familiers qui appellent une considération plus approfondie.

2. Cérémonial, incipit, introït

Les beaux manuscrits qui nous restent du moyen âge, objets de luxe richement historiés, accordent une particulière importance au début du texte, désigné par le mot latin *Incipit*. Le sens du texte n'est pas en cause, mais sa forme, sa présentation, qui attire l'œil par une ou plusieurs lettres ornées, enrichies de fioritures, d'enluminures, contrastant avec la sobriété régulière du caractère employé dans le reste de la page par le scripteur. L'*incipit* se présente parfois comme une miniature dans le texte et hors-texte. L'imprimerie à ses débuts respectera cet usage de mettre en honneur la lettre initiale, parfois enrichie à la main, ornementée et colorée par un artisan spécialiste de ce travail. Il arrive encore que des typographes d'aujourd'hui accordent un relief privilégié à l'initiale, présentée non pas comme une simple capitale, mais comme un signe d'une dignité plus éminente, et qui doit se détacher par rapport à l'ensemble de la composition.

Les usagers de l'écriture n'accordent aucun intérêt particulier à ces subtilités, considérées tout au plus comme des raffinements esthétiques surajoutés. On a oublié que l'écriture est un art, et que l'art d'écrire ne commence pas avec la composition du texte, avec les règles concernant le bon usage de la rédaction et de l'organisation d'une œuvre quelconque. L'art d'écrire est d'abord une technique de la main et du corps. Le sculpteur opère avec ses outils sur des matières dures ; le peintre met en œuvre les puissances latentes des couleurs sur une surface plane ; le rôle de la matière et de l'outil paraît plus réduit chez l'écrivain, il n'est jamais nul, comme le prouvent les difficultés éprouvées par Robinson Crusoé dans son île, lorsqu'il veut mettre par écrit son aventure, ou par certains prisonniers, privés de tout moyen d'accéder à l'écriture. La technologie du scribe, du rédacteur, de l'homme de lettres a demandé de longs efforts d'invention et de mise au point ; elle n'a jamais cessé de mobiliser l'ingéniosité des hommes. Il y a quarante ans, l'invention du stylo à bille fut une véritable révolution

culturelle, autant que l'avait été, au siècle précédent, celle du stylographe, breveté par L.E. Waterman en 1884. Détails nullement insignifiants ; celui qui cherche vainement autour de soi de quoi écrire, et ne trouve ni [25] papier convenable, ni instrument scripturaire à sa main, brusquement placé dans une situation catastrophique, découvre l'importance des moyens pour parvenir à la fin.

Il convient donc de refaire le chemin de la pratique d'écriture, en décomposant ses moments avant même *l'incipit* de l'initiale, borne milliaire ou *starting block* d'où procède le premier élan du scripteur. Ce point de départ est déjà un point d'arrivée, puisque certains ne parviendront jamais, en dépit d'efforts désespérés, à inscrire le premier mot de l'œuvre projetée « sur le vide papier que sa blancheur défend ». Le psychiatre Pierre Janet a mis en évidence la complexité des conduites du commencement et des conduites de terminaison. Entrer dans une nouvelle carrière ou entrer dans une pièce pleine de monde, commencer un livre ou commencer un cours ont valeur de comportement inaugural, épreuve de force dont n'importe qui n'est pas capable. Témoin l'agoraphobie des universitaires en mal de thèse, l'invincible mouvement de recul de celui qui ne se sent pas la force d'affronter une situation où ses équilibres profonds se trouvent mis en question. On peut rêver d'un livre à faire, ou d'un poème, on peut accumuler des notes, mais le difficile demeure le franchissement de cette ligne invisible qui sépare la rumination de la réalisation. À la guerre, dans une attaque, le moment vient où il faut bondir hors de l'abri et s'exposer au feu de l'ennemi. J'ai connu un vieux professeur, blanchi sous le harnais, et d'ailleurs autorité respectée dans son champ d'études, qui éprouvait chaque semaine une pénible angoisse au moment de franchir le seuil au-delà duquel l'attendaient avec ferveur ses étudiants d'agrégation. Il parlerait sans notes, comme d'habitude, mais son cours entièrement rédigé se trouvait dans sa serviette, à portée de sa main, à toute éventualité.

Avant la lettre du texte écrit, avant le premier mot de la première ligne se déploient des préliminaires à l'écriture, diversions à l'attention, qui aident à surmonter cette horreur du vide, préalable à l'engagement scripturaire. Roland Barthes a attiré l'attention sur ces préalables, d'ordinaire négligés, de l'activité graphique, dans un entretien publié par le journal *Le Monde* en 1973. « Des actes très laïcisés et futilisés chez nous, comme l'écriture, sont en réalité lourdement chargés de sens. (...) »

Elle s'est longtemps entourée de tout un cérémonial. Dans l'ancienne société chinoise, on se préparait à écrire, c'est-à-dire à manier le pinceau, au terme d'une ascèse quasi religieuse. Dans certaines abbayes chrétiennes du Moyen Âge, les copistes ne se livraient à leur travail qu'après un jour de méditation¹. » L'entrée en écriture suppose des formalités initiales, d'une part des rites de rupture par rapport à l'environnement immédiat, et d'autre part des rites de préparation pour l'accès à un univers différent. L'espace-temps de la quotidienneté usagère doit être aboli ; le scripteur se retire dans une cellule de calme, à l'abri des excitations et provocations du dehors, il se protège en constituant autour de lui une « clôture » analogue à celle que ne [26] doivent pas franchir les visiteurs des monastères. Un cabinet de travail est un refuge, mais on peut aussi s'enfermer entre des limites idéales, au sein même de l'agitation. Avant d'écrire, il faut faire sécession, réaliser une conversion, changement d'attitude et changement de monde, matérialisés par un certain nombre de comportements gestuels et pratiques, à la faveur desquels l'écrivain met son esprit et son corps en posture d'écrire. Roland Barthes parle à cet égard de « règles », au sens monastique du terme, qui définissent aussi des « protocoles » de travail. L'étymologie est claire : cela veut dire « la première feuille que l'on colle avant de commencer ».

Cette étymologie met l'accent sur les conditions matérielles du travail graphique. Non que l'œuvre d'écriture puisse être considérée comme une superstructure déterminée par l'infrastructure technique du système de production scripturaire, ainsi que le soutiendrait peut-être un marxisme de bas étage. Si ma pensée passe par le cheminement obligé de la pointe de mon porte-plume, ce n'est tout de même pas le porte-plume qui dicte ou qui inspire la pensée. Le stylo est nécessaire à l'expression, mais il y a dans l'intervention du stylo, le moyen d'un saut de la nécessité dans la liberté. Pourtant le stylo n'est pas une quantité négligeable ; il entre pour une part dans le plaisir d'écrire. « J'ai un rapport presque maniaque avec les instruments graphiques, confesse Roland Barthes. J'en change assez souvent pour le simple plaisir. J'en essaie de nouveaux. J'ai d'ailleurs beaucoup trop de stylos. Je ne sais même plus qu'en faire. Pourtant dès que j'en vois, ils me font envie. Je

¹ *Le Monde*, 27 septembre 1973 ; *ibid.* pour les citations qui suivent ; propos recueillis par Jean-Louis de Rambures.

ne puis m'empêcher de les acheter. Lorsque les pointes-feutres sont apparues sur le marché, je les ai beaucoup aimées. (Le fait qu'elles fussent d'origine japonaise n'était pas pour me déplaire.) Depuis je m'en suis lassé parce qu'elles ont le défaut d'épaissir un peu trop vite. J'ai également utilisé la plume : pas la sergent major, qui est trop sèche, mais des plumes plus molles comme la J. Bref j'ai tout essayé... sauf la pointe Bic avec laquelle je ne me sens décidément aucune affinité... »

Ces considérations peuvent paraître à un lecteur non prévenu entachées de futilité, ou marquées d'un certain snobisme. Les usagers de l'écriture y reconnaîtront certaines préoccupations familières. Choses qui vont sans dire, mais qu'il n'est pas inconvenant de mettre en évidence, constitutives du métier d'écrivain. L'histoire de la peinture est solidaire de l'histoire des colorants et des couleurs, comme aussi de la technologie des pinceaux. Barthes distingue deux étapes de cette matérialisation de la pensée. « Il y a d'abord le moment où le désir s'investit dans la pulsion graphique, aboutissant à un objet calligraphique. Puis il y a le moment critique où ce dernier va se donner aux autres, de façon anonyme et collective, en se transformant à son tour en objet typographique (et il faut bien dire commercial : cela commence déjà à ce moment-là). En d'autres termes, j'écris tout d'abord le texte entier à la plume. Puis je le reprends d'un bout à l'autre à la machine (avec deux doigts parce que je ne sais pas taper). » Par la suite, notre auteur a tenté de se « convertir » à la machine à écrire électrique, sans passer par l'intermédiaire du manuscrit, mais cette [27] mutation technique semblait encore, au moment de cet entretien, inhiber quelque peu la spontanéité de l'activité scripturaire.

Suivent des précisions sur la topographie du lieu de travail. L'atelier de l'écrivain n'est pas un endroit indifférent ; il doit répondre à certaines conditions de commodité, d'éclairage, de rangement des matériaux indispensables. Tous problèmes mineurs, qui doivent être résolus avant même que l'écrivain se mette en posture d'écrire le premier mot de la première page. Autre question préalable, celle du support. On n'écrit pas sur n'importe quoi. Les manuscrits, les lettres des grands écrivains manifestent parfois l'intime alliance de l'écriture et du matériau sur lequel elle s'inscrit ; les amateurs d'autographes le savent bien. Une feuille de grand papier, de papier ministre par exemple, incite à la calligraphie ; sensible à la beauté de l'espace sur lequel elle se pose, la main s'applique à réaliser une certaine perfection formelle dans le tracé

des caractères et dans la composition des lignes et des paragraphes. La calligraphie chinoise ne tient pas seulement à la beauté des caractères et au savoir-faire des artistes ; elle met en œuvre l'intime perfection du papier de Chine et de l'encre. Les lettres, les manuscrits de Goethe et de Chateaubriand, qui avaient la faculté d'utiliser pour leur usage personnel des papiers officiels, attestent cette intime alliance de la matière et de la forme dans la pratique de l'écriture.

Longtemps indifférent à la valeur du matériau, j'écrivais sur de médiocres feuilles teintées, distribuées aux candidats aux examens pour leur servir de brouillons, la diversité des couleurs étant censée rendre plus difficile la communication frauduleuse entre voisins. Pendant le long ennui des surveillances, je dérobaï des paquets de ces papiers vulgaires, avec une prédilection, dans mes rédactions, pour la teinte verte, préférée au bleu et au jaune, le rose-rouge m'inspirant une répugnance certaine. Peu à peu, en vieillissant, je suis devenu plus exigeant ; il m'est apparu que mes écritures méritaient mieux que du papier brouillon. Je recherche à présent des produits de luxe, et m'intéresse aux mérites distinctifs des papiers de chiffon, des vergés, des vélins de diverses marques, comme si quelque chose de la qualité de ces produits devait se communiquer à mes textes. Ce manuscrit, je l'écris sur un vélin blanc « à la médaille » du Marais, filigrane comme un papier timbré. Un ami, attaché à la maison qui le fabrique, m'a offert un coffret de 500 feuillets, de quoi mener mon entreprise actuelle à bonne fin. L'écriture se déploie avec plus d'allégresse sur l'appui d'une matière noble ; le plaisir du scripteur s'en trouve accru.

Quant à l'outil à écrire, il me faut une plume très fine, déliée qui glisse sans s'appesantir sur la surface lisse qui lui est offerte. Le plus précieux des stylographes, si sa plume d'or est trop molle, si elle s'écrase sur le papier, comme ralentissant le mouvement de la pensée, m'incite à l'exaspération, sinon au désespoir. L'écriture est l'un des arts graphiques ; écrire c'est dessiner, susciter des formes en série, des arabesques sans fin, dont certaines, en vertu d'une inconcevable harmonie préétablie, prennent au piège une pensée qui se trouvera ainsi communiquée aux autres hommes. Rares sont les écrivains qui, [28] comme Paul Valéry ou Raymond Barthes, ont reconnu l'importance, le mystère, de la révélation scripturaire. Ceux qui ont vécu la plume à la main ont souvent laissé la plume courir en dehors du sens, émancipée du contrôle de l'intellect ; la main en roue libre aventurée pour son

propre compte et traçant formes et figures, esquisses et schémas. « Signifiants sans signifié », comme dit Barthes, écritures simulées, écritures pour rien, vides de message, en trompe-l'œil, en trompe la pensée. Le petit recueil *Roland Barthes par Roland Barthes* reproduit certains de ces griffonnages d'une écriture simulée ou simulation d'écriture. L'écrivain a parsemé ses fragments explicites de quelques échantillons de ces graphismes en échappement libre.

Ces inscriptions sauvages ne figurent pas en marge du texte dans une intention purement décorative, ou par jeu, comme pour défier le lecteur, ou piquer sa curiosité. Il y a un sens intrinsèque des écritures, un sens avant le sens ; celui-là même qui ignore le chinois, l'arabe ou le sanscrit, celui qui ne sait pas lire les caractères cunéiformes ou les idéogrammes mayas ne peut s'empêcher d'éprouver une sorte de fascination devant ces tracés, messages indéchiffrables, mais évocateurs de paysages humains interdits. Ces échos perdus, ces résonances confuses renvoient à des mentalités, à des styles de vie, parcours interdits à notre imagination ; non pas simplement lieux d'absence, mais attestations d'une présence refusée. Pareillement, les écritures simulées de Barthes ne sont pas des écritures pour rien ; elles s'offrent à l'interprétation du graphologue, puisque le graphologue ne s'intéresse pas au sens du message, mais à sa forme, à sa figuration formelle. Un spécialiste des tests projectifs, éclairé par les révélations de la psychanalyse, ferait sans doute des pêches miraculeuses dans tous ces graphismes ; l'effacement de l'intellect n'en laisse que mieux carrière à la libre expression des dynamismes intimes.

Avant donc que le scripteur se mette à l'œuvre, avant que, la plume à la main, il écrive sur la feuille blanche le premier mot de son texte, après s'être installé et avoir pris la posture convenable, toutes sortes de conditions préalables, matérielles, intellectuelles et morales doivent avoir été réunies. La légende dorée du métier littéraire rapporte que M. de Buffon ne prenait la plume qu'après s'être mis en tenue et avoir fixé ses manchettes. Celui qui a dit « le style est de l'homme même » savait que la vertu de style met en cause l'homme total, non seulement dans sa pensée, mais dans son comportement et jusque dans sa vêtue. On ne porte plus de manchettes aujourd'hui, ni d'ailleurs de cravate ; le bluejean délavé et avachi tend à devenir l'uniforme d'une humanité docile au laxisme général de l'époque. S'il est désormais inutile de soigner sa tenue physique et morale, ce laisser-aller s'applique tout

aussi bien au style écrit, et à l'écriture elle-même. Pourquoi écrire, d'ailleurs ? il est plus facile de téléphoner ou d'enregistrer une cassette sur le magnétophone, au petit bonheur de l'effusion verbale spontanée, qui n'a que faire des normes de la bienséance verbale et de la correction grammaticale. Sartre écrivait dans les cafés, c'est-à-dire n'importe où, en des lieux publics où règne une atmosphère mêlée d'alcool [29] et de tabac, apparemment peu propice au recueillement et au cérémonial scripturaire, sans doute sur le vulgaire papier à lettres que ce genre d'établissement fournit à la demande du consommateur. Cet illustre exemple a inspiré bien des imitateurs, témoins à leur tour de la désacralisation de l'écriture.

Les premiers imprimeurs étaient souvent des artisans en orfèvrerie. Obligés de ciseler eux-mêmes leurs caractères, ils produisaient des lettres d'une rare beauté formelle. La Bible de Gutenberg atteint du premier coup à la perfection du détail et de l'ensemble dans la composition ; le coup d'essai de la typographie est un coup de maître, comme si la nouvelle présentation des écritures divines devait honorer le texte inspiré en mettant à son service la conquête du génie humain en sa plus haute excellence. Précédent vénérable, mais qui ne dit plus rien à l'homme d'aujourd'hui, submergé par la prolifération cancéreuse du papier imprimé. L'ère de Gutenberg s'achève avec l'irrésistible avènement des technologies de l'audiovisuel ; écriture et lecture font figure de pratiques dépassées, et seuls des esprits réactionnaires peuvent se préoccuper d'enseigner ces disciplines aux jeunes enfants.

Une gravure d'Albert Durer, datée de 1526, évoque l'effigie du grand Érasme de Rotterdam dans l'acte d'écrire, assis devant une petite écritoire. Enveloppé dans une houppelande, un bonnet sur la tête, en temps de froidure sans doute, il fixe son regard sur ses mains qui maintiennent en place une feuille de papier. La main droite tient un instrument à écrire, la gauche un petit encrier ovoïde ; des livres ouverts ou fermés apparaissent tout autour ; sur la table qui supporte l'écritoire, une lettre pliée : sans doute le scripteur est-il saisi dans la rédaction d'une correspondance. Une inscription grecque précise que la meilleure image du maître, c'est dans ses écritures qu'on la trouvera ; le mot grec ici traduit par écritures est *suggrammata*, qui veut dire « livres, traités », mais signifie étymologiquement « ensemble de caractères ». L'apparence physique du personnage est mise en parallèle avec le corps

glorieux de ses œuvres, le corps écrit à la faveur duquel un auteur trouve ses vraies dimensions, sa prestance authentique.

La présentation du lettré, de l'écrivain, dans l'exercice de sa fonction est un petit leitmotiv, un lieu commun de la période renaissante. Les peintres et graveurs d'Italie ont souvent figuré les savants philologues, philosophes et théologiens de leur temps dans leur *studio*, penchés sur un livre ou un manuscrit, en pleine action d'écriture. L'image est l'un des emblèmes de l'humanisme, souvent présenté en la personne de saint Jérôme, patron des traducteurs, interprètes et commentateurs de textes. La prise de vue se donne d'ordinaire un certain recul ; elle embrasse l'environnement du cabinet, bibliothèques, rayonnages porteurs de livres et d'accessoires divers, sans oublier le lion domestique du bon saint Jérôme. Les objets ont une valeur symbolique, religieuse le plus souvent, ils contribuent à qualifier l'espace quasi monastique au sein duquel le scripteur fait retraite.

L'Érasme de Dürer ne se situe pas dans un pareil décor ; en prise de vue [30] rapprochée, il est entouré seulement de quatre volumes et d'un vase garni de quelques fleurs des champs. Le centre géométrique de la gravure est occupé par les deux mains au travail, que fixe, paupières à demi baissées, le regard du scripteur ; les mains figurent le noyau de la composition, à partir duquel se réalise l'irradiation du sens. Mains d'ouvrier, d'artisan, crispées par l'effort d'obéissance au sens qui, sous leur impulsion, et par la médiation des outils qu'elles tiennent, va se matérialiser, prendre forme sur la feuille blanche. L'œuvre du maître de Nuremberg comprend aussi des études de mains, en particulier l'esquisse célèbre des mains d'un apôtre, qui se joignent dans un mouvement de prière et d'adoration. Fines, élancées, spiritualisées, elles ont quelque chose de féminin ; les mains d'Érasme, elles, sont de grosses mains, presque des mains de paysan, appliquées à leur tâche de maintenir en place la feuille blanche et d'y faire apparaître la révélation de l'écrit. Proches l'une de l'autre, ne laissant entre elles que le modeste espace nécessaire à la production graphique, la main droite qui tient la plume et la main gauche qui tient le petit encrier ovoïde prêt à l'emploi, définissent les deux pôles d'un aimant, ou ceux d'un arc électrique, entre lesquels va jaillir l'étincelle. L'image entière converge vers cet endroit, lieu magique où se noue le sens, et que désignent l'inclinaison légère du buste, la tête baissée, l'orientation même du regard. Le grand lettré, le maître respecté de l'humanisme européen, met en œuvre dans son

travail d'écriture non pas seulement sa pensée, mais la totalité de son être physique.

L'hommage de Dürer à Érasme honore en premier lieu le sage de l'Europe, rénovateur et réaffirmateur de l'humanisme chrétien, cette nouvelle patristique, cette *philosophia Christi*, qui fut en ce premier tiers du XVI^e siècle le grand espoir déçu de la culture occidentale. La glorieuse spiritualité de l'œuvre érasmienne est évoquée par l'inscription grecque, commentée plus haut. Mais ce renvoi aux écrits du maître signifie ensemble que Dürer, dans sa gravure, réalisée d'après nature (*ad vivam effigiem delineata*), précise une mention latine, a voulu parler d'autre chose. Le peintre, l'imagier commémore l'écrivain, l'artisan en écriture, dans le vif de sa création. Peu importe ce qu'il écrit ; les mains dissimulent les caractères, fruits de leur activité ; on ne peut pas déchiffrer ce qui figure déjà sur le document. L'important, c'est le travail du scripteur, grâce auquel la pensée vient au monde, engendrement mystérieux. L'image, dans l'ordre du visible, témoigne d'un événement invisible, éclosion d'une réalité en esprit et en vérité, grâce à l'application de deux mains messagères du sens dans l'univers de la matière.

L'agnostique Roland Barthes, dont le snobisme se teintait volontiers de superficielles références à un marxisme diffus dans l'ambiance parisienne de son époque, lorsqu'il décrit sa propre pratique de l'écriture, évoque les copistes qui, dans les ateliers conventuels du Moyen Âge, se préparaient à leur travail par le recueillement et la méditation. Retour de la spiritualité refoulée. Interrogé sur ce point, Barthes aurait répondu qu'il s'agissait là seulement de rhétorique ; faute de trouver dans le discours marxiste et la « praxis » correspondante [31] des analogies et métaphores adaptées à son expérience scripturaire, il était obligé de prendre son bien là où il le trouvait, sans concession aucune à l'obscurantisme clérical. La référence à l'anthropologie religieuse donne néanmoins à penser. Elle met en évidence le caractère surnaturel de l'acte d'écriture ; dès sa pratique la plus humble, il semble mettre en œuvre la réalité humaine totale, charnelle et spirituelle à la fois, qui se conjugue pour susciter l'incarnation du sens.

La référence au recueillement contemplatif du moine désigne la mobilisation plénière des forces vives. Et cette exigence d'une disponibilité intégrale déborde même au-delà des limites de l'individualité de l'écrivain. Barthes insiste avec minutie sur la nécessité

d'une hygiène de l'écriture, définie par un emploi du temps strict ; ce « *timing* régulier de fonctionnaire de l'écriture », selon le mot de l'intéressé, évoque là encore l'austérité de la règle monacale. La même exigence de régularité s'étend à l'environnement immédiat, qui doit être « structuré » en fonction de la besogne scripturaire et de ses réquisitions usagères. Lorsque l'écrivain change de séjour, lorsqu'il part en vacances, il lui faut transporter avec lui son espace-temps, organiser le lieu nouveau de la même manière que celui qu'il a quitté.

Le cérémonial de l'écriture, l'ensemble des liturgies préalables à l'entrée en écriture, constitue aussi un *introït*, qui met en œuvre ce qu'on pourrait appeler, dans le langage de la rhétorique et dans le langage de la pratique ascétique, un ensemble de *compositions*, au sens où l'on disait naguère « composition française », mais aussi « composer son maintien, composer son visage », et encore dans la pratique des Exercices spirituels, « composition de lieu », c'est-à-dire effort pour se représenter une situation concrète avec le concours de toutes les ressources de l'imagination et de la sensibilité. Dans chacun de ces emplois, le mot « composition » évoque une application de l'esprit et du corps en vue d'affirmer conjointement la présence réelle de l'être humain. L'activité scripturaire présuppose le rassemblement des puissances de la réalité humaine en vue de sortir de la réserve et de rompre le silence de la conscience ; dans l'écriture, elle se communique à elle-même et aux autres sous une forme matérielle et consistante, exposée au regard, et à l'épreuve de la critique. Nouvelle naissance de la conscience, émancipée de son support organique et désormais intégrée à l'univers des écritures.

Il va de soi que tous les graphismes ne se valent pas ; il y a des écritures insignifiantes, aussi vaines que les vaines paroles. Mais l'effigie d'Érasme évoque les saintes écritures de l'humanisme, les textes consacrés de la tradition hellénique aussi bien que les textes de la tradition judéo-chrétienne. Et lorsque Barthes évoque ses petites liturgies personnelles, il donne à l'activité scripturaire sa plus haute validité comme justification de la vie de l'écrivain qu'il est. Son cas particulier n'en est que plus significatif. Car s'il insiste longuement sur les préliminaires à l'œuvre d'écriture, c'est parce qu'il éprouve de grandes difficultés à faire œuvre d'écrivain. Il dit lui-même, dans *Roland Barthes par* [32] *Roland Barthes*, son projet, son désir d'écrire un livre, un grand livre qui serait l'œuvre majeure de Roland Barthes.

Ce livre, il ne l'a jamais écrit ; il s'est contenté, tout au long de sa carrière, de publier des recueils de fragments plus ou moins cohérents, sur des thèmes divers. En lui s'affirmait une impuissance fondamentale à rassembler sa matière dans une œuvre de « composition » véritable ; il n'a cessé de reculer devant l'*opus majus*, comme Moïse devant la Terre promise où il ne devait pas entrer ; sa mort même figurerait un dernier aveu d'impuissance, une dérobaude suprême.

L'insistance sur les rites d'entrée en écriture pourrait apparaître comme l'expression d'un recul devant le passage à l'acte. Les bagatelles de la porte autorisent un dernier délai avant le moment décisif de l'avènement, de l'événement du sens ; « encore un instant, Monsieur le bourreau », aurait murmuré sur la guillotine la malheureuse du Barry. Davantage encore, on pourrait soupçonner dans la préciosité de Barthes écrivant, en fin de compte, dans son souci de la rhétorique, dans le formalisme de sa sémiologie une procédure encore qui, multipliant les formalités, permet de reculer des échéances que l'on redoute d'affronter. Ce cas particulier de pathologie scripturaire met en évidence la décisive gravité de l'*Introït*, premier moment, premier mouvement initiatique de l'acte d'écrire.

3. Anthropologie de l'écriture

Le cérémonial d'entrée en écriture concerne les derniers préliminaires du passage à l'acte, le moment ultime où le scripteur mobilise toutes les ressources de son être afin d'assurer, sur la feuille blanche, la nativité du sens. Mais la pratique quotidienne de l'écriture, chez Érasme comme chez un individu quelconque, est le fruit d'un long apprentissage. Selon Nietzsche, l'homme est un « animal inachevé ». La plupart des représentants du règne animal viennent au monde dans un état de relative intégrité. À peine sorti du ventre de sa mère, le jeune veau, le poulain se dressent sur leurs pattes et entreprennent de rechercher les tétines nourricières. La dépendance à l'égard de la mère est relativement courte et l'autonomie est atteinte en un temps plus bref que dans l'espèce humaine.

Le petit enfant ne survivrait pas sans une sollicitude parentale de tous les instants. La période de gestation intra-utérine ne permet pas la

pleine maturation de l'organisme ; celle-ci devra se parachever à l'air libre pendant longtemps encore. Le nouveau-né ne dispose pas d'un système sensitivo-moteur et neuromusculaire entièrement constitué ; d'où le caractère incoordonné de sa présence au monde, ses gesticulations désordonnées et les signes d'une conscience rudimentaire, qui exige de longs délais pour se rassembler. Ainsi se justifie la lenteur des apprentissages de la vie et du monde qui conditionnent le devenir d'une enfance humaine, parallèlement à la croissance neurobiologique.

Vient d'abord au bout de quelques mois et vers la fin de la première année [33] la conquête progressive de la station droite, équilibre statique bientôt prolongé par la maîtrise de l'équilibre dynamique, dans l'exercice de la marche, à la faveur d'innombrables essais et erreurs. Non moins complexe et difficile, vers la fin de la deuxième année l'acquisition de la parole articulée ; ici encore l'entourage joue un rôle capital dans le montage des coordinations et des automatismes indispensables à la mise en correspondance du domaine psychique et des fonctions organiques. La présence au monde de l'enfant ne se réalise pas simplement par rapport à l'environnement matériel, mais aussi en fonction de l'environnement humain, sous sa forme familiale et sociale. La parole présuppose la conquête d'une conscience de soi en voie d'organisation, seuil indispensable de l'avènement à l'humanité. Un enfant qui n'accédera pas à la marche, puis à la parole demeurera, handicapé physique ou mental, un sous-homme.

L'acquisition de l'écriture conjuguée à celle de la lecture, généralement réalisée à partir de la sixième année, se situe dans le lointain prolongement de ces premières adaptations à l'univers physique et humain. Selon la tradition, l'« âge de raison » serait atteint par l'enfant de sept ans, – celui qui, au début de sa scolarité, a été initié au rudiment de la vie de l'esprit. L'école vient relayer la famille, avec le concours de maîtres professionnels, pour permettre au petit d'homme d'accomplir ce prodigieux bond en avant dans le devenir de sa personnalité. La marche était une technique du corps, la parole met en œuvre un ensemble de techniques conjuguées, à la fois corporelles et mentales. L'écriture et la lecture exigent une harmonisation plus subtile encore des puissances organiques et des facultés intellectuelles.

La généralisation de la scolarité obligatoire a fait entrer l'initiation au domaine scripturaire parmi le minimum vital des droits de l'homme.

Un illettré est aujourd'hui un sous-homme, un homme inachevé. Ces évidences familières ne doivent pas dissimuler l'extrême complexité intrinsèque des opérations de montage, d'ordre physique et mental, grâce auxquelles l'enfant maîtrise ces indispensables techniques d'humanité. La lecture semble d'abord le résultat d'une application de l'œil, mais il ne suffit pas de percevoir la forme des signes, il faut saisir les modes de leurs articulations mutuelles, remonter des apparences formelles aux structures intelligibles qui président à leur combinaison. L'œil n'est pas indispensable à la lecture ; l'aveugle est capable de subvenir à sa déficience grâce à la mise en œuvre de sa sensibilité tactile ; la perception du sens intelligible, œuvre de pensée, est la fin dont l'œil est seulement le moyen. L'écriture, de son côté, paraît être une technique de la main, mais l'application manuelle mobilise de proche en proche le corps entier ; l'enfant doit apprendre la posture du scripteur, l'attitude la plus propice au libre usage de la main dans la figuration des caractères. Mais l'écriture n'est pas seulement un art du dessin ; tout comme la lecture, elle a pour destination la manifestation du sens. Écrire, c'est parler par écrit, donc mettre en œuvre l'univers du discours qui rassemble la communauté des hommes. L'art d'écrire ne se réduit pas à la calligraphie. Il se déploie comme un renvoi, une évocation et invocation du physique au mental.

[34]

Un tableau n'est pas seulement un assemblage de formes et de teintes sur une surface plane ; par-delà cette présentation matérielle, il vit d'une présence qui l'habite ; il a la procuration d'un mystérieux accomplissement humain dont il porte témoignage. L'art du peintre, disait Nicolas Poussin, a pour but la « délectation », petit mot qui dit tout et qui ne dit rien, mais donne à entendre que l'œuvre d'art est faite pour les « amateurs », qui ne se contentent pas de la voir avec les yeux du corps, mais l'aiment d'une application de tout leur être. « Une chose belle, disait Keats, est une joie pour toujours. » Pareillement, l'écriture ne propose pas seulement un graphisme noir sur blanc, une figure linéaire plus ou moins agréable à l'œil, elle trouve sa justification dans le message qu'elle expose. Nous ne lisons pas les caractères, nous ne les voyons même pas en tant que tels ; nous appréhendons en transparence le sens du mot et le sens de la phrase. Écrire, c'est faire œuvre de pensée ; sur le papier, j'écris directement ma pensée sans songer à l'économie des lettres, tout de même que je parle normalement

sans m'arrêter au système linguistique ni aux mécanismes phonétiques. Aussi longtemps que l'enfant pratique l'écriture comme un art du dessin, en s'appliquant lettre après lettre, jusqu'au bout de la phrase, il n'est pas maître de la pratique scripturaire.

Dans le cas d'un enfant normal conduit par un maître expérimenté, l'apprentissage de la lecture et de l'écriture se réalise avec une étonnante rapidité, dans les trois premiers mois de la scolarité primaire, parfois un peu davantage, à l'âge de six ans environ. Les pratiques ainsi acquises sont le signe d'une mutation de l'intelligence et de la sensibilité chez l'enfant, auquel l'accès de la civilisation de l'imprimé ouvre une nouvelle dimension de la présence au monde et à soi-même. Or on entend aujourd'hui de toutes parts, dans le corps enseignant, des plaintes répétées concernant des élèves qui, à leur entrée dans l'enseignement secondaire, vers la douzième année, ne savent pas lire ; une proportion notable de la population scolaire serait dans ce cas. D'où l'incrimination de certaines méthodes pédagogiques contemporaines, accusées de ne pas tenir compte des conditionnements neurobiologiques des activités mentales. Dyslexies et dysgraphies se multiplient pour le plus grand profit des praticiens spécialisés dans la correction de ce genre d'infirmités. Ces troubles d'une certaine motricité ne sont pas localisés dans la partie du corps où ils apparaissent, tout comme le bégaiement, avec lequel ils présentent des affinités certaines. La dyslexie ne provient pas d'un défaut de l'œil, ni la dysgraphie d'une incapacité manuelle ; ce sont les symptômes de troubles complexes de la personnalité, auxquels on s'efforce de remédier par des psychothérapies plus ou moins efficaces. La difficulté à écrire ou à lire est la manifestation d'une difficulté d'être. L'enfant sans problème, qui en trois ou quatre mois, a appris à lire et à écrire, à la satisfaction de son entourage, ne se trouve pas pour autant au bout de ses peines. Le rudiment qu'il est parvenu à maîtriser ne représente que le premier degré d'une longue initiation qu'il devra parachever tout au long de sa scolarité. Les égarements pédagogiques de notre époque, éprise de facilité et [35] fascinée par un snobisme libertaire, dissimulent cette réalité aux yeux de nos contemporains. L'enseignement traditionnel, mis en œuvre dans les collèges des Jésuites, consacrait le meilleur de ses efforts à conférer aux élèves l'art de lire, par la culture de l'élocution et par la fréquentation des grands textes classiques ; l'acquisition de l'art d'écrire était obtenue par l'enseignement de la rhétorique et de la composition latine et

française. Lire ce n'est pas seulement déchiffrer grossièrement le premier document venu, article de journal ou bulle de bande dessinée ; c'est faire œuvre de compréhension, pénétrer les nuances d'un texte, ses intentions non apparentes, découvrir sa structure interne, être sensible à ses qualités intrinsèques. Écrire, ce n'est pas seulement être capable de signer de son nom ou de remplir un formulaire de sécurité sociale ; c'est être capable d'exprimer avec précision toute pensée qui vous vient à l'esprit, c'est manier l'écriture avec l'assurance de cette discipline que donne la vertu de style.

Humaniores litterae, « les lettres qui rendent plus homme », les maîtres de l'antiquité latine résumaient ainsi l'esprit de leur enseignement. La lettre, *littera*, au singulier, c'est le caractère d'écriture, principe même de l'art littéraire, qui se développe selon les voies conjuguées de l'écriture et de la lecture. L'adolescence, le temps où s'achèvent les études, est le moment où un être jeune en qui s'annoncent les accomplissements de l'âge adulte, éprouve la première fascination du moi. L'éveil de la personnalité, avec ses différences spécifiques et son originalité, se manifeste en particulier par la pratique du journal intime et par les tentatives littéraires et poétiques. La vocation de l'écrivain n'est pas donnée à tout le monde, mais la maîtrise de soi va de pair, le plus souvent, avec la mise au point d'un langage propre, l'acquisition d'un style, comme si le projet éducatif dans son ensemble trouvait son accomplissement avec la maîtrise du domaine scripturaire.

Si je parle de « l'écriture » de Victor Hugo, la formule peut désigner la configuration générale de ses manuscrits, l'apparence de ses autographes, sa manière de former les lettres et d'aligner les mots. Mais cette expression, par-delà l'ordre graphique, peut également mettre en cause le style, la construction et l'harmonie des phrases, cette respiration organique dont le pasticheur s'efforcera de découvrir les rythmes propres afin de les imiter. L'intime alliance de ces deux significations, externe et intime, de l'écriture est mise en évidence par la graphologie qui se fait fort de découvrir dans le graphisme d'un homme la manifestation de sa personnalité, avec une assurance suffisante pour que des expertises de cet ordre soient fréquemment utilisées comme des tests anthropologiques et judiciaires. L'écriture d'un homme n'est pas un caractère acquis, système de signes emprunté à la culture ambiante par l'autorité de l'instruction publique, le même pour tous ; elle lui est aussi personnelle que la couleur des yeux ou

l'empreinte des doigts. La carte d'identité, la carte de crédit se parent de la signature de leur propriétaire, attribut reconnu comme distinctif de son individualité ; une signature peut engager une vie, condamner un individu aux [36] travaux forcés, lui faire perdre ou gagner une fortune. Paradoxe surprenant : le petit enfant à l'école commence par imiter des modèles de lettres, avant de parvenir, à force de besogne imitative, à mettre au point, par l'application de son corps et de son esprit, le système de son écriture inimitable.

Les vieux cahiers, les pages d'écriture du temps de la scolarité primaire, je les reconnais d'emblée comme miens ; ils portent déjà ma marque ; ils attestent une coïncidence de moi à moi-même qui s'est nouée dès les origines, au temps où l'enfant que je fus, son cartable à l'épaule, cheminait vers l'école communale de Caudéran. Pareillement, il m'est arrivé, au hasard d'une lecture, d'éprouver une bizarre impression de déjà vu ; l'auteur, sans le dire, m'avait emprunté une phrase, un paragraphe ; une vigilance secrète, subitement éveillée, dénonçait le copiste ; je reconnaissais mon usage du langage, comme on reconnaît les accents toniques, les modulations et intonations d'une voix familière. Si je mets en route le récepteur de radio, j'identifie tout de suite le chant de Bach ou celui de Mozart, et je peux distinguer à la première gorgée un bourgogne d'un bordeaux, un médoc d'un graves. L'écriture énonce un aspect du phénomène humain total. Elle expose la venue au monde, l'engagement au monde et à soi-même d'un être humain dans sa singularité irréductible.

Lorsque je me dispose, la plume à la main, à écrire le premier mot de la première phrase sur la page blanche, support, reposoir d'un moment ou d'un aspect d'une pensée, venue d'on ne sait où pour s'incarner dans l'univers scripturaire à l'appel de mon désir, ce geste inaugural, banal à force d'être répété, commémore une alliance scellée dès les premiers temps de mon enfance, où se nouaient les équilibres infiniment complexes de la marche, de la parole et des coordinations sensitivo-motrices et neurobiologiques qui conditionnent les apprentissages de la lecture et de l'écriture. La simple initiative de commencer une lettre ou un livre, un document quelconque, met en œuvre l'ensemble d'un passé qui remonte jusqu'aux lointaines origines de l'être personnel. L'écriture est beaucoup plus que l'écriture, non pas une technologie extrinsèque, un instrument à la disposition de qui veut s'en servir, comme peut l'être une machine à écrire plus ou moins

perfectionnée, dont n'importe qui peut faire l'acquisition. La machine à écrire, instrument passif, prolonge la main qui la met en action ; l'écriture elle-même demeure sous la responsabilité de l'auteur du texte ; preuve en est que la dactylographe ne saurait revendiquer les droits de l'auteur ou subir la peine d'une culpabilité éventuelle.

Les outils sont le prolongement de la main ; la main de l'homme est le premier de ses outils. L'aventure humaine de la culture n'a été possible qu'à partir du moment où la conquête définitive de la station droite permet à l'homme de prendre ses distances par rapport au singe, plus ou moins quadrumane. La station droite du bipède lui ouvre les horizons d'un être qui regarde droit devant soi, et qui peut à loisir contempler le ciel. En même temps, ce nouvel équilibre libère les membres antérieurs de la tâche de servir de support au corps, et de s'user à supporter ce fardeau. La libération de la main permet à celle-ci [37] d'acquérir des sensibilités différentielles de plus en plus affinées. Ainsi s'ouvre la carrière de l'*homo artifex*, de l'inventeur d'outils, capable de modifier l'environnement en vue de ses utilités ; la main de l'artisan opère la mutation décisive de la nature à la culture. Mais la main qui crée les outils n'est pas elle-même un outil parmi les autres ; elle expose la vivante attestation d'une pensée ; elle manifeste une intelligence en action. Il suffit pour s'en convaincre d'observer la main du menuisier ou du peintre, dans leur activité créatrice, imposant forme à la matière, avec une habileté aussi diabolique que celle du violoniste tirant des cordes de son instrument les sonorités les plus subtiles.

Un outil est chose inerte, passive, entre les mains de l'ouvrier dont il attend toutes les initiatives. La machine à écrire n'écrit pas toute seule ; les robots les plus perfectionnés, les ordinateurs fonctionnent à partir d'un programme imposé par l'initiative humaine. Des enregistrements cinématographiques montrent Picasso à l'œuvre dans son atelier ; le pinceau entre ses doigts, suscite l'apparition sur la toile neuve de formes et de couleurs qui peu à peu s'organisent en une composition du maître. Cette nativité de l'œuvre suscite chez le spectateur du film une sorte d'horreur sacrée, un sentiment de respect devant l'avènement d'un sens à partir du néant. Immaculée conception, qui se répète chez tous les grands artistes au fur et à mesure du déploiement, sur la surface portante, de l'écriture picturale. La seule ressource pour justifier ce processus est d'invoquer le « génie » du créateur, mot qui ne signifie pas grand-chose, banal renvoi à cette entité

irréductible qu'est, à ses propres yeux et aux yeux des autres, une exceptionnelle personnalité.

Picasso lui-même, comme les artistes de toujours, se refuse à commenter cette production de l'œuvre qui s'accomplit par son ministère. Promoteur, acteur et auteur de la création, il ne peut pas en être le témoin privilégié ; il obéit à son démon. « Comment voulez-vous, dit-il, qu'un spectateur vive mon tableau comme je l'ai vécu ? Un tableau me vient de loin ; qui sait de combien loin je l'ai deviné, je l'ai vu, je l'ai fait et cependant, le lendemain, je ne vois pas moi-même ce que j'ai fait. Comment peut-on pénétrer dans mes rêves, dans mes instincts, dans mes désirs, dans mes pensées, qui ont mis longtemps à s'élaborer et à se produire au jour, surtout pour y saisir ce que j'ai mis peut-être malgré ma volonté ² ? » Sage dénégation ; l'artisan d'art, l'artiste n'est pas maître du sens qui vient au monde à travers lui, non pas seulement à travers son pinceau, ni à travers la main qui tient le pinceau, mais à travers l'écheveau des forces vives, des pulsions de toute espèce qui animent la présence au monde d'une personnalité géniale.

L'artiste procède à l'éclosion d'un sens ; il suscite l'apparition de formes originales, destinées, selon son désir, à s'imposer au respect et à l'admiration des hommes. L'intention de l'écrivain n'est pas différente. Le peintre, le sculpteur, le musicien produisent des formes sensibles, qui s'adressent à l'appréhension concrète de l'amateur, mais procèdent des sens à l'esprit, de [38] l'œil ou de l'oreille jusqu'aux valeurs profondes régulatrices de la réalité humaine, sensuelles et spirituelles dans la communion de l'être total, pour la joie ou la peine des êtres humains. Le don du chef-d'œuvre est la plénitude qu'il suscite, l'état de grâce dont il est le messenger. L'écrivain dessine des formes sur le papier ; par la médiation de ces formes vient au monde un message de l'homme à l'homme, et ensemble un message de l'humanité à l'individu. La différence est ici que le sens du message ne se situe pas dans l'ordre graphique, sauf le cas de l'artiste en écriture chinoise ou japonaise, exécutant des calligraphies pour la satisfaction formelle de l'œil. Dans son usage courant, l'écriture expose la formulation abstraite d'une communication dont le sens fait l'objet d'une appréhension intellectuelle, au moins en premier lieu, et non pas sensuelle. Il faut

² Propos de Picasso, reproduit dans le journal *Le Monde*, 24 septembre 1985.

d'abord déchiffrer le texte, grâce à la mise en œuvre d'automatismes dont l'intervention précède la compréhension du sens. Ensuite seulement l'écriture retentira dans l'espace du dedans, suscitant des effets analogues à ceux que produisent les arts plastiques. Un texte érotique engendre les mêmes effets qu'une peinture ou une gravure du même genre, mais par une voie indirecte, qui entraîne un délai.

L'écriture d'art, celle de l'écrivain, est un cas particulier de l'écriture en général. La pratique de l'écriture, dans les régions civilisées, est exigible de tout un chacun, mais non celle de la poésie. Tout le monde n'est pas obligé de manier le pinceau, mais tout le monde doit utiliser le porte-plume. On peut écrire par nécessité pure, sans prétention aucune à l'art d'écrire, réservé à certains individus particulièrement doués, ou qui croient l'être. Le commun des mortels, en ce qui concerne ce genre d'activité, est fait d'amateurs et non pas de professionnels. Ceux qui se contentent, avec la multitude des utilisateurs occasionnels d'une technique indispensable, d'écrire comme tout le monde, pourraient se croire perdus dans la masse, échappant ainsi aux significations et mises en cause de l'écriture artiste. Il n'en est pourtant pas ainsi, car la pratique scripturaire la plus banale exclut l'anonymat. Tout homme qui écrit est un artiste qui s'ignore, au moins en ce sens où l'artiste est quelqu'un qui engage, dans l'effort d'expression, sa personnalité entière. Au sens le plus large de sa vocation, l'artiste s'opposerait à l'homme de la masse ; il serait celui qui honore en soi la vertu de personnalité, celui qui se distingue, si humble que soit le degré d'originalité auquel il peut prétendre. Le sens artistique commence avec le souci de ne pas être n'importe qui, de ne pas dire n'importe quoi n'importe comment.

L'étymologie du mot *style* peut apporter ici quelque lumière. En dépit des apparences, le mot n'est pas grec, mais latin. *Stilus*, c'est le poinçon à écrire, l'instrument à tracer des caractères sur la cire ou sur l'argile des tablettes utilisées avant l'entrée en usage du parchemin à Pergame ou du papyrus égyptien. La racine *Sti-*, que l'on retrouve en particulier dans *stimulus*, évoque l'action de piquer. « C'est seulement à Alexandrie, et incorrectement, écrit un spécialiste, [39] que le mot *stulos* a été employé pour désigner un style d'écriture³ » ; de cette

³ André Sempoux, *Note sur l'histoire des mots Style et Stylistique*, Revue belge de philosophie et d'Histoire, n° 3, 1961, p. 736 à qui je dois les précisions de ce paragraphe.

confuse archéologie procèdent nos modernes stylographes. Lorsque Cicéron parle d'*orationes attico stilo scriptae*, il évoque des « discours rédigés avec une plume attique », et la transition s'opère entre l'idée de l'instrument et le résultat de son activité. De la fine pointe de l'instrument scripturaire, la signification remonte à travers la main qui le tient jusqu'à l'esprit du scripteur et finit par désigner la manière propre d'un écrivain.

Le parcours de l'analogie métonymique depuis le *stylographe* jusqu'au style aboutit à une véritable identification de l'instrument à écrire avec l'individualité qui le met en œuvre. Le scripteur fait corps, fait âme avec son outil. Selon le Dictionnaire universel de 1771, le style « est en quelque sorte l'âme du discours, l'attrait et le charme qui soutient l'attention de l'esprit par la suite des matières qu'il enchaîne ensemble, par la liaison naturelle des tours différents dont il les assortit, par la douceur et l'harmonie dont il nous frappe l'oreille, et par là le cœur, qui, par une impression invincible de la nature, aime partout les accords, non seulement dans la musique, mais en tout genre de composition »⁴. L'écriture de l'écrivain, noir sur blanc, message d'une communication entre deux êtres humains, transmet de l'un à l'autre les inflexions, les modulations d'une intimité dont les harmonies fondamentales se découvrent apparentées. Cette communication mobilise, chez l'auteur comme chez le lecteur, la plénitude de l'être humain en son incarnation concrète, organisme et esprit.

Rémy de Gourmont, cité par Thibaudet, approfondit en ce sens la formule de Buffon. « Buffon faisait de la science. " Le style est l'homme même " est un propos de naturaliste qui sait que le chant des oiseaux est déterminé par la forme de leur bec, l'attache de leur langue, le diamètre de leur gorge, la capacité de leurs poumons. Il y a bien deux sortes de style ; elles répondent à ces deux grandes classes d'hommes, les visuels et les émotifs »⁵. » Thibaudet refuse de réduire le style à ses conditionnements organiques. « Le style est l'homme, non l'animal, c'est l'homme non seulement en tant que sensibilité, mais en tant que contre-sensibilité, c'est-à-dire en tant qu'intelligence et que volonté. Buffon ne pense point comme Lamettrie. » Le style propose

⁴ Cité dans Sempoux, article cité, p. 741.

⁵ Rémy de Gourmont, *Le problème du style*, Mercure de France, 1902, dans Albert Thibaudet, *Réflexions sur la critique*, N.R.F., 1939, pp. 61-62.

l'expression de « l'homme volonté consciente autant que l'homme sensibilité spontanée, l'homme tel qu'il se pense comme fin, tel qu'il se formule à lui-même comme idéal »⁶.

Intime tension de l'art d'écriture ; le texte de l'écrivain, attaché à la mise en honneur du sens n'est pas une reprise banale du discours universel ; à un degré variable, mais jamais nul, le scripteur imprime sa marque dans ce qu'il écrit, non pas seulement l'empreinte de son individualité anthropologique, déchiffrée par le graphologue, mais aussi le sceau de son être personnel, avec les particularités de son caractère. Il n'est pas possible de dépersonnaliser [40] l'écriture, de la réduire à un degré zéro de personnalité. « Il n'existe pas de style absolument naturel ; presque jamais on n'écrit tel quel ce qu'on voit, ce qu'on sent, ce qu'on sait, puisque le style est cela même qui, en nous, réduit par une opération plus ou moins longue toutes les fractions de la réalité à un dénominateur commun. Il n'existe pas non plus de style absolument artificiel, parce que le style a toujours son origine et ses éléments dans une sensibilité de l'œil, de l'oreille⁷. » Ainsi le style d'un écrivain, et par extension le style écrit d'un individu quelconque, correspondrait à l'indice individuel de réfraction de la réalité. Rapprochée de la problématique du style littéraire, la problématique de l'écriture dans le plein emploi de l'activité graphique, renvoie au style de vie dont elle est une expression entre d'autres. Lorsque j'écris, quoique j'écrive, l'œuvre de ma main est un produit de ma personnalité.

Le développement de la pratique scripturaire se trouve conjugué avec la maturation de l'identité personnelle. De l'écriture de l'enfant à l'écriture du vieillard, on peut suivre à l'œil nu, en dépit de la similitude persistante, les vicissitudes de l'épanouissement organique et de la décrépitude. Il y a un âge pour l'apprentissage de la parole et un âge pour l'initiation à la pratique de l'écriture ; on dira qu'un enfant, en cet ordre de choses, est en avance pour son âge, ou en retard. L'étonnante rapidité avec laquelle le petit élève, au seuil de l'école primaire, maîtrise la lecture et l'écriture, techniques décisives pour le reste de sa vie, se justifie par l'établissement de réseaux neurologiques qui conditionnent l'avènement d'un nouvel âge mental. Un enfant qui n'a pas appris à parler au bon moment, dans la phase opportune du développement de

⁶ Thibaudet, *ibid.*, pp. 63-64.

⁷ *Ibid.*, p. 65.

ses aptitudes naturelles, aura la plus grande peine à rattraper ce retard. C'est le cas des enfants ensauvagés et des enfants-loups, qui ont longtemps défrayé la chronique anthropologique ; ils ont passé l'âge de la parole sans prendre la parole ; l'appareil phonatoire et l'intelligence correspondante, faute d'exercice, se sont sclérosés, et la récupération tardive ne donnera que des résultats incomplets, sinon tout à fait nuls. Pareillement pour l'écriture ; on peut soumettre les illettrés à des cours d'alphabétisation ; on peut leur enseigner les rudiments d'un savoir dont ils n'ont pas bénéficié au bon moment. Les résultats de ces cours de rattrapage ne seront jamais parfaits. La personnalité de l'illettré s'est constituée, ses équilibres neurologiques et mentaux se sont établis sans le concours de la présence au monde scripturaire. Il aura beau apprendre à lire et à écrire, ces disciplines demeureront étrangères à son style de vie ; il y aura recours à l'occasion, mais son être entier ne s'investira pas dans les pratiques demeurées extrinsèques par rapport à l'intimité vécue de son identité.

Le phénomène humain de l'écriture ne se situe donc pas seulement dans le domaine périphérique des outils et des moyens d'expression ; il ne concerne pas seulement l'ordre de la communication entre les hommes dans l'espace du dehors. Il met en question la communication de l'être humain avec lui-même dans l'espace du dedans. L'écriture est une dimension du monde et un mode de [41] l'être. La plume à la main, j'existe autrement, je prends mes distances par rapport à moi-même, je deviens autre. Avant la lettre, avant la pratique scripturaire, l'existence de l'individu est limitée à la présence actuelle de son esprit. Je suis ce que je suis, j'habite le présent, défini par ce dont ma conscience porte témoignage. Sans doute suis-je capable de mémoire, mais ma mémoire s'offre à moi comme un domaine indéfini, sujet à toutes sortes d'altérations et destiné à se dégrader, puis à disparaître en même temps que ma personne mortelle. Domaine virtuel, en état de latence, au sein duquel mon attention intéressée peut effectuer des plongées, dont les résultats, en l'absence de possibilités de vérification objective, demeurent sujets à caution. Dans les lointains de cet horizon intime où s'accumulent les souvenirs d'une vie, mémoire et imagination entrent en coalescence, et la mémoire non écrite se présente comme un répertoire de mythes individuels plutôt que comme l'authentique conservatoire du passé.

Ma carte d'identité, document écrit, au besoin témoignera contre moi. Pareillement, le sens que j'ai de mon identité, ma présence à moi-même en son essence spécifique, n'est pas séparable d'un amalgame d'écritures à la faveur desquelles j'ai balisé mon espace-temps personnel, livres lus, documents écrits, signatures souscrites, documents de toute espèce qui fixent des repères contre l'altération du souvenir, journaux intimes s'il y a lieu et correspondances en tout cas. L'ordre graphique définit le champ d'une mémoire seconde, mémoire artificielle et plus fiable que la mémoire réelle, parce qu'elle peut me prendre en faute et m'oblige à la critique. En prenant figure selon l'ordre de l'écriture, la conscience confuse, soumise aux sollicitations du sentiment immédiat, franchit le seuil qui sépare l'implicite, les sous-entendus, lieux propres de tous les malentendus, de l'explicite, offert à la réflexion et à l'analyse. Dans les territoires sous-développés, comme dans les domaines coloniaux d'autrefois, on oppose la masse des illettrés, qui vivent encore dans le monde archaïque des traditions, à l'élite des « évolués », qui ont accès à la culture écrite, passant ainsi, par le chemin de l'école et de l'éducation, d'un âge mental à un autre. L'initiation à l'écriture symbolise ce franchissement de ligne, à la faveur duquel un individu se transfère d'un univers dans un autre ; en devenant un lettré, il voit s'offrir à lui l'extension indéfinie des horizons familiers.

Si, au moyen d'une opération de chirurgie mentale, on parvenait à retrancher de la présence d'esprit d'un Occidental moderne tout ce qui procède directement ou indirectement, de l'écriture ou de la lecture, il apparaîtrait que notre connaissance au monde et à nous-mêmes a été acquise et s'enrichit, pour sa plus grande partie, par ces technologies, intégrées à l'essence même de notre personnalité. La culture d'un homme cultivé se constitue à partir d'informations écrites ; les écritures sacrées et profanes lui donnent accès à toute la mémoire du monde dans l'extension plénière des espaces et des temps. La civilisation de l'imprimé propose à tout venant un nombre illimité de possibilités d'expériences par substitution, complétées et mises à jour par la presse quotidienne.

[42]

L'illettré fait demeure dans sa vallée ; tout ce qui se trouve au-delà de l'horizon proche ne lui est connu que par des rumeurs difficilement contrôlables. L'homme qui lit devient citoyen du monde.

Semblablement, la pratique personnelle de l'écriture ouvre à la connaissance de soi des espaces nouveaux. Par la médiation de l'écrit, je prends mes distances par rapport à moi-même ; je cesse de m'identifier à mon être momentané ; je prends conscience des alternances, vicissitudes et contradictions de ma ligne de vie ; je peux essayer de figurer les principes de ma gravitation personnelle pour la modifier, la corriger le cas échéant. Dans cet examen de soi, ce n'est pas la main seule qui écrit, comme s'il s'agissait de figurer une réalité préétablie en dehors d'elle. La conscience qui vient au jour de l'écriture n'est pas la reproduction, l'empreinte pure et simple de la conscience avant la lettre ; l'écriture est un acte de la conscience qui, en s'écrivant, se fait conscience écrite, autre qu'elle n'était ; l'écriture est une production de la conscience, mais ensemble elle produit la conscience. La production, la mise au jour de l'intimité, suscite une conscience renouvelée, plus consistante que la conscience première. Une déclaration d'amour formulée dans une lettre, est une production, une mise au jour d'un amour préexistant, mais la déclaration crée une situation neuve pour celui qui se déclare, solution et résolution des incertitudes préalables, et ensemble engagement vis-à-vis de l'autre et vis-à-vis de soi. Une ligne est franchie, un seuil en deçà duquel il n'est pas aisé de revenir ; l'écriture au sein d'une conscience irrésolue, établit une résolution. Elle est un mode privilégié de la conscience de soi.

[43]

**PREMIÈRE PARTIE.
GRAPHIE.**

Chapitre 2

Civilisation de l'écriture

[Retour à la table des matières](#)

L'anthropologie génétique de la conscience scripturaire jalonne des moments décisifs dans le développement de l'individualité. L'éveil de la conscience enfantine accompagne pas à pas la maturation organique, dès l'établissement des premières coordinations sensori-motrices entre la main et le regard, dès l'entrée en possession du premier domaine très restreint que décrit l'agitation des membres et du corps. La conquête de l'équilibre et de la motricité ambulatoire va de pair avec une découverte du nouvel espace dans lequel le petit enfant est capable de se déplacer, mobilisation de l'intelligence autant que de la constitution physique. La parole enfin suppose l'entrée en fonction d'un complexe réseau de conductions neurobiologiques, le concours entre de nombreux dispositifs organiques qui rendent possibles non seulement la production du son, mais son contrôle par la conscience et sa mise en œuvre réfléchie, l'articulation des éléments phonétiques devant être soumise à la volonté du sujet parlant. Plus tard dans l'enfance, l'apprentissage de la lecture et de l'écriture exigera des réglages fins dans l'établissement d'automatismes coordonnés entre les dynamismes organiques et les facultés mentales.

Cette progression régulière, ce *Gradus ad Parnassum* paraît si naturel qu'il n'y a pas lieu de s'en étonner. Seuls s'émerveillent les proches du petit enfant qui, après tant d'efforts et d'échecs, parvient à réussir ses premiers pas, dans la jubilation enthousiaste de tout son être, comme s'il prenait conscience de l'immense aventure qui s'ouvre devant

lui. Les spécialistes aussi, les hommes de réflexion en lesquels le regard de l'esprit n'est pas occulté par l'évidence, constatent le concours, irréductible à l'analyse, et comme l'identité fondamentale [44] entre la conscience et le système nerveux, entre la conscience pensante et la parole qui l'atteste, entre la parole parlée et l'écriture qui en fixe le témoignage. Lors de chacun de ces progrès, un passage inintelligible s'effectue par une application de l'être en sa totalité, physique et mentale. Une tendance invincible nous pousse à imaginer des mécanismes, des liens de causalité du corps à l'esprit, ou de l'esprit au corps, en attribuant une influence décisive à l'un ou l'autre domaine, alors que peut-être il ne s'agit que de deux aspects corrélatifs d'une réalité unitaire.

Une imagination asservie aux formes de la matérialité admettra que le cerveau produit la pensée ; la conscience serait une sécrétion des cellules cérébrales, comme on le prétendait au siècle dernier. L'œil produit la vision, l'appareil phonateur suscite la parole, de même la main est la cause de l'écriture. Ce qui est visible et tangible fournit à l'intelligibilité de meilleurs points d'appui ; la cause matérielle nous satisfait mieux que la cause finale ; il paraîtrait insoutenable d'affirmer que la conscience engendre le cerveau, et l'écriture la main. Les psychophysiologistes, les neurologues, là même où ils se trouvent obligés de reconnaître leur impuissance préfèrent se satisfaire d'analogies maniables et palpables. Au début du XX^e siècle, on se plaisait à comparer le cerveau à un central téléphonique assurant toutes sortes de connexions entre des filets nerveux, au long desquels circulaient les influx porteurs de pensée. Aujourd'hui la parabole de l'ordinateur répond mieux au goût dominant, qui voit en cet appareil une machine à penser, et au besoin à parler, sinon même à écrire. Le vieux rêve de l'homme artificiel semble près de s'accomplir sous la forme des robots électroniques, supplétifs de plus en plus nombreux et efficaces du travail humain.

Ces artifices du discours laissent subsister d'infranchissables ruptures d'intelligibilité entre le cerveau et la conscience, entre la conscience et la parole, puis encore entre la parole et l'écriture. En chacun de ces seuils, le visible fait alliance avec l'invisible, le palpable se noue avec l'impalpable, à la faveur d'articulations qui échappent à nos moyens d'analyse. Les approches scientifiques de plus en plus fines donnent lieu à certains d'espérer que la continuité un jour se rétablira à

l'échelle microscopique ou moléculaire, où la matière paraît se dissoudre dans l'immatérialité. Mais les artifices de la biochimie ou de la bioélectricité, de la neurologie cellulaire s'arrêtent court à l'endroit de la jointure entre le physiologique et le mental ; ces disciplines la localisent avec plus de précision, sans permettre d'entrer plus avant dans la mystérieuse mutualité des composantes de la réalité humaine.

L'écriture met en œuvre cette insondable cohabitation de l'organisme et de la pensée dans l'exercice d'une fonction décisive pour le progrès de la connaissance, qu'il s'agisse du destin de l'individu ou du destin de l'humanité. Dans ce domaine aussi, l'ontogenèse répète la phylogenèse. L'espèce humaine a eu ses écolages ; sur les voies improbables de l'évolution, elle a peu à peu conquis son autonomie, en développant ses adaptations techniques à l'environnement, [45] puis ses facultés mentales grâce auxquelles elle a pu, définitivement, donner congé à l'animalité dont elle était issue. La paléontologie, l'étude des fossiles qui jalonnent le développement de la forme humaine trouve son prolongement dans la préhistoire qui interprète les documents laissés sur la face de la terre par les premiers groupes d'habitants de la planète. L'humanité a vécu très longtemps avant de parvenir à la tardive invention de l'écriture. La civilisation a eu de longues enfances illettrées ; l'acquisition de la technique graphique ouvre une nouvelle période de civilisation, en un temps relativement proche de nous, guère plus de cinq mille années, fort peu de chose à l'échelle de la paléontologie et de la préhistoire.

Diderot esquisse un croquis du cardinal de Polignac en promenade dans la ménagerie du Jardin du Roi. Devant la cage de l'orang-outang, il contemple longuement le grand singe dont le nom, en langue malaise, signifie « l'homme des bois », tant il semble proche de la figure humaine. Et le cardinal dit à la bête : « Parle, et je te baptise ! » Formule admirable, l'un des maîtres problèmes de l'anthropologie, car elle jalonne le seuil décisif qui sépare l'animalité de l'humanité. Le baptême sanctionne l'appartenance à l'espèce humaine, il est la marque distinctive d'une créature de Dieu. Lorsque les navigateurs espagnols découvrirent dans les îles des Indes occidentales les premières peuplades caraïbes, les théologiens se posèrent la question de savoir si ces vivants archaïques avaient une âme et donc s'il y avait lieu de leur conférer la grâce du baptême. Il fallut une décision pontificale, en 1537, pour résoudre cette difficulté ; entre-temps d'ailleurs, des

communications orales avaient pu s'établir entre les nouveaux arrivants et les anciens occupants du sol. Les sauvages avaient un langage propre, ils étaient capables de parler, ils pouvaient être baptisés. L'orang-outang du cardinal n'avait pas pris la parole ; il ne pouvait pas être admis sur la voie du salut éternel.

Une autre anecdote, venue de la Grèce ancienne, évoque des navigateurs jetés par la tempête sur une île déserte. Alors qu'ils errent, désemparés, sur la plage, l'un des naufragés, joyeusement, jette à ses compagnons : « Prenez courage ! j'aperçois ici la marque de l'homme ! » Il a découvert sur le sable, les linéaments de quelques figures de géométrie ; l'écriture savante de la mathématique atteste le rattachement de cette partie du monde au domaine humain de la civilisation. Toute l'histoire de la conquête de l'humanité de l'homme se déploie de l'orang-outang muet jusqu'à l'*homo loquens*, puis de l'*homo loquens*, de l'homme qui parle, jusqu'à l'*homo scriptor*, capable de graver sa parole sur la face de la terre, puis, grâce à l'épuration abstraite de cette parole, de soumettre l'univers aux disciplines de la mesure et du calcul. Les progrès à venir de la civilisation sont conditionnés par ces premières étapes, dont l'humilité apparente dissimule l'extrême difficulté. Des modestes tentatives géométriques des Égyptiens jusqu'à Euclide, d'Euclide aux géométries non euclidiennes et aux mathématiques les plus modernes, la distance à franchir était beaucoup moins grande que celle qui sépare le monde d'avant la lettre de l'univers où règne la culture écrite.

[46]

Le devenir de l'humanité, tout comme la croissance individuelle, présente des franchissements de seuils aussi inintelligibles que celui qui sépare la matière de l'esprit. Au prix de millénaires d'approximations de toutes sortes, le singe s'est mis à parler. Avant même cet avènement à la parole, les formes vivantes se sont transformées d'âge en âge jusqu'à produire ; d'affinement en perfectionnement, la forme des lointains ancêtres simiesques de l'homme. On a beau identifier les stades de cette généalogie, classer les essais et les erreurs de la « nature » qui ont abouti à l'espèce humaine, la promotion d'une variété à l'autre demeure inexplicable, et l'on ne peut proposer à ce sujet que des hypothèses vagues, dépourvues de valeur convaincante, à commencer par celles de Lamarck et de Darwin. Les intuitions géniales des fondateurs de la biologie moderne ont eu l'immense mérite de proposer un grand axe

d'intelligibilité, qui permet d'ordonner la série des vivants selon une perspective commune en vertu de quelques principes simples. Mais les idées de *mutation*, d'*adaptation*, de *transformisme* et d'*évolution* ne s'imposent pas par la vertu d'une évidence intrinsèque ; ce sont des suggestions, des propositions non susceptibles de démonstration rigoureuse ; si elles permettent d'éclaircir un grand nombre de faits, d'autres faits paraissent les contredire. *Transformisme* et *Évolution* sont entrés dans le domaine public, dans la circulation fiduciaire d'un bon sens scientifique élémentaire. Ce sont en réalité des théories métaphysiques et non des vérités positives au sens rigoureux du terme.

La croissance évolutive du petit homme depuis le stade embryonnaire semble récapituler le progrès des formes vivantes dans la longue histoire de la nature. Histoire naturelle et histoire de la culture se situent selon le même axe de développement. La structure physique et la structure mentale de l'homme exposent deux aspects corrélatifs du même mystérieux dynamisme interne de la création. Le langage hermétique des traités scientifiques ne doit pas faire illusion ; l'analyse rigoureuse des faits, les mensurations exactes, le calcul des forces en présence, ne proposent qu'une première lecture des phénomènes, dans leur simultanéité et dans leur succession. On admet, sans plus, que ces proximités ont valeur de causalité, comme si réalité naturelle et réalité humaine s'étaient formées en vertu de l'accumulation de hasards innombrables d'où auraient résulté, par la seule efficacité de déterminismes microscopiques, l'univers et l'homme tels que nous les connaissons. Les plus prodigieux efforts de la connaissance scientifique dans les temps modernes, y compris les doctrines de Lamarck et de Darwin, ont eu pour intention d'économiser le recours à la finalité.

Ainsi l'apparition de la forme humaine par-delà les espèces animales, puis le perfectionnement progressif de l'habitation de cette espèce sur la terre, la succession des phases de la culture jusqu'à l'apparition de la civilisation écrite seraient le produit d'une énorme accumulation de hasards, additionnés les uns aux autres, compensés les uns par les autres, jusqu'au parachèvement d'un être capable de maîtriser les forces naturelles et de contrôler la planète Terre. [47] L'interprétation de la science positive qui prétend s'en tenir aux « faits » paraît difficile à garder ; sous prétexte de faire l'économie d'une force vitale orientée, immanente à la nature, elle multiplie les hasards

heureux, et recourt à tout instant à l'improbable, c'est-à-dire au miracle, dont elle prétend se passer.

Le penseur allemand Johann Gottfried Herder (1744-1803), ami de Goethe, et l'un des fondateurs de l'intelligibilité romantique, a proposé dans ses *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791) une vision organiciste du développement de la réalité naturelle et de la réalité humaine selon la perspective d'un projet global de la Création, dont le théologien Herder trouvait le principe dans le livre de la *Genèse*, librement interprété. Le grand œuvre de l'univers, devant nous et en nous, ne peut être vide de sens. Sous son apparente modestie épistémologique, la notion de *hasard* n'est, elle aussi, qu'un asile d'ignorance, pas plus explicative, et même moins, que celle de *finalité*. Nous constatons tous que la vie a un sens, dans la nature, dans les espèces et dans l'homme ; elle répond au dynamisme essentiel d'une poussée, à la fois externe et intime, elle justifie des concordances, des ajustements immanents qui produisent les diverses formes de l'univers. Comme le souligne une allégorie souvent reprise, des singes tapant n'importe comment sur le clavier d'une machine à écrire ne produiront pas le texte de l'*Odyssée*.

Le développement des êtres vivants, souligne Herder, suppose une sélection d'éléments et une coordination de structures d'une complexité extrême. « Ou bien il faut considérer ces faits comme des jeux de la nature, (...) ou bien nous sommes poussés à admettre aussi un règne de forces invisibles qui a la même exacte liaison et la même continuité que nous percevons dans les formes extérieures. Plus nous apprenons à connaître la nature, plus nous remarquons ces forces internes, même dans les créatures infimes, les mousses, les champignons, etc. Elles existent sûrement, dans un organe vivant qui se reproduit presque indéfiniment ; (...) ainsi tout est plein d'une toute-puissance qui agit organiquement. Nous ne savons ni où elle commence, ni où elle finit ; car, dans la création, où est un effet, là est une force, où la vie se manifeste extérieurement, là est une vie intérieure. Il existe donc dans le règne invisible de la création, non seulement une liaison, mais une série ascendante de forces, puisque, dans son règne visible, nous les voyons agir devant nous dans les formes organisées. Et même cette liaison invisible doit être infiniment plus intime, plus continue, plus

prolongée que ne le montre à nos sens émoussés la série des formes extérieures ⁸. »

Le savoir romantique de la nature, au bout de près de deux siècles, n'est pas si démodé qu'il en a l'air, en dépit des progrès immenses réalisés dans la découverte de la matière et de la vie. Il ne nous est pas possible de contourner l'exigence d'une intelligibilité, animant l'inintelligible procession des formes naturelles. « De la pierre au cristal, du cristal aux métaux, des métaux au règne [48]

végétal, des plantes à l'animal, nous avons vu s'élever la forme de l'organisation, et en même temps se diversifier les forces et les penchants de la créature, qui s'unissent tous finalement dans la forme humaine autant que celle-ci peut les contenir. À l'homme la série s'arrête ; nous ne connaissons pas au-dessus de lui de créatures qui soient organisées avec plus de variété et d'art ; il paraît être le terme suprême des formes que pouvait atteindre l'organisation sur la terre ⁹... » Théologien philosophe, Herder est aussi un poète. Le langage de la poésie, aujourd'hui comme hier, donne sans doute mieux à voir et à entendre le sens du réel que les équations du savant. Toutes analyses scientifiques épuisées, le moment vient où le poète doit avoir le dernier mot.

Il est impossible de justifier à l'intérieur d'une axiomatique scientifique la jointure de l'esprit et du corps, leur mutuelle articulation, dont la réalité nous saute aux yeux et à la pensée, à tout instant de notre vie. La conscience paraît corrélative du corps, dont elle émerge, mais cette émergence, qui fait naître le visible de l'invisible, suppose une discontinuité, une rupture d'intelligibilité, scandale inadmissible si l'on admet l'incompatibilité mutuelle, l'extériorité réciproque de l'organisme et de la conscience. Pour les théoriciens romantiques, nature matérielle et pensée ne seraient pas deux domaines hétérogènes, qui se seraient rencontrés par hasard et fonctionneraient de concert en vertu d'un perpétuel miracle. Selon Schelling, la nature est l'esprit visible, et l'esprit la nature invisible, deux aspects d'une même réalité dont l'intime

⁸ Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre V, ch. I, trad. Bréhier, dans *Herder*, Renaissance du Livre, pp. 83-84.

⁹ *Ibid.*, pp. 81-82.

alliance n'a rien qui doive surprendre, puisqu'il s'agit du même phénomène, aperçu selon des perspectives différentes.

La conscience humaine proclame l'accomplissement humain du grand dessein de la création. « Comme la plante s'élève, et dans sa forme droite termine le règne de la création souterraine, encore sans vie, pour jouir de la première vie à la lumière du soleil, ainsi l'homme se dresse au-dessus de toutes les créatures courbées vers la terre. Les yeux levés, les mains étendues, il est là comme un fils de la famille attendant l'appel de son père ¹⁰. » Même si on refuse la référence de Herder au Dieu de la Bible, la continuité de la lignée des espèces vivantes dans l'histoire naturelle à travers les diverses périodes géologiques, et dans les périodes les plus récentes la progressive constitution de l'*homo sapiens* s'impose aux esprits les plus positifs, formés à l'école de la paléontologie. Les documents ostéologiques jalonnant l'histoire de l'homme fossile nous font assister à la conquête de la station droite par cet *homo erectus* évoqué par Herder. Le petit enfant d'aujourd'hui se dresse sur ses jambes au bout d'un an ; nos lointains ancêtres ont mis des millénaires à passer du statut de quadrupède à celui de bipède, et ensemble à cesser de vivre dans les arbres pour résider à la surface du sol. La station droite va de pair avec une nouvelle position de la boîte crânienne, qui se redresse, et cesse de pencher vers le sol ; le champ du regard s'élargit, embrassant l'horizon total du paysage. Du même coup, les membres [49] antérieurs cessent de servir de point d'appui pour le poids du corps. Libérés de cette tâche ingrate, ils bénéficient d'une neuve liberté de mouvement et d'action.

La libération, ou plutôt l'invention, de la main jalonne un seuil décisif dans l'odyssée de l'espèce humaine. Les doigts n'ont plus à assumer la tâche grossière de porter le fardeau de l'individu ; ils pourront développer des sensibilités plus fines, dont procède raffinement du sens tactile. L'agilité manuelle bénéficie alors de l'opposition du pouce, qui se désolidarise des autres doigts, assurant ainsi une meilleure prise sur les objets. Perfectionnement décisif qui permet l'apparition de l'*homo artifex*, apte à fabriquer des outils et des armes qui assurent sa domination sur la nature. Dès ce moment, l'homme prend ses distances par rapport aux espèces animales ; l'habileté manuelle est solidaire d'une agilité intellectuelle. L'être

¹⁰ *Ibid.*, 1. V, ch. VI, p. 120.

capable de créer des outils se trouve du même coup en mesure de poser et de résoudre des problèmes techniques de plus en plus complexes. Il possède le moyen de modifier à son profit l'environnement, et d'améliorer ses conditions de vie. Dès ses modestes débuts, l'aventure technologique annonce le passage de la nature à la culture dans l'histoire de l'espèce humaine.

À la révolution culturelle de la main s'en ajoute une autre, non moins décisive, consacrée par l'apparition du langage articulé, caractéristique essentielle de l'univers humain, qui, à la différence du monde animal est un univers du discours. L'animal est prisonnier de son milieu, qu'il utilise au mieux des exigences immédiates de son organisme. L'homme se constitue un univers de mots et de significations, grâce auxquels il lui est possible de maintenir une certaine présence des objets, même en leur absence. Le langage, qui donne la procuration des choses, permet une action à distance ; il accroît considérablement les horizons de la conscience et de l'action. L'espace vital humain s'élargit ; l'univers immédiat de la présence, de la présentation des choses, cède la place à l'univers médiatisé, discursif de la *représentation*. Dans le règne animal, la communication entre les individus se borne à des signes auditifs, à des gestes rudimentaires, expressions émotives de la situation en son actualité. Le langage articulé démultiplie les possibilités du message ; il permet de dissocier le réel et le virtuel, le proche et le lointain, le présent, le passé et l'avenir, l'affirmation positive et l'optatif ou le conditionnel... Les seules variations dans l'intonation de l'émission phonétique spontanée de l'animal ne permettent pas de distinguer ces variations de l'intelligibilité. La constitution d'un système linguistique, vocabulaire, grammaire et rhétorique commémore l'élargissement sans fin de la présence au monde matériel et intellectuel. La parole est une technique, elle multiplie chez l'homme les possibilités d'action sur l'univers, sur les autres hommes et sur lui-même ; l'homme qui parle, l'*homo loquens*, développe en soi une conscience seconde, présence d'esprit, présence de l'esprit à lui-même, provocation à la connaissance de soi.

La révolution culturelle de la parole articulée met en œuvre l'existence [50] d'un appareil phonatoire, venu à maturité, aussi bien que celle d'un appareillage mental correspondant. Les singes dits supérieurs disposent de cordes vocales apparemment suffisantes pour produire des sons articulés ; ils paraissent équipés des

conditionnements organiques indispensables. Ils ne parlent pourtant pas ; ils demeurent en deçà de ce seuil que n'a pas franchi l'orang-outang, en dépit de la sommation du cardinal. L'avènement de la parole est lié à l'entrée en fonction d'une initiative à la fois organique et mentale, dont la nature nous échappe. On peut évidemment invoquer l'apparition d'une hormone, d'un acide aminé d'une structure particulièrement raffinée, ou d'un gène opportunément surgi du néant. Mais ce ne sont là que des vœux pieux, des références mythologiques. Un moment est venu où l'homme s'est mis à parler ; l'éveil mystérieux de cette dimension neuve était décisive pour l'avenir de l'espèce.

Technique pour la manipulation du monde, la parole a assuré pendant des siècles la coopération des énergies pour la prise en charge du réel et sa transformation au profit des communautés humaines. Le langage, lien social par excellence, est l'élément décisif dans le développement des premières civilisations ; il fonde une relation de l'homme à l'homme selon des règles de coexistence. Il élargit le champ de la conscience en même temps que celui de la présence au monde. Le rayon d'action de la voix est supérieur à celui de l'organisme et de ses membres, et d'ailleurs, un message parlé peut agir à distance, s'il est transmis par des messagers. Ainsi s'affirme la configuration d'un nouvel espace, conjuguée avec celle d'un nouveau temps, car le discours parlé peut être conservé dans la mémoire et transmis de génération en génération, pendant une très longue durée, en dépit des altérations inévitables. La civilisation orale est celle des traditions mythiques qui ont assuré la permanence de l'ordre social dans les communautés archaïques depuis le plus lointain passé jusqu'à une époque récente, dans les régions écartées du globe, en Océanie, en Afrique et dans les vallées perdues, dans les profondeurs des forêts d'Amérique.

Ces sociétés, dites primitives, sont caractérisées par un immobilisme culturel proche de la stagnation. Leur statut religieux, social, économique a été fixé une fois pour toutes par le système immémorial des mythes fondateurs, qui servent de principe de conservation à la communauté. Les activités des hommes, sous peine d'anéantissement, doivent se conformer à ce programme imposé par les dieux, éternel retour des rythmes d'activité, liturgies d'une existence étrangère aux vicissitudes et renouvellements de l'histoire. Le genre de vie et les techniques en usage, une fois atteint un équilibre satisfaisant avec le milieu, demeurent à jamais ce qu'ils étaient.

Le passage de la civilisation de la parole à la civilisation de l'écriture suppose un nouveau bond en avant, correspondant au passage de ce qu'on est convenu d'appeler la préhistoire à l'histoire proprement dite de l'humanité. Franchissement d'un seuil en vertu d'une mutation qui échappe à l'intelligibilité [51] rationnelle. On peut essayer d'approcher, par la méthode descriptive, de cette limite idéale entre l'homme d'avant l'écriture et l'homme qui écrit. Et par exemple, on peut aligner en série les représentations graphiques dont usent les primitifs, signes représentant des objets, peintures rudimentaires découvertes dans les refuges des premiers hommes. L'écriture est autre chose qu'une figuration de la réalité ; elle s'impose comme un système rationnel représentatif non pas des choses mêmes, mais de la conscience et de la pensée. On peut concevoir que les hommes d'avant l'histoire aient découvert par hasard le feu, puis maîtrisé cette découverte, ou encore qu'ils aient inventé les métaux, le cuivre, le fer, sans aucune idée préconçue, puis qu'ils aient mis en œuvre ces inventions pour les besoins de leur existence. Mais il n'est pas possible d'admettre que l'écriture soit le fruit du hasard. Elle suppose une remise en cause de la réalité dans son ensemble, une refonte complète de la conscience et de la pensée. L'esprit et le corps se trouvent en cause dans ce nouveau palier de développement ; il requiert un nouvel ordre des infrastructures neurobiologiques de la présence au monde, et ensemble un affinement du fonctionnement neuromusculaire de la main. Les caractères graphiques n'ont pu être découverts et mis en usage un par un ; l'écriture requiert un projet global, une mobilisation de l'être personnel en vue d'ouvrir à l'être humain un nouveau champ de présence au monde et à soi-même. Frontière si difficile à franchir dans son extrême complexité, qu'une bonne partie de l'humanité est restée en deçà. Il ne s'agit donc pas seulement d'une maturation dans le développement de l'espèce, mais d'une véritable mutation, naturelle et culturelle à la fois, bond en avant décisif pour l'avenir de certaines fractions de l'humanité, cependant que les autres demeuraient confinées dans l'immobilisme d'avant la lettre.

Les historiens de l'écriture ne semblent pas s'être souciés de l'aspect anthropologique de cet événement. Ils n'essaient pas d'éclairer le franchissement de cette ligne qui sépare l'avant et l'après, et se contentent de faire l'inventaire des systèmes scripturaires une fois constitués, sans poser la question du pourquoi ni du comment. Un beau

jour dans le devenir de l'humanité, disent-ils, l'écriture fut, et voici sous quelle forme. Or cette nativité ne fut pas le fruit d'une immaculée conception ; elle devait être la résultante d'une conjonction de circonstances matérielles et mentales. La pratique graphique requiert des outils d'une grande délicatesse, les signes mis en œuvre sont fins et délicats ; leur figuration demande une application miniaturisée, qui n'a rien à voir avec le maniement grossier d'outils rudimentaires. L'écriture requiert la mise au point d'un instrument aisément maniable, pointe, stylet, bambou, destiné à s'inscrire sur un support plus ou moins dur, qui peut être de terre, d'argile, de pierre ou de bois, en attendant l'utilisation des peaux animales ou des papiers végétaux ; la marque de l'empreinte peut apparaître en creux sur le support choisi, ou bien elle requiert un liquide de couleur dont la trace demeure sur une surface unie. L'encre de Chine et le papier de Chine sont inséparables de la calligraphie chinoise. On aperçoit ici l'extrême complexité des problèmes [52] matériels qui devaient être résolus pour que la parole puisse s'incarner en forme écrite. Or l'idée de l'écriture comme une fin a bien dû présider à la recherche et au perfectionnement des moyens. Pour que le feu puisse prendre d'un seul coup, il faut qu'aient été rassemblés des brindilles et des morceaux de bois. On imagine l'avènement de l'écriture comme une explosion physique et physiologique, matérielle et mentale, analogue à la subite acquisition de la marche chez l'enfant, une fois atteint un certain seuil de maturité, de disponibilité de la réalité humaine. Tous les commencements se perdent dans la nuit ; nous n'identifierons jamais le premier homme, ni non plus cet individu mythique, ce voleur de feu que fut le premier *homo scriptor*, en qui se réalisa une nouvelle montée en puissance de l'humanité, dans l'œuvre de longue haleine de la civilisation, conquête et transfiguration de l'univers.

Les historiens spécialisés sont sensibles avant tout aux aspects sociaux de l'écriture, premiers fruits de cette forme neuve de communication. Dans les communautés archaïques, l'instrument de l'autorité est la voix du chef, dont le rayon d'action demeure limité ; des messagers peuvent transmettre les ordres, mais leur mémoire est faillible et rien ne garantit l'exactitude de l'identité des paroles transmises par ce moyen. L'un des effets les plus directs de l'écriture est donc le rassemblement de groupes humains plus nombreux sous une même loi écrite, diffusée et imposée à distance dans sa lettre que nul ne

peut mettre en doute. Parmi les premiers documents écrits figurent des codes, des règlements administratifs, des contrats, des actes juridiques destinés à perpétuer les décisions de l'autorité.

Dans le domaine mésopotamien, l'écriture cunéiforme, réalisée au moyen de poinçons sur des rouleaux ou plaquettes d'argile fraîche est apparue vers le milieu du quatrième millénaire ; elle devait demeurer en usage jusqu'aux environs de l'ère chrétienne. Le système scripturaire semble parfaitement au point aux environs de 3000 avant Jésus-Christ, les documents abondent, archives et « bibliothèques » ayant survécu aux vicissitudes des temps. Bien entendu, ces réserves de textes écrits supposent résolus tous les problèmes préalables. Une fois établi l'ordre scripturaire, il apparaît que cette technique est d'abord mise au service de l'autorité comme un moyen de commandement. Selon un historien, « l'apparition du sceau et les nouvelles formes d'architecture qui se trouvent en même temps que la naissance de l'écriture semble coïncider avec l'arrivée de chefs de bandes sumériens qui s'imposent comme princes de villages, et l'écriture semble apparaître non dans toute la contrée, mais dans les lieux où ces chefs s'étaient imposés dans plusieurs bourgades. (...) L'apparition de l'écriture correspond ici avec la naissance de petits États centralisés et de domaines étatisés qui auraient eu besoin d'une administration et d'une comptabilité. L'invention de l'écriture semble donc coïncider avec l'apparition des besoins nouveaux. (...) Vers 2700, la technique issue de pictogrammes était suffisamment avancée pour établir des comptes de salaire de personnel, de livraisons ¹¹ »... [53] Le domaine de l'écriture gagne de proche en proche, englobe des contrats notariés, puis des actes juridiques, des procès. « Le domaine religieux et le domaine littéraire sont les derniers conquis. De la fin du troisième millénaire, nous possédons pourtant quelques hymnes, puis au début du deuxième, mille ans avant que soit rédigée la Bible, ou composées l'*Iliade* et l'*Odyssee*, fleurit déjà dans Sumer toute une littérature écrite, avec des hymnes, des lamentations, des épopées, des proverbes, des fables ¹²... »

De ces indications sommaires, on retiendra le synchronisme entre l'acquisition de l'écriture et le passage d'une organisation sociale

¹¹ Henri Jean Martin, *Le livre et la civilisation écrite*, École nationale supérieure de bibliothécaires, t. I, 1968, p. 11.

¹² *Ibid.*, pp. 81-82.

constituée par de petits groupes archaïques, juxtaposés, mais étrangers les uns aux autres, à une organisation d'un type nouveau et plus large. Un chef fédérateur rassemble en un royaume soumis à sa seule autorité un ensemble de clans, et viendra un temps où, par la guerre ou par la négociation, plusieurs royaumes se fondront en un vaste empire sous l'autorité d'un souverain divinisé. Des évolutions de ce type, indépendantes les unes des autres, se produisent dans les vallées des grands fleuves de l'Orient Moyen et Extrême, en Mésopotamie, en Égypte, en Inde et en Chine. Le développement de ces vastes territoires conjugue les nécessités d'une administration civile et militaire, de vastes travaux publics en matière de voies de communication, d'irrigation, d'agronomie, d'architecture urbaine et de fortification. La civilisation change d'échelle, au prix d'une grandiose mutation culturelle, au sein de laquelle l'écriture joue un rôle déterminant ; aussi est-elle reconnue comme l'élément moteur dans le passage de la préhistoire à l'histoire.

L'histoire des historiens commence avec l'existence de documents écrits, qui portent témoignage des époques et des individus, alors que la préhistoire doit se contenter d'interpréter des objets archéologiques non susceptibles de fournir cet accès direct au message dont ils sont porteurs, grâce à la parole fixée en écriture. Il serait absurde de considérer l'acquisition de la technique scripturaire comme la « cause » d'un bouleversement de la face du monde ; elle apparaît comme un aspect parmi d'autres de ce bouleversement, mais un aspect privilégié, en l'absence duquel un certain nombre de sociétés humaines demeureront pendant des millénaires figées au stade archaïque de la civilisation. Révolution anthropologique et révolution sociologique sont corrélatives ; leurs origines et leur éclosion échappent à nos moyens d'analyse ; leur affirmation conjointe permet à une partie de l'humanité le grand bond en avant de l'entrée dans l'histoire, cependant que les peuples sans écriture demeureront dans un état d'arriération culturelle, exclus du grand démarrage de la civilisation.

La technique scripturaire permet le redoublement en idée de l'univers humain grâce à sa transmutation en univers du discours. Privilège de l'autorité, [54] le document écrit assure une constitution uniforme et une gestion harmonisée des grands ensembles politiques dont elle assure la cohérence. Parmi les documents les plus significatifs qui nous soient parvenus, le code regroupant les lois et règlements

édictees par Hammourabi, qui régna sur Babylone au début du second millénaire avant notre ère. L'avènement de la loi comme principe de l'ordre universel est ressenti comme un bienfait si prodigieux qu'il ne peut être qu'un don de la Providence céleste. Hammourabi est représenté, sur les stèles porteuses des grandes inscriptions qui perpétuent sa législation, recevant des dieux le texte de sa loi ; pareillement Jéhovah, sur le Sinaï, donnera à Moïse les Tables de la loi. L'ordre juridique répète l'ordre cosmique ; l'empire est un microcosme dont la juste organisation imite celle du macrocosme.

La même concordance entre l'avènement de l'écriture et la formation de l'empire se manifeste avec une exemplarité toute particulière en Égypte ; la réussite grandiose de la civilisation égyptienne se lit à l'œil nu dans l'admirable calligraphie des inscriptions hiéroglyphiques. À la fin du quatrième millénaire avant notre ère se réalise dans cette région le passage de la culture néolithique à une culture scripturaire. La préhistoire prend fin et l'histoire commence. C'est le moment où « le delta égyptien constitua un royaume unifié sous la dynastie de Butos. Le premier État monarchique centralisé se construisait là, sous une forme à la fois religieuse et politique, fondée sur une loi civile qui assura l'existence de la monarchie égyptienne pendant plus de trente siècles. Dans sa continuité, ce fut la plus grandiose de toutes les réussites du génie humain ¹³ ». La permanence du pouvoir, la diffusion de l'autorité et le contrôle de l'exécution reposent sur l'existence d'une chancellerie, qui anime l'administration du territoire en vue du bien public... Le fonctionnaire, le scribe, l'homme d'écriture, investi de la toute-puissance politique et administrative, possède un prestige religieux qui l'apparente au prêtre. Le pharaon est un personnage divin et le service de l'État se confond avec le service du Temple. Les caractères égyptiens ont conservé jusqu'à nos jours la dénomination de « hiéroglyphes », qui met en honneur leur sacralité (*hieros* veut dire *sacré*).

Souverain du monde, le roi-dieu se trouve à la tête d'un empire universel. La géographie de l'empire expose la projection de l'ordre céleste sur la terre des hommes ; au-delà des frontières s'arrête la civilisation ; il n'y a plus rien qu'un désert habité par des barbares, des

¹³ Jacques Pirenne, *The Tides of History*, vol. I, London, Allen and Unwin, 1962, p. 33.

sous-hommes. Cette idée de l'empire universel engendre celle de la religion universelle que devait tenter d'instaurer le pharaon Amenophis IV Akhenaton, qui régna sur l'Égypte de 1379 à 1362. Il tenta de substituer aux cultes traditionnels des dieux locaux vénérés dans les diverses régions du royaume un culte unitaire du dieu Soleil, bienfaiteur commun de tous les hommes et qui, du haut du ciel, dispense également ses bienfaits à tous les hommes. Toutes sortes de réformes essayèrent d'imposer cette première esquisse de monothéisme, antérieure à la révélation mosaïque et [55] aux doctrines universalistes des Stoïciens, eux aussi partisans d'un universalisme fondé sur la base d'une spiritualité à référence solaire.

La réformation tentée par Akhenaton, contestée par les dignitaires des anciens cultes, ne devait pas lui survivre. Elle permet d'apercevoir les aboutissements lointains d'un progrès de la conscience appuyé par l'instrument scripturaire. L'écriture permet à l'humanité de prendre le contrôle de l'ordre du monde ; elle en développe la représentation figurée. La loi juridique, codifiée, proposée aux yeux de tous, assure la cohérence de l'univers humain à l'imitation de la loi divine qui a institué les mouvements harmonieux des planètes dans le ciel. Au commencement était le Verbe, mais la Parole de Dieu ne peut assurer son autorité qu'en devenant une Écriture sainte. Au commencement donc, il y a l'Écriture, fondement de cette obéissance commune qui définit les religions du Livre, seules religions qui puissent se prétendre universelles. Cette consubstantialité fondamentale entre l'écriture et les révélations divines, dont elle est l'indispensable véhicule, ne doit pas être perdue de vue par qui veut comprendre la fonction capitale des techniques scripturaires dans l'économie du domaine humain. L'écriture, étant devenue pour nous une seconde nature, fait partie de notre corps propre, elle se trouve à tel point incorporée à notre présence au monde que nous avons perdu la conscience de son existence et de sa signification. Celui qui dispose librement de sa main ne lui accorde aucune considération particulière, mais s'il vient à en perdre l'usage, cette mutilation entraîne une remise en cause de sa personnalité dans son ensemble.

Il existe une analogie particulièrement frappante, en ce qui concerne l'éminence de la fonction scripturaire, entre le domaine chinois et le domaine égyptien, éminence illustrée de part et d'autre par la somptuosité des caractères ; bien que les deux systèmes graphiques

soient tout à fait différents l'un de l'autre, on doit admettre que la perfection formelle va de pair avec le respect, la mise en honneur de l'activité correspondante. Et cette promotion de l'écrit se trouve en synchronisme avec la constitution d'un empire universel. L'Empereur chinois, Fils du Ciel, assure la correspondance harmonieuse entre l'ordre transcendant de l'univers et l'ordre socio-politique dans le territoire soumis à sa domination. « La Chine n'a jamais été une société parmi d'autres ; depuis ses commencements, l'histoire de la société chinoise fut pour ses membres, selon le meilleur de leur savoir, l'histoire de l'humanité. (...) Ce qui du point de vue des Occidentaux est considéré comme l'histoire traditionnelle de la Chine est, du point de vue des Chinois, l'histoire de l'humanité civilisée, dont la société chinoise est l'exclusive incarnation. À cet égard, l'histoire traditionnelle de la Chine peut être comparée avec la conception juive d'une histoire universelle dans laquelle Israël, peuple élu, porte avec soi, sous une forme figurée, le fardeau total de l'existence humaine sous le regard de Dieu ¹⁴... »

La civilisation chinoise est, elle aussi, une civilisation des grands fleuves [56] dont la fécondité dépend de la mise en œuvre d'une administration minutieuse des travaux et des jours de l'agriculture. Digue, routes, travaux publics, irrigation, doivent être soumis au contrôle d'une autorité universellement respectée ; toute infraction à l'ordre public accomplit une infraction à l'ordre du monde. L'Empereur, régulateur universel, assure en sa personne le bon fonctionnement de l'univers, grâce à une autorité dont la garde incombe aux lettrés, aux mandarins, dépositaires de ce savoir suprême que représente la parole écrite, riche d'une magique autorité. Selon Marcel Granet, bien que « l'invention de l'écriture remonte pour le moins au deuxième millénaire avant Jésus-Christ », pendant de nombreuses générations « l'écriture n'était guère utilisée en dehors des actes officiels ¹⁵ ». L'usage public de l'écriture a donc précédé, et de beaucoup, son usage privé, ce qui met en honneur la transcendance d'une fonction associée à l'exercice du pouvoir, qui assure le correct ordonnancement du monde et la régularité de son devenir.

¹⁴ Eric Voegelin, *Order and History*, vol. IV, *The Œcumenic Age*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1974, p. 284.

¹⁵ Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, Renaissance du Livre, 1934, p. 21.

L'écriture chinoise n'est pas un système artificiel adapté à la représentation des objets et à leur manipulation en idée ; c'est une écriture non des apparences phénoménales, mais de l'essence. Les Chinois « n'emploient aucun signe auquel ils ne prêtent que la simple valeur d'un signe ; ils désirent que, dans tous les éléments du langage : vocables et graphies, rythmes et sentences, éclate l'efficiencia propre aux *emblèmes*. Ils veulent que, écrite ou parlée, l'expression *figure* la pensée et que cette figuration concrète impose le sentiment qu'exprimer, ou plutôt figurer, ce n'est point simplement évoquer, mais susciter, mais réaliser. Si les Chinois, d'autre part, réclament pour le langage une efficiencia aussi parfaite, c'est qu'ils ne le séparent point d'un vaste système d'attitudes destinées à permettre aux hommes de *figurer* dans ses divers aspects l'action civilisatrice qu'ils entendent exercer sur toutes les appartenances humaines, y compris l'univers ¹⁶ ».

L'expérience chinoise, si étrange et étrangère qu'elle puisse nous paraître à première vue, met en évidence l'intime alliance de la parole et de l'écriture dans la constitution de l'univers humain. Une parole divine a créé l'univers, et cette parole s'est instituée et perpétuée en forme d'écriture. Il ne s'agit pas là d'une initiative qui serait intervenue au commencement, une fois pour toutes, abandonnant pour la suite l'univers à son sort. La parole du commencement, telle que la commémorent les Écritures, a eu lieu, elle a lieu *in principio et nunc et semper* ; la vieille formule liturgique dit bien ce qu'elle dit. L'acte créateur n'a pas d'un seul coup épuisé ses énergies. Il continue de soutenir jusqu'à la fin des temps le devenir du monde ; il se prononce dans un éternel présent dont les individus, cantonnés dans le temps historique, ne perçoivent que des aperçus fugitifs. Il existe donc une corrélation entre le système graphique et l'économie transcendante de l'univers, que les caractères chinois figurent d'une manière emblématique. D'où la religion de la lettre, investie [57] d'une validité magique, non que la lettre s'oppose à l'esprit, mais parce que la lettre est le reposoir de l'esprit, son lieu ontologique. Indépendamment des particularismes ethniques, on peut pressentir dans cette attitude chinoise des analogies avec certains comportements qui se rencontrent chez les fidèles des religions du Livre, en particulier chez les techniciens de la Cabale juive, qui prennent les textes sacrés, si l'on peut

¹⁶ *Ibid.*, pp. 21-22.

dire, au pied de la lettre, et tirent toutes sortes d'enseignements de la configuration des caractères en lesquels s'incarne la divine Révélation.

Médiateur entre le Ciel et la Terre, le souverain, empereur ou roi, exerce le magistère de la Parole sacrée de l'ordre du monde, à laquelle il donne l'autorité de la loi écrite. Toute monarchie absolue, dans l'histoire, jusqu'à Bossuet, présuppose cet arrière-plan d'une sacralité gagée, en dernière analyse, par l'initiative divine fondatrice de l'univers. La civilisation de l'écriture sur la face de la terre est intervenue comme la civilisation de la Loi, c'est-à-dire de l'ordre et de l'unité ; la culture proprement littéraire est postérieure à cet avènement d'une raison ordonnatrice de la réalité humaine à l'image de l'ordre cosmique. À ses débuts, l'écriture est la science privilégiée d'un collège de scribes, à la fois prêtres et magiciens, fonctionnaires de loi administrative, gardiens de l'ordre. La diffusion de la culture religieuse et poétique est postérieure à la publication des codes et à la gestion administrative du gouvernement des hommes. Cette lente genèse ne doit pas être oubliée quand on observe les progrès de l'instruction parmi les hommes. L'idée d'une instruction publique généralisée n'apparaît guère qu'au XVIII^e siècle de l'ère chrétienne et la mise en application résolue d'un tel programme se réalise en Occident au cours de la seconde partie du XIX^e siècle. Une bonne partie de la surface de notre planète n'a pas encore accédé, après quatre bons millénaires, à la civilisation de l'écriture. Et ce retard est intimement lié avec les décalages sociaux et économiques résumés par la notion de sous-développement. Le phénomène du sous-développement n'est pas seulement la conséquence de l'absence de ressources naturelles, ni non plus l'effet des politiques égoïstes et oppressives des grandes puissances. Il s'agit d'une déficience anthropologique, d'une arriération qui maintient certaines fractions de l'humanité en deçà du seuil où prévaut l'autorité de la Loi, avec toutes les initiatives matérielles et morales qu'elle autorise.

Claude Lévi-Strauss, disciple lointain de Jean-Jacques Rousseau, a tenté un retournement de cette perspective, en faisant à son tour le procès des sciences et des arts, et l'apologie du sous-développement, dont il avait été le témoin dans quelques tribus des forêts amazoniennes. La critique de la « civilisation » contemporaine s'accompagne de la remise en cause, par l'illustre écrivain, de l'écriture elle-même, ce qui lui permet de scier la branche sur laquelle il est assis. « Depuis l'invention de l'écriture jusqu'à la naissance de la science moderne, le

monde occidental a vécu quelque cinq mille années pendant lesquelles ses connaissances ont fluctué plus qu'elles ne se sont accrues. (...) Au néolithique, l'humanité a accompli des pas de géant sans le secours de [58] l'écriture ; avec elle, les civilisations historiques de l'Occident ont longtemps stagné. Sans doute concevrait-on mal l'épanouissement scientifique du XIX^e et du XX^e siècle sans écriture. Mais cette condition nécessaire n'est certainement pas suffisante pour l'expliquer. Le seul phénomène qui l'ait fidèlement accompagnée est la formation des cités et des empires, c'est-à-dire l'intégration dans un système politique d'un nombre considérable d'individus et leur hiérarchisation en castes et en classes ¹⁷. »

Ce procès (écrit), et paradoxal, de l'écriture par un nostalgique de l'âge d'or des origines pourrait d'ailleurs se poursuivre en deuxième instance par une remise en question du règne de la parole, qui a permis le regroupement des petites hordes primitives en communautés fédérées par le commandement oral du chef. Tout allait encore mieux aux temps où nos lointains ancêtres en étaient réduits aux grognements primordiaux et inarticulés de l'homme de Néandertal. L'oppression commence dès que l'homme est plusieurs, oppression de la femme par l'homme, des cadets par l'aîné, des plus faibles par les plus forts. Les ruminations régressives et suicidaires de Lévi-Strauss devraient le mener en bonne logique à l'apologie du temps béni d'avant la création où personne ne pouvait faire de mal à personne. Ces propos anticonformistes seraient d'ailleurs plus convaincants si leur auteur ne s'était pas suffisamment accommodé d'un ordre social inadmissible pour parcourir sans faute un confortable *cursus honorum* qui l'a conduit jusqu'aux suprêmes fauteuils du Collège de France et de l'Académie française. Où irait-on si l'on était obligé de mettre en pratique les opinions que l'on professe ?

Quoi qu'il en soit, la mise en accusation de l'écriture se fonde sur une confuse idéologie sociale. Dès ses origines, en Égypte et en Chine, l'écriture « paraît favoriser l'exploitation des hommes avant leur illumination. L'emploi de l'écriture à des fins désintéressées, en vue d'en tirer des satisfactions intellectuelles et esthétiques est un résultat secondaire, si même il ne se réduit pas le plus souvent à un moyen pour renforcer, justifier ou dissimuler l'autre. (...) Si l'écriture n'a pas suffi à

¹⁷ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, 1955, p. 318.

consolider les connaissances, elle était peut-être indispensable pour affermir les dominations ¹⁸ ». L'ethnologue intervient ici à contresens de l'histoire, en vertu d'une pulsion anarchique qui rêve de la dissolution du lien social, l'anarchie étant la négation de tout gouvernement de l'homme par l'homme. Notre auteur, il est vrai, ne semble pas, dans sa détestation de l'ordre politique, répudier aussi les « satisfactions intellectuelles et esthétiques », fruits « secondaires » de l'écriture. Reste à trouver comment ces satisfactions auraient pu être acquises sans la médiation graphique.

Dénonçant même les bonnes intentions caritatives et philanthropiques des intellectuels de gauche et assimilés, Lévi-Strauss se prononce contre les tentatives pour faire accéder les populations archaïques et illettrées à la civilisation de l'écriture. L'alphabétisation, chère au cœur des bureaucrates de [59] l'U.N.E.S.C.O., n'est qu'un moyen supplémentaire pour maintenir l'avilissement des peuples sous tutelle. « L'action systématique des États européens, en faveur de l'instruction obligatoire, qui se développe au cours du XIX^e siècle, va de pair avec l'extension du service militaire et la prolétarisation. La lutte contre l'analphabétisme se confond ainsi avec le renforcement du contrôle des citoyens par le Pouvoir. Car il faut que tous sachent lire pour que ce dernier puisse dire : nul n'est censé ignorer la loi. » Les peuples à qui, perfidement, on donne accès à la culture écrite, en demeureront à jamais intoxiqués. « En accédant au savoir entassé dans les bibliothèques, ces peuples se rendent vulnérables aux mensonges que les documents imprimés propagent en proportion encore plus grande ¹⁹. »

Rousseau lui-même n'avait pas été jusque-là, ni ceux qui depuis l'époque des découvreurs de terres neuves, avaient entrepris de faire l'apologie du Bon Sauvage. Il serait trop facile de répondre à Lévi-Strauss que les primitifs n'avaient pas attendu d'être initiés à l'écriture pour inventer la guerre et ses raffinements de cruauté. Les Indiens du Brésil, lors des premiers débarquements portugais, pratiquaient le cannibalisme, forme limite d'exploitation de l'homme par l'homme. Le musée amazonien de Belem expose un inventaire concret de ces cultures de la grande forêt auxquelles l'auteur de *Tristes Tropiques* doit

¹⁸ *Ibid.*, p. 318.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 319.

son expérience ethnologique. Devant ces poteries grossières, ces ustensiles et ces armes rudimentaires, équipements de survie pour des groupes qui vivent aux confins de la famine, de la maladie et de la mort, le visiteur n'a pas l'impression que la condition de cette humanité archaïque présente des aspects bien enviables. Lévi-Strauss souhaiterait sans doute que l'on mette fin aux coupables activités des services brésiliens de protection des Indiens qui essaient tant bien que mal de contribuer à l'alimentation, à l'hygiène, à la santé de ces populations perdues, la seule attitude correcte étant de les laisser mener dans la solitude leur lutte pour la vie, selon la seule loi de la sélection naturelle. Dans cette perspective pourtant, l'acquisition de l'écriture correspond sans contestation possible à un seuil dans l'évolution de l'humanité ; les populations archaïques, demeurées en deçà de cette péripétie décisive dans l'histoire de la civilisation, apparaissent comme des laissés-pour-compte, engagés dans une voie sans issue et dont la stagnation revêt, dans la longue durée la signification d'un inéluctable dépérissement.

Le procès fait à l'écriture, par-delà ses aspects déplaisants de snobisme intellectuel, renvoie à l'une des ambivalences fondamentales de l'humanitarisme misérabiliste du XIX^e siècle, partagé entre la nostalgie de l'innocence, l'exaltation du Bon Sauvage des vallées perdues et la foi dans l'instruction laïque, obligatoire et républicaine. Chaque école qu'on ouvre est une prison qu'on ferme, disait à peu près Victor Hugo. Lévi-Strauss ne pense pas que l'analphabète soit un criminel en puissance ; bien au contraire, son système se fonde sur une doctrine, exposée tout au long dans le livre sur *La Pensée Sauvage*, [60] en vertu de laquelle le sauvage dissimule, sous les apparences de la déficience mentale, des aptitudes de surdoué intellectuel, capable de mettre en œuvre les structures d'une pensée classificatrice et ordonnatrice de l'univers. La pensée du sauvage fonctionne comme un régulateur universel, assurant la parfaite coïncidence entre l'espace vital de la tribu et son espace mental. Les civilisés de toutes obédiences ne bénéficient évidemment pas d'un tel régime ; leur conscience se découvre en perpétuel déséquilibre, dans un monde dont les mouvements désordonnés, échappant à toute tentative de contrôle, risquent de sombrer dans quelque catastrophe finale.

Seulement le sauvage de Lévi-Strauss est un être mythique de sa fabrication ; il n'a pu le rencontrer qu'en songe. Le seul contact avec un émissaire de la civilisation met en danger les survivants de la préhistoire

dans le monde actuel. Les visiteurs sont porteurs de germes pathogènes contre lesquels les primitifs ne sont pas immunisés, la moindre contagion équivaut à un danger de mort. Le contact intellectuel et moral est aussi dangereux que le contact physique. L'équilibre du groupe archaïque, fondé en tradition immémoriale, n'offre pas de résistance au démenti, à l'innovation. La confrontation entre les cultures ne se fait pas sur un pied d'égalité ; l'envergure mentale du civilisé, appuyée par les énormes ressources de l'équipement technologique, confine le sauvage dans une situation d'infériorité. L'acculturation, le transfert d'un âge de la culture dans un autre, exige des précautions extrêmes et se trouve souvent, là où cela a été tenté, vouée à l'échec. Lévi-Strauss considère une telle tentative comme criminelle, et préconiserait plutôt une acculturation en sens inverse, du civilisé au sauvage. L'expérience ne semble pas avoir été faite ; Lévi-Strauss lui-même, qui aurait pu prêcher d'exemple, ne s'y est pas essayé ; le confort moderne a du bon.

Reste que le procès fait à l'écriture est à la fois absurde et injustifié. Absurde parce qu'on ne peut pas inverser le sens de l'évolution et s'inscrire en faux contre l'histoire. La révolution scripturaire fut un moment décisif dans l'histoire de l'humanité ; une culture nouvelle est apparue, dont Lévi-Strauss lui-même a reçu l'héritage. Libre à lui de faire tourner l'histoire à l'envers, comme on peut inverser le déroulement d'un film, ce qui ne manque pas de donner des résultats cocasses. Jeu gratuit, qui conjugue l'utopie et l'uchronie ; nous sommes en résidence dans notre espace-temps et n'avons pas le droit, ni les moyens, de nous transférer dans un autre. Un tel jeu en tout cas ne mène pas loin.

Surtout, il est absurde de réduire la fonction scripturaire à un rôle d'oppression et de domination. Il est vrai que l'écriture permet à l'humanité de passer du règne du *Muthos* à celui du *Logos*, du règne de la Tradition selon l'ordre de la parole et du mythe, à l'ordre de la Loi écrite, d'inspiration divine ou humaine. Sans doute la loi peut-elle intervenir, comme un instrument de domination et d'oppression ; mais il n'est pas juste de faire de cet usage abusif, de cette dégénérescence, l'essence même de la législation. Si le don de la loi a [61] été reconnu comme un bienfait divin, si les codificateurs ont toujours joui d'un immense prestige, c'est parce que la loi écrite institue la sécurité juridique, en protégeant chacun contre tous et particulièrement contre les abus et vexations du pouvoir. La réglementation administrative fixe

les droits et les devoirs des individus ; elle cantonne l'exercice de l'autorité dans des limites précises. L'organisation judiciaire cautionne la bonne marche de la vie sociale ; elle réprime les excès de ceux qui violent l'ordre public, elle punit, selon la loi, les délinquants et les criminels. Bien entendu, les sociétés archaïques disposaient de leurs systèmes propres de régulation interne, à l'échelle de groupements restreints, mais des traditions non écrites impliquent un risque d'arbitraire beaucoup plus grand qu'une législation en bonne et due forme ; les pénalités inspirées par la passion du moment, ne sont pas obligatoirement proportionnées aux infractions. Liée à la lettre de la loi, l'institution judiciaire, jusque dans son formalisme, consacre un progrès certain par rapport aux situations archaïques. Lorsque la loi de Moïse formule le principe du talion : œil pour œil, dent pour dent, il ne faut pas voir là l'effet d'une cruauté sauvage ; bien au contraire, cette règle limite les dégâts ; elle module la pénalité encourue sur l'importance du préjudice subi. On n'a pas le droit de revendiquer deux yeux pour un, ni même une vie.

L'État de droit est supérieur à une société sans droit. Les premières utilisations juridico-administratives de l'instrument scripturaire se justifient par une situation d'urgence. Il n'y a pas lieu de dénoncer cette priorité, qui permet de parer au plus pressé, en assurant la coexistence paisible au sein d'une humanité arrachée aux chocs. Avant l'institution de l'autorité, selon la formule de Hobbes, l'homme est un loup pour l'homme. Lorsque Lévi-Strauss dénonce l'alphabétisation comme un des méfaits de la colonisation, parce qu'elle contribue à assurer l'emprise de la domination étrangère sur des populations surdéveloppées, il cède à un état d'esprit fréquent dans la gauche intellectuelle après 1945. La mode voulait qu'on dénonce l'impérialisme occidental comme responsable de la plupart des maux de la planète ; une fois abolie cette forme d'exploitation, les peuples libérés connaîtraient un nouvel âge d'or. Depuis 1955, année de publication de *Tristes Tropiques*, l'expérience de la décolonisation a été réalisée un peu partout. Trente ans plus tard, les résultats attestent que les bonnes espérances des idéologues libertaires ont été déçues. L'Afrique et l'Asie sont la proie de convulsions sanglantes, massacres et coups d'État militaires, révolutions entretenues de l'extérieur, génocides chaque jour recommencés, sans commune mesure avec les excès et exactions qui pouvaient avoir cours sous le régime de la tutelle coloniale. Naguère

contenus, les vieux démons du tribalisme se déchaînent ; l'extermination de l'autre entre dans les mœurs et les peuples « libérés », voués un peu partout à la famine, en sont réduits à mendier, pour survivre, l'assistance de leurs anciens oppresseurs.

Bien entendu, Claude Lévi-Strauss, en présence de cette situation catastrophique ne manquerait pas de dénoncer une nouvelle forme de responsabilité [62] de la part du capitalisme colonialiste appuyé par l'efficacité perverse de l'instrument scripturaire. Mais il ne semble pas que l'interdiction de l'usage du porte-plume dans les pays sous-développés puisse contribuer grandement à l'amélioration de leur sort. Les tyrans sanguinaires de tout acabit qui fleurissent dans ces territoires s'imposent par la force de la mitrailleuse plutôt que par celle du stylographe, dont l'efficacité demeure restreinte lorsqu'il s'agit de mener à bien, ou plutôt à mal, un génocide en Tanzanie, au Ghana, au Vietnam, au Cambodge, en Éthiopie ou dans telle ou telle autre contrée enfin « libérée » du joug européen.

Dans les ruminations passéistes de *Tristes Tropiques*, il est fait état du retard de l'utilisation proprement culturelle de l'instrument graphique. L'écriture, déplore Lévi-Strauss, a servi à constituer l'ordre humain avant de s'appliquer à la composition d'œuvres d'art ou de pensée. La réponse à ce reproche est fournie par une célèbre formule de Hegel : la chouette de Minerve, disait-il, n'apparaît que le soir. La première écriture répond aux urgences de la vie collective ; elle est mise en œuvre par les gardiens de l'ordre religieux et civil ; plus tard seulement viendront les fonctions désintéressées et les œuvres de loisir. Aux origines de la culture occidentale, comme d'ailleurs dans l'Orient Moyen et Extrême, les grands textes fondamentaux qui font l'objet d'une codification scripturaire ont pour les rédacteurs et les lecteurs une signification religieuse, une autorité canonique, même si nous y voyons aujourd'hui un intérêt proprement littéraire. Ainsi en est-il pour les grands textes de l'Inde et de la Chine, pour la Bible, pour les poèmes d'Hésiode et d'Homère. La civilisation du livre ne produit pas à ses débuts des ouvrages d'agrément ; elle commémore des révélations divines, fondements transcendants d'une pédagogie qui s'impose au respect religieux des générations à venir. On peut certes admirer la valeur littéraire des *Psaumes*, du *Cantique des Cantiques*, on peut goûter le charme des évocations de l'*Odyssée*. Mais cette manière de lire ces textes anciens est la lointaine conséquence de leur

désacralisation. Ils n'ont pas été rédigés, comme les livres de notre littérature littéraire, en vue de susciter des satisfactions esthétiques, mais pour imposer aux hommes une pensée juste, génératrice de comportements agréables à la divinité.

Petit à petit néanmoins, la civilisation de l'écriture est descendue du ciel sur la terre ; émancipée du contrôle clérical, elle s'est mise à explorer l'humanité de l'homme. L'axe privilégié de ce développement, en Occident, est indiqué par l'épanouissement millénaire de la culture hellénique, depuis le miracle grec du V^e siècle avant Jésus Christ jusqu'à l'effondrement de l'Empire romain. La culture, au long de cette durée, demeure un privilège, l'accès aux chefs-d'œuvre de la tradition classique est réservé à quelques-uns. Il en sera ainsi aussi longtemps que l'écriture demeurera un art manuel, une technique artisanale à diffusion restreinte, dont l'usage est réservé à un groupe de professionnels. Peu nombreux, les manuscrits ne sont pas accessibles à tout le monde ; ils occupent néanmoins une position capitale dans l'ensemble de la culture, dont [63] ils constituent le noyau, proposé de génération en génération au respect des lettrés, et à l'imitation des élites, devant lesquelles s'ouvrent les voies de l'initiation pédagogique.

Lieu privilégié de haute tension intellectuelle, le Musée d'Alexandrie d'Égypte, fondé au III^e siècle avant notre ère, représente dans le monde ancien, la capitale des écritures saintes du classicisme. Philologues et grammairiens œuvrent en ce lieu pour rassembler les œuvres des grands écrivains du passé et pour en mettre en honneur la lettre et l'esprit. L'établissement du meilleur texte est obtenu par la confrontation des versions proposées par les manuscrits disponibles et la signification des œuvres est recherchée grâce à la rédaction de vocabulaires, de commentaires, d'encyclopédies, de traités de grammaire et de style, attachés à restaurer la pleine valeur des documents, souvent dégradée et occultée par le temps. La bibliothèque d'Alexandrie est le lieu d'origine de l'érudition ; elle organise l'héritage culturel, consolidant une mémoire textuelle qui sauvegarde l'avenir de l'Occident. En ce lieu et en ce moment, la philologie s'affirme comme l'art de lire les écritures littéraires afin de les transmettre intactes aux amateurs à venir. Les écoles d'Athènes et de Rome, puis celles de Byzance, seront des foyers secondaires, relais du rayonnement alexandrin. Après la traversée du désert culturel du haut moyen âge, au long duquel une œuvre de survie est assurée par quelques centres

monastiques, les universités médiévales, à partir du XIII^e siècle, prendront en charge à leur tour la conservation et l'interprétation des écrits anciens sauvés du naufrage. Viendra ensuite la catastrophe de la chute de Constantinople (1453), qui entraînera le reflux en Occident d'un certain nombre de lettrés grecs, porteurs de documents précieux et d'un savoir non moins précieux, d'où résultera à partir de l'Italie, la restauration des bonnes lettres, *humaniores litteræ*, des caractères d'écriture qui permettent à l'homme d'accéder à un degré supérieur d'humanité.

La renaissance de l'humanisme en Occident, avec la *translatio studii*, le transfert des études d'Est en Ouest, de Byzance en Italie, puis du Sud au Nord dans le continent européen, coïncide à peu près exactement avec une innovation capitale dans l'histoire de l'écriture. Byzance est submergée par les Turcs en 1453 ; or c'est à partir de 1450 que s'ouvrent dans la vallée du Rhin les premiers ateliers de typographie et, plus particulièrement, à Mayence celui de Gutenberg. Selon les spécialistes, le premier monument de la nouvelle technologie, l'admirable Bible à 42 lignes, non signée, non datée, a dû être mise en fabrication en 1452-1453. Très vite, le nouvel instrument graphique se répand à travers l'Occident, à partir des Allemagnes, en direction de la France et de l'Italie ; Lyon et Venise, entre autres cités, deviennent des lieux d'élection d'une activité qui passe sans guère de transition du statut artisanal au stade industriel.

L'invention de l'imprimerie doit être considérée comme une mutation anthropologique, nouvelle chance et nouveau départ dans l'histoire de l'Occident. La première Bible, attribuée à Gutenberg, qui, du premier coup, [64] atteint à la perfection typographique, a été tirée, estime-t-on, à 300 exemplaires. Le chiffre de 300 peut paraître modeste, il est énorme si l'on songe aux possibilités de production des ateliers de copistes qui fonctionnaient dans les monastères ou les universités du Moyen Âge. Une rudimentaire division du travail permettait de multiplier un texte par 5 ou peut-être par 10, un nombre correspondant de scribes se partageant les feuillets du texte à reproduire. La lenteur extrême de ce travail et le nombre très limité des exemplaires justifient le très haut prix des manuscrits, réservés aux bibliothèques des couvents et autres lieux d'études, et aux collections privées des princes et des souverains, amateurs d'enluminures et plus soucieux des images que du texte. Le premier tirage de 300 exemplaires ne consacre pas seulement

un saut quantitatif ; il annonce une mutation qualitative au sein de l'histoire culturelle. Sans doute ces premiers livres sont-ils encore des objets de luxe, la valeur du papier entrant pour plus de la moitié dans le prix de revient. Mais les tirages s'élèveront bientôt jusqu'à 500 ou 1000 exemplaires. On estime que dans la seconde partie du quinzième siècle, avant 1500, la production du livre serait élevée à 40 000 éditions, correspondant à 15 à 20 millions d'exemplaires, pour plus des trois quarts en langue latine et pour le dernier quart dans les langues des principales nations de l'Europe ²⁰.

Cet ordre de grandeur donne une première approximation de la révolution du livre. Il se produit un entraînement mutuel entre l'imprimeur, l'imprimé et le lecteur ; l'existence désormais d'un marché du livre suscite des ajustements entre producteurs et consommateurs. Il existait auparavant de petites corporations de lettrés : administrateurs, juristes, hommes d'Église, universitaires, petits groupes restreints d'amateurs éclairés. Ces techniciens d'une écriture artisanale exerçaient des fonctions décisives dans la gestion du monde humain. Les hiéroglyphes égyptiens ont transformé, humanisé la vallée du Nil et construit les pyramides. Les caractères cunéiformes ont présidé à la construction de Babylone et de la Tour de Babel. L'écriture sous-tend l'expansion culturelle dans son ensemble et assure la promotion de la civilisation.

Mais jusqu'à la révolution du livre, l'écriture demeure une société secrète, dont l'accès est réservé à de rares privilégiés, en vue du service public ou du service ecclésiastique, les lettrés qui font de la lecture et de l'écriture un usage privé et désintéressé constituant une petite élite, minoritaire au sein du corps social. L'immense majorité des hommes, en particulier le peuple des campagnes, jusqu'à une époque relativement récente a pu vivre et mourir sans guère avoir accès à la culture écrite ; des sociétés archaïques se sont perpétuées en Europe jusqu'au seuil de la modernité. La marée montante de l'imprimé intervient comme un facteur multiplicateur, qui élève la culture à une puissance supérieure. L'imprimé entre dans le domaine public ; les livres sont dans la rue, l'atelier du typographe, la boutique du libraire deviennent des lieux de [65] rencontre et de communication. Pour des lettrés de plus en plus

²⁰ Chiffres fournis par H. J. Martin, *Le livre et la civilisation écrite*, 11, École Nationale Supérieure des Bibliothécaires, 1968, p. 111.

nombreux, qui accèdent sans grande difficulté au patrimoine entier de l'Occident, la lecture devient une fin en soi, et l'écriture. Montaigne fait le tour des humanités sans sortir de sa bibliothèque personnelle ; il n'est pas nécessaire pour posséder des livres d'être le roi de France ou le duc de Berry.

Effet secondaire de la révolution typographique, la révolution spirituelle de la Réformation. Le premier ouvrage sorti de l'atelier de Gutenberg est une Bible. Dieu premier servi. L'Église traditionnelle possédait le monopole des textes sacrés ; la Parole de Dieu était diffusée du haut de la chaire par des orateurs administrant aux fidèles une nourriture prédigérée, dont l'authenticité échappait au contrôle et à la critique. *Fides ex auditu*. La technologie typographique met à la disposition de ceux qui savent lire le texte authentique des Saintes Écritures, ce qui offre une voie de recours à ceux qui souhaitent une intelligence personnelle de la foi (*fides ex intellectu*). Le ministère ecclésiastique de la Parole a trop souvent dénaturé l'enseignement divin en fonction d'intérêts parfois sordides, comme c'est le cas dans l'affaire des Indulgences, vendue au profit des caisses du pontife romain.

Le 31 octobre 1517, le moine augustin Martin Luther affiche à la porte de la cathédrale de Wittenberg une page d'écriture appelée à ébranler l'Occident. C'est le placard énumérant les 95 thèses contre les Indulgences, et par voie de conséquence mettant en cause la dénaturation de la foi chrétienne par l'Église de Rome. Geste de rupture ; les thèses de Luther, immédiatement tirées sous forme de feuilles volantes, de tracts, en d'innombrables exemplaires, sont diffusées dans l'ensemble des Allemagnes où elles trouvent un climat préparé à les accueillir. La réforme luthérienne est, sous bon nombre de ses aspects, un phénomène typographique. La diffusion des textes sacrés en hébreu, en grec, dans les versions originales, et même en latin, et les traductions vernaculaires dans les principaux idiomes de l'Europe, avaient suscité, dès avant 1517, un mouvement évangélique de retour à l'authenticité des enseignements divins. Luther ne parle pas en son nom, il ne revendique aucune autorité propre ; il fait le procès de l'Église établie qui a occulté le message du Dieu vivant et lui a substitué des paroles trop humaines. Le renouvellement de la foi n'a pas d'autre intention que de regrouper la chrétienté autour des textes authentiques de la Révélation ; chaque fidèle doit être en mesure de les lire et de les interpréter pour son usage personnel. L'œuvre de Luther est une

pédagogie de la lecture. L'hébreu et le grec étant l'apanage des savants ²¹, tout chrétien doit avoir accès au texte sacré dans sa propre langue, alors que la Bible latine, d'ailleurs infidèle, était réservée aux clercs. Luther traduit, livre après livre, l'Ancien et le Nouveau Testament dans la langue de sa nation ; pour mener à bien son entreprise, il invente la [66] langue moderne des Allemagnes, où l'on avait usé jusque-là de dialectes différents les uns des autres. En Angleterre aussi, la traduction réformée de la Bible demeure un monument linguistique. Luther ne sera pas seulement un traducteur, mais aussi un commentateur des textes et un polémiste infatigable au service de la nouvelle Église. Livres, livrets, pamphlets, brochures et placards, par milliers d'exemplaires, sont diffusés par des armées de colporteurs à travers l'Europe, car l'autorité romaine s'est ressaisie et la propagande évangélique se heurte très vite à la plus cruelle répression.

La spiritualité réformée contient en germe le principe de l'enseignement primaire universel, la lecture du texte sacré étant le fondement de la piété dans la pratique quotidienne et l'aliment de la vie personnelle. L'inflation de la production imprimée accompagne à travers l'Europe le développement du système éducatif qui intéresse une fraction toujours plus importante de la population. Si la Déclaration des droits de l'homme ne fait pas mention du droit à l'écriture et à la lecture, ce droit est sous-entendu par l'esprit du document. Le domaine du livre s'accroît de l'afflux des périodiques, revues et quotidiens ; Hegel pourra dire que la lecture du journal s'est substituée, dans l'emploi du temps de l'homme moderne, à la lecture de la Bible. L'illettré est désormais, en Occident, une victime de la pathologie sociale et presque un sous-homme.

L'invention de l'imprimerie a donc joué dans la civilisation de l'écriture, un rôle accélérateur et multiplicateur. L'instrument technique n'intervient pas seulement dans l'ordre des moyens. L'invention des outils par les hommes d'avant l'histoire n'a pas modifié seulement le

²¹ En ce qui concerne la lecture savante des Écritures, qui passe par la nouvelle discipline de l'herméneutique, il faut souligner la publication des Bibles polyglottes, qui exposent en colonnes parallèles sur les mêmes pages les versions hébraïque, grecque, latine et même araméenne du texte sacré. Des éditions de ce genre sont préparées à Louvain, à Alcalá et en Angleterre. La Contre-Réforme catholique rompra cette nouvelle alliance de l'humanisme et de la foi ; l'exégèse réformée s'installera dans le nouvel espace philologique.

rapport au monde ; il a suscité chez l'utilisateur une nouvelle conscience de soi. Pareillement, l'invention de l'imprimerie, événement dans le monde extérieur, agit par un choc en retour, sur l'espace du dedans, elle modifie l'économie intime de l'être humain et la conscience qu'il a de sa personnalité. Les religions du Livre enseignaient la fidélité au Dieu des Écritures, mais l'identité de ce Dieu n'apparaît pleinement aux yeux de tous que dans la mesure où le Livre de la Révélation se trouve entre toutes les mains. En même temps que se précise le sens de la divinité se constitue le nouvel univers du livre ; il y avait auparavant des archives manuscrites, exposées dans leur version unique, à toutes les formes de destruction ; désormais chaque bibliothèque est un conservatoire de la mémoire du monde ; un livre ne peut être détruit ; nous avons encore 39 exemplaires du premier d'entre eux, la Bible de Gutenberg, rescapées de toutes les catastrophes. Le passé ne risque plus de passer. Tout homme qui sait lire possède un accès direct à l'histoire universelle et à la topographie de l'univers, sans sortir de l'espace scripturaire du livre.

L'ère de l'imprimerie fournit le support logistique indispensable de la réalisation de l'instruction publique. L'enseignement, dès le niveau le plus modeste, s'appuie sur l'édition de manuels scolaires ; il était matériellement impossible de généraliser le savoir élémentaire à l'ensemble d'une population si l'on ne disposait pas d'un minimum de textes mis entre toutes les mains. L'initiation [67] à l'écriture et à la lecture modifie les structures de la conscience personnelle. L'illettré est prisonnier des évidences, enfermé dans l'horizon des notions communes et des valeurs ; lecture et écriture libèrent les esprits de la soumission passive aux traditions et à l'autorité, elles donnent accès au premier degré de l'esprit critique et de la liberté de penser. Pendant les siècles de l'esclavage, aux Amériques, il était interdit de donner aux hommes de couleur l'initiation aux rudiments du savoir, tant il paraissait évident aux propriétaires du cheptel humain que la lecture et l'écriture engendreraient l'esprit de révolte chez des individus qui devaient être maintenus le plus près possible de la condition animale.

On ne dispose pas de statistiques précises de la démographie scolaire du XVI^e au XX^e siècle, mais une corrélation existe entre la croissance de la population des écoles et la production globale d'imprimés. La lecture et l'écriture font partie du minimum vital de l'homme d'Occident. La civilisation de l'écriture, apparue dans les lointains du

troisième millénaire avant notre ère n'a pris son plein effet, en s'universalisant, qu'à partir du moment où elle a disposé de l'instrument typographique. Avant ce moment, réservée à l'usage de quelques-uns, l'écriture était la garante de l'ordre et de la loi, l'instrument du gouvernement, et le privilège d'une élite. La masse des hommes vivait en dehors de l'espace scripturaire, dans une situation de dépendance, dont nous aurions beaucoup de peine à nous faire une idée précise. La bonne nouvelle de l'instruction publique peut être mise en parallèle avec l'affranchissement des serfs dans les régions reculées de l'empire russe au XIX^e siècle. Par la lecture, un individu quelconque, arraché à son environnement immédiat, est mis en communication avec l'espace-temps de l'humanité.

Et sans doute l'imprimerie peut-elle être un instrument d'oppression ; elle véhicule le meilleur et le pire, s'offrant comme support à toutes les propagandes. Les régimes despotiques aboutissent toujours au contrôle de la librairie et à la censure, et la contrebande de l'imprimé, partout et toujours, est une forme de résistance à l'oppression, dans la France de Louis XV, dans la Russie des tsars comme dans l'empire soviétique ou dans la Pologne de Walesa. Les régimes totalitaires brûlent les mauvais livres, et cette nouvelle forme d'auto-da-fé illustre parfaitement le passage d'une intolérance à une autre. Les fanatismes qui font rage dans le monde contemporain manifestent que l'ordre scripturaire suscite un décalage de soi à soi, et comme un dédoublement de la pensée. Que je lise ou que j'écrive, j'institue un dédoublement de ma conscience actuelle, et comme un décalage, un délai à l'intérieur de la pensée ; adhésion ou refus, cette distance provoque la critique ; la pensée exposée au-dehors en appelle à la pensée du dedans, je me prononce, en vertu d'une évidence plus profonde que l'évidence première. Lecteur ou scripteur, j'accède à l'univers de la *re-présentation*, de la *ré-flexion*, nouveau commencement du monde et de moi-même. J'échappe à la captivité de l'immédiat et je m'invite moi-même à découvrir en moi le fondement d'une neuve autonomie.

[68]

[69]

PREMIÈRE PARTIE.
GRAPHIE.

Chapitre 3

Déclin de l'écriture :
de la graphie à la scopie
et à la phonie

[Retour à la table des matières](#)

L'éloge de l'écriture ne peut aujourd'hui se prononcer qu'au passé. La civilisation de l'imprimé est entrée en décadence au milieu du XX^e siècle. Au règne de la *graphie* succède, depuis quelques dizaines d'années le règne de la *phonie* et de la *scopie*. Révolution technologique dont les hommes d'aujourd'hui consomment les fruits avec allégresse sans prendre conscience qu'il s'agit là tout ensemble d'une révolution anthropologique, d'une remise en question des fondements mêmes de l'existence individuelle. L'introduction au foyer familial d'un appareil téléphonique, d'un récepteur de radiodiffusion ou de télévision, d'un magnétoscope suscite de la part des intéressés un mouvement d'allégresse ; ils vont être admis dans un cercle nouveau de la communication, bénéficiant ainsi de possibilités élargies d'initiation à la culture universelle. À première vue, un enrichissement des possibilités humaines. À la fin du XIX^e siècle, disait John Galsworthy, il n'y avait sans doute pas en Angleterre dix mille personnes qui aient entendu une symphonie de Beethoven. Aujourd'hui, grâce à la radio et au disque, chaque Anglais est en mesure, chaque jour, de prêter l'oreille à Beethoven.

Cet enrichissement virtuel de la connaissance au monde ne va pas sans contrepartie. Gutenberg et ses confrères, premiers artisans typographes, n'imaginaient pas que leur nouvelle technologie aurait, pour le devenir de l'Occident, des effets plus importants que la chute de Constantinople, aussi importants peut-être que la prochaine découverte des Terres-Neuves d'Outre-Mer. Ils ouvraient les voies d'une nouvelle création du monde de l'esprit, et certains historiens proposèrent même de dater de leur invention la fin du Moyen Âge et le [70] début d'une ère nouvelle. Notre génération est en train de vivre l'avènement d'une phase culturelle dont les aboutissements nous échappent, mais qui, dès à présent, inspirent aux hommes soucieux du destin de l'humanité de sérieuses préoccupations.

La première machine à écrire d'utilité pratique, après de nombreux tâtonnements, fut mise sur le marché par la manufacture d'armes Remington aux États-Unis dans les années 1870, et, rapidement perfectionnée, mit fin au règne du copiste et de l'expéditionnaire dans les administrations et les bureaux. Mais si les machines à écrire et les duplicateurs, les photocopieurs allègent la peine des hommes, ils ne se substituent pas à l'homme pour rédiger les textes à sa place ; de même, la machine à calculer, jusqu'aux variétés les plus modernes d'ordinateurs, fonctionne selon les normes qu'on lui a imposées. La mise au point des programmes relève de l'intelligence humaine ; celui qui dispose pour la présentation de ses écrits d'un système de traitement de texte n'est pas pour autant dispensé de rédiger ses textes. Situation analogue à celle créée par la pelle mécanique ou le bulldozer : les engins de chantier ont mis fin aux activités des manœuvres (ce qui ne va pas sans créer des problèmes sociaux) mais n'ont pas dispensé ingénieurs et architectes d'exercer leurs talents. La dactylographie appartient encore au règne de la *graphie* ; comme la typographie, elle pratique un artisanat manuel, et s'inscrit dans la sphère d'influence de la civilisation de l'écriture.

Au contraire, la nouvelle civilisation de la *phonie* et de la *scopie* dessaisit la main de certaines de ses attributions fondamentales. Exemple banal, la diffusion de la communication téléphonique, peu à peu entrée dans la pratique journalière, au détriment de la correspondance scripturaire. On écrit de moins en moins de lettres, et le courrier postal atteste la diminution constante des missives privées, dont la proportion ne cesse de diminuer devant celle des lettres

d'affaires et des circulaires en tous genres. Les relations commerciales exigent en effet des traces écrites et des signatures ; de même pour les documents officiels. Il n'en est pas de même pour les relations familières et familiales. Un coup de téléphone coûte moins d'efforts qu'une lettre ; il permet d'entendre la voix et l'avis de l'interlocuteur, il autorise les bavardages interminables chers au cœur féminin, et parfois masculin. De plus, la relation instantanée annule les délais d'attente de la réponse. Solution de facilité, qui transfère une grande partie de la vie familière et familiale, en cas de séparation proche ou lointaine, sur le réseau des télécommunications. Aujourd'hui Madame de Sévigné téléphonerait à sa fille chaque soir pour lui donner le film de la journée, à l'heure où diminue le coût de la communication. Mais nous n'aurions pas les lettres de Madame de Sévigné, chronique irremplaçable d'une époque. Ni la correspondance de Schiller et de Goethe, ni les lettres à Victor Hugo de Juliette Drouet.

Les Correspondances des grands écrivains, et même des moins grands, font partie du trésor des littératures, dans les marges des chefs-d'œuvre qu'ils accompagnent et commentent au jour le jour. Madame de Sévigné fut célèbre [71] dès son vivant grâce aux exercices de style qui n'étaient pas destinés seulement à l'usage privé de Madame de Grignan, mais aussi à un cercle d'amateurs éclairés. Il y eut un art épistolaire de plein exercice à travers les siècles de la culture, depuis les textes de Cicéron, de Pline le Jeune et de Sénèque, jusqu'aux précieuses correspondances de Rilke, de Kafka, de D.H. Lawrence, de Gide et de Valéry, entre autres. Aujourd'hui, cette forme de donation de l'écrivain à la postérité n'a plus de raison d'être ; elle se perd à mesure dans l'espace abstrait des télécommunications, sans laisser de traces dont puissent bénéficier les générations à venir. Or la figure posthume de Voltaire, de Diderot, de Rousseau, de Goethe, de Byron, de Dostoïevski, celle de Hugo ou de George Sand, etc., doivent beaucoup aux vastes monuments de leurs correspondances respectives, contributions inestimables aux œuvres complètes, dont nous serons privés en ce qui concerne les écrivains de notre temps. Les lettres d'amour et d'amitié de telle ou telle grande figure du romantisme européen aident grandement à comprendre la signification des œuvres poétiques et romanesques.

Par-delà le dépérissement d'un genre littéraire, la différence entre la *graphie* et la *phonie* ne concerne pas seulement l'expression formelle

du message communiqué ; elle met en cause aussi sa substance. Je décide de téléphoner à quelqu'un ; je prends l'appareil et je lui dis ce que j'ai à lui dire, sans délai, selon l'ordre de l'improvisation. Écrire une lettre est une opération complexe, qui demande des conditions propices. Je peux téléphoner d'un appareil installé en pleine rue, n'importe où ; écrire demande un espace favorable, un lieu bénéficiant d'une suffisante tranquillité, et aussi un temps, car la rédaction de la lettre occupe une certaine durée. Le débit de l'écriture est plus lent que celui de la plume ; de là un certain retard de l'écrit, qui permet un délai de la réflexion. On n'écrit pas comme on parle, on pèse ses mots, on surveille ses phrases ; la lettre la plus familière n'a pas le négligé, le débrillé de la conversation. Bon gré, mal gré, l'exigence autographique doit se soumettre aux disciplines de l'orthographe et de la grammaire.

Les mêmes caractères se manifestent dans l'usage du magnétophone, entré dans les mœurs récemment, et qui permet de retenir au passage cette parole qui se perd sans laisser de traces dans l'appareil téléphonique. Les travailleurs immigrés et illettrés, naguère, pour communiquer avec leur famille, utilisaient les bons offices d'un écrivain public, dont un confrère à l'arrivée, décryptait le message. Aujourd'hui, il suffit d'enregistrer une cassette de magnétophone qui portera au loin la voix de l'exilé ; ceux mêmes qui savent écrire recourent parfois à ce moyen, avec l'idée qu'à certains égards ce mode de communication transmet la présence vivante, dans ses intonations familières, mieux qu'un document écrit. D'une manière générale, les procédés d'enregistrement, de reproduction du son, de la voix et de la musique, complétés encore par les possibilités de transmission à distance, représentent d'extraordinaires conquêtes technologiques, dont l'homme d'aujourd'hui éprouverait les plus grandes difficultés [72] à se passer. Les archives sonores de l'humanité s'enrichissent tous les jours. Les voix des hommes d'État et des hommes de lettres, des orateurs et des chanteurs, les harmonies des grands instrumentistes, les fêtes auditives des orchestres illustres sont assurées de retentir aux siècles des siècles dans l'univers culturel. L'un des aspects secondaires de ces surprenants progrès est pourtant le dépérissement de l'écriture, dépossédée du primat culturel qu'elle a longtemps exercé. On peut concevoir un temps où l'humanité serait dispensée de l'activité scripturaire. Dès à présent, la signature, indispensable sur un chèque hier encore, n'est plus nécessaire. Au lieu d'écrire et de souscrire le chèque, le titulaire d'une

carte de crédit compose sur un petit clavier le numéro de son compte particulier, et le règlement est effectué sans que le débiteur ait à écrire quoi que ce soit.

Certains livres, aujourd'hui, au lieu d'être composés mot à mot et ligne après ligne, sont dictés par leur auteur à un magnétophone ; quelques heures de causerie suffisent pour enregistrer la matière d'un volume, alors que le cours normal de la rédaction manuscrite eût pris des mois de travail. Après quoi, un secrétaire compétent mettra au net le texte parlé sans que l'auteur ait à se donner beaucoup de peine pour mener à bien son œuvre. Il se sera économisé le travail de l'écriture, le dur labeur du texte, avec ses hésitations, ses repentirs, la recherche du style, les additions et corrections, tous ces efforts insoupçonnés du lecteur, mais dont il est pourtant le bénéficiaire, lorsqu'il découvre un texte bien écrit et bien fait. Le laisser-aller scripturaire, la dégénérescence intrinsèque de la littérature actuelle tiennent pour une bonne part au fait que l'auteur du livre n'est plus nécessairement un artisan de l'écriture manuelle, mais un émetteur de langage, dont la production phonique, captée par un enregistreur de son, est proposée telle quelle aux consommateurs éventuels, sur le mode négligé de la causerie.

À première vue, l'écriture n'est qu'un moyen de rétention et de fixation de la parole, destiné à lui assurer une plus longue durée. En fait, il ne s'agit pas seulement d'une procédure de conservation et de mise en mémoire de la matière verbale. L'écriture n'est pas reproduction à l'identique d'un donné préexistant, ainsi que j'en fais l'expérience chaque fois que je me mets à rédiger une lettre, un texte quelconque ; une telle initiative implique une décision de rupture et une mobilisation de l'être intime, qui se rassemble pour apporter sa contribution à cette activité. On peut parler, participer à une conversation, « en pensant à autre chose », l'écriture, qui coordonne l'activité de la pensée et celle de la main n'est pas possible sans la présence de l'esprit. « L'écriture, dit Louis Lavelle, est une discipline de la pensée, qui lui donne plus de fermeté et de constance : elle l'empêche de demeurer à l'état de velléité ou de rêve et de se contenter de ces heures intermittentes qui suffisent aux plus timides et aux plus légers. Elle nous oblige à prendre possession de tous nos mouvements intérieurs, à faire l'épreuve de leur force, à les pousser jusqu'au dernier point. L'idée cesse [73] d'être un

nuage subtil et toujours prêt à s'envoler et reçoit une pesanteur qui l'attache à la terre ²²... »

L'écriture ainsi caractérisée ne se développe pas dans l'ordre de l'instrumental. La technique s'approfondit en dimension de la conscience et donc en mode de l'être ; c'est pourquoi elle ne peut être confiée sans altération profonde à un appareillage de suppléance. Comme le souligne Lavelle, l'écriture « par les résistances qu'elle m'oppose, est, comme la parole et mieux qu'elle encore, un instrument de la formation de moi-même. La parole n'est qu'une sorte d'essai de mes pensées, que le temps abolit. Mais si je rature mon écriture, c'est qu'elle me montre, comme dans une épreuve ce que j'entends expulser de moi-même, et ce que je m'oblige à garder ou à accomplir. La parole que je reprends et que je corrige sans cesse ne reçoit jamais ce caractère irréformable qui est celui de l'écriture : et l'écriture est le témoin que j'invoque quand ma mémoire est près de défaillir ²³ ».

Justification profonde des écritures du moi ; l'écriture intervient non pas comme un instrument de découverte d'une réalité déjà constituée, mais comme l'exigence d'une mise au net de l'espace du dedans. L'exposition, l'incarnation scripturaire de l'être a pour effet l'étalement dans l'espace, *partes extra partes*, de ce que Bergson appelait les données immédiates de la conscience. La nébuleuse intime est un univers fugace en proie à l'irrésolution et au caprice ; l'écriture juxtapose les mots selon un ordre de coexistence et de succession, soumis aux réquisitions de la logique analytique ; les parties de la phrase s'articulent, se construisent sous le regard de l'esprit. Les éléments du puzzle grammatical s'étaient devant nous, au fur et à mesure de cette pêche miraculeuse qui tire les mots, l'un après l'autre, du néant d'avant la lettre. Ainsi provoquée, une conscience de survol, qui rassemble en première lecture, ou en seconde, les éléments épars de la mosaïque. La pensée scripturaire se doit de prendre du recul par rapport à elle-même, en vue de la constitution du sens. Cette autorégulation du sens, bien entendu, n'existe pas dans le magnétophone qui enregistre le discours à l'état brut, dans la spontanéité incontrôlée de son flux. L'effort d'analyse et de synthèse ne s'en trouve pas facilité, sauf le cas où l'auteur du discours parlé reprend

²² Louis Lavelle, *La Parole et l'Écriture*, L'Artisan du Livre, 1942, pp. 164-165.

²³ *Ibid.*, p. 165.

et corrige la transcription première de son monologue. Mais on en revient alors à la technique scripturaire proprement dite, et l'appareillage technique se trouve confiné dans une fonction subordonnée et épisodique, sans d'ailleurs faciliter vraiment le travail de l'écriture.

Celui qui parle devant un microphone, celui qui s'exprime « en direct » à la radio ou à la télévision, ne dispose de sa parole que dans l'instant fugitif où il la prononce. Il arrive que les mots lui « échappent », qu'ils « dépassent sa pensée », ce qui peut avoir pour le parleur, dans le cas des débats politiques, des conséquences imprévues et considérables. En dehors même des considérations de fond, la correction du discours peut laisser à désirer ; certaines fautes d'orthographe, [74] certaines erreurs grammaticales, certaines constructions hasardeuses dénoncent l'inculture, la grossièreté d'un individu qui n'est pas en mesure de contrôler le message qu'il émet. Les documents qui portent témoignage de la spontanéité verbale d'une personnalité quelconque sont parfois cruellement révélateurs de sa bassesse et de son indignité.

À l'école de l'écriture, l'individu apprend à ne pas se contenter du premier mouvement. L'ordre temporel de la pensée naissante se trouve transposé selon la dimension spatiale ; exposé à la vue, il concède à la pensée un droit de regard sur sa propre substance, et donc un droit de reprise. Commence alors le travail de l'expression, c'est-à-dire le travail du style, qui est action de soi sur soi. La recherche de la vérité dans l'ordre scripturaire est vécue comme une méthode des essais et des erreurs, procédant par rectifications et rappels, suppressions et additions, comme autant de retouches au tableau du peintre ou à l'ébauche première du sculpteur, qui doit être peu à peu dégrossie par de légères interventions aux endroits critiques.

Il y aurait une analyse approfondie à faire de toutes les procédures grâce auxquelles l'écrivain procède à la mise au net de son texte. En règle générale, l'écriture première n'est qu'un *brouillon*, parfois même moins, un projet à l'état naissant où s'annoncent les thèmes de l'œuvre à venir. La mise en écriture initiale propose un premier exposé, le « premier jet » de l'esprit vers la plume, par la médiation de la main, appelant la reprise du sens grâce à une révision critique. La *mise au propre* du texte par voie de *corrections* implique l'existence d'un modèle intérieur, auquel l'écrivain se trouve lié par un pacte de

conformité ; il s'agit de réaliser l'approximation la plus exacte possible de ce qu'on avait l'intention de dire ; cette correspondance est obtenue à force de *ratures*, modalités négatives ou positives, de l'accomplissement du sens. La correction peut porter sur la forme, comme dans le cas du professeur corrigeant les fautes de l'élève, mais elle peut aussi s'appliquer au fond. J'ai voulu écrire quelque chose, et je n'y ai pas réussi, ou bien j'ai dit autre chose que ce que je voulais dire. L'entreprise de rectification est un labeur qui n'en finit pas, comme en témoignent les manuscrits des grands écrivains. Il arrive d'ailleurs que, de correction en correction, le texte se dégrade, perdant de son énergie initiale. Dans tous les cas, le texte une fois mis au net perd, pour l'écrivain, le meilleur de son intérêt ; il se referme sur lui-même et prend ses distances. Feuille morte du papier, qui s'ajoute aux autres feuilles mortes, dans la liasse du manuscrit.

Travail du texte, travail du style constituent pour une bonne part l'effort majeur de la création littéraire, avec ses préméditations, ses retours en arrière, ses bonheurs d'expression, mais aussi ses raffinements et parfois ses échecs. L'écriture est une école de maîtrise de soi, non pas la seule sans doute, mais l'une des principales. L'éducation ancienne, en particulier celle que pratiquaient les Jésuites dans leurs collèges, accordait une importance majeure aux disciplines du maintien et de la bienséance ; dans ce contexte, l'art d'écrire prenait un relief tout particulier. Les élèves des collèges étaient rompus à la pratique [75] de la composition et de la rhétorique ; on les formait au bien dire et au bien écrire, toutes choses que la pédagogie d'aujourd'hui considère comme subalternes.

Ce délaissement de l'écriture et de son exigence va de pair avec les nouvelles techniques de la phonie. À la limite, l'homme le plus civilisé d'aujourd'hui pourrait être un illettré ; il n'aurait plus besoin de savoir ses lettres à l'âge du magnétophone, tout de même que la multiplication des machines à calculer, petites ou grandes, dispense les enfants des écoles de connaître les rudiments de l'arithmétique et la table de multiplication. On ne devrait pourtant pas négliger le fait que le recours systématique aux technologies disponibles a pour effet de démobiliser une partie des fonctions mentales des enfants, dispensés de tout effort de ce côté. On dira que les moyens mécaniques et les énergies de toute sorte suppriment la peine des hommes, en les dispensant des gros travaux qui les accablaient autrefois. Mais cette dispense de tout effort

physique n'est pas sans contreparties dangereuses pour l'espèce. L'automobiliste risque de voir ses jambes s'atrophier, trop complètement dispensées de tout service. La pratique des sports, généralement répandue aujourd'hui procède sans doute d'une volonté de compensation devant la menace que fait courir à l'organisme ce défaut d'exercice. Il ne semble pas que le dépérissement de l'écriture, générateur de dangers certains pour la vie mentale, amoindrie par la facilité, ait donné lieu à des procédures de substitution de la part des autorités pédagogiques ; elles semblent s'accommoder fort bien de l'ère de facilité qui s'est instaurée aujourd'hui.

Il paraît en effet clairement établi maintenant que l'on peut dire et écrire n'importe quoi, n'importe comment, ainsi que l'atteste la pratique quotidienne de la presse, des radios et des télévisions. Cet avilissement et aveulissement du langage va de pair avec le laisser-aller général dans le domaine des valeurs morales, esthétiques ou vestimentaires. Les braves gens qui s'indignent de l'insécurité croissante dans la rue ne songent pas que l'outrage aux mœurs ne commence pas avec le vol, le viol, l'agression caractérisée ; il commence avec la dégradation du langage, de la tenue, et le manquement systématique aux bienséances, aujourd'hui de règle dans les établissements d'enseignement, et dans les lieux publics de toute catégorie. La permissivité, le laxisme, patronnés par les autorités politiques, morales et religieuses ne connaissent pas de limites, ce sont des attitudes globales de l'individu à l'égard d'autrui et de lui-même, à l'égard du monde où il vit. Celui qui prétend que les fautes d'orthographe et de grammaire sont des écarts de conduite, et que la vertu de style est l'un des aspects majeurs de la dignité personnelle fera sourire tout le monde. D'ailleurs la notion même de *vertu*, entachée de ridicule, a disparu du vocabulaire. Les « bonnes manières » étaient le fait d'une humanité rétrograde et archaïque, fortement suspecte du vice rédhibitoire d'« élitisme ».

La dégradation et disqualification de l'écriture n'est qu'un aspect du phénomène global constitué par l'avènement de la civilisation de l'image et du son. [76] Le déclin de l'écriture est corroboré par celui de la lecture ; un texte quelconque peut être enregistré, et écouté au lieu d'être lu. L'apprentissage de la lecture, toujours pénible, n'est plus indispensable ; la transmission d'un texte peut être assurée par des moyens de conservation et de communication purement phoniques. On peut considérer, ici aussi, cette dispense d'effort comme un avantage

très positif, pour peu que l'on admette comme l'accomplissement de la condition humaine un état de béatitude où l'homme n'aurait plus rien à faire, sinon à se bercer du matin au soir de musique enregistrée par les chanteurs à la mode. Avant même de savoir lire les enfants écoutent des histoires enregistrées sur des disques ou cassettes. Le livre n'est plus l'indispensable médiateur de la culture. En tant qu'objet même, il perpétue, sans doute pour des raisons économiques, un âge technique périmé. Il suffirait en effet de photocopier la totalité des textes disponibles, de les stocker sur un satellite artificiel, et de distribuer aux utilisateurs éventuels des récepteurs de télévision qui leur permettraient de parcourir, page après page, tous les ouvrages composés depuis les origines du monde. La civilisation du livre est périmée ; le temps des bibliothèques est passé. Chacun pourrait recevoir à domicile l'image de tous les volumes qui les composent, comme aussi celle des journaux et périodiques publiés partout à travers le monde. Rien n'empêcherait de substituer au texte à déchiffrer un enregistrement sonore, qui dispenserait de la lecture. Le destin de la lecture et de l'écriture semble donc les réduire à la portion congrue dans l'expansion contemporaine d'une civilisation de l'image et du son, dont chacun peut observer l'envahissement, mais dont la plupart des intéressés ne mesurent pas les effets à long terme. Ce sont les fondements mêmes de la condition humaine, tels qu'ils s'étaient constitués au cours des siècles, qui se trouvent mis en question. Le prodigieux développement des technologies de l'audiovisuel revendique, avec une dynamique irrésistible, une part de plus en plus importante dans l'emploi du temps de tous les individus sans exception. À première vue, la consommation des images est une activité de loisir, qui se loge dans les espaces vacants de la vie quotidienne et ne paraît pas menacer la vie personnelle des bénéficiaires. La photographie, la télévision, le cinéma, ainsi que les utilisations diverses des procédés de reproduction se présentent comme des moyens de culture et de divertissement tout à fait inoffensifs, susceptibles d'élargir les horizons et d'enrichir la présence au monde de chacun d'entre nous. Mais la civilisation de l'image dans sa foudroyante expansion provoque une révolution anthropologique aussi décisive en ses répercussions que jadis la révolution de l'écriture, ou plus près de nous la révolution typographique, dont nous vivons peut-être les derniers moments.

L'avènement de l'image est lié à l'essor technique. La fresque murale, la peinture sur bois, la miniature sur parchemin, le dessin, sont d'abord des arts qui, visant à enrichir le décor de la vie, réservent aux privilégiés de la fortune, leur exemplaire unique. Aux origines mêmes, les icônes, les images saintes sont associées au service divin, avant de venir illustrer les demeures des grands de ce [77] monde. Seule la mécanisation des procédés de fabrication mettra l'image à la portée du grand nombre. La xylographie, la gravure sur bois, qui multiplie les tirages, a précédé l'imprimerie elle-même, avant de s'intégrer à l'artisanat, puis à l'industrie du livre. Les débuts sont modestes, l'imperfection, la fragilité de la technique employée réduisant l'image à un rôle d'accompagnement du texte. Bon nombre des premiers incunables réservent au milieu des pages imprimées la place des lettrines et des enluminures, des illustrations qu'un artiste réalisera à la main pour les riches amateurs. En dépit de quelques chefs-d'œuvre, la gravure sur bois qui ne permet pas une production de masse, ne suffit pas à émanciper l'image, à faire d'elle un moyen d'expression indépendant ²⁴.

Cette nouvelle dignité, l'image la devra à la création d'une technique riche de possibilités nouvelles. Le bois, support trop tendre pour l'inscription du dessin, cède la place à une surface métallique plus polie et plus résistante qui, attaquée à la pointe du burin, permet d'atteindre à une finesse beaucoup plus grande dans l'écriture de l'image, en même temps qu'elle autorise un plus grand nombre de tirages sans altération sensible. « À partir des dernières années du XVI^e siècle, disent Febvre et Martin, on cesse à peu près complètement d'avoir recours à la gravure sur bois. Et cela non seulement pour illustrer des livres, mais dans tous les domaines. Le règne de la taille douce commence, qui durera plus de deux siècles, dont le début marque bien autre chose qu'un changement de technique : si cette technique triomphe, c'est qu'elle permet de reproduire fidèlement et jusque dans leurs moindres détails, tableaux, monuments et motifs décoratifs, et de les faire connaître partout et à tous – de reproduire surtout l'image exacte de la réalité et d'en laisser un souvenir durable. L'estampe va jouer désormais, et de plus en plus, pour la diffusion des images, un rôle analogue à celui que remplit

²⁴ J'emprunte ici quelques développements à un essai sur *La civilisation de l'image* (1960), reproduit dans le recueil *Les Sciences de l'homme sont des Sciences humaines*, Ophrys, 1967.

depuis plus d'un siècle le livre imprimé pour la diffusion des textes. Ainsi l'adoption de la taille douce et le développement du commerce international des estampes, à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e élargissent l'horizon des hommes de ce temps ²⁵. »

La civilisation de l'image date, sous sa forme première, de la mise en œuvre de la gravure sur cuivre. La finesse et la précision du procédé, le grand nombre des tirages possibles à partir d'une seule planche, confèrent à l'image une valeur intrinsèque. Elle possède en elle-même sa signification ; destinée à illustrer un livre, elle apporte une contribution supplémentaire, que les caractères imprimés ne pouvaient figurer. Nouvelle dimension intellectuelle et spirituelle ajoutée à l'univers de la connaissance ; ainsi seront publiés des recueils de gravures d'où l'image aura éliminé le texte. Les collections ou cabinets d'estampes se constituent, l'art nouveau ayant rapidement atteint à une maturité dont témoignent les chefs- d'œuvre d'un Dürer, puis d'un Rembrandt, entre beaucoup d'autres.

[78]

Le texte imprimé, s'il s'adresse à l'imagination, c'est par le détour de la réflexion abstraite. Le langage direct de l'image fournit une présentation concrète de la réalité ; une gravure est plus évocatrice qu'une description. Les relations des voyageurs, inventeurs des Terres Neuves, qui dressent à partir du XVI^e siècle le nouvel inventaire de la planète, devront beaucoup de leur effet de choc au témoignage irremplaçable de leurs illustrations. La grande collection des voyages de Thomas de Bry « donne pour la première fois, au début du XVII^e siècle, et grâce à la taille douce, une représentation parfois erronée, mais toujours précise, des pays lointains et de leurs habitants, du Brésil à la Laponie » ²⁶. Les enchantements graphiques ainsi proposés seront vécus, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, par les familiers de la collection de relations de voyages du *Tour du Monde*, avec leurs illustrations qui séduisaient bon nombre des enfants de ce temps, enthousiastes aussi des gravures sans lesquelles les romans de Jules Verne n'auraient pas atteint à la plénitude de leur influence universelle.

²⁵ Lucien Febvre et H.J. Martin, *L'apparition du Livre*, Albin Michel, 1958, pp. 147-148.

²⁶ *Ibid.*, p. 178.

L'univers de la géographie, émergeant des brumes de la mythologie, prend forme dans la pensée des hommes et dans leur sensibilité, engendrant cette mobilisation du désir qui donne naissance à la passion nouvelle de l'exotisme. En même temps se rassemblent les éléments du nouveau « musée imaginaire », collectant, en fonction du goût esthétique dominant, les reproductions des grandes œuvres de l'art. Les premiers humanistes d'Italie contemplant avec délectation les œuvres retrouvées des maîtres antiques, monuments, statues, camées et médailles, mais ces enchantements sont réservés aux témoins directs, aux privilégiés qui bénéficient d'un accès direct aux vestiges du glorieux passé. Jusqu'au début du XVI^e siècle, on peut en parler, on peut les décrire, on ne peut pas les montrer aux amateurs éloignés du lieu de la découverte. « À partir du XVII^e siècle, et grâce à la gravure, chacun connaît les chefs-d'œuvre épars en Europe. Une foule de graveurs de tous les pays s'appliquent à reproduire les peintures, les monuments et les ruines de l'Italie ²⁷. » Pendant des siècles, la formation du goût sera tributaire des recueils de gravures, complétés par des moulages en plâtre de la statuaire classique. Le Saxon Winckelmann (1717-1768), passionné de l'art antique et désireux d'en savourer la présence réelle, ne trouvera pas d'autre moyen d'aller jusqu'au bout de son vœu que de se faire naturaliser romain et catholique. Goethe, né en 1749, raconte dans ses souvenirs la grande influence qu'exerçaient sur lui en son enfance les gravures collectionnées par son père dans la maison familiale de Francfort ; ces images furent l'aliment de son goût classique jusqu'à l'expérience décisive du voyage en Italie. Les artistes moins fortunés, les apprentis en formation dans les ateliers, comme aussi les amateurs, devaient se contenter de feuilleter des recueils de planches gravées, publiés dans la première partie du XIX^e siècle, et qui ressemblaient des [79] reproductions graphiques précises des œuvres classiques. Peintres et sculpteurs se référaient à ces images pour réaliser leurs œuvres.

La récapitulation des œuvres de l'art et des visages du monde s'étend aussi à la connaissance de la réalité présente. Les hommes, les événements contemporains se trouvent figurés et commémorés à l'usage de ceux qui, éloignés dans l'espace ou dans le temps, n'ont pu en être les proches spectateurs. Cet usage de la gravure peut être utilisé

²⁷ *Ibid.*, p. 149.

par le pouvoir, et contribuer à sa propagande ; mais très vite aussi, l'image devient un moyen de dérision et de combat ; la caricature se met au service de la polémique. De plus en plus, l'image alimente la vie populaire ; les images pieuses apportent leur contribution à la piété des masses, d'ailleurs contestée par des utilisateurs du même moyen à des fins opposées.

On peut donc reporter à cette époque lointaine la première révolution de l'image. La gravure en taille douce, dont les prestiges ont cessé de nous être perceptibles, moyen d'une prise de possession du domaine des apparences a suscité un renouveau de l'imagination. En même temps, l'image imprimée fournit à la science un équipement épistémologique d'une considérable importance. Dès le temps de la gravure sur bois, qui permet l'impression d'ouvrages scientifiques tirés à petit nombre, les planches deviennent un élément capital pour l'exposé du savoir. Au milieu du XVI^e siècle, les premiers *Théâtres de Botanique* doivent le meilleur de leur valeur aux admirables et très précises illustrations qui les accompagnent. Les sciences descriptives de la nature ne prennent leur essor qu'à partir du moment où la figuration devient la forme privilégiée de la description ; la zoologie, en particulier, ne se contente plus de parler des espèces animales, en termes plus ou moins fantastiques ; les fantasmes se dissipent lorsque devient possible la monstration directe du lion ou de l'hippopotame. En 1543, le *De corporis humani fabrica* de Vésale, qui fonde l'anatomie humaine en Occident, est un admirable recueil de planches exposant tous les secrets de l'organisme. De même, le développement d'une géographie positive n'est possible que lorsque le savoir des découvreurs, consigné sur des cartes de plus en plus précises, peut être mis à la disposition de tous ceux qui se préoccupent de ces recherches et qui les mettent en pratique, soit sur le terrain, soit dans l'ordre de la recherche théorique. D'où l'importance décisive des célèbres *Atlas* de Mercator, dès la fin du XVI^e siècle. La figure mythologique dit bien ce qu'elle dit ; l'homme de science des temps nouveaux prend en charge le monde selon le mode de la représentation cartographique.

La gravure sur cuivre enrichira ses possibilités en multipliant la masse des représentations possibles de chaque cliché. Les utilisations pédagogiques de ce procédé apparaissent dans l'œuvre du tchèque Jean Amos Comenius (1592-1670). Chef religieux de la communauté morave, illuminé, Comenius s'est rendu célèbre en Occident par sa

méthode neuve d'enseignement du latin, généralisée aux autres idiomes (*Janua linguarum*, 1631, *Orbis sensualium pictus*, 1658). Ces manuels scolaires joignent l'image au texte, facilitant aux [80] enfants, par la médiation sensible, l'initiation à des vocabulaires qui ne leur étaient pas familiers. Dès les premiers projets de dictionnaires et d'encyclopédies, se manifeste cette reconnaissance de l'image comme élément irremplaçable du savoir. Locke, dès la fin du XVII^e siècle, rêve d'un dictionnaire dans lequel se trouveraient recensés tous les objets du monde « accompagnés de petites tailles-douces qui représenteraient ces choses. » L'empiriste Locke souligne ainsi le rôle de l'intuition sensible dans la constitution du savoir humain ; lecteur critique de Locke, Leibniz lui donne raison sur ce point.

Ces idées ne seront pas perdues. Lorsque se réalise, au milieu du XVIII^e siècle, le monument majeur de l'âge des Lumières qu'est l'*Encyclopédie* de d'Alembert et Diderot, l'une des originalités maîtresses de l'œuvre sera la considérable collection de planches, qui viennent compléter et illustrer le texte du dictionnaire. Les arts et les techniques, les métiers et les procédés de fabrication de l'industrie humaine se trouvent exposés, avec une admirable précision ; aucun texte, si minutieux soit-il ne pourrait fournir une information équivalente, l'œil accède directement aux procédures compliquées des mécanismes mis en œuvre par la pratique artisanale ou les grandes manufactures. Les volumes de planches de l'*Encyclopédie* reprenaient une initiative de l'Académie des sciences de Paris qui, dès la fin du XVII^e siècle, avait amassé une documentation graphique en vue d'une description des techniques et des métiers. La réalisation du projet traîna en longueur, Diderot reprend l'idée à son compte ; il détourne même des planches déjà gravées en vue de la publication académique. Quoi qu'il en soit, l'*Encyclopédie*, entreprise de vulgarisation à grand rayon d'action, consacre la participation de l'image à la diffusion du savoir. Autre monument de ce temps, l'*Histoire naturelle* de Buffon associe étroitement la magie évocatrice du style à la présentation concrète, par la gravure, des espèces animales. Ici encore, l'image, en sa somptuosité parfois rehaussée de couleur, n'est pas un ornement ou un supplément ; elle constitue une partie intégrante de l'œuvre descriptive, selon l'intelligibilité spécifique de la vision.

La gravure en taille douce, première révolution technique de l'image, est la plus décisive. Les techniques de l'image pourront faire

d'énormes progrès, se renouveler entièrement, mais les émerveillements à venir ne feront que recommencer le ravissement initial de l'esprit, pour lequel le monde, jusque-là *représenté* par un texte écrit, s'incarne dans l'image et devient un monde *présenté* par l'illustration. Le transfert de l'intelligible au sensible multipliera ses voies et moyens grâce à la mise en œuvre de procédés inédits. La part de l'image par rapport au texte ne cesse de croître jusqu'à notre époque, où l'image obtient, dans les procédés de communication, la part du lion, au détriment de l'écriture.

La suprématie de la gravure sur cuivre est mise en question par l'invention de la lithographie, due au Bavarois Senefelder (1796), qui dès le début du XIX^e siècle, connaît une expansion considérable. Le support calcaire du cliché, auquel on a substitué par la suite des supports métalliques plus maniables, [81] donne à l'image une liberté d'allure plus grande. La taille douce exigeait la minutieuse patience d'un artisan spécialisé ; la lithographie s'offre sans longue adaptation préalable à la fantaisie créatrice des dessinateurs et des peintres ; elle permet la création d'une imagerie populaire, bénéficiant d'une production massive à bon marché. La légende napoléonienne doit beaucoup à la propagande par l'image rendue possible par la lithographie, utilisée par Raffet, par Charlet et leurs confrères. Dès 1838, les procédés de lithographie en couleurs ouvrent à cette industrie une dimension supplémentaire ; avant cette date, la couleur était appliquée à la main et réservée à des ouvrages de qualité. Désormais, elle entre à son tour dans les cycles de la production industrielle, qui feront le succès des images d'Épinal.

L'événement majeur dans le domaine des images est l'apparition de la photographie, avec les travaux de Niepce, à partir de 1822, et ceux de Daguerre vers 1829. Le gouvernement français, s'étant assuré la propriété de la nouvelle technique, la fait entrer, en 1839, dans le domaine public ; la daguerréotypie se trouve à la disposition de tous ceux qui veulent s'en servir. La photographie est d'abord un art qui concurrence la peinture, dont les jours au dire de M. Ingres, seraient désormais comptés. Mais, avant même de devenir un fait de civilisation, la photographie constitue dans le domaine de l'image, une révolution véritable. Comme l'indique le nom même du procédé, l'image est obtenue par inscription directe des lumières et des ombres sur une plaque sensible. L'objectif enregistre l'empreinte des objets et des

hommes, des paysages tels qu'ils se présentent eux-mêmes. Grâce à la captation ainsi réalisée, sans interposition de la main, on obtient une image sans imagier, totalement fidèle, acquise dans un temps bref. L'opérateur, qui se contente de déclencher le processus physique, n'est pas tenu à la longue patience du graveur, à ses essais, ses erreurs et ses échecs.

Il s'agit bien là d'une mutation dans l'histoire de l'image. Mais un demi-siècle s'écoulera avant que l'innovation passe du domaine de l'artisanat artistique à celui de la grande industrie. La conjonction devra être réalisée entre la photographie et l'imprimerie, seule en mesure de reproduire et de diffuser les nouvelles images à des millions d'exemplaires. Les premiers procédés industriels de reproduction sont mis au point vers 1884 ; l'héliogravure apparaît en 1898. Dès lors, les clichés photographiques envahissent le domaine de l'imprimé ; ils prennent pied dans le livre, l'album et s'imposent dans les journaux et magazines. La photo, pain quotidien des masses s'enrichit, sans trop tarder, de toutes les virtualités de la couleur.

En même temps s'ouvre à l'imagerie une autre carrière, appelée elle aussi à un prodigieux avenir. En 1895, les frères Lumière, continuant des recherches antérieures, celles de Marey en particulier, mettent au point le premier cinématographe. À côté de l'image fixée sur un papier sensible ou imprimé, il existe aussi une image projetée, à côté de l'image fixe, une image en mouvement selon la durée. Le cinéma conjugue, dans l'ordre de l'image, l'espace et le temps ; [82] l'avènement social et culturel de cet art nouveau sera bientôt consacré par une grande industrie de production et de distribution. Davantage encore, au cours du second tiers du XX^e siècle, grâce aux progrès des enregistrements phoniques, le son viendra s'accorder aux harmonies de la lumière, restituant une image plénière, dont certains procédés, multipliant les objectifs, les diffuseurs et les écrans, permettent de parachever encore l'illusion totalitaire. La télévision enfin, dernière née des procédés multiplicateurs et transmetteurs de l'image, supprime l'obstacle de la distance ; elle ouvre l'ère nouvelle du cinéma chez soi, du cinéma permanent. Dans chaque foyer, l'écran du téléviseur est un œil ouvert sur l'univers entier, en même temps qu'une oreille attentive à toutes les voix du monde.

L'envahissement de la vie quotidienne par l'image sous toutes ses formes, fait de l'homme contemporain un consommateur tourmenté par

une faim obsédante. De plus, il est devenu aussi, de gré ou de force, un producteur ; l'appareil photographique et la caméra avec ou sans prise de son, se trouvent aujourd'hui dans toutes les mains ; l'homme du XX^e siècle est devenu chasseur d'images pour son propre compte. Metteur en scène de sa propre vie, il tente de voir le monde, les autres hommes et lui-même selon les normes et convenances de l'objectif de prises de vues. La boucle est bouclée ; l'image a vaincu son vainqueur.

Mais l'aspect technique de la question ne se suffit pas à lui-même. Les développements de l'imagerie, les possibilités sans cesse croissantes offertes par l'électronique, la constitution d'un nouvel univers de l'audiovisuel agissent nécessairement, par un choc en retour, sur la réalité humaine, dont les conditions d'habitation dans le monde se trouvent complètement transformées. Entre l'homme des cavernes et des vallées perdues de l'âge de la pierre polie et le citoyen de l'âge électronique, la différence n'est pas seulement dans l'outillage, dans l'équipement dont ils disposent, c'est la nature humaine elle-même qui a été complètement modifiée, l'intelligence et la sensibilité.

Les réceptions sensorielles, l'ouïe, l'odorat, aussi bien que le tact et la vue, n'ont pas toujours été ce qu'elles sont ; leur structure actuelle représente l'aboutissement d'un effort millénaire d'accommodation du vivant à son milieu. Chaque perspective sensorielle s'est lentement affinée pour contribuer d'une manière plus efficace à la prise de possession de l'environnement humain. L'état présent des dispositifs sensori-moteurs, et leurs coordinations cervicales, sont le résultat de cette éducation, et rien ne permet de penser que l'équilibre ainsi réalisé soit définitif. Les systèmes de réception, d'alerte et de défense qui consacrent et consolident l'établissement de l'espèce humaine dans son espace vital sont appelés eux-mêmes à se modifier, si la réalité qu'ils affrontent cesse d'être ce qu'elle était jusqu'à présent. La supériorité de l'espèce humaine sur les espèces animales tient à cette souplesse d'adaptation qui lui permet d'affronter des situations imprévues, y compris celles suscitées par son action raisonnée sur le milieu où elle vit.

La civilisation technique développe une reprise humaine et une relance du [83] dynamisme de l'évolution. Depuis deux siècles, les apparences, les rythmes, les échelles de lecture et de production de notre monde se sont transformés, en vertu d'un dynamisme qui ne cesse de s'accélérer. Sous peine de se trouver désaccordé par rapport à

l'ambiance qu'il a créée, l'homme doit procéder à une révision de ses structures neurobiologiques en vue de faire face au renouvellement des évidences. C'est ainsi que les cosmonautes subissent un entraînement en vue de s'adapter aux conditions de vie dans les cabines spatiales ; leurs sens externes et internes, leurs yeux, leurs oreilles, leur organisme dans son ensemble sont préparés à subsister en condition d'apesanteur, grâce à l'apprentissage de nouveaux modes de comportement qui remettent en question les équilibres traditionnels. Il se pourrait que ces expérimentations engagent l'avenir de l'espèce, mais nous ne pouvons deviner jusqu'où ira cette modification structurale de la réalité humaine, ni quelles sont les limites de sa tolérance au changement. Le navigateur cosmique d'aujourd'hui sera peut-être l'homme moyen de demain.

Dès à présent, l'homme quelconque, l'homme de la rue fait résidence dans un nouveau monde sensible. Les moyens de transport, ouvrant aux activités de tout un chacun les échelles de la vitesse, ont augmenté le rayon d'action de notre présence au monde. La notion de distance, la notion d'horizon ont changé de signification. Les moyens audiovisuels ont élargi démesurément la portée des organes des sens. Nous voyons, nous entendons à des milliers de kilomètres, et l'accroissement quantitatif va de pair avec une multiplication qualitative. Nous pouvons emmagasiner les sons et les images, et nous pouvons aussi les défigurer en modifiant leurs structures et leurs cadences. Nous échappons aux normes immémoriales de la perception humaine ; la lecture naturelle des évidences sensibles n'est plus qu'une possibilité parmi d'autres dans un univers de la relativité généralisée.

Les penseurs qui réfléchissent aujourd'hui sur la prodigieuse expansion des technologies s'intéressent avant tout à la domestication des sources d'énergie qui accroissent sans fin la puissance des hommes, jusqu'à cette possibilité limite d'une catastrophe atomique, où s'abîmerait la planète. La perspective d'un tel cataclysme invite à une méditation eschatologique sur les fins dernières de l'humanité. L'avènement d'un nouveau monde sensible n'en revêt pas moins, dès à présent une portée métaphysique. Car ce monde sensible est ensemble un monde intelligible ; lorsque changent les évidences extérieures, le mode d'appréhension de ces données doit suivre le mouvement, ou plutôt l'accompagner. La vue, l'ouïe, chez l'homme sont différentes de ce qu'elles sont chez l'animal, non seulement du fait de la différence des appareils récepteurs, mais parce que la vision et l'audition sont des

opérations d'une intelligence qui prend possession de l'univers. L'intelligence n'intervient pas après coup, une fois accomplies sensation et perception ; elle est immanente à la perception elle-même, c'est dans la perception qu'elle vient au monde. La connaissance n'est pas une procédure extérieure aux moyens de connaissance et distincte d'eux ; [84] elle affirme une présence au monde, l'occupation par l'homme de son milieu naturel. Toute modification majeure de l'un des aspects de la présence au monde doit avoir effet de proche en proche, entraînant un réajustement global du processus de l'incarnation.

Le progrès technique transformant la situation de l'homme dans le monde, s'accompagne de variations corrélatives de la sensibilité et de l'affectivité. Le développement de la civilisation émousse les sensorialités primaires de l'odorat et du goût ; l'homme moderne a des yeux moins perçants, des oreilles moins fines, un nez moins subtil que ses ancêtres ; ses capacités de résistance à la douleur et même aux intempéries paraissent atténuées par les protections de toutes sortes dont il bénéficie. Selon Lucien Febvre, dès le XVI^e siècle, la diffusion de l'imprimerie aurait eu pour effet de transformer les intellectuels, d'auditifs qu'ils étaient, en visuels²⁸. Jusque-là les textes sont rares, et la lecture, dans le cadre universitaire, exercice collégial, se fait à voix haute. La diffusion du livre enferme le lecteur dans la solitude ; il lit pour lui seul, non plus avec la bouche et l'oreille, mais avec les yeux, évitant d'empiéter sur l'espace mental du voisin, qui poursuit de son côté une aventure solitaire.

La prépondérance de la dimension visuelle a été accrue sans mesure par l'inflation cumulative des disciplines de l'image, corroborées ou non par l'accompagnement phonique. L'image, dans la variété de ses formes, imprimée ou photographiée, filmée ou télévisée, modifie notre présence au monde lui-même. Au lieu de résider dans un emplacement défini une fois pour toutes, au centre de son espace perçu, l'homme d'aujourd'hui bénéficie de l'ubiquité ; il voit, il entend partout et nulle part, passé en quelques dizaines d'années de l'univers d'avant Copernic à son univers einsteinien de la relativité généralisée. La télévision, c'est l'exotisme de tout un chacun, promu à la dignité de contemporain de la planète. Le temps lui-même est aboli par l'image, ainsi que la mort. Les

²⁸ Lucien Febvre, dans le recueil : *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au seizième siècle*, P.U.F., p. 6.

défunts laissent des traces qui s'animent devant nous aux rythmes de la vie, nous sourient et nous adressent la parole. L'image photographique ou cinématographique donne à voir mieux que la perception directe, en multipliant les prises de vues, et en s'assurant des perspectives privilégiées. Un match sportif, une émeute, une cérémonie télévisée s'offrent aux millions de spectateurs épars sur la face de la terre dans une visibilité totale, avec un relief total, dont les témoins immédiats ne bénéficient pas. La nouvelle vision dans l'espace est ensemble une vision de l'espace.

Davantage cette perception spatiale offre à l'homme la possibilité de se voir lui-même. Jusqu'à une époque récente, il était impossible de retourner contre soi son propre regard. L'œil, disaient les philosophes, ne peut se voir lui-même. La civilisation de l'image a tourné la difficulté. La première et la plus simple des techniques de l'image de soi fut le miroir. Cet accessoire banal de la vie quotidienne a cessé de nous émouvoir ; pourtant la révélation du miroir produit [85] à l'origine un effet de choc dont témoigne le mythe de Narcisse. Les miroirs de Venise, lames de verre argenté, de beaucoup supérieurs aux anciens miroirs métalliques, mèneront l'homme moderne, par la contemplation de son image, vers la connaissance de soi. En témoigne l'art nouveau de l'autoportrait, qui fascine les plus grands d'entre les peintres, comme on peut le constater dans le cas de Rembrandt, poursuivant inlassablement au travers de dizaines et de dizaines de toiles le fantasme de son identité. La photographie, le cinéma, multipliant sans mesure les prises de vues sur chacun d'entre nous, donnent occasion à un dédoublement spéculaire de la personnalité ; nous nous voyons, nous nous entendons vivre, et cette confrontation avec une présence excentrée de nous-même n'est pas sans provoquer un malaise existentiel, chez celui-là en particulier qui refuse de s'identifier avec cette projection de lui-même, avec ce personnage réduit aux apparences et qui ne coïncide nullement avec l'intimité vécue de son individualité.

L'image, en première analyse, paraît être un phénomène de surface ; mais un renvoi se produit de la surface à la profondeur, un choc en retour qui invite au combat contre les évidences, à la dénonciation du moi superficiel sous l'effet d'un recours au moi secret qui se prononce dans l'intimité de l'être. La manière de voir fait corps avec une manière d'exister ; le règne des images n'est pas indépendant du règne des valeurs. L'image en appelle aux facultés de l'imaginaire ; la passivité de

la réception sensible met en cause l'activité imaginative, expression des équilibres essentiels correspondant à l'affirmation des valeurs personnelles. D'où la rénovation de l'art pictural au XIX^e siècle. Ingres se figurait que la photographie annonçait la fin prochaine de la peinture ; Ingres se trompait. L'avènement de l'impressionnisme, avec Turner, Monet et les autres initiateurs de la modernité, atteste que la photographie, en multipliant les images de l'instantané et du mouvement, a libéré l'artiste de la servitude de l'immobilisme, condamné à reproduire l'essence figée du sujet. Photo et cinéma justifient les audaces des nouvelles écoles qui ajoutent des dimensions inédites au domaine de l'imaginaire. Les audaces du cubisme, du surréalisme et de l'art abstrait, avec leurs démultiplications de perspectives, leurs télescopages d'images simultanées et leurs efforts pour exprimer graphiquement des dynamismes, donnent carrière à une expansion de la sensibilité et de l'intelligence, suscitée par les moyens techniques d'enrichissement de l'ordre visuel.

L'humanité récente a vécu l'avènement d'un monde imaginaire, habité par un homme imaginaire. Il est impossible de ne pas tenir compte de la floraison des aspects simultanés constituant à chaque instant la réalité humaine, désormais unité toujours contestée, foyer imaginaire vers lequel s'efforce la pensée, par-delà la concurrence et la contradiction des apparences. Le monde actuel de la vision est pour chacun de nous la limite vers laquelle tend la totalité indéfinie, et sans cesse croissante, des images procurées par l'ensemble des perceptions supplétives qui multiplient les possibilités de nos sens. Mais l'extension et l'intensification des sensibilités ont pour effet de rompre le contrat d'établissement [86] de l'homme dans l'univers. Ses évidences déracinées, il devient dans son univers une personne déplacée, victime, sans changer de lieu, d'un incessant vagabondage. Et cette errance finit par affecter son sens de la vérité aussi bien que son attachement aux valeurs fondatrices de l'existence.

C'est à partir de l'avènement de la parole et par son ministère que l'homme a d'abord accédé à la vérité. Mais l'univers de la parole est flou, évanescent, sujet à l'usure et à la corrosion de l'oubli. L'écriture, technique de fixation du langage, retient au passage la pensée ; elle affirme l'identité de l'homme et la constitution du monde, dont elle autorise la manipulation abstraite par le moyen du discours de la raison et de la science. La civilisation de l'image met en œuvre un langage plus

efficace et plus universel que celui de la raison. Les images des films traversent les frontières linguistiques sans que l'on ait besoin de doubler autre chose que les paroles, d'ailleurs réduites à la portion congrue. L'image réalise sans peine la communication entre ceux que l'écriture sépare, en vertu de l'intelligibilité spécifique dont elle est animée.

L'ordre du langage parlé ou l'ordre de l'image ne déploient pas un réseau tendu au-dessus de la surface du monde, et qui traduirait la réalité du monde. Les mots et les images sont donateurs d'un monde qui se constitue à travers eux. Au même titre que le langage, l'image est créatrice d'univers, non pas projection sur le papier ou sur la pellicule photographique, sur l'écran du cinéma ou du téléviseur, d'une réalité qui subsisterait indépendamment du plan de projection. Le sens de l'image ne se cache pas derrière l'image ; l'image donne le sens et le sens donne l'image. Valeur signifiante d'autant plus grande que la manifestation du sens est directe, concrète, immédiate, dotée d'une valeur convaincante qui submerge toute résistance.

Le mode de formulation du langage parlé, mot à mot et phrase après phrase, en fait un instrument analytique et discursif, étalé dans la durée. Celui qui parle doit démembrer son message, l'organiser selon la logique de la construction verbale, et celui qui écoute doit procéder à l'opération inverse de la reconstitution du sens. Les termes du langage se présentent l'un après l'autre ; la situation qu'ils évoquent résulte de leur alignement en esprit, le résultat au bout du compte dépendant d'une totalisation réflexive. Quelle que soit la puissance d'incantation du verbe, mise en œuvre par les techniques de la rhétorique, elle n'agit qu'avec un certain retard, qui laisse à l'esprit sa chance, un délai qui permet de se mettre en état de défense.

L'image, simultanée et totalitaire, envahit l'espace mental par la porte ouverte de la vision, aggravée encore par l'effet multiplicateur du son, sans que puissent être interposés les filtres de l'esprit critique. L'imagination, la sensibilité sont exposées de plein fouet à l'effet de choc. La résistance à de telles contraintes est plus difficile ; l'image a toujours été un moyen de propagande privilégié ; certaines caricatures au siècle dernier, ont fait plus, contre tel ou tel régime politique, que le traité le plus savant ou le plus spirituel pamphlet. L'image ouvre à l'action de l'homme sur l'homme la possibilité d'une expression [87] totale. Que notre volonté claire y consente ou non, certaines images

mobilisent notre affectivité ou notre passion, notre colère ou notre sensualité.

Cette exposition de l'être humain à la vertu des images soumet l'individu à une fascination inconsciente ou subconsciente, exploitée par les techniques de l'audiovisuel. La propagande politique des régimes totalitaires s'est d'abord emparée de ces moyens incomparables de persuasion forcée ; les régimes libéraux ont repris à leur compte ces méthodologies, qu'utilisent également les publicités commerciales. Une discipline nouvelle est née, la science de la communication, qui prétend faire la théorie de ces manipulations de toute espèce, formes nouvelles de l'exploitation de l'homme par l'homme, grâce aux ressources formidables des techniques de l'audiovisuel. On parle aujourd'hui de « matraquage publicitaire » ; l'image exprime la violence faite à la conscience de ceux qui sont exposés à cette forme de persécution, par les moyens conjugués de la presse, de l'affiche, de la radio et de la télévision. L'homme du nouveau milieu technique, à moins de se boucher les oreilles et de fermer les yeux est soumis sans pouvoir se défendre à cette forme neuve d'agression.

Tout se passe comme si l'humanité, au lieu d'utiliser, d'un individu à l'autre, le mode du langage parlé, s'était mise à hurler pour un oui ou pour un non, à forcer sans mesure l'intonation, que le message consiste à proposer une lessive ou un programme de gouvernement. Peu importe l'intérêt de ce qui est dit, seule compte la puissance matérielle des amplificateurs ; il s'agit d'assourdir l'intelligence et de captiver la volonté, dans une régression générale de la réalité humaine. Les penseurs traditionnels, les sages avaient tendance à croire que la vérité possédait une puissance persuasive, qu'elle était en mesure de se défendre toute seule, sans qu'on ait besoin de forcer la voix. Aujourd'hui, la vérité a été détrônée par l'opinion, et celle-ci s'impose par la force, grâce aux conseils éclairés des « publicitaires », techniciens spécialisés dans le domaine de l'image et du son ; ils recrutent leur clientèle, indistinctement, parmi les partis politiques et parmi les firmes commerciales et industrielles. Les peuples d'aujourd'hui admettent cette situation ; même, ils éprouvent certaines satisfactions à jouir des images et des sons, parties intégrantes du genre de vie, auquel ils apportent la couleur et l'animation dont il est trop souvent dépourvu.

L'inflation sans mesure de la civilisation de l'image envahit même des domaines étrangers à la propagande et à la publicité. L'immense consommation des illustrés de toutes sortes, des romans photos, des films populaires et des séries télévisées exerce une puissance prodigieuse d'incantation sur la masse des peuples, elle contribue à un façonnement de la sensibilité et de l'imagination par de médiocres maîtres d'œuvre qui ignorent sans doute eux-mêmes la puissance dont ils disposent. Avides seulement de bénéfices commerciaux, ils se trouvent promus à la redoutable dignité de directeurs inconscients de la conscience universelle.

Les journaux du XIX^e siècle, toutes opinions confondues, offraient au regard des pages d'une impression serrée, uniforme ; les titres des articles ne se [88] détachaient guère de l'ensemble de la composition ; la rédaction, généralement sévère et quelque peu académique, s'adressait à l'intelligence du lecteur, avec l'aide des seuls moyens de persuasion de la logique et de la rhétorique. La lecture demandait de l'attention et du temps. L'évolution formelle de la presse, dans son apparence extérieure, atteste le développement d'une croissante démagogie graphique ; la liberté du regard est sollicitée, détournée, aliénée par les gros titres, la diversité des caractères. L'image photographique occupe des espaces de plus en plus importants, au détriment du texte ; la publicité, étrangère à la composition rédactionnelle, pour s'imposer au détriment de celle-ci, emploie toutes sortes de subterfuges destinés à capter la faveur du lecteur. Dans les magazines, où règne la photographie, souvent rehaussée de couleur, le texte proprement dit est réduit à une position subalterne ; il faut le chercher, dispersé qu'il est entre des pages et des pages de publicités plus provocantes les unes que les autres. Le même grignotage de l'écriture par l'image apparaît dans les articles proprement rédactionnels qui se convertissent en reportages photographiques, où le choc des images semble compter davantage que l'exposition des idées. On ne lit plus la presse ou les magazines ; on les parcourt, on les regarde. L'information audiovisuelle s'inscrit dans la même perspective ; elle est faite pour être vue, les commentaires parlés ne proposant qu'un accompagnement de l'image. Et là aussi propagande et publicité empiètent sur le spectacle proprement dit, avec cette circonstance aggravante que les images publicitaires sont souvent élaborées avec

plus d'art et de soin que le reste ; d'où une disproportion de l'attention en leur faveur.

L'homme d'aujourd'hui est un homme pressé, en proie aux difficultés d'une vie de plus en plus compliquée. L'inflation des techniques de l'audiovisuel, avec leurs sollicitations fascinantes empiète sur l'emploi du temps de loisir. Le téléviseur, le magnétoscope sont entrés dans les mœurs ; et comme le nombre des heures disponibles ne s'est pas augmenté d'autant, la part naguère consacrée au livre et à la lecture tend à diminuer. Les caractères graphiques sont des signes abstraits, dont le déchiffrement demande un effort intellectuel, parfois pénible. Les images sont des emblèmes concrets, en prise directe avec l'être intime du spectateur. L'individu normal, après les affairments et fatigue de la journée, rentré chez lui, s'installe dans un fauteuil devant le récepteur de télévision qui lui débite une nourriture prédigérée plutôt que d'ouvrir un livre et de mobiliser les ressources d'un esprit éprouvé par les difficultés de la vie.

Symptôme significatif de cet état de choses, l'immense vogue actuelle de la bande dessinée. Ce genre de sous-littérature n'est pas nouveau. Sans parler de la littérature infantile des livres d'images, les feuilles d'images d'Épinal, grande industrie du siècle dernier, exposaient déjà des récits sous la forme d'une succession de vignettes soulignées d'un texte d'accompagnement. Les journaux pour enfants depuis plus d'un demi-siècle, utilisaient systématiquement ce procédé d'exposition pour captiver l'imagination et l'intelligence de lecteurs en état de minorité. Le fait nouveau, après la Seconde Guerre mondiale, [89] est que les albums pour enfants ont subitement suscité chez les adultes un puissant intérêt pour des histoires destinées à un public en bas âge. Ce que voyant, les industriels se sont mis à produire des publications qui n'étaient plus *ad usum Delphini*, mais sollicitaient les passions et fantasmes des grandes personnes, partis pris politiques, érotisme et pornographie compris. Marché qui attire des millions de consommateurs, d'autant plus fructueux que la part du lion occupée par l'image, langage universel, réduit à peu de chose les frais de traduction d'un texte sans grande importance.

La bande dessinée inverse les proportions de la littérature proprement dite. Au XIX^e siècle, les œuvres des grands romanciers, un Dickens, un Balzac, un Eugène Sue, souvent publiées d'abord sous forme de livraisons périodiques ou de feuilletons, se rehaussaient de

gravures qui contribuèrent à leur succès. L'image apportait au texte sa contribution, elle faisait vivre pour l'imagination les personnages, les situations, incarnée par le talent et la verve de grands illustrateurs ; en aucun cas, l'image ne concurrençait le texte. La bande dessinée telle qu'on la pratique aujourd'hui expose une suite cinématographique d'images, souvent rudimentaires qui tiennent toute la place, à l'exception de petits espaces, dénommés « bulles », évoquant les trous dans le fromage de gruyère. Dans les bulles figurent de brèves éjaculations qui servent d'accompagnement au dynamisme des croquis ; le plus souvent exclamations monosyllabiques, interjections ou cris, ou encore indications sommaires destinées à localiser les scènes, à peu près aussi importantes que les mentions écrites, naguère, au temps du cinéma muet.

Le triomphe de la bande dessinée est un fait de civilisation, sans distinction de classes d'âge ni de classes sociales. Dans les grandes librairies, autour des comptoirs qui proposent cette marchandise, stationnent des adolescents en rangs épais, avides d'ingurgiter sans payer cette nourriture. En France, le régime socialiste, qui laissait pourrir les trésors de la Bibliothèque Nationale, considérait que la bande dessinée est une forme éminente de la culture ; ainsi ont été créées des fondations officielles, des chaires d'enseignement, des musées, séminaires et congrès destinés à la défense et illustration de cet art nouveau. Personne ne peut nier pourtant qu'il s'agit là d'une diminution capitale de l'intelligence, dont l'effet est de démobiliser les facultés réfléchies au profit d'une imagination captivée par des séductions de bas étage. Régression infantile, qui met en lumière les périls de la civilisation technique. Dans le domaine de la puissance physique comme dans celui des ressources mentales, elle a pour effet d'économiser la peine des hommes. Mais la dispense de l'effort, au lieu d'être mise à profit pour des utilités d'un ordre supérieur, engendre la démobilisation de l'être, la dégradation intellectuelle et spirituelle. Il est dérisoire de s'inscrire en faux contre l'irrésistible développement de la civilisation audiovisuelle. Certains mouvements d'opinion mettent en garde contre les dangers que font courir à l'espèce humaine la multiplication incontrôlée des explosifs atomiques, et les gouvernements des grandes puissances [90] se trouvent confrontés dans ce domaine avec des responsabilités qu'ils n'ont pas le droit de traiter par prétention. Lorsque se manifeste une maladie nouvelle, et

dangereuse, les savants du monde entier sont bien obligés de conjuguer leurs efforts en vue d'en arrêter le développement. Or le domaine de l'audiovisuel, dans sa croissance sauvage, met en question l'équilibre global de la réalité humaine et la santé mentale des individus. Un danger d'intoxication collective appelle une parade collective.

Le dépérissement de l'écriture et de la lecture, l'envahissement de la vie personnelle des individus par l'invasion incontrôlée de la production audiovisuelle mettent en cause les structures psychobiologiques de la conscience aussi bien que l'ordre des pulsions instinctives. Besoins et tendances, qui assurent la régulation de nos démarches, subissent le choc en retour des expériences faites, des sollicitations et contraintes subies. La sexualité superficielle et profonde, les désirs de puissance, les sympathies et antipathies qui nous habitent sont exposés aux pires dépravations comme aux sublimations les plus fécondes. L'aiguillage, le changement d'orientation dans le sens de la promotion ou de la dégradation peuvent dépendre d'une sollicitation de hasard. Chaque image, cause occasionnelle d'un test projectif, met en cause les intentions latentes, la libido et ses complexes ou encore les archétypes constitutifs de l'inconscient collectif. La civilisation de l'image soumet chacun d'entre nous à une immense expérimentation de psychologie réactionnelle, d'autant plus dangereuse qu'il s'agit d'une expérimentation sans expérimentateur et d'une psychologie sans psychologue ni psychiatre. Pris au piège d'une perception préfabriquée, dotée d'un effet de choc exceptionnel, l'enfant, l'adolescent, mais aussi l'adulte, risquent de modeler leurs réactions affectives et leurs conduites pratiques sur les précédents exemplaires du monde imaginaire, avec les effets lamentables que l'on constate tous les jours à la lecture des faits divers. L'éducation par le cinéma et la télévision, par les magazines, l'imagerie publicitaire et les bandes dessinées, est une éducation sans éducateur, d'autant plus pernicieuse qu'elle ne répond à aucune autre préoccupation que celle de l'efficacité commerciale.

Exposé aux germes pathogènes, l'organisme dispose de réactions immunitaires ; dans l'ordre psychologique et moral, l'éducation traditionnelle suscitait des moyens de défense, des inhibitions face aux menaces éparses dans le milieu humain. Le système éducatif s'est effondré, avec la complicité des maîtres et de toutes les autorités établies. Le relâchement de la pensée et des mœurs apparaît aux yeux d'une partie de nos contemporains comme la dernière conquête de la

liberté. La grande industrie de l'image s'est mise en harmonie avec cette conjoncture ; de là cette démagogie qui en fait l'une des procédures d'avilissement les plus efficaces à l'œuvre dans le monde où nous vivons. Du *logos* au *muthos*, l'immense développement des techniques audiovisuelles favorise la régression de la sensibilité en sensualité, de la force en [91] violence, de l'humanité en bestialité. L'image étale souverainement les hantises obsessionnelles du sadisme, du crime, de la pornographie, de l'obscénité. La perversion systématique du langage, de la pensée et des mœurs est tenue de s'affirmer d'une manière de plus en plus radicale, sous peine de voir ses effets s'émousser.

Les apprentis sorciers professionnels des industries audiovisuelles veulent s'imposer, malgré les effets d'accoutumance suscités par le nouveau milieu des images et des sons. Pour capter malgré tout l'attention d'un public assourdi et blasé par des excitations violentes, il convient d'augmenter toujours davantage l'intensité des signaux, qui finissent par susciter une ambiance hallucinatoire, dans la subversion des défenses du bon sens et de la réflexion. De là une surenchère dévastatrice, un règne de la terreur, qui risquent de rendre sourde et aveugle l'humanité de demain. Les lieux de réjouissance dans lesquels s'entassent les fanatiques des musiques et danses modernes sont des enceintes étroites et obscures où se déchaîne un vacarme assourdissant dans une obscurité traversée d'éclairs aveuglants. Cela s'appelle une « boîte », et le mot dit bien ce qu'il veut dire ; il s'agit de comprimer dans un petit espace le plus grand nombre possible d'individus, proie passive d'excitations violentes et contradictoires, dont l'intention est de faciliter le déchaînement d'une hystérie collective. La parole n'a pas cours dans cette orgie sensorielle où la voix humaine est écrasée par le vacarme ; seules subsistent, dans le déferlement des rythmes, les réactions élémentaires d'un organisme livré aux fascinations de la sensualité. L'individualité ainsi prise au piège, excentrée et décentrée, sombre dans une aliénation artificielle, provoquée par la totalisation d'excitants contradictoires, avec l'aide parfois de diverses drogues et le secours de l'alcool.

On peut penser que ces expériences aberrantes correspondent, chez nos contemporains, au désir de s'évader à tout prix d'une civilisation dont les contraintes et les angoisses deviennent de plus en plus insupportables. La retraite, le silence, le recueillement correspondent à un luxe hors de portée des adhérents de la civilisation de masse,

victimes d'une existence sans issue et dont le seul recours est de tenter de s'évader d'eux-mêmes. Le cinéma, le magazine illustré, la télévision proposent aux amateurs les formes modernes de l'opium du peuple. Dans ses variétés usuelles, l'image sollicite l'homme par le bas, l'arrache à lui-même et le met en état de dépendance ; elle suscite des besoins nouveaux et, le cas échéant, des frustrations, des sentiments de carence correspondant à une véritable intoxication.

Une expérience à très grande échelle se poursuit sous nos yeux. Les enfants d'aujourd'hui sont les enfants de la télévision et du magnétoscope, fascinés, dès avant de savoir lire et même de savoir parler, par la lucarne magique du récepteur d'images. Avec la complicité des parents, bénéficiaires de la tranquillité achetée à ce prix, ils passent des heures chaque jour à consommer tout ce qui se montre sur l'écran, qu'ils comprennent ou non le sens du message ; l'image leur suffit. Cette forme neuve d'éducation ne semble pas retenir l'attention [92] des éducateurs, ou prétendus tels. L'humanité de l'an 2000, libérée des contraintes de la civilisation du livre, devra ses raisons d'être, pour la plus grande part, à la culture audiovisuelle abandonnée à des gens sans aveu, entrepreneurs de démoralisation publique, trafiquants en toute impunité de drogues dangereuses en vente libre.

[93]

**PREMIÈRE PARTIE.
GRAPHIE.**

Chapitre 4

Qui écrit ?

[Retour à la table des matières](#)

La culture de l'imprimé et du livre ayant été supplantée par l'irrésistible avènement de l'audiovisuel, la question se pose de savoir si l'écriture n'est pas une discipline régressive, appelée à disparaître sous l'effet de la généralisation des nouveaux moyens d'expression. Le domaine littéraire subsiste encore aujourd'hui, avec l'appui de l'industrie du livre et du commerce de la librairie ; mais il s'agit là d'une forme de la « communication » parmi toutes les autres ; il existe des réseaux parallèles de production et de diffusion de disques et de cassettes, de films et d'appareils de toutes sortes destinés à enregistrer et à reproduire les paroles, les images et les sons, sans passer par le domaine scripturaire. La belle époque de l'art d'écrire est peut-être dès à présent terminée ; peut-être les rédacteurs de textes, les écrivains et leurs lecteurs ne constituent-ils désormais au sein de la société globale qu'une communauté résiduelle, confinée dans un espace restreint et protégé, à la manière des populations indigènes vivant dans leurs réserves aux États-Unis et au Canada.

Quoi qu'il en soit de ces perspectives d'anticipation, la pratique de l'écriture n'a pas cessé d'être enseignée aux enfants des écoles. La république des lettres n'a pas été dissoute ; maintenant encore elle assume la responsabilité de gérer l'immense patrimoine des textes accumulés par l'humanité depuis des millénaires. Il n'est pas trop tard pour tenter de comprendre le phénomène humain de l'écriture, expérience privilégiée grâce à laquelle l'individu accède à un mode

spécifique de la conscience de soi. L'analyse anthropologique dispose d'une abondante matière, qui n'a pas été exploitée autant qu'elle le mérite.

Et d'abord, le mystère inaugural de l'écriture, le commencement du [94] commencement, le passage de l'avant la lettre à l'écrit, rupture du silence, sortie de la confusion, en vertu d'une décision qui commande le passage du néant à l'être. Quelque chose comme une création radicale ; sur la feuille de papier, il n'y avait rien, et quelque chose se forme et s'augmente au fil de la plume. En moi régnait le silence de la tranquillité mentale, dans la somnolence du non-sens. Et voilà que le sens se manifeste, s'écoulant de ma « pensée », de ma « conscience », tout au long de mon bras, de mes doigts, pour se manifester à la pointe de la plume. La formation d'une parole, dont il faut admettre qu'elle est non écrite avant de se produire au jour de l'écriture, par le ministère de mon corps, est proprement incompréhensible. Il n'est même pas assuré que la pensée préexiste à l'écriture ; elle se forme, en tout cas elle s'explique au fur et à mesure de son incarnation scripturaire. Il faut que j'écrive une lettre, il faut que j'écrive un article ; un livre ; la décision, majeure ou mineure, de passer à l'acte, ne signifie pas que le texte à rédiger existe au préalable « dans ma tête », dont il sortira tout armé comme la Minerve de la mythologie.

L'écriture n'est pas une copie de la pensée, mais une nativité de la pensée, l'invention d'une parole, l'invention d'un sens qui se précise en fonction de la décision initiale, au fur et à mesure de son émergence à partir du néant de la conscience ; les mots, les phrases s'alignent l'un après l'autre, prélevés sur une réserve implicite de significations en attente. L'instant d'avant, il n'y avait rien, terme à terme se prononcent des énoncés, en vertu d'un bourgeonnement du sens à partir du désir de dire. L'instant d'avant, il n'y avait rien, l'instant d'après, quelque chose existe, qui peut être irréparable ; peut-être un griffonnage pour rien, peut-être un vers immortel, peut-être une promesse de mariage ou une reconnaissance de dette. Les ruminations de la conscience en son for intérieur n'engagent à rien, mais la phrase une fois écrite me compromet aux yeux des autres et à mes propres yeux ; elle expose un arrêt de la conscience, c'est-à-dire tout ensemble un moment et ensemble une décision qui fait autorité. Les écrits restent.

La main qui tient la plume figure le goulot d'étranglement, passage obligé qui sépare l'invisible du visible. La nébuleuse intime, aux

insondables profondeurs de l'être, s'annonce et se dénonce au grand jour. Non pas, à proprement parler, création ex nihilo, à moins de considérer les limbes de la conscience comme un néant positif, riche de virtualités indéfinies. L'écriture sourd de l'intimité de l'être ; quelque chose pousse la main de qui écrit, l'exigence d'une animation secrète, impatiente de se dire. Le filet d'encre au fil de la plume, comme le filet d'eau de la source, venu des réserves souterraines, jusqu'à épuisement lorsque la main est allée jusqu'au bout de la pensée, et peut-être au-delà, pour le moment en tout cas. Tout à l'heure peut-être, demain ou dans un an, le sens recommencera à couler de source, donation gratuite, injustifiable. Les mythologies anciennes attribuaient l'inspiration, le flux du souffle créateur, à une donation de la divinité.

L'écriture permet à la parole issue des labyrinthes de l'intimité de prendre [95] forme dans le monde extérieur ; elle y dessine, au jour de l'intelligibilité, les configurations de l'espace mental. L'embryologie de l'écriture oppose à la curiosité une résistance invincible. D'où viennent les enfants ? sous quelle forme existent-ils avant la conception ? faut-il admettre, quelque part, une immense réserve de formes et de significations sur laquelle les individus prélèveraient leurs écritures ? On apprend aux enfants des écoles le maniement de l'outillage matériel et mental qui permet de lire un texte ou de le rédiger ; pareillement, le petit enfant reçoit du milieu familial les composantes et la pratique du langage. Si ces initiations n'ont pas lieu au moment voulu dans le développement mental, le sujet éprouvera la plus grande peine à récupérer l'usage de fonctions qui n'ont pas été mobilisées en temps opportun, comme si la nature elle-même avait prescrit la chronologie du programme éducatif. Ce qui donnerait à penser que c'est le milieu social qui fournit à l'enfant la parole et l'écriture, dont il serait incapable de se rendre maître par ses propres moyens. Les progrès de l'enfant dans ces domaines sont seulement les produits du dressage qui lui est imposé. D'où l'on pourrait conclure, en généralisant un peu, que l'enfant n'a rien à dire ni à écrire ; il est seulement le porte-voix ou le porte-plume du milieu dans lequel il vit.

L'argumentation ne vaut pas pour le premier qui a pris la parole, ni pour celui qui a créé l'écriture. Même si leur identité nous demeure inconnue, il nous est impossible de nous passer de ces inventeurs. Et pareillement, le stock du langage disponible et des formes scripturaires n'a pas cessé de s'enrichir et de se diversifier d'âge en âge, depuis les

lointains balbutiements des premières formes d'expression. Chaque culture a modifié, supprimé ou multiplié les formes de la parole et de l'écriture, qui n'ont pas été transmises sans altération des origines à nos jours. Le foisonnement des linguistiques et des littératures témoigne contre l'idée d'un héritage passivement reçu d'une génération aux suivantes. Il n'est pas possible de considérer comme nul et non avenu le phénomène de l'innovation. Autant vaudrait dire que les technologies n'ont pas bougé depuis le paléolithique jusqu'à l'âge de l'électronique et des navettes spatiales. L'insistance sur le caractère répétitif des expressions humaines permet d'éluder le problème majeur de l'identité personnelle. Paroles et écritures ne seraient que des dehors sans dedans, la reprise indéfinie de thèmes diffus dans le milieu. « Toute littérature est pastiche, disait Giraudoux, sauf la première, laquelle a malheureusement disparu. » La culture contemporaine a réorchestré ces thèmes avec une vigueur nouvelle, en particulier par le ministère des maîtres de la génération de 1968, qui ont mis à la mode la thèse de l'inexistence, ou de la mort, du sujet. L'antihumanisme, ou l'inhumanisme des Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Lacan, Louis Althusser et de leurs frères d'armes ou comparses s'accorde sur l'idée que toute pensée personnelle est insignifiante et illusoire, conditionnée par les structures et institutions sociales, économiques et psychiques de toute espèce, qui font du sujet pensant, écrivant ou parlant le point d'application d'un « discours » diffus. Je crois tirer de mon [96] propre fonds une formule, une idée dont je revendique la propriété ; mais toute affirmation d'un droit d'auteur est une absurdité, ce qui émerge de moi n'est qu'un exemplaire entre bien d'autres d'une affirmation indivise, commune à tout le monde et à personne, dont les justifications réelles renverraient soit à l'appareil de production, soit aux mécanismes libidinaux de l'inconscient, soit à la rhétorique instituée dans telle ou telle aire linguistique, avec son vocabulaire et sa syntaxe, son style propre qui réduisent à rien l'initiative du sujet, bouchon flottant à la surface de l'océan au gré du flux et du reflux des vagues.

Selon les maîtres penseurs d'hier, il ne fallait pas dire : « je parle », « j'écris », mais « on parle », « ça écrit ». Le problème des origines de l'écriture se trouverait ainsi résolu, puisqu'il s'agirait toujours d'une écriture automatique, d'un phénomène de possession, obéissant à des motivations et déterminismes extrinsèques, aussi peu dépendants de nous que la gravitation universelle.

Ces thèses pourraient trouver certaines au moins de leurs origines dans le développement des technologies audiovisuelles, dont nous avons étudié les effets au chapitre précédent. De fait, le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui est parcouru en tous sens par des messages sans messagers, par des paroles sans parleurs et des images sans imagiers, qui sillonnent le monde et traversent les murailles. Il suffit d'appuyer sur le bouton du récepteur, et « ça parle dans le poste », sans que se pose la question de savoir qui parle à qui. Les télécriteurs, les écrans des ordinateurs sont les reposoirs de textes sans auteurs, à la disposition de tout le monde et de personne. L'espace que nous habitons, inondé de rayonnements invisibles, s'anime d'une multitude de présences, dont l'identité ne revêt pour nous aucun intérêt. Grouillements sonores et visuels, gaspillés à tout vent, et qui s'efforcent de captiver notre attention au moyen d'agressions violentes ou de sollicitations persuasives ; propagandes et publicités s'imposent à notre jugement, substituent à notre volonté une volonté étrangère qui dicte nos propos et suggère nos comportements. À l'école de la dépersonnalisation, le sujet se fond dans la masse. Le monde contemporain se trouve sans conteste sur la voie d'une dépersonnalisation générale.

Les philosophes à la mode, en leurs paradoxes, auraient suivi la ligne de plus grande pente de la civilisation actuelle. Nietzsche avait annoncé le dépérissement de l'individu, noyé dans la masse de l'industrialisation et de la démocratie. Mais Nietzsche faisait entendre sa protestation, alors que les docteurs d'hier célébraient avec une délectation morbide la messe de requiem pour l'humanité défunte. Ulysse le rusé, à la question « qui vive ? », posée par le Cyclope, avait répondu : « Personne » ; seulement c'était dans l'espoir de dompter le monstre d'inhumanité qui lui barrait le passage vers la liberté, vers le retour au foyer familial, lieu propre de sa vérité et de son identité. Sur les chemins de la parole et de l'écriture rôdent les cyclopes, les monstres froids du sens commun et de la mode ; l'expression de chacun doit gagner sa vie en se frayant le chemin qui mène de l'écriture de tout le monde à l'écriture inimitable de l'écrivain digne de ce nom.

[97]

Il existe bien, selon la formule de Lacan, un domaine du « ça parle », dont les énoncés traversent le parleur sans l'affecter personnellement. Le langage, société en nom collectif, alimente de ses ressources

indéfinies la banalité quotidienne. Cela s'appelle la sagesse des nations ; elle parle par la bouche de Sancho Pança, source inlassable de dictons et proverbes, commentaire sagace à toutes les situations possibles. Propos perdus, échanges de vues chez la concierge, au café du coin, chez l'épicière ou dans le compartiment de chemin de fer ; le temps qu'il fait et qu'il fera, la hausse des prix, la santé des uns et des autres, le plus bas degré de la communication, mais pas le degré zéro. Le bavardage, la banalité quotidienne, là même où ne circule aucune information réelle et où le message demeure pour chacun des participants tout à fait épidermique, assurent une fonction essentielle qui justifie l'utilisation des lieux communs les plus érodés. Il s'agit d'affirmer une forme de coexistence, d'assurer entre gens qui se connaissent peu ou pas du tout, un minimum de cohésion, libérant chacun de sa solitude grâce à la coalescence des propos échangés, fussent-ils insignifiants. Lorsque « ça parle », « ça » ne parle pas pour ne rien dire ; quelque chose s'annonce et s'énonce, dans la pauvreté intrinsèque du discours. La forme importe plus que le fond, la forme vaut comme fond, comme il arrive dans les formulaires de simple politesse, propos convenus, stéréotypés, assurant, entre personnes « de bonne compagnie », cette reconnaissance mutuelle, garante de la coexistence non conflictuelle.

L'écriture implique une présence d'esprit intrinsèquement supérieure à celle de la parole, un degré supérieur de mobilisation. Celui qui s'affirme dans l'ordre du « ça parle » et du « on dit » s'abandonne au flux du discours institué qui affleure à sa conscience livrée à elle-même. On peut certes écrire « comme tout le monde » aussi bien que « parler comme tout le monde » ; les rédacteurs du journal local s'y appliquent avec succès ; néanmoins il faut y mettre du sien ; le parler pour ne rien dire est plus rare la plume à la main, il peut atteindre au grand art lorsque la lettre est écrite par la marquise de Sévigné.

Quelque chose, dans tous les cas possibles, si je parle, se prononce à travers moi, et ensemble quelque chose de moi-même si ma parole, dans sa teneur, apparaît comme un emprunt à la société anonyme. Lorsque Sancho tire de sa modeste boîte à idées quelque sentence du terroir manchègue, le propos n'est pas aussi indifférent qu'il en a l'air ; il vaut par son application à la situation, commentaire narquois et rappel à l'ordre à l'usage du patron qui ne cesse de s'égarer hors des chemins battus et des lieux communs du nouveau monde de la modernité. Il arrive qu'on prenne la plume sans idée préconçue, l'écriture court sur le

papier en de libres variations, traçant les sillons à l'aventure vers on ne sait quelle destination, ou pas de destination du tout. Dans ces écritures automatiques, ma main obéit à une exigence indistincte, comme la main du pianiste qui fait des gammes, ou improvise sur le clavier. L'involontaire se combine avec le volontaire en des alliages qui peuvent indéfiniment varier. Les graphismes libres de Victor Hugo deviennent parfois des esquisses, ou des croquis [98] et dessins mis au point avec soin, parfois aussi ils demeurent informes, arabesques abstraites ou signifiants sans signifié ; mais le connaisseur y reconnaît pourtant la patte de l'écrivain, présente jusque dans le non-sens.

Un jour, dans un conseil de Faculté, un de mes voisins, résolu militant d'une secte marxiste-léniniste, s'abandonna à ce genre d'écriture pratiquée par une main absente dans les réunions où l'on s'ennuie. Pendant des heures, il couvrit sa feuille blanche de vignettes représentant un entrecroisement de faucilles et de marteaux, figurés avec grand soin et alignés de gauche à droite et de haut en bas, à la manière d'une planche de timbres-poste. La fidélité du Parti des travailleurs guidait sa main dans l'occupation de l'espace proposé par la feuille de papier. Écriture pour rien, papier perdu destiné au rebut. Mais si les divers participants à ce conseil de Faculté, en proie au même ennui que leur collègue, se sont livrés comme lui au même exercice graphique, ils n'auront pas produit les mêmes figurines. Chacun la sienne, selon ses préférences. L'un aura esquissé des arbres, un autre une femme nue, un autre encore des gribouillis non représentatifs. Même les Messieurs du Soviet Suprême, dans leurs séances plus interminables encore que le conseil de Faculté, et aussi ennuyeuses, ne doivent pas réaliser des écritures identiques, au pays pourtant du Parti unique et de l'orthodoxie absolue. Certains de ces feuillets abandonnés sur les tables à la fin de la réunion révéleraient sans doute à l'analyse des non-conformismes larvés.

On n'écrit jamais en vain, pour rien. Tout document écrit annonce et dénonce le scripteur, ainsi que le met en lumière la pratique des experts en graphologie. « Donnez-moi quelques lignes de quelqu'un, et je me fais fort de le faire condamner », disait je ne sais quel accusateur public. Tout document écrit est une pièce à conviction. Au conseil de Faculté, l'attention lucide n'adhère que par intermittence au discours insipide qui se poursuit entre les divers parleurs ; l'esprit, la plupart du temps, est « ailleurs », et laisse toute liberté à la main, qui divague de son côté,

docile aux thèmes que véhicule l'ambiance autant qu'aux suggestions de l'intimité incontrôlée. En son état de vagabondage, l'écriture inscrit toutes sortes d'échos venus aussi bien de l'environnement naturel et culturel que du psychisme latent, le monde du dedans et le monde du dehors Rempruntant mutuellement des configurations symboliques.

L'esprit de l'homme se trouve, une bonne partie du temps, sans même parler du sommeil, hors de sa garde, en état de semi-somnolence ou de rêverie informulée, perméable aux représentations collectives de toute espèce, mais aussi aux suggestions issues de ses propres profondeurs. Cet état quasi normal de la conscience incontrôlée est le lieu propre des propagandes et des publicités qui inscrivent leurs slogans sur les murs ou sur les écrans de télévision, en vue d'influencer les comportements politiques ou économiques des individus soumis à ces moyens de persuasion. Expérience princeps, celle qui consista à écrire sur les voûtes du métro parisien la formule Dubo – Dubon – Dubonnet, afin de pousser à la consommation d'un apéritif connu. Les sceptiques ne pouvaient [99] imaginer que cette inscription rudimentaire suffit à déterminer le jugement de l'*homo sapiens*. La publicité fut interrompue pendant quelques mois, et l'on put constater une baisse considérable dans la consommation de l'apéritif en question.

« Ça parle » autour de nous et en nous ; nous sommes pénétrés par le magma des représentations collectives, qui nous habitent, qui se prononcent dans nos expressions verbales ou écrites, au nom d'une pensée sans pensée, d'une langue de bois, ou de plusieurs, qui prennent la parole quand nous ouvrons la bouche, ou suintent de notre plume, en apparence livrée à elle-même sur la surface ouverte du vierge papier que sa blancheur ne défend pas, car il s'offre, bien plutôt, au vagabondage de la main. L'imposture commence avec la volonté de rabattre toutes les écritures dans le domaine public de l'insignifiance quotidienne, où rien ne se perd, rien ne se crée, dans la mutualité des vocabulaires et des propos. On ne parle jamais, on n'écrit jamais pour ne rien dire ; l'écriture la plus automatique est révélatrice. Mais, au plus bas degré de l'expression, l'écriture, involontaire, se manifeste sous le voile de l'anonymat ; il serait absurde de réduire toute écriture aux graphismes produits par les membres du Soviet Suprême en leur état de somnolence.

Jacques Lacan, l'un des plus brillants théoriciens du « ça parle », parlait et écrivait avec un raffinement d'expression qui le rendait

souvent incompréhensible. Lors même qu'il n'avait à prononcer que des balivernes, il les enveloppait de tournures précieuses et d'allusions hermétiques qui ravissaient les fidèles de ses célébrations, mais décourageaient l'auditeur ou le lecteur ordinaires. À l'en croire, « ça » devait parler à travers lui, mais le « ça » en question parlait comme personne, si bien qu'on se trouvait bien obligé de l'identifier avec le « Je » de Jacques Lacan, un *Je* quelque peu cynique et paranoïaque, s'étudiant laborieusement à des feux d'artifice d'un esprit dont les pétards et les fusées, trop souvent, faisaient long feu. « Il y a, dissimulées dans son œuvre, me disait un ami, quelques formules géniales. » Peut-être ; mais elles sont bien cachées. Et d'ailleurs, si elles sont vraiment géniales, elles n'appartiennent qu'à lui ; elles ne sont pas de l'ordre du « ça ».

Un jour, Madame de Lafayette se mit à écrire, elle savait peut-être où elle allait, et peut-être elle ne le savait pas ; mais ce fut la *Princesse de Clèves*. Un jour, le jeune Arthur Rimbaud, et ce fut le *Bateau ivre* ; un jour, Apollinaire, et ce fut *La chanson du Mal Aimé*. Prononcées une fois pour toutes, ces écritures, dans la mémoire française, n'ont pas cessé de retentir. Écritures créatrices, plus mystérieuses que les graphismes pour rien du Conseil de Faculté, fantasmes dont le déchiffrement ne présente guère de difficulté ; le militant communiste aligne ses emblèmes comme des timbres-poste pour dire sa fidélité répétitive, bête et disciplinée, à la ligne du Parti. L'écriture qui produit à mesure le *Bateau ivre* ou le *Mal Aimé*, dans sa spontanéité intensive est trop riche pour être volontaire en chacune de ses trouvailles ; elle trouve sans chercher, au-delà de ce qu'elle cherche, sous la pulsion d'un art qui transcende les artifices. Surgie [100] d'on ne sait où, au fil de la plume, elle détruit les automatismes du style, elle casse le langage des mots communs et des lieux communs, dans une lumière d'éblouissement qui réassemble en un ordre neuf les éléments qu'elle a disjoints.

Viendront ensuite les critiques, les analystes, médecins des morts, qui s'acharneront à déceler dans le poème des mécanismes, des étymologies, des généalogies de manière à réduire le neuf et l'unique aux déterminismes du déjà dit et du déjà vu. Rimbaud, Apollinaire auraient laborieusement écrit le poème à force de réminiscences verbales et d'emprunts à toutes sortes de « sources » disponibles. On se demande pourquoi l'ingénieux professeur qui, à force de décortiquer le

poème, a mis à jour les recettes de fabrication ne les utilise pas pour son compte, dotant ainsi le patrimoine français de richesses à foison. Et d'ailleurs comment se fait-il, si c'était si simple, qu'Apollinaire n'ait composé qu'une *Chanson*, et Rimbaud un seul *Bateau*, alors qu'il ne tenait qu'à lui d'en mettre à l'eau une flottille ?

L'écriture créatrice, dans son jaillissement irréductible, implique une part d'involontaire, échappement au contrôle de la lucidité analytique. L'écriture dépasse la pensée, elle se poursuit à travers la main qui tient la plume ; comme si la main et la plume, dans les moments heureux, obéissaient à une impulsion qui les jetait en avant d'elles-mêmes, jusqu'au bout d'une exigence dont la pleine manifestation se situait dans l'espace blanc que le parcours de la plume n'a pas encore occupé. Toute phrase commencée, tout vers, est dû en entier ; la plénitude du sens n'est accomplie qu'au bout, provisoire ou non, de l'écriture ; mais où se trouve le sens pendant que la main écrit ? Il attend à la fin de la phrase, en suspens jusqu'à la ponctuation qui lui servira de reposoir, définitif ou provisoire. Entre le projet plus ou moins précis, en état de latence dans l'esprit, et son accomplissement selon l'ordre de l'écriture, l'intervalle de la création, où la conscience en attente s'inscrit dans le mot à mot des phrases et des pages. La lave en fusion se projette à l'air libre dans la coulée du volcan. Mais les images sont impuissantes à dire l'événement, car le magma volcanique existe tel quel dans les entrailles de la terre, alors que l'on doit admettre une mutation, un changement de nature dans le passage du non-dit au dit, à l'écrit. Parole et écriture produisent une intelligibilité à partir de l'inintelligible, fruits d'opérations dans l'espace du dedans, comme l'étincelle jaillit à partir de charges disponibles, ou comme la cristallisation en milieu sursaturé. Sainte alliance dont les secrets se dérobent à notre vue, la pensée vient à l'écriture, l'écriture vient à la pensée. *Urphänomen* dans le langage de Goethe, phénomène originaire en deçà duquel il nous est impossible de remonter, et qui pourtant conditionne l'aventure scripturaire.

L'écriture jalonne l'avènement du sens, goulot d'étranglement dans le métabolisme qui conduit du non-sens au sens, par des passages et défilés qui échappent à l'analyse. Il est des pensées fugitives qui passent comme des nuages, aux limites de l'espace du dedans, et l'on déplore, après, cette fuite de [101] la connaissance, qui n'a pas laissé de traces, parce qu'on n'a pas pris la peine de la fixer au passage. Un mot aurait suffi, griffonné sur un bout de papier. La présence d'esprit ne se

perpétue pas sans cette inscription. Et quelquefois le mot subsiste, la formule, en l'absence du sens, qui s'est retiré et perdu, on ne sait. Qu'ai-je bien pu vouloir dire ? Je ne le retrouverai jamais. Husserl, qui pratique l'écriture matinale en caractères secrets, note un jour, en marge d'un feuillet : « j'ai écrit cela ce matin, et cet après-midi je ne comprends plus ce que cela veut dire... »

Ce qui s'est prononcé me dépasse, ou du moins m'englobe. Mais le principe inspirateur n'est pas le « ça », le « on-dit » du sens commun, une simple représentation collective qui traînait dans l'environnement. Ce que je veux dire, ce que je cherche à écrire, il me semble que personne ne l'a dit avant moi ; cette pensée, si je parviens à la fixer, m'appartiendra en propre, et je me sentirai lésé si quelqu'un la reprend à son compte après que je l'aurai publiée. Kant réfléchit pendant plus de dix ans, accumule des notes jusqu'au moment où lui apparaît le caractère à priori des formes de la sensibilité. Alors sous sa plume, au gré de l'écriture, sous la poussée d'une pensée en germination la *Critique de la Raison pure*, une fois pour toutes dans l'histoire de la culture humaine, comme le grand sphinx de Gizeh.

Que l'écriture en question soit la *Critique de la Raison pure*, *Le Bateau ivre* ou une simple lettre à un ami, une fois la rédaction achevée, l'esprit retrouve son calme. Il peut revenir aux thèmes favoris qui occupent sa conscience quotidienne. Chaque individu a son domaine réservé, plus ou moins étendu, dont les composantes se renouvellent avec les âges de la vie. « À cette époque, cette question me préoccupait... » Le rédacteur d'un journal intime passe en revue le mobilier de sa conscience ; certains éléments sont mis au rebut, d'autres demeurent longtemps à l'ordre du jour. L'écriture sert d'exutoire ; on écrit pour venir à bout de la pensée, dans l'espoir de s'en débarrasser. Une fois formulée, elle me laissera tranquille et je pourrai passer à autre chose. Un journal intime, entre autres fonctions, exerce celle d'une entreprise de nettoyage, pour celui qui est venu à bout d'une rédaction difficile, quelle que puisse être l'étendue du document. Voilà. C'est fini ; mon esprit se trouve désormais en état de vacance.

L'activité scripturaire assure la communication entre l'espace du dedans et l'espace du dehors, au rythme d'un va-et-vient qui soutient l'avancée de la plume au long de la ligne et d'une ligne à l'autre. Elle négocie la transition de l'obscurité d'avant la lettre à l'intelligibilité du document écrit, entreprise délicate, pas toujours réussie, ou plus ou

moins bien. « Suis-je parvenu à dire ce que je voulais dire ? » se demande le scripteur, sa tâche achevée. Comme si la confrontation était possible entre le texte rédigé et un modèle non écrit qu'il s'agissait de transcrire dans l'espace-temps du lisible. Or cet état premier, cet original que tenterait de recopier la main qui écrit, n'existe pas, sinon à l'état d'intention vague, de projet inconsistant, auquel pourtant je me réfère lorsque [102] je prononce : « Je me suis mal exprimé ; ce n'est pas cela que je voulais dire, c'est exactement le contraire... »

L'inconscient est l'un des domaines les plus actifs de la mythologie contemporaine. Fourre-tout, où l'on peut situer tout ce qui précède la conscience ou entoure la conscience présente. Cet immense terrain vague a donné lieu à des analyses et inventaires contradictoires, les revendications les plus opposées se justifiant par le fait que le territoire de l'inconscient est, par définition, interdit à la conscience. Combat de nègres dans un tunnel, où l'on peut à loisir, identifier des formes et structures dotées d'une autorité souveraine sur la conscience claire, seule susceptible d'un accès direct. Dans le non-conscient, dans l'informe, il est possible d'opérer des pêches miraculeuses, confirmées après coup par diverses méthodes de suggestion, mais le contrôle en forme de cercle vicieux ne convainc que ceux qui sont d'avance gagnés à la cause des thaumaturges. Le champ de la présence de l'esprit à lui-même n'occupe qu'une partie très restreinte de l'espace mental d'un individu quelconque. L'actualité d'une conscience se cantonne dans une portion du possible, du virtuel qui constitue le présent, le passé, l'avenir d'une personnalité. Je ne suis jamais tout moi-même, il arrive que je flotte à la surface de mes eaux profondes ; il arrive aussi que j'y réalise des plongées, le plus souvent je m'abandonne aux impulsions des courants, me contentant du minimum de présence à moi-même et au monde, imposé par les circonstances et les réquisitions de la situation.

Dans l'inconscient tel qu'on le pratique figurent pêle-mêle les dimensions de l'existence personnelle, les « dessous » du corps et de l'esprit, les pulsions de toute espèce, les tensions, les intentions, les aspirations et réprobations confuses, principes régulateurs de la présence au monde. La conscience actuelle, en chacun de ses instants, n'occupe qu'une faible partie de son propre domaine. Ainsi d'un promeneur nocturne dans la forêt, une lampe à la main ; la source lumineuse dans ses oscillations prélève au sein du paysage un petit espace de clarté. L'inconscient serait l'ensemble de l'inactuel qui peut

devenir actuel, souvenirs et espérances, fantasmes de toute espèce, un capital d'humanité qui ne peut se loger dans la conscience présente d'un individu, mais dont il est impossible, et pour cause, de définir les configurations. Espace sans bords.

En bonne logique, on ne devrait appeler inconscient que ce qui est susceptible de devenir conscient, ce qui se trouve provisoirement en réserve de la conscience. Les psychanalystes des diverses observances ajoutent à ce capital tout ce qui peut venir au jour de la conscience par la médiation de procédures indirectes. Les racines de la présence au monde, celles qui conditionnent l'équilibre de l'être ou son déséquilibre, nous demeurent inaccessibles, bien qu'elles exercent sur nos humeurs, nos sentiments, nos comportements une influence régulatrice. La parabole de l'arbre fournit quelque lumière : le sens de la vie se trouverait dans la sève, puisée aux sources indéfinissables de l'environnement, et qui, montant des racines, se diffuse à travers la plante tout entière, conditionnant [103] son destin, à la vie à la mort. Les ramifications souterraines, dans leur réseau qui fonde l'équilibre de la plante, assurent sa communication avec le cosmos au sein duquel elles semblent se dissoudre.

Les psychanalystes ont mis en évidence les limitations et insuffisances de la conscience claire ; elle se définit comme une forme sur un fond ; ses inspirations et aspirations résultent d'influences régulatrices dont le sens lui échappe. L'erreur est de prétendre dresser une cartographie précise de ce domaine informe, d'en constituer un modèle structuré calqué sur les constructions dressées dans l'espace-temps extérieur. Le mystère des fondements de l'être n'est pas réductible aux schémas euclidiens du docteur Freud, ni même aux géométries non euclidiennes du docteur Lacan. À Rainer Maria Rilke, souffrant d'anxiétés existentielles, ses amis conseillèrent d'aller consulter le psychiatre viennois ; le poète répondit que pour rien au monde il ne recourrait aux bons offices du célèbre thérapeute ; il redoutait, débarrassé de ses troubles, de se trouver aussi guéri de sa poésie. Réaction exemplaire : l'écrivain craint d'être, par le ministère de l'exorciste, réduit au statut de l'homme normal ; or son démon est aussi son génie, et la véritable aliénation serait pour lui d'être dépouillé de sa personnalité profonde. Son mal est sa ressource, ainsi que l'enseignait avant lui le sens romantique de la vie.

L'écriture est pour l'écrivain une fonction thérapeutique, le moyen qu'il a trouvé pour gagner sa vie, par la médiation de la main qui tient la plume. L'analyste prétend dénouer l'écheveau embrouillé des fils d'une existence ; il tente à coups de bistouri psychologique, de trancher le nœud gordien. L'écrivain, au fil de la plume, cherche l'issue du labyrinthe, dernier mot d'une quête qui demeure sa raison d'être ; aussi souhaite-t-il, d'œuvre en œuvre, reporter jusqu'au plus tard possible la conquête de ce dernier mot, qui le réduirait au silence. Le secret de l'écriture, son efficacité magique, se situe en ce point précis, mais sans cesse en mouvement, où la plume, avec légèreté, prend appui sur le papier, coïncidence instantanée entre les deux mondes. Un pont fugitif est jeté en cet instant, en ce point, de l'impensé au pensé, du non-dit au dit. La feuille blanche est la crèche de cette nativité par laquelle l'esprit s'incarne dans le monde. Il serait grotesque d'assimiler les *Élégies de Duino* aux exercices graphiques des membres du conseil de Faculté, et de les considérer comme la projection par voie d'écriture automatique des fantasmes de Rilke.

Tous les hommes ne sont pas des hommes d'écriture ; la majorité d'entre eux recherche et trouve d'autres voies pour l'accomplissement de leur exigence essentielle. L'homme d'affaires se livre aux délices de l'esprit d'entreprise, une autre école pratique le *jogging*. Exercice physique, exercice mental obéissent à des finalités analogues. La voie écrite est empruntée par des esprits qui adoptent pour leur compte cette forme de culture de soi. Telle est, en dehors des justifications religieuses, la motivation du journal intime, écriture de la quotidienneté, passée en exigence et devenue nécessaire à l'hygiène mentale du scripteur. La fonction scripturaire à l'état pur se montre ici, abstraction faite, [104] dans la mesure du possible, de toute préoccupation éthique et de toute recherche psychologique, l'écriture étant mise en œuvre comme une fin en soi.

Témoin privilégié de cette écriture pure, Paul Valéry, qui l'a pratiquée avec assiduité pendant la majeure partie de sa vie, tôt le matin, à heure fixe et sans préméditation, à la manière du moine tenu par la règle de se lever pour l'office de matines. Le produit de cette activité a fini par emplir 261 cahiers, parfois ornés de dessins et de graphismes. Il ne s'agit pas là d'un journal intime, remémoration des jours et des événements, entrelardé de soupirs et d'exhortations morales, comme il arrive chez Amiel, chez Gide ou chez la plupart des usagers de cette

forme rédactionnelle. Valéry, dans les heures propices du recueillement matinal, laisse courir sa plume au bonheur du jour, comme pour combler un vide, dans une projection de l'actualité intime selon le sens où la dirige l'exigence du moment. Ainsi dans certaines régions volcaniques, des geysers font irruption à heure fixe. Après coup, les fragments jaillis des profondeurs ont été classés par thèmes, jalonnant un espace encyclopédique, mais ce tour du monde de la connaissance intellectuelle n'était pas prévu au départ, et cet aboutissement ne rend pas compte de l'événement de l'écriture telle qu'elle s'est manifestée selon son dynamisme intrinsèque, en dehors de toute obéissance à une logique volontaire.

Esprit subtil, Valéry aperçoit la relation entre la *graphie* à l'état pur, telle qu'il la pratique, et l'*Autos*, le moi dont elle est l'expression spontanée. Sous la rubrique *Ego*, il note un jour : « Il n'est pas impossible que ces écritures, ce mode de noter ce qui vient à l'esprit, ne soient pour moi une forme du désir d'être avec *moi* et comme d'être *moi*. Et je m'en aperçois en observant souvent le soulagement de me retrouver devant ces cahiers comme en pantoufles pensant à ce qui me vient – et non à ce à quoi il faut penser pour les autres. De sorte que ces cahiers et les habitudes qu'ils représentent me sont bien plutôt des " causes " des dites écritures, qu'un effet et un agent de l'intention explicite d'écrire ceci ou cela.²⁹ » Programme d'une écriture non dirigée, livrée à elle-même et qui, partie à l'aventure, finit par arriver quelque part ; écriture sans projet, qui se projette elle-même en vertu de son propre besoin. « Il me faut le matin, ce cahier avec ma cigarette - et de même nécessité. Je pâtis sans cela. Le cahier est manie, mais l'habitude est si vieille et forte que la " valeur * même des choses qui viennent de l'esprit (endormi encore à moitié) au cahier est habitude³⁰. »

Reste que, même passée en habitude, même germée en dehors de toute intention précise, l'écriture de Valéry n'est pas une écriture vaine comme les graphismes du Conseil de Faculté. Les *Cahiers* représentent dans l'œuvre de l'écrivain un massif central, en fonction duquel prennent sens les œuvres diverses qu'il a rédigées à partir d'un programme puéril et honnête. Il a donné la parole, et l'écriture, à l'oracle

²⁹ Paul Valéry, *Cahiers*, Bibliothèque de la Pléiade, t I, p. 12.

³⁰ *Ibid.*

intérieur, mais « ça » n'a pas parlé sous sa [105] plume pour ne rien dire, ou pour répéter des « on-dit ». Valéry a refusé la procédure des écritures du moi : « Je n'écris pas "mon journal" – il m'ennuierait trop d'écrire CE que je vis d'oublier ; CE qui ne coûte rien que la peine immense d'écrire ce qui ne coûte rien ; CE qui n'est ni laid ni beau, ni vrai ni faux (s'il est complet) – ni même moi ni autre ³¹... » Et pourtant, n'écrivant pas de journal, Valéry produit des écritures qui gravitaient dans le champ de son identité propre, jour après jour ; l'écriture en libre parcours ne se trouve pas en état d'errance.

L'expérience de Valéry se situe aux antipodes de celle d'Amiel dont l'écriture journalière poursuit avec une obstination sans faille le rêve narcissique de produire une image de soi, un autoportrait à 365 exemplaires annuels, ayant valeur d'exorcisme. Incapable de faire une œuvre, Amiel se consacre à une interminable *apologia pro vita sua* ; une telle apologétique, au jugement de Valéry, a quelque chose d'écoeurant ³². La personnalité d'Amiel, pas plus que celle de Valéry, ne valent pas d'être ainsi commémorées. « L'immense différence entre les Stendhal, les Amiel et moi, ou M. Teste – c'est qu'ils s'intéressent à leurs états et à eux-mêmes en fonction du contenu de ces états, tandis que je ne m'intéresse au contraire qu'à ce qui dans ces états n'est pas *encore* personnel, que les contenus, la personne me semblent subordonnés à des conditions 1° de conscience impersonnelle 2° de mécanique et de statistique ³³. »

Autodidacte, Paul Valéry a pratiqué en amateur la mathématique et la physique, qui lui ont fourni un langage allégorique d'allure positiviste, préféré aux références d'ordre psychologique ou anthropologique. Il pratique l'écriture pour mettre en évidence le produit pur de son fonctionnement mental, le plus haut degré de réalité auquel il puisse prétendre ; dans les œuvres publiées de son vivant, M. Teste et Léonard de Vinci illustraient ce type d'humanité, appliqué à la production d'idées sur le monde scripturaire. Amiel est perpétuellement en quête d'un moi qu'il ne trouve jamais ; Valéry ne cherche pas son moi, son *Ego*, il le présuppose, non pas qu'il l'ait déjà trouvé, mais parce

³¹ *Ibid.*, p. 13.

³² Cf. p. 209 : « Gide est une cocotte. Son *Diary* veut donner du prix à ses moindres moments. Quel *Anti* pour moi. »

³³ P. 119.

que cet *Ego* en sa particularité lui paraît ne présenter aucun intérêt. D'où cette constatation à propos de Gide, son ami et son anticorps : « Gide – m'est aux trois quarts inintelligible (dans ce qui l'intéresse). Et je le connais depuis 39 ans ³⁴... »

La libre écriture de Valéry expose l'immédiate actualité de son esprit, chronique d'idées, sans complaisance à soi-même ni délectation morose. L'exercice trouve en lui-même sa propre fin. « J'écris ces notes un peu comme on fait des gammes – et elles se répètent sur les mêmes notes depuis 50 ans –, un peu comme on se promène à telle heure – chaque jour. Et je les écris non pour en faire quelque ouvrage ou quelque système, mais comme si je devais vivre indéfiniment, en accomplissant une fonction stationnaire - ainsi qu'une araignée [106] file sa toile sans lendemain ni passé, ainsi qu'un mollusque poursuivrait son élimination d'hélice – ne voyant pas pourquoi il cesserait de la sécréter, de pas en pas. Le cas de mon esprit me semble donc singulier, et opposé à celui de la plupart des esprits ; et au contraire, tout à fait général et zoologique si je le considère sous l'aspect organique ³⁵... »

L'affectation positiviste, ici, expose le dédain de Valéry, homme des Lumières, pour la première personne du singulier. Il se situe dans l'ordre de la troisième personne, expression d'un intellectualisme rigoureux. Il se considère comme une machine à penser, une machine à écrire. « La production d'idées est chez moi une fonction naturelle, quasi physiologique, – dont l'empêchement m'est une véritable gêne de mon régime physique, dont l'écoulement m'est nécessaire ³⁶. » Ou encore : « Un inconnu en moi me dit méchamment : " Ces cahiers sont ton vice. " Et il est vrai que d'écrire tous les matins ces notes, c'est un besoin qui pourrait ne pas être, aussi bizarre, pressant et irréfléchi que le tabac, – d'ailleurs associé à lui. Il est assez comique que mes réflexions soient le fruit d'une puissance irréfléchie, horaire, et qu'il faille à telle heure obéir à la contrainte des libertés de l'esprit ³⁷. »

Valéry, à juste titre, souligne l'opposition entre « réflexion » et « irréfléchi », « contrainte » et « liberté ». Le paradoxe de son expérience personnelle lui fait mettre en lumière les antinomies

³⁴ P. 118.

³⁵ P. 13.

³⁶ P. 15.

³⁷ *Ibid.*

fondamentales de l'écriture dans son plus fréquent usage. L'écriture est contrainte, en tant que discipline apprise, imposée à une main domptée, mais aussi en tant que soumise aux formulaires du vocabulaire, de la grammaire et du style, conditions inéluctables pour la mise en œuvre de la liberté d'une pensée qui se cherche à travers les interstices de l'institution. Il est vrai aussi que l'écriture est fille d'une préméditation, chaque phrase qui commence, chaque mot inaugural est subordonné à un projet de pensée sans quoi le second mot ne succéderait pas au premier, et ainsi de suite jusqu'à la fin. Le déploiement de l'intelligibilité ne saurait procéder d'un hasard pur et simple. Mais souvent l'irréfléchi vient relayer la réflexion par la vertu d'une aspiration qui porte la pensée au-delà d'elle-même, suscitant des révélations non prévues, par la vertu d'une fécondité inhérente au discours, hors de la claire volonté du rédacteur. Dès l'instant où le texte n'est pas simple copie, l'écriture, selon le degré d'art où elle se situe, comporte un exercice de recherche, en dehors même d'une exigence délibérée ; d'où une part d'invention en forme de « trouvaille », qui caractérise l'art d'écrire.

Telle que Valéry la pratique avec assiduité, la graphie est une culture mentale, contrepartie de la culture physique. Elle manifeste l'existence difficile d'une libre parole, se frayant un chemin par les failles qui subsistent dans les obstacles de toute espèce et les filtres opposés au cheminement de la liberté. Valéry refuse d'être un écrivain, un « écrivain »³⁸, au sens plat du terme. Il se [107] plaît à citer un mot du Père Hardouin : « Croyez-vous donc que je me serais levé toute ma vie à trois heures du matin pour ne penser que comme les autres³⁹ ? » et cette référence à un docte jésuite du XVIII^e siècle signifie que son écriture n'est pas un chemin qui ne mène nulle part. Elle obéit à une orientation immanente, elle ne se perd pas dans les sables du temps ; elle se tient à distance d'un objet sur lequel elle multiplie les perspectives incidentes, les échappées de vue, sans espoir de parvenir jamais à l'aborder de plain-pied ; cet objet est le foyer d'un rayonnement négatif, d'une force centrifuge qui repousse celui-là même qu'il attire.

Ce foyer d'attraction-répulsion est l'*Ego* du scripteur, l'*Ego scriptor* sujet-objet du questionnement indéfini. « Pourquoi on écrit ? – Pour se

³⁸ *Cahiers*, Pléiade, t. I, p. 244.

³⁹ Cité, *ibid.*, p. 208.

fabriquer ? Pour s'approfondir ? – transformer son territoire en carte topographique ? Pour être autre – être plus... Se mirer. – Par sport, pour exercer des fonctions, agir sur son vrai au moyen de son faux (...) Jours où l'on se sent dégonflé, vêtement vide, flasque absence, et le cerveau envoie une main, au bout d'un bras, infiniment éloignée, l'envoie sur la face pour la tirer, comme pour arracher un masque, repétrir son homme, se faire autre, – arracher la bouche qui baille, baille, s'étire – moyens empiriques médullaires pour ranimer ou bien signes d'asphyxie et d'insuffisance, – spasmodiques travaux ⁴⁰. »

Les Cahiers de Paul Valéry proposent une approche unique de l'activité scripturaire, dépouillée des motivations et surcharges annexes qui d'ordinaire la dénaturent. Il ne s'agit pas de rédiger une œuvre, un document ; la graphie affirme une fonction vitale. « J'écris, je fixe la partie de ma pensée qui doit demeurer constante. Je détermine sur le papier. Je vais sur le papier jusqu'où n'allait ma substance, – mon souffle ⁴¹. » Explorateur des confins où se prononce le sens du sens, Valéry est allé plus loin que tout autre dans l'analyse de l'écriture en sa secrète efficacité. Selon un commentateur, « la graphie fait passer le discours de l'être intime à l'être vu. La double médiation du langage et de son inscription est peut-être nécessaire à l'esprit pour se saisir, – Se, infime fragment d'un Tout qui ne peut devenir objet véritable de la conscience et ne s'appréhende qu'à travers des calques successifs ⁴² ».

L'écriture est d'ordinaire considérée comme un moyen d'expression, révélatrice d'autre chose que de soi. L'épistémologie de Valéry s'intéresse à la substance même de l'écriture, révélatrice d'elle-même, porteuse d'un ordre propre. « Je m'aperçois que mon ambition littéraire est (techniquement) d'organiser mon langage de façon à en faire un instrument de découvertes – un opérateur comme l'algèbre – ou plutôt un instrument d'exposition et de déduction, de découvertes et d'observations rigoureuses ⁴³. » S'ouvre ici la perspective d'une [108] ontologie, dans la coïncidence du langage et de l'écriture, car la

⁴⁰ Cahiers, grande édition, IV, 784, cité dans N. Celeyrette-Pietri, *Valéry et le Moi*, Klincksieck, 1979, p. 327.

⁴¹ Grande édition, IV, 116, cité *ibid.*, p. 323.

⁴² Celeyrette-Pietri, *op. cit.*, *ibid.* ; cet ouvrage est une mine d'informations et de réflexions sur l'œuvre de Valéry.

⁴³ *Cahiers*, Pléiade, t. I, p. 386.

mathématique est une écriture de l'univers. Et Valéry se prend à rêver « sur la valeur vraie du langage comme instrument de l'esprit quant à l'esprit ⁴⁴ ». Reprise et fixation du langage, l'écriture intervient aux racines mêmes de l'être, déployée dans l'espace intermédiaire entre le moi et le monde, où elle ne cesse d'esquisser de changeantes configurations.

Loin des spéculations à la mode sur le thème du « ça parle » ou du « on dit », le dépouillement radical dégagé de toute complaisance à soi-même, qui se prononce chez Valéry, n'en aboutit que mieux à la véritable question : « Qui parle, quand je parle ? », question résolue sans être posée par les penseurs traditionnels. On peut décliner son identité de vive voix, mais toute pièce d'identité doit être revêtue d'une confirmation écrite, en forme de signature. Descartes énonce : « Je pense, donc je suis » ; ou plutôt il l'écrit, car s'il s'était contenté de le dire, personne n'en aurait jamais rien su. Ce Descartes-là, d'ailleurs, a pris la peine de décliner son identité, et d'indiquer ses coordonnées dans l'espace-temps : « J'étais alors en Allemagne »... et la suite. Bien que contresignées par l'auteur du *Discours de la Méthode*, la formule en question ne satisfait pas Valéry qui se livre à toutes sortes de variations sur le thème de la question : « Qui parle ⁴⁵ ? »

Le mystère de l'écriture (*ego scriptor*) est une réplique du mystère de la parole. Dans les deux cas, il s'agit d'une sécrétion de l'organisme, sécrétion naturelle dans le cas de l'élocution, qui emprunte le tracé de l'appareil phonatoire, sécrétion en partie artificielle dans le cas de l'écriture, où le circuit, en fin de course, utilise un appareil matériel. « Quand JE ME PARLE, qui parle et à qui parle-t-il ? » ; ou encore « ce qui se forme et vient prendre figure de pensée de moi sur mes lèvres – est-il de moi avant que je l'aie re-pensé, reconnu ? ». Parole et écriture sont considérées d'ordinaire comme des expressions de la personnalité, qui existerait avant eux ; mais est-il possible de faire état de quoi que ce soit antérieurement à ces énoncés qui en portent témoignage. « *Ce que tu es, en tant que tu peux le connaître, ce que tu te connais, et ce que tu sais exprimer* sont la même chose. Tu es (relativement à toi-même) ton langage ⁴⁶. »

⁴⁴ Ibid.. p. 387.

⁴⁵ *Cahiers*, grande édition XXIX, 617 ; dans Celeyrette-Pietri, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁶ Ces diverses formules, et d'autres, *ibid.*, pp. 300 sq.

Lorsque nous abordons un écrivain par ses écritures, nous imaginons que ses textes, l'un après l'autre et tous ensemble, portent témoignage de qui il est. Reflets de son être personnel, leur ensemble constituant un miroir où nous l'apercevons. Le peintre peint son propre portrait d'après son image dans la glace, depuis qu'il existe des glaces dans lesquelles on peut se mirer. On assimile les écritures du moi à l'autoportrait pictural ; mais l'autoportrait est rendu possible par le dédoublement de l'apparence humaine qui permet à chacun de se voir comme les autres le voient, de devenir objet sous son propre regard. L'auto-graphie ne bénéficie pas de cette même projection, de cette objectivation [109] de la réalité personnelle. Il ne s'agit pas de reproduire un donné préalable, avec la possibilité pour tout un chacun, y compris l'artiste lui-même, de vérifier l'exactitude de l'œuvre réalisée. L'autoportrait littéraire, comme on l'appelle parfois, n'est pas l'équivalent de l'autoportrait pictural, car il ne nous propose pas l'image d'une réalité préalable, il est la production d'une réalité à laquelle lui seul peut nous donner accès. Les théoriciens de l'autobiographie, le plus souvent, ne prennent pas garde à ce fait fondamental, dont les conséquences pèsent sur le domaine entier des écritures du moi.

Rousseau fait un « portrait » de lui-même dans les *Confessions*, et les critiques, les historiens, depuis l'origine, spéculent sur la sincérité de cet « autoportrait », sur sa conformité avec l'original ; de là des querelles toujours reprises. Seulement, en pareil cas, le modèle n'existe pas ; Rousseau tel qu'en lui-même, Rousseau avant la lettre, avant l'écriture, est hors de portée de qui que ce soit, y compris de Rousseau lui-même. Rousseau porte témoignage de lui-même ; les critiques confrontent ce témoignage avec d'autres témoignages, dispersés dans les écritures de ses contemporains. Au bout du compte, le « vrai » Rousseau se dégagerait de la confrontation des documents disponibles. Depuis que la photographie existe, nous pouvons estimer si oui ou non le peintre a reproduit le « vrai visage » de quelqu'un, mais il n'existe pas de moyen pour photographier le visage des esprits, et d'ailleurs les esprits n'ont pas de visage ; nous n'avons pas la moindre idée de ce que peut représenter la réalité d'un esprit, antérieurement à la parole et à l'écriture qui lui donnent forme et consistance.

Nous nous imaginons naïvement l'existence de Rousseau à partir des portraits de Rousseau, qui nous remémorent son apparence matérielle ; après quoi nous établissons une sorte d'identité entre ces portraits d'un

Rousseau en chair et en os à divers moments de sa vie et le « portrait » biographique, psychologique exposé par les *Confessions*, comme on plaque un masque artificiel sur un visage réel. Nous nous mettons en quête d'une « ressemblance » hypothétique entre le dehors pictural et le dedans littéraire, et lorsque cette recherche bizarre nous paraît arrivée à ses fins, grâce à des recoupements compliqués, d'ordre historique ou psychanalytique, etc., nous nous figurons être parvenus à une exacte connaissance de Rousseau. De même pour Goethe, pour Chateaubriand ou pour tout autre artiste en autoportrait. Mais la validité de ces procédures ne résiste pas à l'examen.

Montesquieu écrit un jour : « Je vais faire une assez sottise chose : c'est mon portrait ⁴⁷. » Sottise chose, en effet, parce que Montesquieu, aux antipodes de Rousseau, ne pratique pas la complaisance à soi-même, il a toujours manifesté la plus mauvaise volonté à l'égard des artistes qui prétendaient perpétuer son effigie. Quant à sa personnalité, elle s'apparente à celle de Valéry ; homme des Lumières, il professe un intellectualisme radical et ne s'intéresse pas à sa petite histoire, aux vicissitudes non significatives de son intimité. Un jour, néanmoins, [110] le goût lui est venu de consacrer quelques pages, parmi des écritures privées, de même nature que les *Cahiers* de Valéry, à la rédaction de ce « portrait », où il s'attache à noter les traits saillants de son caractère. Examen de conscience assez avantageux pour l'individu en question, qui se tire sans mal de l'épreuve.

Rédigeant cet autoportrait, Montesquieu devait s'imaginer confronté avec sa propre image dans un miroir, et s'efforçant d'en représenter fidèlement les configurations. Le face à face opposait un Montesquieu écrivant, actif, et un Montesquieu passif, offert comme un modèle à la prise de vue du scripteur ; au besoin, un troisième Montesquieu, en retrait par rapport aux deux premiers, était censé intervenir pour arbitrer l'exactitude de la représentation. Mythologie fantastique, elle suppose une homogénéité entre le modèle et la copie ; l'image dans le miroir existe selon l'ordre physique ; on peut la photographier, et même photographier, ensemble, l'individu réel et son reflet. Le Montesquieu sur le papier de « Mon portrait », ne répond pas à une réalité préalable dont il serait la réplique. Ce qui vient à l'écriture ne doit rien à son jeu de miroirs, aucune prédestination ne s'impose, et la notion de

⁴⁷ Montesquieu, *Œuvres*, Pléiade, t. I, pp. 975 sq.

« ressemblance » ne saurait être invoquée. Entre quoi et quoi ? L'autoportrait, dans le cas de Montesquieu ou de tout autre – celui par exemple de David Hume, esprit apparenté au seigneur de la Brède et qui a rédigé peu avant sa mort un texte du même ordre – présuppose un dédoublement de la personnalité. Le scripteur serait confronté avec son double dont il fixe les traits. Mais l'expérience du double, si elle existe dans certains cas, relève de la pathologie mentale, sous la rubrique de l'« hallucination spéculaire ». Ni Montesquieu, ni Hume, rédigeant leur texte, n'avaient sous les yeux cet ectoplasme, cet « inconnu vêtu de noir » qui leur ressemblait « comme un frère ».

Dans le cas de l'autoportrait, l'écriture se perd en un jeu de miroirs imaginaires, sinon même hallucinatoires. Le portrait écrit n'est pas une copie de quelque chose d'autre, mais bel et bien un original. L'écriture ne fait pas double emploi, elle annonce un commencement radical. Vérité difficile à admettre, tellement la pratique graphique nous habitue à imaginer la préexistence de la « conscience », de la « pensée », dont l'activité de la main se bornerait à commémorer la présence. Quand je prends la parole ou quand je prends la plume, il arrive que je sache à l'avance ce que je veux exprimer. Néanmoins le texte dit ou écrit n'existe pas de la même manière que le sens préalable ; la pensée non énoncée demeure une matière fugace, insaisissable, d'ailleurs nulle et non avenue si elle n'est pas formulée. Où se trouve cette « pensée » ? Quelle est sa nature et d'ailleurs existe-t-elle vraiment ? Impossible d'y faire référence, sinon à partir du moment où elle a été manifestée au jour de l'expression. On peut toujours spéculer sur le « non-dit » et renvoyer aux cavernes de l'inconscient, dire avec le poète : « les plus beaux vers sont ceux qu'on n'écrira jamais » ; seulement le vers, beau ou pas beau, n'existe qu'une fois écrit ; le reste est mythologie.

Selon Louis Lavelle, « le miracle de l'écriture, c'est de réussir à capter la [111] vie de la pensée au moment où elle s'échappe, mais de telle manière qu'elle puisse recommencer une carrière toujours nouvelle, comme cela arrive à la musique...⁴⁸ ». Formule ambiguë, car elle donne à croire que « la pensée » aurait une « vie » avant son effusion selon l'ordre de l'écriture et du langage. Or nous n'avons aucune idée d'une pareille vie, et nous n'en pouvons rien dire ; dès que nous en disons quelque chose, nous nous situons selon l'ordre de la

⁴⁸ Louis Lavelle, *La Parole et l'Écriture*, Artisan du Livre, 1942, p. 199.

parole. Le miracle de l'écriture est plus décisif encore que Lavelle ne l'imagine ; il ne s'agit pas d'une conception par les voies naturelles, dont l'embryologie rend raison d'une manière satisfaisante à partir d'éléments préexistants. Le miracle de l'écriture est celui d'une immaculée conception, la venue au monde de l'expression, l'incarnation du dit ou de l'écrit se produit grâce à une rupture de continuité, une véritable mutation.

Lavelle a évoqué ce mystère des origines. « La pensée n'est d'abord qu'un rêve sans consistance. On s'étonne que ces lueurs fugitives qui traversent un instant notre conscience, qui nous paraissent à nous-mêmes sans réalité, comme des feux follets de la caverne intérieure, que la lumière du jour suffira à faire évanouir, puissent parfois soutenir une telle épreuve, acquérir tout à coup une solidité et un éclat qui en font l'objet commun de tous les regards. C'est le langage qui obtient ce prodige...⁴⁹ » Ici encore, la véritable difficulté est éludée ; les « lueurs fugitives » qui traversent « la conscience », dotées ici du statut de « feux follets », ne sont que des bribes de langage, présumées en forme de discours intérieur. Nous nous parlons à nous-mêmes, et la parole, l'écriture donne consistance à une réalité mentale expérimentée antérieurement déjà selon l'ordre de la parole. Le monologue intime est une intériorisation de l'expression parlée, prédestinée à se dire ou à s'écrire sous la même forme. La vraie question se trouve reportée au moment de l'éclosion de la formulation primitive dans la « conscience » de l'individu, dont la « pensée » vient à elle-même sous les espèces d'expressions verbales imposées par le milieu. S'il est bien vrai que « le langage est un témoin de l'esprit »⁵⁰, on se demande quel peut être le rapport entre l'esprit et son témoin, si l'esprit existe pour nous en dehors du témoignage du langage.

Plus profondément, Lavelle observe que le langage « n'est pas comme on le croit souvent, le vêtement de la pensée, il en est le corps véritable. Et on peut l'étudier du dehors comme le fait l'anatomiste. Mais c'est un corps vivant ; et quand il s'agit de la vie qui l'anime, la connaissance que l'anatomiste a de son corps l'embarrasse au lieu de le soutenir. Elle gênerait ses mouvements s'il entreprenait de les régler sur elle ; elle interromprait la connaissance qu'il a de soi et de sa propre

⁴⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 21.

présence à lui-même. Il y a donc une connaissance du langage qui est tout intérieure, comme celle que nous avons de notre propre corps... ⁵¹ ». Et encore ; le langage « me fait participer à la création de moi-même [112] et des choses, je veux dire du rapport qui les unit » ⁵². Dans leur spontanéité native, parole et écriture sont bien les moyens par lesquels l'esprit vient au monde, à partir d'un chaos impénétrable. Tout accès, toute référence au néant d'avant l'incarnation de la conscience nous sont interdits ; l'évocation impliquerait l'usage du discours, mais le discours ne peut mettre en cause ce qui, par définition, exclut la présence du discours.

L'écriture est donc créatrice d'un sens, nouvelle origine ; réduplication de la parole, elle n'a pas pour but de fixer la substance d'un « esprit » qui existerait d'une existence antérieure, indépendante ; avec elle s'accomplit la production de l'esprit. Il est vrai que l'*Ego scriptor* de Valéry s'efforce de cerner l'insaisissable *Ego*, l'*Autos* de l'autoportrait, mais le moi n'est pas homogène à l'écriture, l'écriture le désigne, elle le dénomme ; elle ne peut le clouer comme l'insecte au fond de la boîte de l'entomologiste, étalé au regard dans sa totale réalité. La graphie est une trace, une empreinte dans la terre ou sur le sable, attestant qu'une bête est passée par là, ou un homme ; présence par défaut, présence d'une absence. Il y a eu un instant où la bête a coïncidé avec cette empreinte, mais elle n'y est plus. L'inscription sur le sable indique une direction prise ; l'animal a pu en changer plus loin. Nous suivons à la trace le Goethe de *Dichtung und Wahrheit*, le Newman de l'*Apologia*. Newman est passé par là, ou Stendhal, mais il n'est pas sûr que je puisse les prendre au mot. L'écriture est serment, il est des serments qu'on ne tient pas, et de fausses signatures. Un engagement d'un moment peut-il lier un homme pour la vie ? La prêtrise, le mariage supposaient naguère des vœux perpétuels. On sait ce qu'il en est aujourd'hui.

Néanmoins, si j'écris, toute écriture est une trace irréfutable de ce non-être que je suis, ainsi qu'en témoigne le graphologue expert. Toute écriture autographe est fragment d'une autobiographie ; elle s'inscrit au sein d'un vaste territoire qui rassemblerait mes graphismes de toutes sortes, sillages de quelque chose ou de quelqu'un, qui se serait

⁵¹ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁵² P. 24.

manifesté en creux un peu partout en état de divagation, comme Paul Valéry dans ses Cahiers chaque matin à 5 heures. Tout homme qui fait œuvre d'écriture se comporte à la manière d'un animal sauvage balisant de ses « fumées » l'étendue de terrain qu'il réserve pour son usage personnel. D'aucun se construisent une maison, se donnent un jardin ou un empire, jalonnant pour leur propre compte l'espace de leur présence d'esprit.

Montaigne un jour, s'est retiré dans sa tour, s'est voué à l'écriture. D'où les *Essais* de Montaigne, divagations en tous sens contenant sans doute plus de Montaigne que Montaigne lui-même en aucun moment de sa vie. En ses écritures, il se met au large, s'explique et s'explicite, circonscrit un espace dont il ne hante en chaque moment qu'une portion restreinte. Les *Essais* marquent son territoire, constitué par l'ensemble des emplacements où il s'est établi à un moment ou à un autre, pour, de là, contempler le monde et lui-même ; ensuite, [113] il les a successivement abandonnés, sans intention précise d'y revenir un jour, ou jamais. Les livres du moi sont des ensembles d'empreintes, de traces, bilans et inventaires, à partir de quoi le lecteur se plaît à rechercher le centre d'animation, le foyer du sens. Entre les écritures et le moi, un rapport mystérieux, une suite de renvois, mais non une adéquation. Le livre n'est pas la formule développée du moi, et le jeu ne consiste pas à découvrir le moi caché dans le fourré des écritures, prisonnier du livre. Montaigne, de son mieux, décline son identité, mais il n'est pas possible d'identifier l'inidentifiable, et la grandeur de Montaigne est sans doute d'avoir compris, même s'il ne l'a pas expressément dit, qu'il aurait beau dire et écrire, jamais il ne parviendrait à prendre au piège des mots cet individu impalpable, et pourtant semblable à tous les autres, dont il admettait l'existence sans pouvoir directement l'appréhender.

Il est des écrivains qui se cachent dans le labyrinthe de leurs écritures, dissimulant à plaisir sous le voile du masque ou de l'anonymat ce qu'ils croient être leur identité, comme s'ils en étaient les propriétaires légitimes, et comme s'ils pouvaient interdire aux autres l'accès de ce dernier réduit où se tiendrait leur être véritable. « Je sais qui je suis, mais je ne te le dirai pas », jeu de cache-cache existentiel auquel se complaisent certains tempéraments littéraires. Autrement dit, le moi du rédacteur serait le noyau dissimulé dans l'épaisseur du fruit, et le jeu consisterait à ne proposer que des circonlocutions, des

échappatoires, afin de masquer le sanctuaire secret, dont l'accès demeure interdit à tout autre que l'auteur privilégié d'écritures du moi.

Roland Barthes, auteur de *Roland Barthes par Roland Barthes*, s' imagine sans doute exposer à la foule de ses lecteurs un autoportrait. Il semble bien, en tout cas, admettre l'existence de son héros, puisqu'il en montre un certain nombre d'images photographiques, ainsi qu'une fiche d'identité biobibliographique. Mais il a quelques secrets à cacher, relatifs à certaines de ses dispositions personnelles, secrets qui sont d'ailleurs de notoriété publique. Aussi Roland Barthes faisant le portrait de Roland Barthes se gardera bien d'évoquer la zone sensible de son être personnel. En guise d'autobiographie, il se contente d'enfiler selon l'ordre alphabétique, lequel, dans la circonstance, paraît bien n'être qu'un caprice gratuit, un certain nombre de fragments assez brefs. « Écrire par fragments : les fragments sont alors des pierres sur le pourtour du cercle ; je m'étale en rond ; tout mon petit univers en miettes ; au centre quoi ⁵³ ? »

La dernière formule ne résout pas la difficulté de savoir si, au jugement de Barthes lui-même, le centre de cet espace est habité. Le point d'interrogation donnerait plutôt à penser que oui, la difficulté consistant à identifier exactement le Barthes ou l'élément de Barthes qui se situe en ce point privilégié entre tous, en fonction de quoi gravite tout le reste. Le centre ne serait alors qu'un point focal imaginaire, un fantasme comme le prétendu modèle de l'autoportrait littéraire. Il se pourrait d'ailleurs que Barthes lui-même ait pressenti [114] l'existence de ce vide central, au plus creux de l'être. « Ce livre, note-t-il, n'est pas un livre de « confessions », non pas qu'il soit insincère, mais parce que nous avons aujourd'hui un savoir différent d'hier ; ce savoir peut se résumer ainsi : ce que j'écris de moi n'en est jamais le *dernier mot* : plus je suis « sincère », plus je suis interprétable, sous l'œil d'autres instances que celles des anciens auteurs, qui croyaient n'avoir à se soumettre qu'à une seule loi : l'*authenticité*. Ces instances sont l'Histoire, l'Idéologie, l'Inconscient. Ouverts (et comment feraient-ils autrement ?) sur ces différents avènements, mes textes se déboîtent, aucun ne coiffe l'autre ; celui-ci n'est rien d'autre qu'un texte en plus, le dernier de la série, non l'ultime du sens : *texte sur texte*, cela n'éclaircit jamais rien ⁵⁴. »

⁵³ *Roland Barthes par Roland Barthes*, Seuil, 1980, p. 96.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 124.

On peut laisser de côté l'hommage aux diverses interprétations en vogue ; Barthes, de par son snobisme, est obligé de sacrifier aux modes régnautes. L'inexistence d'un dernier mot met en évidence le fait que toute écriture du moi expose une approche du moi, une perspective de plus, « texte sur texte », commentaire sur commentaire sans que l'échappement libre du sens s'arrête jamais. Ainsi des poupées russes, dont chacune en son dedans en cache une autre, ainsi de suite, la dernière instance ici n'étant pas une ultime poupée, mais un creux, un vide inhabité. L'écriture du moi ne proposerait donc qu'un regard, regard privilégié, mais regard parmi tous ceux dont l'entrecroisement définit une individualité.

L'écriture du moi chemine de circonlocution en circonlocution, sans la chance de trouver jamais le mot juste, le dernier mot, qui mettrait fin à la quête. Pourquoi Amiel, pourquoi Valéry se seraient-ils obstinés tant d'années à poursuivre l'aventure scripturaire s'ils avaient un jour touché au but ? Plus exactement si, après trente ou quarante ans de pratique quotidienne de l'écriture, Amiel ou Valéry étaient parvenus un beau jour au centre du rond, achevant ainsi d'un coup leur quête inachevable, ils auraient perdu d'un coup leur raison d'être et leur existence s'en serait trouvée ruinée. Anciens combattants d'une interminable lutte pour la vie, ils n'auraient pu survivre, spirituellement à l'achèvement de leur combat.

Michel Beaujour s'est acharné, à force de subtilités parfois entachées de sophistique, à dénoncer les illusions et contradictions de l'autoportrait, lieu de la polémique sans issue entre l'existence individuelle et la pensée universelle. « Pour la philosophie et la rhétorique, écrit-il, aussi bien que pour la science linguistique, le logos, la généralité, le système, la communication priment l'incarnation, toujours envisagée sous l'aspect du manque, de l'anomalie, de l'insignifiance : on trouvera à la limite de cette dissociation les fameux « Silènes d'Alcibiade », destinés à manifester et ériger en norme, sous prétexte de désigner le lieu d'où émet le logos, l'étonnante discordance entre le corps grotesque de Socrate et la beauté de son discours universel. De sorte qu'Alcibiade désire le corps de Socrate dans la mesure où celui-ci est cosmétique par le logos. C'est que le corps est individuel, temporel, corruptible, mortel. (...) L'autoportrait [115] sera donc d'abord, par une volonté qui doit passer pour perverse et transgressée dans ce contexte ontologique (si dilué et impensé soit-il),

une chute dans l'opinion, dans le relatif, le périssable. À proprement parler une *idiotie*. Sans doute Montaigne le sut-il aussi bien qu'Augustin, Pascal ou Malebranche, et il ne s'y est pas résigné d'emblée : ou plutôt sa sottise s'est imposée à lui après coup, comme un pis-aller ⁵⁵. »

Les difficiles écritures de Michel Beaujour tendent à dénoncer dans l'autoportrait, « miroir d'encre » substitué au miroir proprement dit, inexistant en la circonstance, une illusion coupable. L'individu, en sa singularité (*idiotie*) n'existe que par défaut, défaillance et retranchement par rapport aux vérités universelles que professe un idéalisme absolu. Ce genre de renvoi ne nous avance guère ; il postule une ontologie primordiale, impossible à justifier, sinon selon les procédures hasardeuses utilisées par les gnostiques des premiers temps. Il est vrai que le rationalisme absolu est un gnosticisme, c'est-à-dire une mythologie, qui s'expose aux mêmes insolubles apories que les autres systèmes philosophiques. Platon lui-même n'a pas échappé à ce genre de contradictions.

La perspective gnostique s'annonce lorsque Beaujour observe : « L'autoportrait s'écrit à partir d'une chute dans l'espace informe et désorienté que creuse la perte d'une assurance ⁵⁶. » Les mythes de la chute occupent dans les doctrines ontologiques un emplacement privilégié, et cette remarque implique aussi que le lieu propre de la pensée doit être un ciel des idées, un paradis intelligible, paradis perdu à la suite de manquements dont l'être humain doit payer le prix. La tentation de l'autoportrait serait le produit d'une volonté de réintégration. « Mimésis sans illusion, tentative incertaine de retour : l'autoportrait est une odyssée vers une Ithaque engloutie ⁵⁷. » Vanité des vanités ; Montaigne a perdu son temps, idiotie conjointe d'Amiel, de Valéry et de tous leurs confrères en écritures du moi. Cette pratique illusoire est d'ailleurs de l'ordre de l'involontaire, en sorte qu'il faut sans doute pardonner à tous ces gens-là, parce qu'ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient. « Mais se met-on jamais à écrire un « autoportrait » ? L'autoportrait n'est-il pas plutôt le recentrement, le déploiement, la prise de conscience et la mise en œuvre *après coup* d'une écriture désœuvrée

⁵⁵ Michel Beaujour, *Miroirs d'encre*, Seuil, 1980, pp. 335-336.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 341.

⁵⁷ *Ibid.*

et dépourvue de but qui se perdrait dans le vague champ des imaginations, des gloses et des notes ? Ainsi Montaigne, dont les premiers essais – les premiers essais conservés et rassemblés – sont les notes « d'un lecteur et d'un annotateur (*sic*) oisif. (...) Nul autoportraitiste ne forme, du moins initialement, le projet – sot ou admirable – de « se peindre ⁵⁸ ».

Montaigne bénéficie de l'indulgence du juré parce qu'il s'est égaré dans ses commentaires ; ses digressions sans but l'ont, malheureusement pour lui, ramené à lui-même, ce qui nous a valu ce livre absurde, dépourvu de toute valeur positive et de tout intérêt réel, les *Essais*. Conclusion du livre de Beaujour, [116] dernières lignes : l'autoportrait « généralise l'extériorité, l'impuissance et le souci », parce « qu'il se révèle écriture étrangement mystique, écriture du souci religieux et du recueillement. Les autoportraitistes sont en somme les bizarres anachorètes de la modernité, et leur méditation sophistique, dernier avatar de l'ascèse occidentale, est la voie de ceux qui, ayant perdu les fois anciennes, et les nouvelles, s'acharnent à parcourir la *via negativa*, rebelle à toutes les certitudes concernant le monde et le sujet. Au yoga oriental du vide, l'autoportrait oppose la dispersion des lieux, l'absence de centre, et le texte de personne ⁵⁹. »

Cet étrange réquisitoire, où semblent vibrer les résonances d'une passion secrète, fait songer au blâme infligé par le général, directeur de la censure, à un critique russe, coupable d'avoir publié un éloge funèbre de Pouchkine, après la mort absurde et prématurée du poète. « Ah ! disait le général, si, au lieu de mener une vie de mauvais garçon et de débauché, il avait fait carrière dans l'administration, s'il s'était comporté en héros positif, et s'il était parvenu aux grades les plus élevés de la fonction publique, - alors vous auriez pu lui rendre un hommage mérité... » Aux yeux de Beaujour, la pensée négative (*via negativa*) est une voie sans issue. Ce qui condamne sans autre forme de procès l'une des traditions les plus vénérables de la culture d'Occident jusqu'à Schelling, Nietzsche, Berdiaeff, Kierkegaard, Kafka, Wittgenstein, y

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 350 ; les critiques, ici présentées sans complaisance, ne rendent pas pleine justice au livre de Beaujour, dont l'intérêt majeur se trouve dans l'exploration érudite des sources rhétoriques de la connaissance de soi en Occident depuis l'Antiquité.

compris le romantisme dans sa totalité. Quant à ceux qui s'en tiennent à « toutes les certitudes concernant le monde et le sujet », c'est-à-dire les positivistes de toutes les observances, aveuglés par leurs « certitudes », la situation contemporaine de la philosophie consacre la pauvreté intrinsèque et l'échec de leurs tentatives pour prendre le monde au piège de leurs équations. Les succès de la science et des technologies qu'elle a suscitées sont payés au prix de conséquences catastrophiques pour le genre humain dans son ensemble. Si la raison pure, dans son accomplissement sous les espèces de la science exacte et rigoureuse, devait assurer la sécurité de l'homme moderne, au-dehors et au-dedans, la lecture de n'importe quel journal quotidien atteste que les « certitudes » en question ont fait faillite.

Reste que les derniers mots du livre de Beaujour, « l'absence du centre et le texte de personne » possèdent, en ce qui concerne les écritures du moi, une validité intrinsèque. Nous y étions parvenus par nos propres moyens. L'écriture du moi, si acharnée soit-elle dans son projet de jour en jour reporté, est vouée au non aboutir, c'est-à-dire en première analyse, à l'échec. Mais ce n'est pas là une raison suffisante pour affirmer la vanité de l'entreprise ; l'obstination des intéressés serait tout à fait incompréhensible s'ils ne recueillaient pas, sous une forme ou sous une autre, le fruit de leurs efforts. Les parcours sans fin d'un Valéry, d'un Amiel mettent en œuvre un emploi du temps et un emploi de soi. [117] Respirer ne sert à rien, pourrait-on dire, puisque, à peine a-t-on fini d'expirer qu'il faut inspirer à nouveau. Sisyphe roulait sans fin sa pierre condamné par les dieux à cette « idiotie » ; mais après tout, disait Roger Caillois, Sisyphe se faisait les muscles.

Il est ridicule de soutenir que Montaigne a perdu son temps, et qu'il aurait mieux fait de cultiver ses vignes, en améliorant l'appellation contrôlée « côtes de Bergerac ». Le vin, bon ou médiocre, depuis longtemps, a été bu. Les *Essais* restent, au bénéfice de consommateurs sans nombre et ils n'ont pas, en vieillissant, perdu leur qualité. Il se peut que les écritures parviennent à leurs fins, même si elles n'atteignent pas la fin qu'elles s'étaient proposée. Valéry d'ailleurs ne se proposait aucune fin. Et peut-être l'écriture exerce-t-elle une finalité sans fin, qui trouve en son accomplissement sa propre récompense. Michel Leiris a-t-il perdu à ses vaines écritures un temps qu'il aurait pu consacrer utilement à classer les collections du Musée de l'Homme ? Michel Leiris n'a pas résolu l'énigme de sa vie, mais il a édifié une œuvre qui

lui survivra ; et telle était sans aucun doute son intention secrète lorsqu'il s'est engagé dans la voie obstinément suivie de ses écritures.

Les cercles de l'écriture dessinent leurs configurations à distance respectueuse, plus ou moins, d'un centre hypothétique, de toute manière hors de leur portée. Le dernier cercle est impénétrable, saint des saints de l'écriture, irréductible à l'expression, mais qui définit ensemble le lieu propre de l'identité personnelle. « Tout homme a ses beaux jours, écrit Nietzsche, où il trouve son Moi supérieur ; et la véritable humanité exige de n'apprécier chacun que d'après cet état et non d'après ses jours ouvrables de dépendance ou de servilité. On doit par exemple estimer et honorer un peintre selon la vision la plus haute qu'il aura été capable d'avoir et de rendre. Mais les hommes eux-mêmes ont des relations très diverses avec ce Moi supérieur et sont souvent leurs propres comédiens, pour autant qu'ils ne cessent plus, par la suite, d'imiter ce qu'ils sont en ces instants. Certains, pleins d'humilité, vivent dans l'effroi de leur idéal, et aimeraient bien le renier : ils ont peur de leur Moi supérieur parce que sa voix est exigeante, parce qu'il lui arrive de parler. En outre, il dispose d'une liberté fantomale de venir ou de ne pas paraître à sa guise ; aussi le dit-on souvent un don des dieux, alors que c'est tout le reste qui est proprement le don des dieux (du hasard) : quant à lui, il est l'homme même ⁶⁰. » L'économie intime des écritures, dans leur métabolisme journalier, répond à cette problématique du moi : l'épistémologie de la recherche de soi a partie liée avec une axiologie, avec une hiérarchie des degrés et des valeurs dont les instances suprêmes atteindraient à un point de rupture, incompatible avec la condition humaine. Tel est l'enjeu des écritures, en tant que manifestation d'une tension eschatologique, variable selon les instances d'accomplissement de la personnalité.

Pour proclamer la vanité des écritures, il faut céder à l'obsession du dernier mot, il faut admettre, explicitement ou non, que le dernier mot est un mot, [118] et donc que la réalité humaine, en sa sommation et consommation, est de l'ordre de l'intelligibilité discursive. Posée ainsi, la question appelle une réponse négative ; l'existence s'exprime selon l'ordre du langage, mais cette manifestation de l'être n'est pas identique à l'être, dont elle porte témoignage sous forme d'allusions elliptiques et de plus ou moins lointaines modulations. Les poètes, les romanciers et

⁶⁰ Nietzsche, *Humain trop humain*, t. I, § 624, trad. Rovini, N.R.F., 1968, p. 296.

les penseurs non incapables d'humanité ont souvent fait état de cette situation - limite où la parole finit par avouer son incompetence.

Edmond Jaloux, qui fut l'un des introducteurs en France du romantisme allemand, a évoqué ce mystère de l'être personnel dans le cas des romans de Henry James. « Si les personnages de Henry James avaient le courage et la force de s'exprimer tout entier, si les circonstances les autorisaient à le faire, il n'y aurait pour ainsi dire pas de situation de James. La plupart des drames qu'il a imaginés ont pour origine le fait que quelqu'un a un secret à garder, et que quelqu'un a intérêt à le connaître. Mais il ne s'agit pas de roman-feuilleton. Ce secret est bien au contraire d'ordre uniquement mental ; ce secret est un véritable secret, c'est-à-dire une configuration mystérieuse de l'esprit, un refuge presque inabordable de l'âme. Et l'intérêt de celui qui veut savoir garde également un caractère purement spéculatif. Et ce secret est parfois tout un amour, parfois toute la vie d'un être. (...) Il semble que tout se passe dans le silence, sauf au moment où le silence se brise, et avec lui, parfois, la vie de celui qui le garde ⁶¹. » L'approche romanesque propose une introduction à l'anthropologie, plus clairvoyante, parfois, que bien des analyses philosophiques. On peut dire de tous les héros des écritures du moi, dans leur quête toujours déçue, toujours reprise, comme des personnages de Henry James, « qu'il y a quelque chose quelque part qui ne veut pas être dit, et ce quelque chose leur semble de plus de prix que tout ce qu'ils possèdent ⁶² ».

Henry James, le romancier (1843-1916), était le frère du psychologue William James (1842-1910), auteur célèbre des *Principes de Psychologie* (1890) et fondateur, aux États-Unis, du premier laboratoire de psychologie expérimentale sur le modèle allemand. Après quoi, il devait patronner une philosophie typiquement américaine, sous la dénomination créée par lui, de pragmatisme (1907) ; le critère de la vérité doit être cherché dans l'efficacité méthodologique des principes mis en œuvre et dans les résultats obtenus. Henry James se situe aux antipodes de son aîné. Son domaine d'élection est l'espace du dedans plutôt que le monde extérieur, l'Europe

⁶¹ Edmond Jaloux, Préface à la traduction de Henry James, *Le tour d'écrou*, Club français du livre (1950), non paginée.

⁶² *Ibid.*

et sa vieille culture plutôt que la jeune et active Amérique ; à la fin de sa vie, pendant la Première Guerre mondiale, il devait obtenir la nationalité britannique, geste de solidarité envers un pays où il avait fait depuis longtemps éléction de résidence et de sensibilité intellectuelle.

La question revient peut-être à choisir entre les deux James, à choisir de [119] chercher le sens de la réalité humaine soit dans le monde extérieur des comportements et de leur efficacité, soit sur les chemins de l'intériorité secrète, chemins qui, au dire de William James et de Michel Beaujour ne mènent nulle part, et ne permettent d'espérer qu'un rendement voisin de zéro. Edmond Jaloux observe que le romancier, faute de pouvoir procurer au lecteur un accès direct à l'intimité de ses héros, suscite des « figures intermédiaires (...) qui sont chargées d'en réfracter les images, de telle sorte qu'un roman de lui, pourrait-on dire, est une série de petits romans, isolant et expliquant une figure centrale dont nous ne saurons quelquefois jamais autre chose que ces interprétations diverses, fragmentaires et contradictoires ⁶³. » Textes sur textes, écritures sur écritures.

Qui écrit ? celui qui écrit rêve toujours d'une écriture en prise directe sur l'être. Mais toujours celui qui écrit est un autre, parce que toute écriture prend ses distances et consacre une aliénation. Toujours c'est un autre, et qui parle d'autre chose, et n'existe que par défaut.

[120]

⁶³ *Ib.*

[121]

PREMIÈRE PARTIE.
GRAPHIE.

Chapitre 5

Écriture corps glorieux

[Retour à la table des matières](#)

Je me dispose à écrire, je me mets à écrire, j'écris. En dépit des récriminations de ceux qui prétendent que ces allégations sont vides de sens, parce que ce n'est pas moi qui écris, et parce que j'écris pour rien, c'est-à-dire que je n'écris pas – en dépit de ces criaileries d'écrivains qui utilisent la voie de l'écriture pour démontrer que personne n'écrit jamais rien, en dépit d'eux, j'écris. Sur le papier blanc, lettre à lettre, mot à mot, phrase après phrase, chemine l'avènement du sens. Commencement radical d'une intelligibilité, due à une initiative qui aurait pu ne pas être. Personne d'autre ne me force à prendre la plume, à ajouter au fonds commun des écritures de l'humanité ces lignes-ci, qui n'existaient pas l'instant d'avant, qui existent l'instant d'après et qui, par imprimeur, éditeur et libraire interposés, ont des chances sérieuses de faire le tour du monde civilisé, demeurant ainsi à jamais inscrites au répertoire des bibliothèques. Aujourd'hui, en cet instant, se consomme quelque chose d'irréversible. Et sans doute, d'autres hommes, en cette matinée d'hiver, se livrent au même exercice que moi ; sans doute aussi mon crédit auprès du public demeure-t-il modeste. N'empêche que, ce que j'écris, je l'écris une fois pour toutes et pour tous, aussi bien que pour moi, même si je n'écris pas la *Divine Comédie*, *Hamlet* ou *Œdipe Roi*.

Avant de réduire à néant l'écriture au nom d'interdits pontificaux d'autant plus burlesques qu'ils émanent de professionnels de l'écriture, acharnés à faire preuve d'originalité dans le fond comme dans la forme,

il convient de reconnaître l'extrême improbabilité de cette incarnation du sens. L'écriture est un commencement radical, non pas la répétition de quelque chose qui aurait [122] existé auparavant. Tout écrit nouveau continue les écrits anciens auxquels il s'ajoute, bien entendu ; mais entre l'ancien et le nouveau, quelque chose intervient, quelqu'un, et ce quelqu'un dans le cas présent, c'est moi. Aussi bien mes écritures d'aujourd'hui continuent-elles mes écritures d'hier, elles précèdent mes écritures de demain, au sein du projet de ce livre que je suis en train d'écrire, et qui lui-même continue mes livres antérieurs, l'ensemble constituant la masse confuse de « mes œuvres », ou de « mon œuvre ». Si l'événement actuel, l'avènement de l'écriture au fil de ma plume préserve son mystère, une fois l'écrit achevé et mis au net, il trouvera sa place dans la lignée des livres de la même catégorie, dans la lignée aussi de mes propres livres, et les historiens à venir, si l'ouvrage retient leur attention, ne manqueront pas de le faire figurer dans leurs séries, où les textes semblent se suivre ou plutôt s'engendrer les uns les autres en vertu des exigences d'une nécessité immanente.

J'écris. Ce fait irréductible introduit une coupure entre l'avant et l'après. Il dépend de moi seul, en la circonstance, d'écrire ou pas ; je suis libre de ne pas prendre cette parole qui s'énonce à travers moi, et de ne pas la fixer au vol en forme d'écriture destinée à durer. Les empreintes légères que laisse sur le papier l'écrivain d'aujourd'hui ont autant de chances de perpétuité que les inscriptions hiéroglyphiques taillées dans la pierre par les sculpteurs égyptiens. Le libre parcours de ma main possède ce privilège extraordinaire de l'immortalité potentielle dans la mémoire culturelle de l'humanité.

J'écris et les lecteurs à venir découvriront sans doute dans mes écritures un ordre, une intelligibilité globale, à propos de laquelle ils s'interrogeront. Un livre, après coup, apparaît toujours construit, à la manière d'un monument dont l'architecte a fait le plan, défini les structures. Comme l'architecte avait le plan « dans sa tête » avant de le dessiner sur le papier, puis d'en contrôler l'édification, – ainsi moi, j'ai « conçu » le livre « dans ma tête » avant de l'écrire. Le langage du sens commun paraît ici bien utile, mais il se contente de dénommer des ignorances qu'on aurait de la peine à élucider.

Certes, le plus souvent, lorsque je me trouve « en bonne santé », « je me sens bien dans ma peau », et je ne me pose pas de questions sur cette alliance étrange de charnel et de mental, condition de ma « vie » et

support de ma présence au monde. Néanmoins ce fondement, ce foyer d'irradiation de mon être se dérobe à toute formulation d'ensemble. Les détours inéluctables par la parole et par l'écriture ne sont pas satisfaisants. Roland Barthes observe avec raison : « D'une manière générale, il n'est pas en mon pouvoir de dire qui je suis, – ou que je suis ceci, cela ; car, le disant, je ne ferais qu'ajouter un texte de plus à mes textes, sans avoir aucune garantie que ce texte soit " plus vrai " ; nous sommes tous, surtout si nous écrivons, des êtres *interprétables*, mais le pouvoir d'interprétation, ce n'est jamais nous, c'est toujours l'autre qui en dispose ; en tant que sujet, je ne peux m'appliquer à moi-même aucun prédicat, aucun adjectif, sauf à méconnaître mon inconscient qui, cependant ne m'est pas connaissable. Et non seulement nous ne pouvons nous penser nous-mêmes [123] en termes d'adjectifs, mais encore les adjectifs qu'on nous applique, nous ne pouvons jamais les authentifier ; ils nous laissent muets ; ce sont pour nous des fictions critiques ⁶⁴ »

Ces considérations attentatoires au sens commun soulignent le désarroi de l'analyse face à la réalité de l'existence personnelle, qui pourtant conditionne tout le reste. Existence par défaut, dont il n'y a rien à dire et dont on parle sans cesse, dont on écrit, sans pour autant se rapprocher du but à atteindre. L'expression sous toutes ses formes gravite autour du sujet, obéissant à la fascination attractive d'une force centripète ; en même temps s'exerce en sens inverse la répulsion d'une force centrifuge ; la parole et l'écriture se tiennent au point d'équilibre entre les deux forces opposées.

Écrire, c'est toujours *écrire moi*. J'écris, je signe ou je ne signe pas, mais le graphologue m'identifiera, à peu près sûrement. J'écris moi, mais qui est *moi* ? Il semble bien que mes écritures prennent place dans un horizon incurvé, dans un espace courbe, dont le rayon de courbure s'ordonne en fonction de ce foyer imaginaire où je suis censé faire résidence. Par hypothèse, il existe un principe d'analogie entre l'être supposé que je suis, entre l'être que je suis supposé être, et l'ensemble confus de mes écritures. Sans l'écriture, l'être que je suis se réduit à une intuition instantanée, variable d'un moment à l'autre, évanouissante, contradictoire. Je n'ai jamais de mon identité qu'une conscience

⁶⁴ Roland Barthes, Interview par Claude Jannoud (sans doute 1973-1974) ; dans Michel Beaujour, *Miroirs d'encre*, Seuil, 1980, pp. 171-172.

fragmentaire et fugace. Toute tentative de prise de conscience de mon individualité évoque le vain essai pour « empoigner l'eau » dont parle Montaigne. Maine de Biran, Amiel, qui s'y sont essayés, n'ont jamais trouvé autre chose qu'une ouverture sur l'informe, puits ouvert sur une réalité insondable, vertigineuse, évocatrice du néant des philosophies de l'Inde. Cette confession primordiale, avant l'émergence d'un sens, renverrait à un sein maternel obscur et fécond, où s'agiteraient des inspirations à l'état larvaire, fondement inorganisé de ce qui est moi. Le « Je pense, donc je suis » pourrait bien consacrer le refus de ces vertiges, la volonté de marquer un seuil, un premier commencement, refusant d'homologuer le grouillement de ce « je suis » antérieur au « je pense ». Le « je pense » refoule le « je suis », prélevant sur l'indéfini une signification finie. Après quoi, le « je pense » se développera pour son propre compte, la conscience tranquille. Mais il ne s'agit là que d'un stratagème. Si, pour l'auteur du *Discours*, le tour est joué, le lecteur reste sur sa faim.

Et d'abord parce que Descartes, Biran, Amiel ne nous sont connus qu'à travers leurs déclarations écrites, textes sur textes. Pour témoigner de leurs expériences spirituelles, ils ont dû emprunter le détour de l'écriture, qui seule donne réalité et consistance au monde de l'esprit. L'invocation de l'être, l'évocation du néant ne peuvent se faire que selon la commune modalité du discours qui, dès lors, établit une certaine communication entre les antagonistes. Ils ont au moins ceci de commun qu'ils demeurent l'un et l'autre irréductibles à toute [124] parole qui fait allusion à l'un ou à l'autre. Être ou Non Être, si la parole prétendait s'emparer d'eux, ne seraient que de vains simulacres puisque, par essence ils se dérobent aux prises des existants en condition humaine.

Il n'y a de pensée que selon l'ordre de la parole, et la parole évanescence ne subsiste que par l'écriture. Si Descartes s'était contenté de dire, de se dire : « je pense, donc je suis », son nom n'aurait pas retenti dans la mémoire des hommes. L'écriture est le mémorial de la parole, qu'elle fixe et qu'elle perpétue, indépendamment de celui qui l'a prononcée. Mes écritures, une fois fixées forment désormais une réalité indépendante, un domaine extra-personnel et personnel à la fois. Je ne suis jamais qu'une portion restreinte de ce que je suis ; les écritures, traces laissées derrière moi des cheminements de ma pensée, jalonnent l'espace-temps de mon individualité intellectuelle, amas de points que l'on peut tenter de réunir en une configuration d'ensemble. Le résultat

de ces opérations est de créer un double de ce que je suis, totalisation de mon patrimoine personnel, y compris les hésitations contradictoires, projetées dans un espace abstrait. Il ne suffit pas de prétendre que ce spectre ressemble à son modèle, que je suis. Le regroupement de mes écritures est plus moi que moi, puisque je n'ai jamais été et jamais ne suis tout ce que je suis.

L'œuvre d'un écrivain peut être définie comme le lieu géométrique de toutes ses écritures. Sa personnalité est conçue comme le foyer imaginaire en direction duquel convergent toutes les sinuosités de ses graphismes. Mais ces évidences ne sont pas claires. Il n'est pas sûr que l'on puisse identifier un homme à ses écritures, si nombreuses qu'elles aient été. Il a pu n'y investir qu'une part de lui-même, et pas la plus importante. De plus, toute parole inscrite suppose une aliénation ; « c'est dit, c'est dit », et l'on n'a plus le droit de se dédire. Ce qu'il y a de définitif dans l'écriture implique un changement du statut de l'affirmation, avec la possibilité désormais d'une opposition entre la lettre une fois fixée, et la pensée qui, tout de suite, a pris ses distances. L'écriture témoigne de ce que je fus, par rapport à quoi ce que je suis ne cesse de prendre ses distances.

L'expression écrite est une communication de l'être, qui vient au monde de la parole et s'expose à la considération des lecteurs. Cette communication implique un transfert de l'espace du dedans dans l'espace du dehors, pour autant que ces expressions aient un sens intelligible. Ce qui se communique ainsi est la substance d'une vie personnelle ; il y a donc une déperdition de sens et d'énergie, qui pour le rédacteur, se traduit par une fatigue incontestable. Rousseau, Chateaubriand, Newman, achevée la grande tâche des écritures du moi, paraissent comme épuisés, au sens fort du terme, vidés de cette vie qui était en eux ; ils ont mis le meilleur d'eux-mêmes dans leurs écritures ; désormais il y a moins d'eux en eux-mêmes que dans leurs papiers. Kierkegaard s'effondre dans la rue à Copenhague ; il n'en peut plus ; on le transporte à l'hôpital où il mourra. Derrière lui, vingt volumes d'œuvres complètes, vingt tomes de Journal. Le moribond, à bout de souffle, réduit à quelques idées fixes, [125] s'absente de ce monde, où pourtant survivra sa grande ombre, matérialisée par toutes ces écritures, en lesquelles s'est incarnée sa lutte pour la vie spirituelle.

Les écritures fixent l'ombre portée de l'écrivain, ombre sans homme, et, devant la postérité, plus réelle que lui, puisqu'elle lui survit, et que

désormais il n'existe que par elle. Cénotaphe, monument, mémorial en l'absence du cadavre parti en poussière, – ou encore comme ces ombres sur la pierre d'un être humain néantisé par l'explosion de Hiroshima. Qu'est-ce qu'un auteur ? J'ai écrit une bonne trentaine de livres et un certain nombre d'articles et d'essais, au cours de près de quarante années, certains de ces textes dispersés sous des cieux plus ou moins lointains, et pas en langue française. L'ensemble forme une accumulation assez considérable, et qui produit sur moi un effet d'étonnement quelque peu scandalisé lorsque je considère ces écritures rangées sur des rayons de bibliothèque. Tout cela, c'est un fait, est une production de mon esprit par l'intermédiaire de ma main, mot après mot. Mais je n'arrive pas à me représenter exactement le rapport que j'entretiens avec ces empreintes échelonnées au cours d'une longue durée. Certes, je ne peux pas démentir ces traces, laissées après moi au long des chemins que j'ai suivis ; mais elles ne me sont pas également présentes. J'ai écrit et publié un livre au Canada ; ce livre tout imprégné du Québec, j'ai l'impression de l'avoir laissé au bord des glaces du Saint-Laurent. Un autre volume, rédigé dans la solitude d'un hôtel de Copacabana, publié en langue brésilienne, me paraît avoir trouvé là-bas son lieu de destination, et l'idée ne me viendrait pas de le rapatrier en France.

Certains peintres auxquels on présentait, pour identification, des toiles qui leur étaient attribuées, se sont déclarés incapables de répondre par oui ou par non à la question posée. Je n'en suis pas là, et d'ailleurs, si je publie quelque chose, mon nom est généralement écrit dessus ou dessous. Mais la signature ne résout pas la question ; il est d'ailleurs arrivé à je ne sais plus quel peintre, Picasso peut-être, de dénoncer comme un faux telle ou telle œuvre pourtant sortie de sa main sans contestation possible. Mais il la répudiait, il refusait de la reconnaître, il refusait de s'y reconnaître. Le droit d'auteur va jusque-là. Bon nombre d'écrivains ont refusé d'homologuer certaines de leurs écritures, considérées comme indignes d'eux et donc inauthentiques. Sous le pseudonyme d'Horace de Saint-Aubin, le jeune Balzac s'était lancé dans la littérature alimentaire, avec des titres tels que *Jean Louis, Argow le Pirate* ou *Wann Clore* ; l'auteur de la *Comédie humaine* refusa d'admettre dans la série de ces productions légitimes ces témoignages en lesquels il ne retrouvait pas la marque de son génie. Les historiens postérieurs, les éditeurs ont récupéré ces textes, essais et erreurs de

jeunesse ; il n'est nullement certain qu'ils aient eu raison d'agir ainsi, comme si l'auteur était prisonnier de ces lointaines paroles données sous le voile du pseudonyme. Honoré de Balzac avait le droit de ne pas reconnaître les dettes de jeu de Horace de Saint-Aubin. Ou peut-être Horace de Saint-Aubin n'était-il qu'un personnage de Balzac parmi tous les autres, un comparse de basse catégorie. L'auteur de la *Comédie humaine* se sentait certainement plus [126] d'affinités avec Lucien de Rubempré, avec Vautrin ou le Père Goriot, qu'avec le gâcheur de papier, Horace de Saint-Aubin.

Etudier un auteur, c'est situer tous ses écrits dans un même espace et établir entre eux une contemporanéité idéale ; l'unité des écritures sera reconstituée en fonction d'une certaine individualité en laquelle on prétend reconnaître l'identité de l'auteur. La tâche est difficile, comme le prouve la multiplicité des tentatives, qui d'ailleurs pour les écrivains importants, donne lieu à des reconstitutions différentes. Goethe écrit ses mémoires, *Poésie et Vérité*, parce qu'un lecteur d'une édition de ses œuvres complètes l'a prié d'indiquer le fil conducteur de toutes ces écritures variées, mises bout à bout dans la série des volumes. Goethe cède à cette sollicitation légitime, mais le livre de souvenirs, ainsi ajouté à la série des autres livres, ne prétend pas fournir l'intrinsèque « vérité » de leur assemblage ; texte sur texte, le grand écrivain sait que la remémoration de son passé n'est qu'une interprétation, une reprise poétique du sens ; d'autres pourront contester cette version et en présenter de différentes.

Poésie et Vérité est un chef-d'œuvre, mais cela ne change rien au fait que les écritures de Goethe demeurent à la disposition de tous ceux qui veulent les lire, et réaliser d'autres poèmes sur le thème de cette vérité dont Goethe n'est pas le propriétaire. On raconte que le vieux La Fontaine, auquel on donnait lecture de l'*Élégie aux Nymphes de Vaux*, versa quelques larmes, et demanda : « De qui sont ces beaux vers ? » Goethe lui-même, en son grand âge, se déclarait incapable de dire s'il était l'auteur d'un admirable *Hymne à la Nature*, publié sans nom d'auteur dans une petite revue en 1782-1783. Il y reconnaissait son esprit de ce temps-là, mais ne pouvait affirmer en conscience que ce texte lui appartînt en propre, bien qu'il figurât dans les éditions de ses œuvres.

Un auteur n'est pas prisonnier de ses livres, en dépit des efforts de ceux qui s'efforcent de le prendre au mot. L'être personnel de l'homme

est une réalité mouvante, que l'écriture ne cesse de cristalliser en formes fixes. Il est vrai que le sillage témoigne d'une présence, mais le sillage n'est jamais que la marque d'une absence. Identifier le livre, ou les livres, à l'auteur, c'est oublier que l'écriture est pour le scripteur le moyen de mettre fin à une inquiétude, à une exigence. Dans l'ordre quotidien banal, la rédaction d'une lettre est suscitée par un souci, superficiel ou profond, peu importe : « il faut que j'écrive à un tel, ou une telle ». La conscience de cette urgence peut devenir obsédante, jusqu'au moment où je me décide à écrire la lettre. Après quoi, je suis libéré, et je n'y pense plus ; l'écriture a valeur d'exorcisme. Il n'en va pas autrement dans le cas d'un ouvrage littéraire, roman ou essai ; une nécessité intime pèse sur l'esprit de l'écrivain qui se met à l'œuvre pour se débarrasser de cette contrainte. La rédaction achevée, les liturgies préalables à l'édition, révisions et corrections, représentent déjà des servitudes ennuyeuses ; la relecture des épreuves suscite parfois une impression d'écœurement. Quand le livre paraît, l'auteur a pris ses distances ; il est occupé ailleurs ; le texte publié est une chose morte, qui prend rang parmi d'autres choses mortes sur un rayon de bibliothèque, [127] casier judiciaire d'une existence antérieure. Les auteurs qui, dans les revues ou à la télévision, parlent avec une feinte passion du livre qu'ils viennent de publier, ou bien sont des nigauds, ou bien, plus probablement, obéissent aux lois du marché de ce *show business* qu'est devenu le domaine de la littérature, littérature de marché, comme il y a une littérature de gare.

En réalité, le livre qui compte, le livre avec lequel l'auteur s'identifie, c'est le livre dont il porte en soi le projet, le prochain livre ou le livre en cours d'écriture, qu'il faut mener à bonne fin, pour pouvoir n'y plus penser. On écrit pour ne plus écrire, pour venir à bout de cette tâche obsédante, fascinante, interminable, et malgré tout on y revient toujours, comme le joueur à la table de jeu où il se ruine. Le véritable écrivain ne regarde pas en arrière, sous peine d'être transformé en statue de sel. Rien de plus pénible que de relire un livre publié depuis longtemps, et qu'on avait à peu près oublié, sous le coup par exemple d'une réédition. Je n'écrirais plus cela de cette façon, j'ai bien changé depuis ce temps-là. Mais à quoi bon corriger, rectifier, transformer, à part les inexactitudes, ou les erreurs grossières. Un livre est une parole donnée, qu'il ne serait pas honnête de reprendre ; il s'est inscrit dans un contexte historique, auquel il appartient. Si je ne pense plus de cette

façon-là, je peux écrire un autre livre, mais celui-là ne m'appartient plus, il appartient déjà à ses lecteurs, même si je continue à en percevoir les droits d'auteur.

On imagine le vieux Victor Hugo, après la *Légende des Siècles*, *Les Misérables* et les grands poèmes métaphysiques, un beau jour, lorsque lui tombent par hasard entre les mains les *Odes et ballades* ou les *Orientales*. Babioles, gentillesse d'un échappé du collège, tout fier d'être admis à écrire dans le *Conservateur littéraire*. Vieux vêtements étriqués, oubliés dans les greniers d'une maison de campagne, complets vestons du petit jeune homme qui fut tout fier de les habiter, il y a très longtemps, de les animer de sa présence. *Juvenilia*, qui suscitent une certaine forme d'attendrissement, mêlé d'un sentiment de ridicule apitoyé. Mais qui, pour nous, est Victor Hugo ? Un monument d'écritures, un monceau de textes, à travers lesquels nous recherchons l'inscription d'une présence. Victor Hugo se compose pour nous des écritures de Victor Hugo, de toutes les écritures semées aux quatre vents de l'Europe et rassemblées par les éditeurs, mais aussi de ces écritures que sont les portraits de Victor Hugo, dessinés ou rédigés par les contemporains, et encore de toutes les écritures relatives à Victor Hugo, publiées par les historiens et les critiques des générations successives qui se sont succédé pendant sa vie et depuis sa mort. Comme tout autre écrivain d'envergure, Victor Hugo se donne à nous sous les espèces d'un énorme mausolée d'archives en tous genres, dont on ne finira jamais d'établir l'unité et l'identité, lesquelles d'ailleurs seraient formulées sous les espèces d'un document, texte sur texte, ajouté à tous les autres. Victor Hugo est un fantôme, un ectoplasme scripturaire, que chacun constitue à la mesure de ses lectures. Victor Hugo n'existe pas, ou plutôt il n'existe que sous des formes arbitraires que chaque lettré imagine à son usage. Le nom Hugo est un dénominateur [128] commun, signe de reconnaissance entre les usagers. Victor Hugo est un tigre de papier.

De livre en livre d'un écrivain, d'œuvre en œuvre se constitue l'Œuvre qui en est la somme ; mais cette somme n'existe que d'une existence fictive pour l'écrivain lui-même, en dépit de ses efforts de totalisation dont la plus significative est l'écriture autobiographique. L'écriture du moi, étant œuvre du moi, ne peut prendre du recul par rapport au moi qui tient la plume, et donc se trouve englobée, dans l'œuvre entreprise. La tentative de somme laisse un reste, parce qu'elle

est incapable de rassembler dans un même dessein toutes les données d'une vie, et aussi parce que l'œuvre et la vie de l'autobiographe ne sont pas achevées ; il y aura toujours, hors de portée de l'écriture en cours un résidu de vie et un résidu d'écriture, qui empêchent l'écriture du moi de parvenir au bout de son programme. L'autobiographie n'expose jamais qu'un sous-total. Et d'ailleurs la totalisation imparfaite à laquelle on parvient en fin de compte laisse place au soupçon. Une addition suppose une certaine homogénéité entre les termes de la série ; comme on l'enseigne à l'école primaire, il n'est pas possible d'additionner des pommes et des cailloux. L'autobiographie, si elle ne se borne pas à un quelconque *curriculum vitae*, prétend établir une certaine intelligibilité au sein du récit de vie. La consécution chronologique doit aller de pair avec l'unité du sens selon le grand axe de la ligne de vie. C'est pourquoi toute autobiographie revêt un caractère apologétique. L'homme politique, dont la carrière a fluctué au gré de ses ambitions et des opportunités à saisir, se fait fort de montrer dans ses mémoires qu'il a été guidé par l'unique volonté de servir le bien public. Derrière ses écritures, on devine les profondeurs cachées des reniements, les vicissitudes sordides d'une carrière offerte au plus offrant. Le politicien, avec son réalisme, son pragmatisme, n'est qu'un emblème de la médiocrité humaine.

L'autobiographie, dans la majorité des cas, dans sa prétention à l'unité, à l'intelligibilité, ne propose qu'un trompe-l'œil, analogue aux portraits en pied des rois, des cardinaux et des papes, de tous les gens importants, revêtus des insignes de leurs fonctions et suspendus aux murs des palais nationaux. Cas limite des écritures du moi, elle est soumise à des contraintes extrinsèques de toute espèce, obligée à respecter des exigences d'unité et d'intelligibilité qui donnent à l'existence ainsi exposée une certaine raideur d'apparat. Le journal intime, la correspondance et autres documents personnels concèdent au scripteur une plus grande liberté de mouvement ; ils ne sont pas soumis aux unités de temps et d'action ; ni même à cette unité du lieu à partir duquel se développe le récit. Ils peuvent multiplier les allures et changer la perspective en fonction d'approches qui n'ont ni commencement ni fin.

Mais il s'agit là en fait de distinctions abusives. Toute écriture auto-graphie est aussi auto-biographique, elle atteste l'empreinte d'une vie. Les écritures d'un même individu communiquent entre elles ; elles

forment, dans leur incohérence native, une jungle dont le désordre contraste avec la perspective cavalière [129] instituée par le projet autobiographique. Même dans le cas d'un chef-d'œuvre littéraire, l'autobiographie présente l'individualité en ordre de parade ; on a laissé les éclopés à la caserne, sélectionné les plus beaux hommes et astiqué les uniformes. L'ensemble des écritures expose les détours, les contradictions, les reniements et lâchetés de toutes sortes qui jalonnent les parcours sinueux d'une vie personnelle. Les lettres et carnets d'un écrivain témoignent de lui d'une manière plus complète que son autobiographie ; celui qui ne connaîtrait de Victor Hugo que *Victor Hugo raconté par un témoin de sa vie*, témoin revu et corrigé par le héros lui-même, demeurerait loin du compte. On n'est jamais mieux servi que par soi-même, ou par quelqu'un qui se trouve entièrement à votre dévotion. Les usagers de Hugo ne se laissent pas abuser par cette autobiographie par personne interposée. Ils cherchent Hugo dans les écritures de Hugo, y compris dans celles, peu fréquentées, ouvertes en abîme sur le fantastique et sur l'insondable, aventurées jusqu'en des confins eschatologiques en lesquels le poète lui-même redoutait parfois de sombrer. Ces écritures réservées de l'auteur des *Contemplations* font de lui un des rares romantiques de plein exercice dans la littérature française.

Les écritures en liberté d'un écrivain fusent de toutes parts, sans souci des récapitulations et ordonnancements à venir. Le scripteur répond aux sollicitations du dehors et aux urgences du dedans, appel d'un ami ou commande d'un éditeur, hasards de la rencontre. Ces produits, en leur amoncellement, forment un ensemble dont les éléments composants, en dépit des discordances, présentent un dénominateur commun : expressions d'une même personnalité. Goethe raconte sa vie pour tenter de rassembler ses œuvres diverses selon un même fil conducteur ; il a écrit un chef-d'œuvre, mais il s'est arrêté en route. Son récit s'achève avec la fin de la jeunesse, au moment où il va entrer pour de bon dans les responsabilités de sa carrière officielle et dans la composition de ses œuvres majeures. *Dichtung und Wahrheit* est un *Bildungsroman*, un roman de formation. Goethe a bien songé à aller plus loin, mais il n'a pas pu. On invoquera, pour justifier cette interruption, des raisons matérielles ; elles ne sont pas suffisantes. Ernest Renan n'a écrit que des *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, et François Mauriac n'a évoqué que les *Commencements d'une vie*.

D'autres avec plus ou moins de bonheur, ont été plus loin. Mais il faut admettre que les écritures du moi, parvenues à l'âge adulte, se heurtent à un cran d'arrêt. L'histoire se complique par trop, et peut-être l'historien lui-même perd-il le fil d'une existence embrouillée, s'échappant en quelque sorte à lui-même, et résigné à cette inconnnaissance de soi, qui est le lot de la plupart des hommes, à ce renoncement à une véritable intelligibilité de l'être personnel.

Reste le problème, impossible à éluder, du sens de l'œuvre et du sens de l'homme, du rapport entre le sens de l'homme et le sens de l'œuvre. Gide, interpellé, disait à son lecteur : « J'attends de vous que vous m'expliquiez mon livre. » Dérobade, aveu d'impuissance. L'auteur n'est pas maître et possesseur du sens ; mais le sens émane de lui et doit bien lui faire retour, il doit s'inscrire [130] dans une intelligibilité globale, dans un sens des sens, totalisant les significations des écritures partielles. Toute lecture d'une œuvre suscite une interprétation qui renvoie de l'œuvre à l'auteur ; la compréhension n'est pas complète si elle ne rend pas à l'écrivain ce qu'il a écrit. Lorsque les manuels scolaires ou les ouvrages de critique présentent successivement l'Homme et l'Œuvre, l'intention d'un tel exposé est de regrouper à la faveur de l'évocation de l'homme l'ensemble de ses écritures selon un ordre non seulement chronologique, mais logique. Ce qu'on appelle la « personnalité » d'un écrivain n'est pas autre chose qu'une conformation d'ensemble, espace de rangement au sein duquel les écrits trouvent leur place, leur lieu propre, en fonction d'un projet global, dénommé l'Œuvre de Victor Hugo ou de Marceline Desbordes-Valmore. Les textes ainsi ordonnés renvoient de l'un à l'autre, ils se corroborent, se soutiennent mutuellement, mais ils renvoient aussi chacun pour sa part, à un foyer idéal de signification, centre d'inspiration et d'aspiration défini par l'être même de l'auteur en son inidentifiable identité. Il ne s'agit là, bien entendu, que d'un ectoplasme, figure non substantielle dont chaque expression se rapproche plus ou moins sans l'atteindre jamais.

Cette figure donne à comprendre que l'on a tort de donner aux écritures du moi une signification limitative. Toutes les écritures ont un caractère autobiographique, à un degré plus ou moins élevé. Victor Hugo raconte sa vie quand il écrit *Les Travailleurs de la mer* autant que Daniel Defoe rédigeant *Robinson Crusoé*, ou Tolstoï *Guerre et Paix*. Paysages et situations, réminiscences ; l'imaginaire aussi est une dimension de la personnalité, en prise directe avec les forces intimes

qui sous-tendent la présence au monde. Les tragédies de Racine mettent en œuvre les ressources de lyrisme et de cruauté qui ne trouvaient pas à se satisfaire dans la vie du père de famille. La rencontre de Goethe avec Faust, de Flaubert avec Emma Bovary est aussi vraie, aussi décisive que si elle avait eu lieu pour de bon dans l'espace réel. Autobiographie par personne interposée, Goethe se présente à nous en la personne du jeune Wilhelm Meister ou de l'alchimiste docteur Faust, appelés l'un et l'autre à témoigner de son identité essentielle, au prix d'un détour plus révélateur sans doute que des confessions par la voie directe.

On appelle *Corpus*, à l'origine, et par abréviation de *corpus juris*, selon Littré qui ne connaît pas d'autre sens, la collection des textes canoniques du droit romain. L'image impliquée par ce terme signifie que ces textes forment un *corps*, c'est-à-dire un ensemble organique, animé par une vie commune ; pareillement un corps d'armée ou un corps de bataille évoquent un ensemble cohérent de troupes de toutes armes, propre à mener à bien des opérations d'une manière autonome. L'image du corps, *corpus*, ne renvoie pas à une simple collection, à un agrégat par addition ; elle évoque une communauté d'intention et de vie dans l'accomplissement d'un projet. Le *corpus Hippocraticum* est la réunion des traités d'Hippocrate, réalisée par les bibliothécaires et bibliographes d'Alexandrie, le *corpus Aristotelicum* regroupe les œuvres [131] complètes d'Aristote, ou du moins ce qui nous en reste. Hippocrate n'existe pas ; ce nom, doublé de quelques représentations mythiques, désigne une société en nom collectif, ensemble d'écritures médicales d'une haute valeur, animées d'un même esprit, et l'un des fondements de la tradition d'Occident. Le *corpus* hippocratique n'est pas le corps d'Hippocrate, image absurde, ce corps ayant aussi peu de consistance que celui d'Homère ; le corpus hippocratique est l'incarnation d'une pensée, une vision de l'homme et du monde, une interprétation de la présence au monde de l'homme grec classique en état de santé ou de maladie. De même le *corpus* aristotélicien n'est pas la dépouille mortelle de l'individu Aristote, dont nous ne savons pas grand-chose. Il ne s'agit pas d'un cadavre, mais d'une individualité spirituelle qui a survécu à travers les siècles et s'offre encore à nous avec la puissance souveraine de son irradiation. Corps écrit, corps glorieux doué de la vertu d'immortalité.

La notion de *corps écrit* est aujourd'hui à la mode, ou plutôt elle l'était hier, car les modes sont des denrées périssables, sans grande espérance de vie. Je déteste les modes, les snobismes et la coercition qu'ils font peser sur les esprits. Une revue aux prétentions d'avant-garde a pris pour titre, comme un slogan, cette formule qu'elle ne justifie pas clairement. « Écrire le corps, corps écrit ». Ces propos me hérissent ; ils affichent une obscurité, une préciosité, sans doute liée à quelque provocation d'inspiration matérialiste. Il s'agit d'attribuer au corps l'initiative et l'exécution de l'écriture. On écrit en effet avec les doigts, avec la main, le bras, le buste de proche en proche, avec le système nerveux et les commandes réflexes, avec les yeux et les régulations cervicales. Mais l'organisme humain ne joue ici qu'un rôle instrumental ; l'homme intervient en tant qu'homme, dans l'application de son être incarné. Autant dire : corps marche, corps chante, corps vole ou corps fait la cuisine, corps conduit l'automobile. Je signale ces formules, encore inédites à ma connaissance, aux amateurs de novations révolutionnaires (révolutionnaires de papier s'entend). Toujours est-il, ou semble-t-il, que, réduit à lui-même, un corps n'écrit pas. L'écriture est l'accomplissement d'une pensée, d'un projet spirituel.

Le corps n'écrit pas sans l'esprit, l'esprit n'écrit pas sans le corps. Ces formules présentent l'inconvénient de ressusciter un dualisme absurde et périmé. Le corps prend la plume, la main, – mais c'est la conscience qui l'utilise, la pensée. Un cadavre conserve ses mains, au moins dans les premiers temps ; il n'écrit pas ; s'il écrivait, il ne s'agirait plus d'un cadavre. Mais un cadavre a-t-il cessé d'être un corps ? Toute la question est là ; et la réponse est certainement que l'être humain est un corps animé ; quoi qu'il en soit des prétentions de ceux qui s'efforcent de réaliser une diminution capitale de l'humanité. Écrire le corps, c'est énoncer et annoncer l'esprit. La rhétorique du corps, que l'on prétend nous imposer, est une broderie plus ou moins spirituelle, sur des thèmes élaborés par l'intellect.

Roland Barthes, l'un des grands rhétoriciens de notre temps, inspirateur de cette mode en voie de dépérissement, a placé à la fin de son recueil d'écritures [132] *Roland Barthes par Roland Barthes* (1973-1974), quelques formules significatives de l'état d'esprit en question. En page opposée, la reproduction d'une planche extraite de l'*Encyclopédie* de Diderot : « Anatomie, les troncs de la veine cave avec leurs branches disséquées dans un corps adulte. » Une silhouette vague, un

ectoplasme, un fantasma d'individu, désigné par la seule irradiation des canaux veineux et de leurs subdivisions, dessinant l'absence d'un être humain. Commentaire de Barthes : « Écrire le corps. – Ni la peau, ni les muscles, ni les os, ni les nerfs, mais le reste : un ça balourd, fibreux, pelucheux, effiloché, la houppelande d'un clown ⁶⁵. » Placées à la fin du texte proprement dit du petit volume, ces lignes prétendent sans doute annoncer une sorte de message en forme de conclusion. Mais lequel « Écrire le corps », dans ce contexte, pourrait signifier en première hypothèse que l'auteur du livre, après s'être passé en revue, s'être exposé au lecteur sous la forme d'une série de fragments décousus, en vient à l'idée que l'essentiel n'est pas là ; les écritures du moi ont laissé de côté l'essentiel ; elles ne disent rien de cette réalité sous-jacente, esquissée par le graphisme de l'*Encyclopédie*. Roland Barthes s'est laissé aller à offrir à son lecteur toutes sortes de propos prélevés sur son actualité mentale. Mais il sent bien que le vrai Roland Barthes est dissimulé plutôt que manifesté par ces divagations nonchalantes. Pour aller plus loin et dire plus vrai, il aurait fallu exhiber le Barthes des profondeurs ; « écrire le corps » ; même pas le corps consistant et solide d'un écorché, équipé de tous ses organes ; même pas le solide squelette osseux ou le système actif des artères, mais ce « ça balourd, fibreux, pelucheux, effiloché », proprement dérisoire, qui se réduit enfin à la « houppelande d'un clown ». Dernière pirouette, et adieu au lecteur. Roland Barthes ne se prend pas pour Roland Barthes ; il a joué à être Roland Barthes, il s'est joué de nous et de lui-même.

Ces clowneries, même proférées du haut d'une chaire du Collège de France, méritent plus ample examen, elles s'inscrivent dans le projet d'ensemble d'un petit livre où Roland Barthes ne se livre qu'à mots couverts. La référence au corps doit signifier en premier lieu que l'organisme de l'écrivain joue un rôle considérable dans la conscience qu'il a de lui-même, sous les espèces de la maladie qui l'a rongé pendant de nombreuses années. Barthes était phtisique en un temps où la tuberculose était encore une affection redoutable, et donc génératrice d'une tension métaphysique, dont le chef-d'œuvre de Thomas Mann, *La Montagne magique*, propose une admirable évocation. Barthes a fait résidence sur cette montagne ; il y a tout lieu de penser, même s'il n'en parle guère, qu'il en a été marqué pour la vie. Aujourd'hui la tuberculose

⁶⁵ Roland Barthes par Roland Barthes, Seuil, 1975, p. 182.

ne suscite plus d'angoisse existentielle, parce qu'on la guérit presque à coup sûr. Avant l'invention des nouvelles médications, le malade était sous le coup des menaces irrationnelles émanant des profondeurs mystérieuses de son organisme. D'où une attitude ambiguë, faite à la fois d'un sentiment de dépendance [133] à regard de ces forces obscures, et d'une révolte plus ou moins avouée contre l'inéluctable.

Par ailleurs, en vertu de cheminements impossibles à préciser, la constitution malade de l'écrivain va de pair avec certaines formes d'exaltation sensuelle, dont on trouve de grands exemples dans la littérature universelle, et par exemple dans les poèmes de Novalis et de Keats. Chez Barthes, l'érotisme récurrent est lié à l'amour qu'il porte à sa mère, attesté par l'iconographie du recueil *Roland Barthes par Roland Barthes*. Même si l'auteur ne semble pas s'être livré à des aveux complets, c'est un fait avéré qu'il a vécu très près de sa mère, et qu'il ne lui a pas survécu. Cette relation privilégiée allait de pair avec une déviation de la sexualité. Ces données biographiques, de notoriété publique, doivent intervenir dans l'interprétation des écritures de Barthes, qui se situent toujours à proximité de son corps et sous sa directe influence.

Le corps intervient, chez Barthes, comme une référence constante et un fondement de valeur, en dehors de toute réflexion d'ordre esthétique. « *J'aime, je n'aime pas* : cela n'a aucune importance pour personne ; cela apparemment n'a pas de sens. Et pourtant tout cela veut dire : *mon corps n'est pas le même que le vôtre*. Ainsi dans cette écume anarchique des goûts et des dégoûts, sorte de hachurage distrait, se dessine peu à peu la figure d'une énigme corporelle, appelant complicité ou irritation. Ici commence l'intimidation du corps, qui oblige l'autre à me supporter *libéralement*, à rester silencieux et courtois devant des jouissances ou des refus qu'il ne partage pas ⁶⁶. » Ce texte donne à comprendre en quel sens on peut dire que c'est le corps qui écrit, et se prononce, aussi bien selon l'ordre de l'écriture que selon celui de la lecture. Lorsque Barthes intitule un petit recueil de fragments *Le Plaisir du texte*, il ne pense pas aux satisfactions esthétiques, il prend le mot « plaisir » au sens fort, avec ses résonances de sensualité et de sexualité.

« Écrire le corps » revêt ici une signification bien précise. Il s'agit de déposséder « l'esprit », le « cerveau », « l'âme », la « pensée » ou

⁶⁶ *Roland Barthes par Roland Barthes, op. cit.*, p. 121.

toute autre instance de cet ordre, de leurs privilèges en matière d'écriture ; les instances en question demeurent par nécessité, interposées dans les circuits du sens mais seulement à titre subalterne, passages obligés de la communication, mais non origine et justification du sens. « Tout l'effort consiste (...) à matérialiser le plaisir du texte, à faire du texte *un objet de plaisir comme les autres*. C'est-à-dire : soit à rapprocher le texte des « plaisirs » de la vie (un mets, un jardin, une rencontre, une voix, un moment, etc.) et à lui faire rejoindre le catalogue personnel de nos sensualités, soit à ouvrir par le texte la brèche de la jouissance, de la grande perte subjective, identifiant alors ce texte aux moments les plus purs de la perversion, à ses lieux clandestins. (...) Ce que le texte dit à travers la particularité de son nom, c'est l'ubiquité du plaisir, l'atopie de la jouissance ⁶⁷. »

Une telle érotique générale de l'écriture et de la lecture, y compris son [134] intention avouée de perversion systématique, se fonde sur une représentation du corps non identifiable à l'organisme que décrivent les ouvrages d'anatomie humaine. « Il paraît que les érudits arabes, en parlant du texte, emploient cette expression admirable : *le corps certain*. Quel corps ? Nous en avons plusieurs ; le corps des anatomistes et des physiologistes, celui que voit ou que parle la science : c'est le texte des grammairiens, des critiques, des commentateurs, des philologues (c'est le phéno-texte). Mais nous avons aussi un corps de jouissance fait uniquement de relations érotiques, sans aucun rapport avec le premier : c'est un autre découpage, une autre dénomination ; ainsi du texte. (...) Le texte a une forme humaine, c'est une figure, une anagramme du corps ? Oui, mais de notre corps érotique. Le plaisir du texte serait irréductible à son fondement grammairien (phéno-textuel), comme le plaisir du corps est irréductible au besoin physiologique ⁶⁸. » De là un véritable dédoublement de la réalité humaine : « Le plaisir du texte, c'est le moment où mon corps va suivre ses propres idées – car mon corps n'a pas les mêmes idées que moi ⁶⁹. » Ainsi mon corps a ses idées que ma raison ne connaît pas, ce qui ne va pas sans susciter quelques difficultés, car si les « idées du corps » font cavalier seul,

⁶⁷ *Le Plaisir du texte*, Seuil, 1973, p. 93.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 29-30.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 30.

comment se fait-il qu'elles puissent néanmoins faire cause commune en un même individu ?

La nouvelle rhétorique se meut avec aisance dans la forêt profonde des métaphores et des allégories, où le lecteur de bonne volonté ne parvient pas toujours à la suivre. À en croire Roland Barthes, le corps, principe de la jouissance érotique, jouirait du privilège de prendre la parole, ou plutôt l'écriture, grâce à un détournement de notre organe scripturaire (écrire le corps, corps écrit), opération à la faveur de laquelle il se substituerait à l'usage normal, intellectuellement contrôlé, de cette fonction. Le texte ainsi produit dégagerait un charme sensuel-sexuel. « Le texte que vous écrivez doit donner la preuve *qu'il me désire*. Cette preuve existe : c'est l'écriture. L'écriture est ceci : la science des jouissances du langage, son kāmāsūtra (de cette science, il n'y a qu'un traité) : l'écriture elle-même ⁷⁰. »

L'interprétation de ces enseignements requiert des dispositions particulières pour les perversions célébrées par Barthes, et un certain entraînement sur les voies de ce jardin des délices scripturaires. Des esprits moins bien doués, et plus terre à terre, peuvent souligner l'ambivalence, dans le domaine de l'anthropologie puérile et honnête, entre le corps anatomo-physiologique, dont je suis doté comme tout le monde, décrit dans les traités de science naturelle, corps dans le monde des corps, et mon corps en tant que corps vécu, corps propre, auquel je suis rattaché par une relation d'identité, corps de santé et de maladie, support du fondement de ma présence au monde, dans l'ensemble et [135] dans le détail, corps de désir et de jouissance, qui se trouve en moi aussi moi-même que moi. Selon qu'il se porte plus ou moins bien, je me porte bien ou mal ; il est l'instrument de ma volonté, de mes tendances, mais souvent il m'impose sa loi, à la fois obstacle et moyen de ma présence au monde, en vertu d'une solidarité qu'il m'est impossible de dénoncer, lors même qu'elle me pèse. Ce corps, mon

⁷⁰ Le livre déjà cité de Michel Beaujour, *Miroirs d'encre* (1980), consacre sa dernière partie à l'*Écriture incarnée*, pp. 307-340. Il y est question du « corps, lieu de renonciation », et de l'analogie « corps et corpus », sous forme de diverses analyses de textes. En dépit de mes efforts réitérés, je ne suis pas parvenu à comprendre de quoi il s'agissait dans ces pages, où transparaît, sous des voiles obscurs, une grande érudition.

corps, me fait vivre, mais il m'expose à tous les dépérissements et finalement à la mort.

Sous l'accumulation des enjolivures gratuites requises par la préciosité à la mode du jour, ou de la veille, le thème de l'écriture du corps ou du corps écrit, retrouve donc des analyses fort anciennes. « Toute nouveauté n'est qu'oubli », disait déjà Francis Bacon. Il aurait pu ajouter « inculture ». Jean Brun oppose pour sa part le corps organique et matériel à la chair, lieu de la spiritualité. « Le corps constitue mon ici-maintenant, il est ce grâce à quoi j'entretiens des relations avec le monde, il est le domaine du vivant et le lieu de mon habitation. Le corps me situe *hic et nunc* dans les coordonnées du monde et il me voue à une expérience punctiforme. D'où la naissance de désirs compensatoires qui se ramènent à des désirs d'étreintes. (...) Les outils et les machines ne sont que des projections organiques de nos membres, projections grâce auxquelles nous étendons sur le monde tout un réseau de prises qui nous donne l'occasion bien significative de pouvoir nous arracher à notre corporéité. Un tel corps est individualisant dans la mesure où il constitue bien la prison dans laquelle je suis enfermé et dont je ne peux sortir, mais il est dépersonnalisant, car il me frustre de moi-même dans la mesure où je sens que je ne suis pas mon corps... ⁷¹. »

Le philosophe chrétien commente ici, consciemment ou non, la parole de l'Apôtre : « Qui me délivrera de ce corps de mort ? » L'anthropologie spirituelle met en évidence l'ambivalence de la condition humaine, à la fois prisonnière des déterminismes organiques et capable de les spiritualiser dans l'obéissance à une vocation transcendante. « Par le corps, je suis soumis et enchaîné à la vaste prison du monde, dont moi-même ne suis qu'une cellule. Au contraire, la chair me personnalise : lorsque je suis dans la souffrance, je ne peux pas transférer ces expériences à quelqu'un d'autre qui m'en délivrerait. Toutefois cette chair me désindividualise, car bien qu'il ne puisse y avoir de transfert du vécu, puisque le corps rend la chose impossible, mon vécu peut rejoindre celui de l'autre dans la sympathie, qui est à la fois *Einsfühlung* et *Einfühlung* ⁷². » Jean Brun renvoie ici aux analyses

⁷¹ Jean Brun, « *Je meurs de ne point mourir* », dans *Pela filosofia*, Homenagem a Tarcisio M. Padilha, Rio de Janeiro, 1984, p. 190.

⁷² *Ibid.*, pp. 190-191.

du phénoménologue Max Scheler qui, dans son grand ouvrage sur *Le Formalisme en éthique*⁷³, a exposé une conception du corps propre (*Leib*, chair), lieu d'incarnation des valeurs et fondement de l'exigence spirituelle, indépendamment du corps matériel et de son destin organique.

[136]

Roland Barthes n'était pas un philosophe, mais un professionnel de la littérature ; il ignorait sans doute les travaux de Scheler. Il procède lui aussi au dédoublement de l'être incarné, mais ce qu'il oppose au corps organique et matériel, ce n'est pas la « chair » de l'expérience spirituelle, à laquelle il demeure complètement étranger, c'est le « corps érotique », lieu de jouissances et de perversions, intimement associé pour lui au « plaisir du texte ». L'« Enfer » des bibliothèques traditionnelles devient pour lui un jardin de délices, avec ce fait nouveau, si l'on comprend bien les propositions de Barthes, que l'ensemble des textes littéraires devrait être transféré dans l'Enfer, et débité dans les *sex-shops*. On a les paradis qu'on peut.

L'inflation de l'érotisme et de la pornographie submerge la culture contemporaine, vouée à la défense et illustration de la *libido* sous ses formes, les plus perverses. Néanmoins le thème du « corps écrit », dans sa présente insistance n'est pas vide de sens. Parmi les analyses obscurcissantes de Beaujour, figure une opposition entre le corps « individuel, temporel, corruptible, mortel⁷⁴ » et « la transfiguration du corps en corpus⁷⁵ » par la médiation de l'autoportrait. Toutes réserves faites sur les divagations érotiques annexes, on trouve chez Barthes la formule : « Le texte a une forme humaine, c'est une figure, une anagramme du corps⁷⁶. » Commentaire de l'auteur à des photographies qui le représentent : « Mais je n'ai jamais ressemblé à cela ! – Comment le savez-vous ? Qu'est-ce que ce " vous " auquel vous ressembleriez ou ne ressembleriez pas ? Où le prendre ? À quel étalon morphologique ou expressif ? Où est votre corps de vérité ? Vous êtes le seul à ne pouvoir jamais vous voir qu'en image, vous ne voyez jamais vos yeux, sinon

⁷³ Cf. Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des Valeurs*, trad. Gandillac, N.R.F. 1955.

⁷⁴ Michel Beaujour, *Miroirs d'encre*, Seuil, 1980, p. 335.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 332.

⁷⁶ Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, p. 30.

abêtis par le regard qu'ils posent sur le miroir ou sur l'objectif ; (...) même et surtout pour votre corps, vous êtes condamnés à l'imaginaire ⁷⁷. »

« *Où est votre corps de vérité ?* » Interrogation capitale ; « le corps de vérité » n'est pas la vérité du corps, dans son organisation anatomo-physiologique interne, ou dans ses apparences externes, que les peintres et les photographes s'efforcent de représenter. Barthes ne s'identifie pas à ses photographies, où il ne figure que par défaut. La gêne qu'il éprouve à les regarder, la dénégation qu'il leur oppose ont été partagées par un certain nombre de personnalités, entre autres Montesquieu, le théoricien anarchiste Max Stirner et le poète Henri Michaux. Dans leur refus de la représentation figurée, l'idée que leur corps, en ses apparences, n'était pas le corps de leur vérité ; il donnait le change sur leur être propre et essentiel.

Il faut donc ajouter à la dualité du *corps* et de la *chair* une troisième instance, le *corps de vérité*. Mon identité authentique n'est pas suffisamment attestée par mon dossier de santé, avec ses analyses, ses radios et la documentation signalétique me concernant ; ni non plus par l'analyse la plus soignée [137] de mon être d'aspiration, de désir et de valeurs, potentiel, irréel de ma nature qui sous-tend ma présence au monde et aux autres. L'opposition naguère proposée sous les termes antagonistes du « corps » et de l'« âme » ne recouvre pas la totalité de ce que je suis ; même, ces deux termes, exposent une alternative polaire dont les extrémités me demeurent inaccessibles « Mon corps », à la fois très proche et très lointain, me tient et m'échappe, et pareillement « mon âme » tout à la fois me fascine et me repousse ; je ne peux jamais m'identifier complètement avec l'un ou l'autre des exposants de ma réalité personnelle.

Soient les photographies de Henri Frédéric Amiel, citoyen de Genève, professeur à l'université, membre de la bonne bourgeoisie locale. Longue figure, front haut, barbe fournie, regard perdu dans le vague. Si nous n'étions avertis par ailleurs qu'il s'agit-là d'un portrait du nommé Amiel, nous n'aurions aucune raison de l'identifier comme tel entre tant d'autres, parmi lesquels, assurément, il se perdrait. Le lecteur d'Amiel, s'il veut se représenter l'auteur des écritures d'Amiel, est « condamné à l'imaginaire », selon la formule de Barthes. Le vrai

⁷⁷ Roland Barthes par Roland Barthes, p. 40.

visage d'Amiel se trouve plutôt dans les 17 000 pages de son journal intime, son « corps de vérité ». Le rapprochement entre *corps* et *corpus* trouve ici sa pleine signification. Mes écritures sont le corps propre de ma pensée, le lieu où elle fait résidence et se montre sous sa forme la plus fidèle, la plus développée.

L'ensemble des textes que j'ai rédigés réalise un corps externe, une configuration de mon être intellectuel et spirituel, en un sens même plus réel que moi, puisqu'il est destiné à me survivre. Je peux désavouer mes photographies, les dénoncer comme inadéquates ; je ne peux pas, de la même façon, sauf cas extrêmes, accuser mes livres d'être des faux en écriture. Je me sens lié à eux par des liens d'unité et d'intimité ; leur ensemble est d'ailleurs plus moi-même que moi, puisque je ne suis jamais cette totalité de ce que je suis, qui s'est manifestée à travers eux. Le poète Horace disait sa fierté d'avoir mené à bien son œuvre créatrice : « J'ai dressé un monument plus durable que l'airain (*exegi monumentum aere perennius*). » Et l'historien Thucydide disait que son livre était une « acquisition pour toujours » (*ktèma eis aei*).

Le *corpus* des œuvres d'un écrivain est l'incarnation de sa pensée, la chair de son esprit. L'effusion de la pensée dans l'espace-temps littéraire n'a rien à voir avec les indications sèches d'une fiche d'identité. Corps écrit, si l'on veut, mais autant âme écrite. L'imagerie du corpus ne signifie aucunement que le corps a l'initiative des écritures, mais bien que les écritures forment corps ; c'est-à-dire qu'en fin de compte elles constituent un ensemble cohérent, signalement du scripteur. Écrire le corps, c'est énoncer et annoncer l'esprit ; et par exemple le corps écrit de Stendhal, illustré par Fabrice del Dongo, Julien Sorel ou Lucien Leuwen ne peut être identifié avec la silhouette quelque peu disgracieuse de Henri Beyle. « Corps de vérité », Fabrice ou Julien sont plus proches de l'authenticité de Stendhal. De même Jean Paul, tel que le décrivent ses contemporains, tel qu'il pouvait se voir dans la glace, désordonné, quelque peu ivrogne, ne coïncide nullement avec cette incarnation de soi que proposent [138] ses héros innocents, libres et purs. La vérité plénière de l'écrivain n'est pas seulement qui je fus, qui je suis, mais aussi qui je n'ai pas été, qui j'aurais voulu être. La vie vécue n'est jamais qu'un brouillon ; l'écriture de plein exercice, entre les mains de l'écrivain, corrige, rature et transpose.

Autrement dit, toutes les écritures sont autobiographiques, révélatrices de l'identité du scripteur, alors même qu'il ne songe pas à

parler de soi. Le caractère autobiographique peut être plus ou moins accusé, mais il peut arriver qu'une autobiographie prétendue en dise moins sur son auteur que des textes où il s'est livré sans le savoir, par pure inadvertance. Les rhétoriques à la mode se plaisent à interpréter le couple corps-corpus dans le sens d'une réduction aux instances libidinales, hantées par le désir secret d'avouer l'inavouable qui les fascine. Le comble de la liberté paraît aujourd'hui d'exhiber sur la scène des individus en train de déféquer ou de copuler sous toutes les formes possibles. Il ne semble pas que ce genre de révélations ait beaucoup enrichi notre connaissance de la réalité humaine. Le pauvre Barthes ne cesse de tourner autour du pot, mais il y a tout lieu de penser que la qualité de ses écrits n'aurait pas été grandement accrue par l'adjonction de photographies pornographiques.

La part faite de ces délectations morbides, reste que l'allégorie corps-corpus conserve une valeur significative ; Barthes a raison d'affirmer : « le texte a une forme humaine, c'est une figure, une anagramme du corps ». Par-delà la figure de style, l'analogie revêt une signification vitale. L'écriture ne propose pas seulement un produit du corps, sécrétion ou excrétion de l'organisme conformément à telle ou telle exigence de la conscience. L'écrit n'est pas une représentation d'une réalité antérieurement donnée dans l'esprit du scripteur. Elle est proprement créatrice de cette réalité qu'elle expose au jour extérieur, en forme d'œuvre. La projection du « dedans » au-dehors a valeur de novation, elle constitue un ordre mental qui n'existait pas auparavant et qui agit par contrecoup sur l'économie intime du scripteur. La fonction scripturaire fait partie du métabolisme vital.

L'écriture n'est pas une activité parmi d'autres, une quelconque partie de l'emploi du temps, ainsi qu'en témoigne un porte-parole romanesque de l'abbé Prévost : « Le cœur d'un malheureux est idolâtre de sa tristesse, autant qu'un cœur heureux et satisfait l'est de ses plaisirs. Si le silence et la solitude sont agréables dans l'affliction, c'est qu'on s'y recueille en quelque sorte, au milieu de ses peines et qu'on y a la douceur de gémir sans être interrompu. Mais c'est une consolation plus douce encore de pouvoir exprimer ses sentiments par écrit. Le papier n'est point un confident insensible, comme il le semble : il s'anime en recevant les expressions d'un cœur triste et passionné ; il les conserve fidèlement au défaut de la mémoire ; il est toujours prêt à les

représenter ; et non seulement cette image sert à nourrir une chère et délicieuse tristesse, elle sert encore à la justifier ⁷⁸. »

[139]

Dans le style du XVIII^e siècle sensible, Prévost fait apparaître ici la fonction médicatrice de réécriture. L'esthétique classique attribuait au spectacle de la tragédie le pouvoir de purger les passions des spectateurs, autre image empruntée au vocabulaire de la thérapeutique. L'écriture sur le papier compose une mémoire de substitution qui, selon M. Cleveland, ne risque pas de s'altérer comme la mémoire réelle ; l'expression des sentiments, ombre portée de la réalité intime, qui se projette, sous les espèces de l'écriture, porte le témoignage durable d'une réalité fugace. Il faut pousser plus loin, car cette ombre n'est pas un double, une réplique de la réalité personnelle ; elle est plus consistante que cette réalité, laquelle ne cesse de se dérober à nos prises. La conscience que j'ai de moi-même ne se développe en connaissance que sous forme de récit, et l'inventaire raconté de ma vie s'enfuit au fur et à mesure si je ne prends pas la précaution de le mettre par écrit. Le texte écrit est plus réel que le témoignage de la mémoire, altérable, défectueux et sujet à caution. Les écritures du moi se justifient parce qu'elles peuvent embrasser dans un document unique et définitif la totalité d'une existence, impossible à ressaisir par une approche directe de la conscience.

Corps écrit ou âme écrite, la question n'est pas là. Le corpus des œuvres d'un écrivain, rassemblement organique de l'ensemble de ses écritures, propose l'expression la plus complète, la formule développée de cet écrivain, celle-là même que les critiques explorent quand ils veulent découvrir son « vrai visage ». Certains écrivains et non des moindres, un Mallarmé entre autres, et un Kafka, laissèrent à leurs héritiers la consigne impérative : « Brûlez mes papiers ! » On peut interpréter cet ordre de diverses manières : désir du secret, volonté de dissimulation de certains aspects de la personnalité ou de certaines actions, mais aussi souci de ne pas laisser publier des œuvres inachevées, imparfaites, etc. Dans tous les cas, l'ordre de destruction implique une identification entre le rédacteur et ses écritures ; il ne veut pas survivre sous une forme qui lui paraît indigne de lui. Inversement,

⁷⁸ L'abbé Prévost, *Le philosophe anglais ou histoire de M. Cleveland*, 1.1, livre I, 1731, édition d'Amsterdam, 1741, p. 3.

d'autres écrivains prennent grand soin de leurs écritures posthumes et donnent des consignes pour leur conservation. La même identification aux documents écrits, écartant toute intention suicidaire, aboutit à la recherche d'une survivance, forme première de l'immortalité. *Non omnis moriar*, je ne disparaîtrai pas tout entier.

Ainsi s'affirme, plus intime et nécessaire qu'il ne le paraît au premier abord, l'implication entre la vie et l'écriture, entre le *bios* et le *graphein*. Une existence ne subsiste vraiment que par l'écriture, par la biographie, qui lui permet de s'affirmer par-delà les étroites limites de l'espace-temps immédiat, et même de se survivre dans l'écoulement des temps. Une vie non écrite est une vie perdue, dissipée aux courants de l'histoire individuelle et de l'histoire sociale, réduite aux prises de vue des parents et amis, qui disparaîtront eux aussi, et rien ne restera. De là ces notices sur les membres défunts, publiées dans les annuaires d'anciens d'une grande école ; un camarade rassemble ses souvenirs et ceux de quelques autres ; le mémorial préserve la mémoire ; la *graphie* [140] sauve la *bio*. La biographie forme la figure ; elle constitue le personnage, observé du dehors ; l'autobiographie évoque la personne, en prise directe ; la main qui écrit *je* procède du centre vers la périphérie.

Miracle de l'écriture. À première vue, fixation seulement, reprise de l'actualité de la conscience. Mais l'opération par laquelle le non-dit devient dit et écrit opère une transmutation de la réalité mentale. Éternisé, l'instant change de nature et devient un événement ; ainsi d'une photographie instantanée qui isole et fixe à jamais un geste, un mouvement, un profil perdu, isolé de son contexte. « Nous n'aurons plus jamais notre âme de ce soir », disait la comtesse de Noailles ; mais en l'écrivant nous sommes assurés de la posséder pour toujours. L'écriture fait la différence. C'est pourquoi celui qui écrit la première page de son journal a conscience d'entamer une nouvelle vie. La vie d'Amiel, gaspillée, n'aurait rien été. Brusquement, par la grâce de l'écriture, cette médiocrité commémorée jour après jour, devient un grandiose monument. Le facteur Cheval, à force de cailloux rapportés de sa tournée quotidienne, construit un palais de rêve qui immortalise son nom.

L'écriture de la vie transforme la vie en un texte. Pour les usagers de l'écriture, en vertu d'une véritable mutation, l'écriture n'est pas une imitation de la vie, elle tend à en devenir l'original. Le rédacteur d'écrits intimes, journal, autobiographie ou correspondance, en arrive parfois à

vivre l'incident ou l'événement, au jour le jour de sa vie, tels qu'il les racontera, la fonction scripturaire prenant l'initiative sur les comportements réels, ainsi qu'on le constate parfois dans les lettres et journaux de Stendhal, de Mérimée ou de Gide. La priorité reconnue à l'écriture implique un changement de perspective, qui va de pair avec une mutation d'intelligibilité. La projection écrite étale un espace-temps décomposé en ses différentes parties selon la planimétrie des feuilles de papier. Le rédacteur met sa vie à plat devant lui, afin d'en prendre possession et d'en rendre compte. Le transfert est opéré de l'ordre normal de succession d'une existence selon l'axe de la chronologie à la simultanéité de l'opération rétrospective. Le temps retrouvé n'est pas identique au temps perdu. Le temps perdu bénéficiait du privilège de l'innocence ; il ne se savait pas « perdu », et même il ne se savait pas « temps ». La reprise du sens dans les retrouvailles du temps, institue une réalité neuve, essentiellement différente de la réalité initiale, même si elle prétend n'en être que la re-présentation. Ne fût-ce que parce que le temps premier est vraiment à jamais perdu, cependant que le temps retrouvé existe à jamais dans la mémoire culturelle des hommes.

L'écriture du moi institue une mémoire extra-personnelle, une identité de suppléance, étalée au regard d'autrui, et qui tend à supplanter l'identité première. Le texte une fois rédigé s'impose avec l'autorité de la chose jugée. Il fait écran. Toute remise en question de l'écrit implique de complexes opérations critiques. Goethe se dérobe derrière son récit de vie, de même que Rousseau ou Chateaubriand. On n'est pas forcé de les croire sur parole, mais ils bénéficient d'un privilège, d'une rente de situation, qui rend compliqués et laborieux les [141] procès en révision pour cause de suspicion légitime. Nous avons tendance à croire Goethe sur parole, ou plutôt sur ses écritures, parce qu'il est, s'agissant de lui-même, le témoin le plus favorisé. Goethe racontant Goethe n'est pas un témoin parmi d'autres ; la fonction scripturaire est pour l'individu une fonction aussi naturelle que la respiration ; elle bénéficie d'une authenticité intrinsèque. Le graphologue en témoigne, lorsqu'il examine les configurations tracées sur le papier ; à ces linéaments matériels de la plume correspondent d'autres linéaments intimes, des rythmes de la vie spirituelle, aussi difficiles à falsifier que les graphismes sur le papier. L'écriture propose une expression vitale.

Comme la respiration, l'écriture mobilise l'organisme dans l'accomplissement d'une tâche qui occupe le vivant dans son ensemble.

La respiration, la circulation sont des activités inconscientes ; la marche associe la volonté à la mise en œuvre des automatismes, la parole est à la fois du corps et de l'esprit, l'écriture également, parole sans voix qui se manifeste par la médiation de la main. On se prend à songer à une biologie de l'écriture, qui associerait à l'anatomo-physiologie des mouvements en cause, une psychologie, une véritable anthropologie, investigation complète de l'homme écrivant. Cette recherche ne tente personne, sans doute parce qu'elle paraît impossible. Les spécialistes se contentent de faire l'histoire des formes d'écriture, dans leur succession chronologique ; ils acceptent la fonction scripturaire comme une donnée élémentaire de la réalité humaine. Tout au plus complètent-ils leur enquête par quelques considérations sociologiques.

Écrire, même s'il ne s'agit pas d'écrire ma vie, c'est donner corps à ma vie, que le résultat cherché soit ou non la réalisation d'une œuvre complète. L'entreprise d'écriture obéit à une poussée germinative. Un besoin en moi se fait sentir ; je dois écrire une lettre, un document, un livre. Je me mets à écrire « au fil de la plume », au fil de la pensée, en vertu d'un mouvement naturel, sous l'exigence duquel peu à peu le texte « prend corps ». Au départ, une intention, une cellule initiale du sens ; l'embryon obéit à une poussée de croissance, sous l'influence de laquelle il développe ses possibilités. La genèse du livre peut s'analyser sous une forme intellectuelle, à partir d'un projet raisonné, exposé en forme de plan et exécuté selon une progression systématique. Certains livres peuvent être programmés de cette manière, mais l'homme n'est pas un ordinateur. Il y a toujours dans la rédaction de la lettre la plus familière ou du roman le plus plat des variations de régime, des rebondissements imprévus ou des interruptions, qui traduisent la présence des puissances latentes de la personnalité. Les familiers de l'écriture savent qu'elle a ses humeurs, ses bonheurs et ses malheurs, en fonction des métabolismes intimes de l'être personnel. L'écriture n'est pas une technique du corps, un aspect de sa politique étrangère, indépendamment de l'actualité intime.

L'image s'impose ici de la gestation de ce corps écrit, de ce *corpus* élaboré grâce à la conspiration des forces vives de son auteur. Le docteur Faust, en son laboratoire d'alchimie, poursuit le projet d'élaborer un *homunculus*, un être [142] vivant en flacon, création d'une vie menée à bien par le génie de l'homme. L'écriture est une embryologie, le mystérieux engendrement d'un analogue d'humanité,

d'une structure vivante de sa vie propre et dotée de la vertu d'immortalité. L'organogenèse de l'œuvre obéit à une logique interne qui n'est pas la même dans tous les cas ; néanmoins, dans tous les cas, on peut reconnaître l'active présence d'une entéléchie. Le vocabulaire biologique n'a pas ici seulement valeur d'allégorie. Les romantiques allemands opposaient au paradigme mécaniste de la montre ou de la machine l'emblème de l'arbre comme modèle de vérité. L'image doit être prise en un sens propre et concret ; elle n'est pas figurative ; elle s'attache à énoncer la circulation de la vie cosmique, par les racines de l'arbre en communication avec la terre et, par le métabolisme du feuillage, en communication avec les principes de l'air et du soleil. L'homme pareillement, par la circulation intime de sa vie, par tous les pores de son être, est un petit organisme compris dans le grand organisme de l'univers.

Telle est la conception romantique de l'homme, dans la perspective d'une vie unitive où l'âme fait corps avec le corps, où le corps fait âme avec l'âme dans l'unité d'une même présence solidaire. La fonction scripturaire n'engendre pas seulement un *corpus* de papier, elle produit l'organisme vivant d'une œuvre animée d'une existence propre. Le thème de l'incarnation impose la prise en considération de ce relief humain du texte, qui n'est pas un document arbitraire, sans épaisseur aucune. L'œuvre expose une réalité de vie, une annonce du sens, offerte à tous ceux qui la liront, et pourront y retrouver l'écho de leurs propres exigences. Nous ne savons pas analyser les mouvements divers de l'espace du dedans ; nous ne savons pas de quelles profondeurs remontent ces projections en forme d'écriture, donatrices de notre identité. L'inconscient propose opportunément ses bons offices, mais cette notion intervient surtout comme un mot pour couvrir notre ignorance. L'évocation des bas-fonds libidinaux désigne les régions obscures d'une psychobiologie dérobée aux prises de l'intellect. Ce matériel, si abondant soit-il, pose le problème plutôt qu'il ne le résout. L'inconscient ou prétendu tel, est appréhendé, analysé au niveau du langage, une fois qu'il a cessé d'être ce qu'il est censé être.

L'écriture proférée n'est que la partie émergée du processus, non pas le processus dans sa totalité mais sa face parlante ou parlée. Le corps-corpus n'est pas un fantôme, un ectoplasme, mais un corps présent et animé, dont l'animation se communique au lecteur des écritures ; en lui, elles reprennent vie et substance. La lettre de l'ami ou de l'aimée n'est

pas une allégorie, un substitut, mais une présence quasi-charnelle, à laquelle le destinataire réagit de corps et d'âme.

Quels que puissent être les conditionnements physiologiques, l'initiative du livre associe le volontaire de la décision et l'involontaire du mûrissement. La croissance du projet est le fruit d'une intussusception à partir des éléments de pensée et de sentiment disponibles dans le milieu intérieur. Poème, roman ou [143] essai, les thèmes s'annoncent, se développent, s'agglomèrent en vertu d'une dynamique propre, parfois soumise aux impulsions de la réflexion, parfois abandonnée à elle-même dans une rêverie aux marges de la conscience. Le texte cristallise sous forme de notes, esquisses et schémas qui se multiplient jusqu'à atteindre une masse critique. Le besoin s'annonce de passer à l'acte d'une rédaction non plus fragmentaire et erratique mais totalisante et décisive.

L'image a été évoquée d'une gestation de l'œuvre, long cheminement préalable à l'accomplissement du projet, avec ses périodes d'euphorie, et ses traversées du désert. Trop ambitieux, grandiose, il arrive que le dessein n'aboutisse pas. Pascal ne parviendra pas à mener à bien son Apologie de la religion chrétienne. Novalis ne construira pas son Encyclopédie. Plus heureux, d'autres auront le temps de voir mûrir l'initiative du dedans, jusqu'au moment de l'accomplissement en forme d'œuvre achevée. Henry James a évoqué cette expérience dans sa Préface aux *Spoils of Poynton*. « C'était, il m'en souvient, il y a des années, un soir de Noël, où je dînais avec des amis. Dans le courant de la conversation, une dame, près de moi, fit une de ces allusions où je reconnais aussitôt un " germe ". Ce germe, d'où qu'il provienne, a toujours été pour moi l'embryon d'une " histoire ", et la plupart des histoires auxquelles je me suis efforcé de donner une forme sont issues d'une unique petite graine, une graine aussi minuscule et soufflée par le vent que cette allusion fortuite aux *Spoils of Poynton*, inconsciemment échappée à ma voisine, simple particule flottant au fil de l'entretien. Ce qui par-dessus tout me revient avec ce souvenir, c'est le sentiment de la petitesse de la précieuse particule réduite à sa seule essence féconde en ces occasions heureuses. Telle est l'intéressante vérité sur les suggestions qu'éveillent le hasard, le mot errant, le vague écho au contact duquel l'imagination du romancier tressaille comme à la piqûre d'une pointe aiguë. (...) Notre sujet tient dans la simple graine, la goutte de vérité, de beauté, de réalité, à peine visible à l'œil du vulgaire. (...)

La marche à suivre est toujours la même : prendre l'idée communiquée, happée au passage, et réduire presque au néant la forme, l'aspect de la parcelle de vie disjointe et lacérée qu'il nous a été donné de capter par hasard. La vie étant toute inclusion et confusion, et l'art discrimination et sélection, ce dernier, en quête de la valeur latente et durable qui seule lui importe, flairera cette substance avec un instinct aussi sûr que le chien flairant la présence d'un os enterré... ⁷⁹ »

Il ne s'agit pas ici d'une allégorie, d'une métaphore trop longuement utilisée. L'écriture expose une dynamique vitale, un processus obscur remonté des profondeurs selon des cheminements incontrôlables jusqu'au grand jour d'une expression que l'écrivain fait vivre de sa propre vie. La création n'est pas gratuite, pur jeu d'esprit selon les caprices du langage. Joseph Conrad écrivait un jour : « Peut-être la vraie littérature (quand elle vous est " donnée ") est-elle un peu comme une maladie qu'on ressent dans ses os, ses muscles et ses articulations... ⁸⁰ » [144] La biologie de la création littéraire ou artistique évoque une lutte pour la vie mentale et morale, chez un Van Gogh comme chez un Conrad, écrivant à son confrère John Galsworthy, au cours de la rédaction de *Nostramo* : « Le livre est à présent à moitié fait et je me sens à moitié mort et complètement idiot. (...) Travailler dans les conditions qui résultent, j'imagine, surtout de mon caractère est avilissant et démoralisant. Je lutte contre la démoralisation, et de cette lutte je porte le poids, tandis que mes amis en font les frais. (...) Je ne vous ai pas écrit parce que, parole d'honneur, j'ai honte d'écrire à quiconque. J'ai la curieuse impression de devenir une sorte de paria. De paria mental et moral. Je n'apprends rien, je ne pense à rien, je ne réfléchis à rien, je m'isole et avec tout cela c'est tout juste si j'arrive à aller de l'avant, ou plutôt à continuer à me traîner d'un misérable récit au suivant, sans cesse plus profondément enfoncé dans la vase... ⁸¹ »

De pareils témoignages pourraient être multipliés, le plus émouvant étant peut-être celui de Proust poursuivant et achevant la rédaction du *Temps retrouvé* dans l'atmosphère étouffante de sa chambre de malade,

⁷⁹ Préface aux *Spoils of Poynton*, citée dans l'Introduction aux *Carnets* de Henry James, trad. Louise Servicen, Denoël, 1954, p. 11.

⁸⁰ Lettre à D. S. Meldrum, début 1902 dans l'Introduction au tome II des *Œuvres* de Joseph Conrad, Pléiade, p. XXII, par Sylvère Monod.

⁸¹ Lettre de Conrad à John Galsworthy, citée *ibid.*, p. XXIII.

aux derniers stades du mal qui doit l'emporter. Ce qui lui reste de vie, il le projette dans l'œuvre destinée à lui survivre, l'œuvre lui semble plus décisive, plus vraie que son existence menacée. Conrad, lui aussi, annonce à un ami : « Je vous envoie ce petit mot simplement pour vous dire que *Nostramo* est fini, ce dont mes amis peuvent me féliciter comme d'une guérison après une maladie dangereuse... ⁸² » Proust n'a pas survécu au *Temps retrouvée* sa maladie était mortelle, et il le savait. Mais l'achèvement de l'œuvre importait davantage que l'impossible guérison. Ou plutôt, cet achèvement, processus de substitution, valait pour la guérison. Le corps malade du romancier se muait, à ses propres yeux, en un corps glorieux, promu à l'immortalité. L'œuvre devient la vérité de la vie ; l'existence elle-même, en ses vicissitudes, n'est que le support de cet accomplissement en lequel elle contemple sa propre transfiguration.

La peinture aussi est une écriture, en quête d'apothéose. Âgé, infirme, Renoir vers 1918-1919, travaille à deux grandes baigneuses dans un décor de verdure. Il voit en elles « les meilleures œuvres de Dieu, (...) son exploit suprême. (...) La souffrance passe (...) mais la beauté reste et je ne mourrai pas avant d'avoir achevé mon chef-d'œuvre. Hier, je croyais qu'il était fini, que je ne pouvais pas ajouter un coup de pinceau de plus pour l'améliorer, mais la nuit porte conseil et maintenant je vois que trois ou quatre jours de travail en plus lui donneront plus de profondeur picturale ». Selon l'un des fils de Renoir, son père considérait ce tableau « comme un aboutissement. Il pensait y avoir résumé les recherches de toute sa vie et préparé un bon tremplin pour les ressources à venir... » ⁸³.

⁸² Lettre à Edward Garnett, *ibid.*, p. xx.

⁸³ Propos de Renoir, rapportés par Matisse et par Jean Renoir, *Catalogue de l'Exposition Renoir au Grand Palais*, 1985, p. 360.

[145]

Ut pictura poesis ; la poésie est une peinture, la peinture est une poésie. Les œuvres de la main sont des écritures et l'écriture, poétique ou picturale, poursuit une visée libératrice qui transcende les conditions médiocres de l'existence incarnée. L'embryologie du tableau ou du poème a donné lieu au mythe romantique du pélican nourrissant ses petits de sa propre chair. Production naturelle, l'écriture se réalise à partir des métabolismes obscurs de l'espace du dedans, matière et forme, incarnation du sens selon l'exigence d'un projet. L'œuvre achevée vivra de sa propre vie, en relation avec toutes sortes de lecteurs ; elle aura le pouvoir de s'insérer dans leur métabolisme personnel et d'alimenter leur vie ; l'auteur lui-même conservera avec l'œuvre une fois émancipée de lui des relations qui, dans l'intimité comme dans l'éloignement, ne seront jamais tout à fait neutres. Le mystère de l'écriture, à la fois intérieur et extérieur à l'écrivain, perpétue à travers l'espace et le temps les rythmes vitaux d'une personnalité au sein de la communauté humaine.

Sans doute conviendrait-il de distinguer entre l'écriture comme expression et création, justiciable de la critique littéraire en tant qu'art d'écrire, et l'écriture comme fonction vitale, mode d'accommodation de l'individu à l'environnement du dehors et du dedans, analogue dans son ordre à la marche, à telle ou telle activité familière ou à la pratique de tel ou tel sport. Il s'agit alors d'une pratique justifiée par une finalité interne, en somme d'un régime de vie, exercice physique et mental indispensable à l'équilibre du scripteur. Ainsi du journal intime, qui ne va nulle part, qui ne cherche aucunement à faire œuvre, mais s'intègre à l'hygiène personnelle du sujet ; ainsi des lettres de madame de Sévigné à sa fille. Écrire, c'est respirer, entretenir une relation nécessaire avec le monde et avec soi-même. Les critiques viendront plus tard. On ne les a pas invités.

Roland Barthes, praticien de l'écriture, mais écrivain journalier, au bonheur du jour, se lamente de son impuissance à construire un chef-d'œuvre rigoureusement ordonnancé. Un fragment s'intitule « De l'écriture à l'œuvre » : « Piège de l'infatuation : donner à croire qu'il accepte de considérer ce qu'il a écrit comme une "œuvre", passer d'une contingence d'écrits à la transcendance d'un produit unitaire, sacré. Le mot "œuvre" est déjà imaginaire. La contradiction est bien entre l'écriture et l'œuvre. (...) Je jouis continûment, sans fin, sans terme, de

l'écriture comme d'une production perpétuelle, d'une dispersion inconditionnelle, d'une énergie de séduction qu'aucune défense légale du sujet que je jette sur la page ne peut plus arrêter⁸⁴. » Sur quoi, Barthes, écrivain tranquille tenu, par esprit de modernité, de confesser du bout des lèvres des idéologies révolutionnaires, se prend à dénoncer la « société mercantile » qui réclame des « œuvres » en bonne et due forme : « il faut construire, c'est-à-dire *terminer* une marchandise. Pendant que j'écris, l'écriture est de la [146] sorte à tout instant aplatie, banalisée, culpabilisée par l'œuvre à laquelle il lui faut bien concourir. Comment écrire à travers tous les pièges que me tend l'image collective de l'œuvre ? – Eh bien, *aveuglément...*⁸⁵ ».

Récriminations pleines d'intérêt, car elles émanent d'un des analystes les plus perspicaces de la fonction scripturaire, égaré ici en dehors des chemins de la lucidité. Le révolutionnaire de cabinet, qui s'en prend à la société bourgeoise, coupable de réclamer des livres bien faits, est doublement ridicule. D'abord parce que cette société a fait de Barthes l'un des prototypes du snobisme parisien. Et ensuite parce qu'elle l'a suffisamment renté, jusqu'à lui donner une chaire au Collège de France, pour qu'il n'ait pas besoin de rédiger des écritures alimentaires, qu'il eût été d'ailleurs incapable de mener à bien. Le plus curieux est que ces plaintes se situent dans un petit volume publié sous la couverture d'une collection de prétendues autobiographies. Incapable de construire une « œuvre », Barthes se contente d'égrener des fragments en forme de journal intime. La « société mercantile » a publié sans autre forme de procès cette matière scripturaire, comme elle a d'ailleurs publié les autres recueils de fragments du même auteur. Les enfants gâtés ont accoutumé de se plaindre plus que les autres de leur triste sort.

Roland Barthes était libre de pratiquer l'écriture fragmentaire qui convenait à son tempérament indolent et irrésolu ; les récriminations qu'il adresse à la « société bourgeoise », dont il n'avait nullement à se plaindre, il se les adressait à lui-même, conscient qu'il était de son incapacité à édifier une œuvre en forme de somme, corps glorieux destiné à traverser les siècles. Il n'en est pas moins, dans son ordre, un témoin perspicace de l'activité scripturaire en libre exercice, et qui ne

⁸⁴ *Roland Barthes par Roland Barthes, op. cit.*, pp. 139-140.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 140.

parvient pas à se refermer sur le domaine restreint d'une œuvre achevée. Le Je de l'écriture fragmentaire, en forme de journal ou d'aphorismes, tente d'entrer en possession de lui-même par la voie scripturaire ; il circonscrit le domaine virtuel de l'espace-temps habité par la personnalité en son expansion plénière. Le sujet fait résidence, en un moment donné, dans une minime partie de son territoire ; ses écrits tentent de marquer la totalité du terrain de parcours que hante sa présence familière. L'écriture délimite le champ de la présence possible ; elle en définit l'extension virtuelle. Le sujet écrivant apparaît alors comme le propriétaire d'un vaste domaine, qui n'en occuperait à tout moment qu'une petite partie. Ce qui pose la question des rapports entre le *Je* et le *Moi*.

[147]

Lignes de vie 2.
Auto-bio-graphie.

Deuxième partie

AUTOS

[Retour à la table des matières](#)

[148]

[149]

DEUXIÈME PARTIE.
AUTOS.

Chapitre 1

Ego zéro

[Retour à la table des matières](#)

Germaine Brée donne de l'autobiographie cette définition : *becoming alive to oneself through writing*. La langue française a quelque difficulté à exprimer la richesse de cette parole, selon laquelle l'enjeu de cette forme d'expression serait de s'éveiller à la conscience de soi par l'écriture, ou encore de venir à sa propre vie par l'écriture. La voie écrite permet le cheminement vers une existence caractérisée comme découverte du sujet par lui-même. Germaine Brée transpose en langue américaine les trois composantes du mot autobiographie : l'écriture, le sujet (*autos, oneself*) et la vie (*bios, alive*).

Le lien étroit entre l'écriture et l'identité personnelle est mis en lumière par les écritures du moi sous leurs diverses formes. L'emploi de la première personne du singulier évoque et invoque cette individualité qui sert de gage à tout exercice de la fonction scripturaire, même si le rédacteur ne prend pas autrement garde à ce coefficient de singularité introduit par l'emploi du pronom personnel. Il n'est certes pas possible d'affirmer la non-existence de l'individu aussi longtemps qu'il n'a pas pris la plume, mais il est certain aussi que l'utilisation de la technique scripturaire a joué et joue un rôle considérable dans la prise de conscience du sujet, dans l'exploration de la vie personnelle et dans son aménagement par l'intéressé lui-même.

Les monuments les plus remarquables de la connaissance de soi sont des montagnes d'écritures. Entre ceux qui retiennent l'attention, le *Journal d'Amiel*, fort de ses 17 000, pages et les *Cahiers* de Valéry, au nombre de 261, [150] qui proposent au lecteur leurs 26 600 pages ⁸⁶, plus encore selon les explorateurs qui se sont risqués dans cette immensité. Ces écrits échappent à la capacité d'un lecteur, si bonne que soit sa volonté. Ils n'ont pas été rédigés en vue d'être lus ; ils n'ont d'ailleurs été publiés, d'une manière plus ou moins complètes qu'après la mort de leurs auteurs. Ils ne sont devenus des œuvres littéraires, introduites sur le marché du livre, que par occasion. L'intention de ces ouvrages de l'esprit était donc autre ; Amiel et Valéry poursuivaient pour leur propre compte une recherche interminable, – ou plutôt dont ils savaient qu'elle s'achèverait seulement avec leur vie. Jour après jour, ils développaient sur eux-mêmes sans fin, un interrogatoire d'identité ; s'ils persévéraient, c'est qu'ils voyaient dans cette poursuite une fin en soi, tel le vrai chasseur pour qui le plaisir n'est pas dans la capture de la proie, mais dans la poursuite du gibier.

L'œuvre d'Amiel, à proprement parler journal intime, est un bilan des jours qui passent, mêmes événements de l'emploi du temps du matin au soir, occupations et rencontres, dont le sujet est d'ordinaire sous-entendu. L'auteur se raconte au miroir d'autrui, il décrit ses réactions ; de temps en temps seulement, il essaie d'accéder à la réalité de son être personnel ; ces plongées demeurent l'exception ; elles ne pénètrent jamais jusqu'au noyau dur du sujet pensant, mais semblent aboutir à une dissolution dans la réalité d'une substance universelle, où les êtres et les choses communiqueraient entre eux. La pensée maîtresse d'Amiel commémore la désindividualisation, « l'infixable mobilité de toute chose ! Apparaître et s'évanouir, c'est là toute la comédie de l'univers, c'est la biographie de tous les individus, ciron et planète, quelle que soit la durée du cycle d'existences qu'ils décrivent. Toute vie individuelle est l'ombre d'une fumée, un geste dans le vide, un éclair plus ou moins paresseux, un hiéroglyphe tracé un moment sur le sable et qu'un souffle efface le moment d'ensuite, la bulle d'air qui vient s'ouvrir et crépiter à

⁸⁶ Ces chiffres sont cités par Judith Robinson, dans la Préface à son édition des *Cahiers* de Valéry, Bibliothèque de la Pléiade, 11, p. XI. Nicole Celeyrette-Pietri, *Valéry et le moi*, Klincksieck, 1979, p. 1, parle de 28 000 pages « dont les inédits doublent presque le volume ». Le *Journal d'Anaïs Nin* représente également une masse imposante.

la surface du grand fleuve de l'être, une apparence, une vanité, un néant. Mais ce néant est pourtant le symbole de l'être universel, et cette bulle éphémère est le raccourci de l'histoire du monde ⁸⁷ ».

L'un des plus rigoureux représentants des écritures du moi se présente donc comme un champion du non-moi. S'étant astreint à noter jour après jour les petits parcours de la quotidienneté bourgeoise d'un citoyen de Genève, il affirme ne tenir aucunement à ces particularités qu'il sauve pourtant de l'oubli. « Ce qui m'a été difficile, c'est de conserver le préjugé d'une forme, d'une nationalité et d'une individualité quelconques et de ne pas sentir le droit du contraire ; de là mon indifférence pour ma personne, pour mon utilité, mon intérêt, mon opinion du moment. Qu'importe tout cela ? *Omnis determinatio est negatio*. La douleur nous localise, l'amour nous particularise, mais la pensée [151] libre nous *dépersonnalise* et nous fait vivre dans le grand Tout, plus vaste encore que Dieu, puisque Dieu, comme esprit, est opposé à la matière, et comme éternel, est opposé au monde. Être un homme, cela est chétif ; être homme cela est bien ; être homme, cela seul attire ⁸⁸. »

Selon une parole fameuse de Montaigne puisée aux sources de la sagesse antique, « chaque homme porte en soi la forme entière de l'humaine condition ». Amiel, qui chaque jour s'essaie à définir son profil psychologique, ne parvient jamais à constituer un signalement précis de sa personnalité mentale. Il attribue cette inconsistance à une défaillance de la volonté. « Ce qui me manque, c'est la cohésion, la ténacité, la consistance, la résistance, cette vigueur égoïste de l'être qui s'approprie tout ce qu'il peut et retient autour de son moi, de son intérêt, de sa volonté, les choses, les gens, les impressions, les idées, pour s'affirmer et se dilater dans sa personnalité. Pour moi, je suis plus immatériel, désintéressé et purifié que cela ; mon être subtil se débarrasse de toute substance, comme une sorte d'encombrement grossier de ses mailles. Nature critique et contemplative, je me rapproche de l'esprit pur, de la forme sans matière. Tout mon bagage, mon acquis, se borne à une aptitude et à une méthode, et redevient simple virtualité. Je n'ai plus rien, mais je suis quelqu'un. Je n'ai plus

⁸⁷ 2 avril 1864 ; Amiel, *Fragments d'un Journal intime*, Bernard Bouvier, Stock, 1931, t. I, p. 179.

⁸⁸ 28 août 1875, édition citée, t. II, p. 121.

d'étendue, mais l'étendue est en moi, à l'état de puissance. (...) Je ne suis que possible, résorbé, implicite comme une force retournée à l'état latent. Je ne suis qu'une capacité indéterminée et non un talent établi, prouvé, en exercice et en fonction ⁸⁹. »

Plutôt que d'attribuer à Amiel une maladie de la volonté, et donc de reléguer son cas dans les marges de la pathologie, il convient de considérer qu'il a poursuivi obstinément une recherche de l'essentiel de l'être personnel, dégagé de tout ce que cet être peut avoir accumulé, autour de son noyau central, d'accidentel et d'insignifiant. La formule : « je n'ai plus rien, mais je suis quelqu'un » évoque la distinction proposée par Gabriel Marcel entre l'*avoir* et l'*être* : d'un côté le champ des appartenances et des engagements plus ou moins abusifs et illusoires ; de l'autre, la vocation spirituelle, dénoncées les aliénations qui font obstacle à la liberté de l'esprit. Sous l'apparence d'une écriture répétitive, et qui paraît piétiner sur place pendant trente-cinq années, Amiel a poursuivi un voyage vers le centre de l'identité personnelle, à partir de la périphérie, à travers les couches concentriques des caractères extrinsèques dont l'individu se revêt comme de vêtements empruntés.

« Le journal intime me dépersonnalise tellement que je suis pour moi un autre et que j'ai à refaire la connaissance biographique et morale de cet autre. Cette puissance d'objectivation devient une cause d'oubli. Mes états antérieurs, mes configurations et métamorphoses m'échappent comme accidents transitoires. Ils me sont devenus étrangers, objets de curiosité, de contemplation ou d'étude ; ils n'affectent pas ma substance intime ; je ne les sens pas à moi, en [152] moi, ils ne sont pas moi. Je ne suis donc pas une volonté qui se continue, une activité qui s'accumule, une conscience qui s'enrichit : je suis une flexibilité qui devient plus flexible, une mue qui s'accélère, une négation de négation et une réflexion qui se réfléchit comme deux glaces en face l'une de l'autre. La légère bordure de chacune d'elles est la seule mesure de la quantité d'images réciproques qui s'encadrent indéfiniment l'une dans l'autre. Mon identité se retrouve entre le moi et le toi, mais est-elle assez fluide ⁹⁰ ! »

⁸⁹ 16 avril 1876, *ibid.*, p. 137.

⁹⁰ 19 avril 1876, même édition, p. 137.

On a tort de considérer Amiel comme un cas d'aboulie sociale, ce qui permet de récuser son témoignage, et de le confier au psychiatre ou au psychanalyste de service. L'auteur du *Journal* est le premier à s'accuser du péché d' « omphalopsychie », aussitôt après le passage que nous venons de citer, c'est-à-dire de narcissisme, en jargon freudien. Rimbaud s'est rendu célèbre pour avoir proclamé « je est un autre » ; personne ne relève le « je suis pour moi un autre » d'Amiel, noyé dans les 17 000 pages du *Journal*. « Ma veille, ajoute-t-il, se connaît comme le rêve d'un rêve. (...) Cet état bouddhique doit être impossible à faire comprendre à tous ces emprisonnés qui ne peuvent sortir de leur individu et qui se croient positivement réels, parce qu'ils ont des mains qui empoignent leurs pieds et qu'ils ont conscience de vouloir ⁹¹. » Ici, pour une fois, Amiel retourne contre les hommes prétendument normaux le procès en aliénation mentale et sociale. Ce sont les héros positifs, adaptés au monde comme il va, les conquérants de la vie quotidienne, hommes d'affaires affairés, qui se trompent sur eux-mêmes, « emprisonnés » dans un personnage par rapport auquel ils sont incapables de prendre leurs distances. Sa propre attitude, Amiel la caractérise comme un « état bouddhique », appréciation souvent reprise par les commentateurs, là encore manière de rejeter une expérience sous prétexte qu'elle n'est pas de chez nous.

Amiel se lamente parce qu'il ne réussit pas à vivre en homme quelconque, bon époux et bon père, bon fonctionnaire, bon citoyen et tout ce qui s'ensuit. « Tous mes entortillements ne sont que des défaites. Si j'étais homme, c'est-à-dire plus courageux, plus ardent, je voudrais vaincre, conquérir, posséder, subjuguier, triompher ; je voudrais engendrer, féconder, construire, me poser dans une œuvre, une maison, une famille à moi, m'établir, m'affirmer, me faire place, m'épanouir dans le monde réel, tandis que je m'efface, m'esquive, me dissimule, m'évapore pour ne pas lutter et ne pas me déterminer. J'ai dissipé mon individualité pour n'avoir rien à défendre ; je me suis enfoncé dans l'incognito pour n'avoir nulle responsabilité : c'est dans le zéro que j'ai cherché ma liberté ⁹². » Georges Poulet dresse, à propos de ce texte, un constat de pathologie mentale. « Pour Amiel, la nausée est ce qui convulse l'être en présence de sa déficience, de sa déchéance. L'être se

⁹¹ *Ibid.*, pp. 137-138.

⁹² 25 juin 1856, cité par Georges Poulet dans son Introduction à Amiel, *Journal intime, l'année 1857*, collection 10/18, U.G.E., 1956, pp. IX-X.

révèle à soi-même son manque d'être. Juste punition de Narcisse ! À force de regarder, l'œil ne distingue plus dans le [153] miroir qu'une figure sénile et déclinante. Narcisse assiste au progrès de sa propre décrépitude ⁹³. »

Si Amiel avait fondé une famille, construit une maison grâce aux prêts bonifiés de la Banque Populaire, et mené à bien une carrière administrative brillante, il n'aurait pas pris le temps d'écrire son journal. La question est de savoir si le monument laissé par Amiel à la disposition de Georges Poulet et de ses confrères valait d'être écrit. Rilke, Kafka, Gauguin, Van Gogh, Nietzsche, entre bien d'autres, ne jouissaient pas d'une constitution psychophysiologique parfaitement normale. Faut-il le déplorer ou s'en réjouir ? S'ils avaient bénéficié d'une bonne santé à tous égards, leurs noms ne signifieraient rien pour nous, et la culture contemporaine en serait appauvrie d'autant.

Amiel, dans le dernier texte cité, emploie cette remarquable formule : « c'est dans le zéro que j'ai cherché ma liberté. » Ainsi caractérisée, l'entreprise du journal permet d'explorer les confins de l'identité personnelle, dévêtue de tous les accessoires qui la surchargent et réduite à sa plus simple expression : « je me suis enfoncé dans l'incognito ». Une telle tentative n'a rien de morbide ou de coupable ; elle se trouve à la portée de la plupart des individus ; seulement, accaparés par leurs occupations et divertissements, ils n'ont pas le loisir de remettre en question les racines de leur existence ; ils vivent à la périphérie d'eux-mêmes. L'aventure d'Amiel, dans son principe, n'est pas tellement différente de celle vécue par Montaigne, dont la recherche de soi, à travers les livres de sa bibliothèque, aboutit à des résultats assez proches de ceux obtenus par son confrère helvétique. Montaigne aussi a découvert « l'infexible mobilité de toutes choses », et de son individualité en particulier. Mais sa gaillardise naturelle et sa jovialité gasconne lui ont valu d'être exempté des suspicions pathologiques accumulées autour du citoyen de Genève, Henri Frédéric Amiel, prisonnier des brumes et brouillards qui montent du Lac.

L'identité de Montaigne, comme celle d'Amiel, est « fluide » ; mais alors qu'Amiel oppose sa fluidité à l'apparente solidité du monde comme il va, l'auteur des *Essais* inscrit son individualité dans le mobilisme universel. « Finalement, il n'y a aucune constante existence,

⁹³ G. Poulet, *ibid.*, p. XI.

ni de notre être, ni de celui des objets. Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi, il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugé et le jugé étant en continuelle mutation. Nous n'avons aucune communication à l'être, parce que toute humaine nature est toujours au milieu entre le naître et le mourir, ne baillant de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion. Et si, de fortune, vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ni plus ni moins que qui voudrait empoigner l'eau : car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule partout, tant plus il perdra ce qu'il voulait tenir et empoigner. Ainsi étant toutes choses sujettes à passer d'un changement en autre, la raison, y cherchant une réelle subsistance, se trouve déçue, ne pouvant rien appréhender de subsistant [154] et permanent parce que tout ou vient en être et n'est pas encore du tout, ou commence à mourir avant qu'il soit né ⁹⁴. »

Le moi de Montaigne est indéterminable, autant que celui d'Amiel. La différence serait peut-être dans le fait qu'Amiel s'attribue un « état bouddhique », alors que Montaigne, en un temps où la pensée orientale n'est pas à la mode, se réclame d'Héraclite. Ces références aujourd'hui peuvent communiquer ; les passages de l'Inde ont été ouverts et les docteurs compétents nous ont révélé les liens philologiques et structurels qui font l'unité de la culture indo-européenne. Amiel, il est vrai, bouddhiste pour son propre compte, se figure que les hommes et singulièrement les femmes qui vivent autour de lui jouissent d'une consistance et d'une volonté dont il est dépourvu. Montaigne au contraire applique sa vision héraclitienne du monde, avec plus de conséquences, à l'ensemble des êtres et des choses. Amiel s'imagine bouddhiste solitaire *in partibus infidelium* ; Montaigne s'installe dans un univers de la relativité généralisée ; tout le monde bouge en même temps, Montaigne ni plus ni moins que les autres. Amiel se considère comme une déplorable et malheureuse exception dans une société calvinienne régie par l'esprit de libre entreprise selon les principes de l'éthique capitaliste d'après Max Weber. Montaigne ne se croit pas différent de tout le monde, seulement un peu plus curieux de soi-même, et plus clairvoyant. Mais dans sa recherche du centre, dans sa tentative

⁹⁴ Montaigne, *Essais*, II, 12 : *Apologie de Raymond Sebond* ; Bibliothèque de la Pléiade, rééd., 1980, p. 586.

de remontée de l'existence à l'essence, il se heurte aux mêmes impossibilités que le citoyen de Genève ; il ne peut « empoigner » un noyau dur de son être dont la nature évanouissante se dérobe à ses prises.

La différence essentielle serait qu'Amiel isole sa subjectivité du reste de l'univers ; il postule sa différence, et la stabilité de l'univers physique et social, ce qui lui permet de s'attribuer un statut exorbitant du droit commun. La vision du monde propre à Montaigne englobe à la fois l'anthropologie et la cosmologie. « Le monde n'est qu'une branloire pérenne. Toutes choses y branlent sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Égypte, et du branle public et du leur. La constance même n'est qu'un branle plus languissant ⁹⁵. » Les Anciens croyaient la terre immobile ; les Modernes, depuis Copernic, savent que la terre tourne, et avec elle les indigènes de ce bas monde, entraînés par la mobilité universelle. Les analyses psychologiques de Montaigne ne partent pas du présupposé qu'il est différent des autres, le plus irremplaçable des êtres ; il se veut au contraire semblable à tous ses semblables, et c'est cela même qui fait à ses yeux l'intérêt de sa recherche.

« Je ne puis assurer mon objet, poursuit-il. Il va trouble et chancelant, d'une ivresse naturelle. Je le prends en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse avec lui. Je ne peins pas l'être. Je peins le passage ; non pas un passage d'âge en autre ou, comme dit le peuple, de sept ans en sept ans, mais de [155] jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure. Je pourrai tantôt changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention. C'est un contre-rolle de divers et muables accidents et d'imaginations irrésolues et, quand il y échet, contraires ; soit que je sois autre moi-même ; soit que je saisisse les sujets par autres circonstances et considérations. Tant y a que je me contredis bien à l'aventure, mais la vérité, (...) je ne la contredis point. Si mon âme pouvait prendre pied, je ne m'essaierais pas, je me résoudrais ; elle est toujours en apprentissage et en épreuve ⁹⁶. »

Cette admirable description du courant de conscience, tel que le découvriront les psychologues de la fin du XIX^e siècle, est suivie immédiatement par la formule célèbre : « chaque homme porte la forme

⁹⁵ *Essais*, livre III, ch. 2, *Du Repentir*, éd. citée, p. 782.

⁹⁶ *Ibid.*

entière de l'humaine condition. » Amiel souffre de se sentir autre que tous ; Montaigne se sent bien dans sa peau, parce qu'il a conscience d'être le même que tous les autres : « Si le monde se plaint de quoi je parle trop de moi, je me plains de quoi il ne pense seulement pas à soi ⁹⁷. » Autrement dit, Michel de Montaigne ne pratique pas le culte du moi ; les *Essais* poursuivent une entreprise d'utilité publique, pour le compte de tout un chacun, car les individus sont substituables les uns aux autres, le dénominateur commun correspondant à la « forme de l'humaine condition ».

Dans l'universelle mobilité, donc, un point d'arrêt : « Il n'est personne s'il s'écoute, qui ne découvre en soi une forme sienne, une forme maîtresse, qui lutte contre l'institution et contre la tempête des passions qui lui sont contraires. De moi, je ne me sens guère agité par secousse ; je me trouve quasi toujours en ma place, comme font les corps lourds et pesants. Mes débauches ne m'emportent pas loin. Il n'y a rien d'extrême et d'étrange ; et si ai des ravissements sains et vigoureux ⁹⁸. » À quelques pages de distance, Montaigne se désolidarise d'Amiel, dont il paraissait pourtant si proche ; il affirme en soi l'existence d'un centre de gravité, d'un principe de stabilité, dont l'intervention permet de résister au mouvement général et de compenser les écarts. « J'ai mes lois et ma cour pour juger de moi, et je m'y adresse plus qu'ailleurs. Je restreins bien selon autrui mes actions, mais je ne les étends que selon moi ⁹⁹. »

Ce que Montaigne affirme, ce qui fait défaut à Amiel, c'est le principe de l'autonomie de la volonté, que l'auteur des *Essais* a découvert chez les penseurs de l'Antiquité. La description de la condition humaine expose l'homme tel qu'il est, selon les renouvellements d'une phénoménologie des métamorphoses de la conscience. « Les autres forment l'homme ; je le récite et en représente un particulier bien mal formé, et lequel, si j'avais à façonner de nouveau, je ferais vraiment bien autre qu'il n'est. Mais – huy c'est fait ¹⁰⁰. » L'opposition entre « former » et « réciter » évoque la distance entre l'homme idéal des philosophes et l'homme réel d'une description

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 782-783.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 789.

⁹⁹ P. 785.

¹⁰⁰ P. 782.

conforme à la réalité. Mais, en deuxième analyse, [156] Montaigne retrouve en soi cette « forme sienne » ou « forme maîtresse », principe du jugement de soi par soi et fondement d'un ordre imposé par autorité de raison. De là une ambiguïté permanente entre la loi de la nature en son mouvement perpétuel, et le droit de l'homme, qui prétend constituer en sa faveur une exception de juridiction. Si le penseur gascon dispose des moyens de se rétablir, ou de s'établir en dehors de l'écoulement universel, le bourgeois de Genève n'a pas en soi les ressources nécessaires pour résister au courant qui l'emporte. L'un des secrets du *Journal intime* est l'incapacité avouée par son auteur de bénéficier de ces « ravissements sains et vigoureux », dont Montaigne va faire son profit.

Amiel n'a pas les moyens de se soustraire à l'immersion dans le flux du devenir universel. « Le tourbillon m'entraîne, j'ai fort à faire à me cramponner soit à la réalité, soit à mon individualité, qui s'évanouissent dans le tumulte de la vie universelle et m'échappent à moi-même. L'immense variété des choses, des activités, m'étourdit parfois jusqu'à l'ivresse et au vertige, et je reconnais le vieil ennemi, le protéisme, l'ensorcellement par la Maïa multiforme des images, formes, êtres qui dansent la ronde du Sabbat dans le chaos de ma pensée trop ouverte et trop hospitalière. Tout me tente, m'attire, me polarise, me métamorphose et m'aliène momentanément de ma personnalité, qui, volatilisée, expansive et centrifuge comme l'éther, tend toujours à se perdre dans l'espace sans bornes ou inversement à se condenser dans un point insignifiant de sa propre étendue ¹⁰¹. »

Goethe a décrit le partage des rythmes de la vie personnelle entre des temps de concentration en soi (*systole*) et des temps d'expansion dans l'univers environnant (*diastole*). Chez Amiel, le mouvement centrifuge l'emporte sur le ressaisissement centripète, qui soumettrait le devenir au contrôle du jugement et de la volonté. Reste à savoir, dans ces pulsations alternantes, où se trouve cette identité personnelle, objet de la quête commune de Montaigne, de Goethe et d'Amiel. Aucun d'eux, quelle que soit leur fortune respective, n'a jamais prétendu être parvenu au but de son enquête. Montaigne n'a pas cessé, d'édition en édition, d'enrichir les *Essais* de surcharges nouvelles, et le jeu aurait pu continuer indéfiniment si la mort n'avait arrêté sa plume, tout de même

¹⁰¹ Amiel, *Journal*, 13 février 1856.

que seul cet accident a mis fin à l'interminable journal d'Amiel. Quant à Goethe, il a maintes fois prononcé que la recherche de soi était une aventure sans issue, bien qu'il l'ait poursuivie tout au long de son œuvre immense.

Il ne saurait être question de choisir entre les divers témoins, et par exemple de donner raison à Montaigne contre le pauvre Amiel, empêtré dans son bouddhisme de salon. L'auteur des *Essais*, dégagé du tourbillon par un décret de la volonté, a tranché le nœud gordien ; il avait assez de tempérament pour se tirer d'affaire. Mais la question de la connaissance de soi n'est pas résolue pour autant. La résolution stoïcienne, solution de fortune ou d'infortune, consiste à ignorer la question. Épicurisme et stoïcisme, les formulaires de la [157] sagesse antique sont apparus en des temps troublés où la constitution de l'Empire sur les ruines de la civilisation des cités obligeait les individus à un remembrement de leur vie personnelle en fonction de nouvelles valeurs. Il ne s'agit pas de connaissance de soi, mais d'édification de soi, à l'abri des dangereux remous qui agitent le monde politique. Les *Pensées* de Marc Aurèle, chef-d'œuvre de sagesse stoïque, ne nous renseignent guère sur l'intimité d'un empereur romain en ses occupations et préoccupations quotidiennes. C'est le portrait idéal de l'Empereur tel qu'il doit être, maître de soi comme de l'univers, sur le modèle cornélien de la fonction. Plus modestement, à son échelle politique et sociale, Montaigne tente de définir les conditions et principes d'un équilibre de survivance dans les temps difficiles des guerres de religion, et du renouvellement de toutes les évidences. Ses dons d'observation psychologique lui ont permis des pêches miraculeuses dans la psychologie des profondeurs. Mais il n'avait pas le droit de s'attarder à des jeux sans issue, qui l'auraient détourné des affrontements et confrontations imposés par la difficulté des temps. Pour lui comme pour bon nombre de ses contemporains, le stoïcisme fournissait un recours en cas d'extrême péril, peut-être une échappatoire.

Dans la Genève de la seconde moitié du XIX^e siècle, le stoïcisme n'était pas nécessaire pour affronter les rythmes monotones de la vie bourgeoise. Il est arrivé au professeur Amiel de composer des chants patriotiques destinés à remonter le moral des populations, face à des dangers qui ne vinrent pas à échéance ; le professeur peut donc mener à bonne fin sa petite vie tranquille, en proie à des menaces qui lui

venaient du dedans de lui-même, et non d'une fortune adverse. L'interrogatoire d'identité n'est pas troublé par les urgences de l'histoire ou les catastrophes de la culture ; c'est là ce qui donne à l'expérience du *Journal intime*, poursuivie pour elle-même, à l'abri des récurrences extrinsèques, un intérêt tout particulier ; elle est menée sans défaillance, avec une rigueur obstinée, une monstrueuse obstination. Au lieu de dénoncer cette monotonie répétitive ou de la tourner en dérision, il convient d'admirer le refus de toute échappatoire, l'honnêteté foncière de cette quête sans issue. L'absence d'aboutissement n'a pas le caractère d'un échec ; on doit y voir l'affirmation d'un constat de la réalité telle qu'elle est. Amiel est un témoin d'humanité à l'état pur.

Son expérience, payée au prix de sa vie, nous apprend qu'il n'existe pas de voie d'accès direct à l'être personnel. La recherche, prolongée aussi longtemps que possible et qu'impossible, ne parvient pas à l'établissement d'une formule résumant le dernier mot de l'identité personnelle ; comme si une invincible force de répulsion empêchait l'individu d'accéder à ce dernier réduit où se prononcerait sa propre vérité. Amiel ne cesse de décrire des cercles autour de lui-même, sans obtenir cette coïncidence de soi à soi qui mettrait fin à l'enquête. Reste que l'on peut prendre la question par l'autre bout, et se demander ce qui serait arrivé si Amiel avait trouvé ce qu'il cherchait. Il ne cesse de se lamenter à propos du tourbillon perpétuel qui l'entraîne ; imaginons qu'il ait un jour [158] découvert une issue à son tourment familial. Par exemple qu'il lui ait été possible de mener à bien un attachement de cœur, de chair et d'esprit, qu'il ait un jour épousé Philine ou telle autre des admiratrices à sa dévotion, parvenant ainsi à la paix, au dénouement de toutes ses difficultés. Du coup, le *Journal* prenait fin, ou bien il se réduisait à un bref memento des naissances, des fêtes familiales, rencontres et réceptions, avec les revenus des rentes, les traitements perçus et les comptes de ménage...

Hypothèse épouvantable, car elle revient à mettre fin sans autre forme de procès à ces écritures qui étaient la substance même d'une vie, sa raison d'être. La fin des tourments équivaut à un suicide spirituel. Amiel qui, de temps en temps, récapitule le nombre de carnets et le nombre des pages accumulées, comme un avare fait le bilan de son trésor, se trouverait dépossédé du sens même de cette existence, menée au jour le jour comme une lutte pour la vie spirituelle. Le *Journal* d'Amiel n'est pas une copie de la vie d'Amiel, un double pur et simple

de la vie qui se poursuit par ailleurs ; le journal est la vie même du rédacteur, l'original dont l'existence proprement dite n'expose qu'un brouillon approximatif. La quotidienneté d'Amiel est le combustible dont se nourrit le *Journal*. Bernard Palissy brûlait ses meubles pour cuire ses faïences ; Amiel se consume pour alimenter ses écritures. L'aigle de Prométhée, qui lui ronge le foie, Gide prétend qu'il est devenu son ami. Lorsque Philine, la jeune veuve s'offre à lui, le choix d'Amiel n'est pas celui de Pantagruel : faut-il ou non se marier ; le choix véritable doit être prononcé entre Philine et la poursuite du *Journal*, qui n'est pas dans l'existence du rédacteur une fonction subalterne, mais bien une exigence fondamentale. La veuve en sera pour ses frais.

Le cas de Montaigne, rédacteur des *Essais*, est le fruit d'une conversion, d'un changement de vie qui absorbe la destinée, désormais, de l'auteur. À l'époque, Montaigne est déjà marié, mais le mariage de Montaigne ne l'engage guère ; retranché dans sa tour, il observe sans vraiment s'y mêler les affaires de son ménage, femme et enfants. Sa seule véritable parente est sa fille d'adoption, mademoiselle de Gournay, associée à l'édition du livre et légataire de l'œuvre. Si Amiel se marie, ce ne sera pas de cette façon-là ; il fera un mariage bourgeois, et non un mariage de gentilhomme ; la conjugalité bourgeoise sera un obstacle à la pratique des écritures, si même elle n'y met pas complètement fin. Amiel éprouve quelque tendresse de sentiment pour son admiratrice, mais il ne veut pas lui donner des droits sur lui ; il ne veut pas qu'elle interrompe le tête à tête de soi à soi qu'il poursuit par l'intermédiaire du journal. L'idée, dans ce domaine, d'un ménage à trois est insoutenable. Les écritures du moi vouent l'écrivain au célibat, mais proposent aussi le remède au célibat, sous la forme du colloque singulier poursuivi de jour en jour avec la feuille blanche où prend appui la volonté d'être. Ainsi du religieux, tenu par la vie monastique, de revenir à soi, de revenir sur soi aux heures fixées par la règle.

Les écritures du moi, sous leurs formes accomplies, trouvent en elles-mêmes leur récompense ; elles ne tendent nullement à atteindre à un état [159] d'équilibre où le moi coïnciderait une fois pour toutes avec ses écritures, dans la tranquillité d'âme de la mission accomplie. La recherche entretient une flamme qui ne doit pas mourir. Nombreux les adolescents qui entreprennent la rédaction d'un journal intime ; la majorité d'entre eux s'interrompent au bout d'un temps plus ou moins long, non pas qu'ils aient atteint leur but, mais par lassitude et

renoncement, par adhésion plus ou moins volontaire aux disciplines et conformismes de la vie sociale. Rédiger un journal, c'est vouloir exister par soi-même, faire sens à soi tout seul. La plupart de ceux qui ont nourri cette ambition finissent par rentrer dans le rang, acceptant de devenir comme tout le monde, sous les uniformes de la vie conjugale et familiale, de la vie professionnelle et de la sécurité sociale. Le jeune Wilhelm Meister, le héros de Goethe, incapable d'accepter le confort de la destinée que lui proposent ses parents, prend la route en compagnie d'une troupe de comédiens de passage. Avec eux, il va courir les aventures, fortunes et infortunes d'une existence vagabonde ; mais au bout du compte il lui faudra « renoncer », selon le mot de Goethe, oublier ce vœu de liberté, d'originalité, suscité par les vaines ardeurs de la jeunesse. Le docteur Faust, finies les vaines recherches de l'alchimie, achevées les peines d'amour perdues et les espérances de cette autre alchimie spirituelle qu'il poursuivait dans le colloque singulier de sa pensée avec elle-même, le docteur Faust, promu directeur départemental des travaux publics, renoncera lui aussi à la poésie et au journal intime ; il se contentera de tenir scrupuleusement à jour son cahier de chantier et se mariera, un peu plus tard, avec la fille d'un de ses camarades de Polytechnique.

Un beau texte d'André Gide reprend la parabole évangélique de l'enfant prodigue. Le fugitif, accablé par les épreuves subies, meurtri de corps et d'esprit, revient à la maison paternelle, où il est accueilli avec miséricorde. Pendant tout le temps de la fête, l'aîné a senti le regard sur lui de son frère cadet, inquiet, douloureux et lourd d'un muet reproche. Et plus tard, dans la demeure endormie, le prodigue, celui qui a renoncé aux aventures, qui est rentré dans l'ordre, va retrouver le petit frère, sanglotant dans son lit, le prend par la main et le conduit jusqu'à la porte du jardin, qu'il ouvre devant lui toute grande. Le plus jeune reprendra la quête abandonnée par son aîné.

Dans le domaine de la quête de soi, les « renonçants », comme dit Goethe, interrompent la recherche, ils comprennent, à un moment donné, qu'ils ont lâché la proie de la réalité pour poursuivre l'ombre d'eux-mêmes. Ceux qui, en dépit des hésitations et des doutes, ne renoncent pas, poussant plus avant l'analyse, en viennent à la pensée que la proie et l'ombre ne sont peut-être pas ce que donne à penser une première analyse. Le *Je* qui risque l'aventure de la connaissance de soi et le *Je*, objet de la quête, sont à la foi identiques et différents ; le

premier, le poursuivant, paraît au départ plus réel que le poursuivi, mais il arrive qu'en cours de route tous deux échangent leurs significations, on ne sait plus très bien lequel est le plus réel, lequel est l'ombre de l'autre, et si la vaine poursuite d'une chimérique coïncidence ne renvoie pas à un troisième terme, en [160] lequel les deux premiers communieraient, mais dont l'existence relèverait d'un degré supérieur d'hallucination. En ce point focal, dont la détermination relève du mythe plutôt que de la réalité, se donnent rendez-vous tous ceux que hante la fascination de la découverte de soi, en dépit des obstacles de cette Grande Barrière, contre laquelle se sont brisés les efforts de tous leurs prédécesseurs.

Parmi ces pèlerins de l'absolu, l'un des plus riches de signification est Paul Valéry, dont l'entreprise, aujourd'hui portée à la connaissance du public, bien qu'en son principe, elle ne fût pas destinée à la publication, revêt une validité exemplaire. À la différence d'Amiel, Valéry était marié ; il lui arrivait même d'entretenir des relations extra-conjugales, dont les ardeurs épistolaires, lorsqu'elles furent révélées, étonnèrent les familiers de ce tenant d'un intellectualisme implacable. Valéry n'a pas imposé à sa Philine le triste éloignement qu'Amiel fit subir à la sienne. Il s'était fixé un régime de vie qui lui permettait de ne pas jouer le rôle de M. Teste, de Léonard ou de Descartes, vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Mais il réservait à l'enquête et quête de soi la meilleure part de son emploi du temps, la lucidité solitaire du petit matin, à partir de cinq heures, dans la jeunesse renaissante d'une pensée égayée seulement de café et de cigarettes. L'écriture libre et gratuite avait ainsi la meilleure part, à l'abri des récurrences de la quotidienneté familière et des sollicitations charnelles. Ce parti-pris permettait peut-être à l'écrivain de s'en tenir aux exigences de l'esprit pur, en répudiant avec superbe les complaisances biographiques, étant donné qu'il leur accordait par ailleurs toutes les satisfactions désirables. Le pauvre Amiel n'était pas capable d'une telle vie en partie double, ou triple ; tout d'une pièce, sans cloisons étanches, il vivait comme il était.

La sagace commentatrice de Valéry introduit ses analyses par une formule du penseur physicien et positiviste Ernst Mach : « il n'est pas possible de sauver le Moi (*das Ich ist unrettbar*) ». Tel semble en effet l'enjeu majeur des *Cahiers*. « Tout, chez Valéry, gravite autour d'un Moi qui jusqu'au bout échappe et change incessamment de définition et de lieu : quand s'écrit un *je pense*, il se traduit : je change, et veux fixer.

(...) Les *Cahiers* ne proposent pas de certitudes, sinon parfois négatives, et pour dire ce que *Je* ne suis pas. On n'y trouve ni l'assurance d'un philosophe écrivant un système, ni l'avancée lente et méthodique de qui met en place une topique. Ce texte d'une vie, ces 28 000 pages dont des inédits doublent presque le volume, c'est un immense puzzle à l'image abolie ou demeurée à jamais virtuelle, c'est l'illustration monumentale de la notion plusieurs fois proposée de *débris d'un futur* : matériaux plus ou moins bruts et compulsivement amassés d'un édifice impossible, éléments d'un dénombrement qui voulait se résumer en une simple formule et s'est découvert indéfini. Ce sont les restes ou les traces d'une pensée qui chercha peut-être vainement les règles de son jeu. Non certes un journal, fût-ce celui d'une intelligence. Le regard immédiat ne découvre la cohérence ni dans la construction, ni par la diachronie ¹⁰². »

[161]

La critique confrontée avec l'immense monument de ces écritures, dénonce l'irrégularité de ce Mont Valéryen non conforme aux bonnes mœurs universitaires. L'élève Valéry a remis un brouillon énorme qu'il n'a pas été capable de remettre au propre. On avait pardonné à Pascal ce genre d'incorrection parce qu'il était mort trop tôt pour achever l'ouvrage entrepris ; les divers éditeurs se sont empressés de rassembler les morceaux du puzzle, en forme d'ensemble présentable. Valéry n'a pas d'excuse ; il débitait ses écritures à heure fixe sans idée préconçue, sans plan préalable, laissant ses pensées s'écouler à l'aventure. On a tenté de mettre de l'ordre dans ce chaos ; le résultat n'est pas concluant, puisque le scripteur ne prévoyait aucune discipline de ce genre, même à longue échéance.

Dans l'Allemagne du XVIII^e siècle, le physicien Georg Christoph Lichtenberg, professeur à Goettingen, esprit singulier, notait dans ses cahiers les pensées qui lui venaient à l'esprit, incapable de creuser des canaux pour assurer la circulation entre les unes et les autres. Ses écritures ont été reçues telles qu'il les avait rédigées, à l'état brut, ce qui lui a valu d'être catalogué comme humoriste. Novalis, lui, quelques dizaines d'années plus tard, n'ironisait nullement lorsqu'il accumulait des notes bouillonnantes et géniales en vue d'une mutation encyclopédique du savoir. Chez les jeunes romantiques, la montée de

¹⁰² Nicole Celeyrette-Pietri, *Valéry et le Moi*, Klincksieck, 1979, p. 1.

sève du renouvellement de toutes les valeurs, dans l'impatience fulgurante de l'esprit, affleure en forme d'écriture fragmentaire, déliée des servitudes de la rhétorique traditionnelle. Frédéric Schlegel et ses amis, ou encore le jeune prodige physicien J. W. Ritter, exposent une vérité éclatée en brèves fulgurations.

La liberté d'écrire est l'un des droits de l'homme ; pourquoi les écritures devraient-elles se soumettre à un code de bonnes vie et mœurs, caractérisé par le respect de structures fixées une fois pour toutes ? Valéry, dans les œuvres publiées de son vivant, s'est efforcé de jouer ce jeu, là-même où un livre était constitué par une collection de fragments, prélevés sur la masse, mais proposés en bon ordre. Quant aux *Cahiers*, il a laissé à ses héritiers la responsabilité d'en tirer parti, selon qu'ils le jugeraient utile. Les documents n'ayant aucun caractère d'intimité personnelle, les réserves relatives à une éventuelle publication ne mettaient pas en cause une discrétion quelconque à l'égard des personnes ; elles concernaient l'énormité quantitative d'une œuvre tout entière consacrée à l'investigation inlassable de la transparence de soi à soi.

Cette entreprise, Valéry l'a décrite un jour, en la plaçant sous l'invocation du Descartes du *Discours de la Méthode*, qu'il avait été chargé de célébrer en une occasion officielle. Commentant l'esquisse d'une autobiographie présentée dans le *Discours*, Valéry prononce : « ce qui attire mon regard, à partir de la charmante narration de sa vie et des circonstances initiales de sa recherche, c'est la présence de lui-même dans ce prélude d'une philosophie. C'est, si l'on veut, l'emploi du *Je* et du *Moi* dans un ouvrage de cette espèce et le son de la voix humaine (...). Le *Je* et le *Moi* devant nous introduire à des manières de penser d'une entière généralité, voilà mon Descartes. Empruntant un mot à [162] Stendhal, qui l'a introduit dans notre langue, et le détournant un peu pour mon usage, je dirai que la vraie Méthode de Descartes devrait se nommer l'*égotisme*, le développement de la conscience pour les fins de la connaissance ¹⁰³ ».

Le jeune aspirant René Descartes, dans les remous de la guerre de Trente Ans, à laquelle il participe en témoin plutôt qu'en combattant, profite d'une rémission hivernale pour s'élever de la réalité historique à

¹⁰³ Discours à la Sorbonne, 31 juillet 1937 ; in *Variété IV* ; *Œuvre* : Bibliothèque de la Pléiade, tome I, p. 806.

la surréalité transhistorique de l'esprit pur, se dépouillant pour ce faire de sa défroque d'uniforme et des particularités mentionnées dans son livret militaire. « L'essentiel du *Discours* n'est que la peinture des conditions et des conséquences d'un événement, d'une sorte de coup d'État, qui débarrasse ce Moi de toutes les difficultés et de toutes les obsessions ou notions parasites pour lui, dont il est grevé sans les avoir désirées ni trouvées en lui-même. Le doute sur sa propre existence lui paraît, au fond, assez ridicule. Ce doute-là est un état d'âme à la mode du temps. Entre Montaigne et Hamlet, cela se portait ¹⁰⁴... » Le Descartes valéryen répudie les états d'âme démodés arborés, au siècle précédent, par ces fantoches, l'ex-maire de Bordeaux et le prince de Danemark. Face aux tentations et délices du culte du Moi, l'« égotisme » cartésien fait intervenir la nue puissance de l'esprit : « Le Cogito me fait l'effet d'un appel sonné par Descartes à ses puissances égotistes. Il le répète et le reprend en plusieurs endroits de son œuvre, comme le thème de son Moi, le réveil sonné à l'orgueil et au courage de l'esprit. C'est en quoi réside le charme, – au sens magique de ce terme –, de cette formule tant commentée ¹⁰⁵... »

Cette interprétation du Cogito reconnaît en lui le degré supérieur de concentration intellectuelle. « Le désir véritable de Descartes ne pouvait être que de porter au plus haut point ce qu'il trouvait en soi de plus fort et de susceptible de généralisation. Il veut sur toute chose exploiter son trésor de désir et de vigueur intellectuelle ¹⁰⁶... » Descartes ne s'est laissé aller qu'une seule fois à évoquer le temps perdu de sa jeunesse, et ses apprentissages dans les neiges des Allemagnes. Le *Discours* en parle une fois pour toutes ; parvenu, en cette occasion, de l'existence historique à l'essence métaphysique, il s'y est désormais cantonné ; son histoire individuelle l'intéresse aussi peu que l'histoire universelle, série interminable d'événements qui ne peuvent faire l'objet d'une connaissance de raison.

Valéry s'identifie à son héros ; il s'est créé un Descartes à son image. Une évidente analogie apparaît entre le jeune Descartes, en ce poêle où il s'entretient de ses pensées, et l'auteur des *Cahiers*, installé chaque matin à sa table de travail et reprenant la rédaction de ses écritures

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 807.

¹⁰⁶ P. 808.

interminables. Comme si, à l'aube de ses journées, il énonçait à nouveau pour son compte la formule magique de ce *cogito* grâce auquel il porte au plus haut point ce qu'il trouve en [163] lui-même « de plus fort et de susceptible de généralisation ». Ainsi interprété le mot d'ordre cartésien se convertit en un rite de dépouillement préalable à la pratique du nudisme intellectuel, indispensable à la recherche de la vérité essentielle de la personnalité.

La quête valéryenne gravite autour du mystère de l'Ego, réduit à sa plus simple expression. « Qui parle ¹⁰⁷ ? », interrogent les *Cahiers*, Question plus complexe qu'il ne semble d'abord. Car penser, c'est se parler à soi-même, sortir de sa réserve, rompre le silence. La question devient ainsi : « Quand JE ME PARLE, qui parle et à qui parle-t-il ¹⁰⁸ ? » Toute énonciation creuse un abîme. « Ce qui se forme et vient prendre figure de pensée de moi sur mes lèvres, – est-il de moi avant que je l'aie re-pensé, re-connu ¹⁰⁹ ? » La parole, l'écriture consacrent un passage du néant à l'être du zéro à quelque chose dont la signification nous échappe, dont la possibilité même, pour peu que nous y réfléchissions, a quelque chose de scandaleux et d'inadmissible : « Je ne sais quoi met dans notre bouche muette les paroles qui constatent, qui rendent *présent* et *existant* ce je ne sais quoi qui était en suspension dans je ne sais quoi ¹¹⁰. »

Propos d'une valeur initiatique ; introït de la liturgie de l'*Ego*, célébrée chaque petit matin par le solitaire rédacteur des *Cahiers*. Aux questions qu'ils posent, il n'est pas de réponse, et c'est pourquoi la plupart des hommes évitent de se les poser. Écrivains et penseurs acceptent la conscience déjà là, toute faite, sans se soucier des conditions mystérieuses de son émergence, de tout ce qui a permis dans la nuit obscure la brusque éclosion de l'étincelle. Les usagers des écritures du moi ne cherchent pas à remonter jusqu'au commencement du commencement ; ils se prennent tels qu'ils sont, incarnés dans les coordonnées d'espace et de temps décrites dans leur fiche d'identité, assumant dans la vie sociale le rôle qui leur a été prescrit. Les

¹⁰⁷ Grande édition des *Cahiers*, XXIX, 617 ; cité dans Celeyrette-Pietri, *op. cit.*, p. 87.

¹⁰⁸ Grande éd., XXI, 280, cité *ibid.*, p. 300.

¹⁰⁹ XI, *ibid.*, p. 301.

¹¹⁰ VIII, 98, *ibid.*, p. 302.

autobiographies stendhaliennes ont pour point de départ la situation du promeneur sur la colline romaine ; il ne songe nullement à se dépouiller de tous les coefficients de socialisation dont il est revêtu. L'analyse demeurera agréablement superficielle, faite de réminiscences et d'espérances anticipatrices, de ruminations sur l'histoire personnelle et ses menues aventures, de l'enfance à l'âge mûr. D'où le charme de lecture à fréquenter un écrivain de talent qui sait être, pour lui-même et pour ses amis, un si agréable compagnon. On ne risque pas, avec lui, de tomber dans les abîmes de la métaphysique ; le sol demeure assuré sous les pas de ce touriste par vocation, sur les grands chemins de l'Europe et sur ceux de sa personnalité. Valéry n'aime pas Stendhal, à ses antipodes, ludion inconsistant tout juste bon à hanter les salons, les loges d'opéra-comique et les maisons closes, revêtu ou non de son uniforme d'officier d'intendance ou de diplomate. « L'immense différence entre les Stendhal, les Amiel et moi, ou M. Teste – c'est qu'ils s'intéressent à leurs états et à eux-mêmes en fonction du contenu de ces états, tandis [164] que je ne m'intéresse au contraire qu'à ce qui dans ces états n'est pas *encore* personnel, que les contenus, la *personne* me semblent subordonnés à des conditions : 1° de conscience impersonnelle ; 2° de mécanique et de statistique ¹¹¹. » Les Stendhal, Amiel et consorts, tous amateurs de soi-même, professionnels du culte du moi, supposent résolu le problème majeur de l'existence personnelle ; leurs investigations commencent là où Valéry arrête la sienne, qui se propose de mener à bien une archéologie de la conscience, entreprise sans doute jamais tentée par quiconque avec une pareille rigueur.

La référence à l'ascension métaphysique de Descartes par la voie du *Cogito* est illustrée par un fragment lyrique, hymne à l'esprit pur dans l'office de matines. « *Ego*. – Pleine, sage, froide lune du matin. Je te salue, toi que je reconnais pour t'avoir déjà bien des fois retrouvée en ouvrant les volets de ma fenêtre, à cette même heure, jamais la même et la même pourtant, qui est l'heure de ma reprise du service de mon esprit, et le premier temps du jour, encore pur et détaché, car les choses de ce monde, les événements, mes affaires ne se mêlent pas encore – de moi. Mais quoi de plus « pathétique » pour moi que cet étrange déchirement que je ressens, par une singulière sensibilité toute mienne

¹¹¹ *Cahiers*, Pléiade, I, p. 119.

– quand il faut de nouveau *participer à la particularité de l'existence d'un individu*, être tel et tel, et faire comme si j'étais celui que je suis, un TEL -quel ennui ! Ce sentiment de ne pas pouvoir, vouloir – et même... *savoir* – être *cet homme* – est si puissant chez moi depuis toujours, que je ne puis pas supporter même d'être le personnage assez célèbre que je figure. » Face aux critiques et à leurs essais de déterminations de sa personnalité, ajoute Valéry, je défends « mon Moi n° 1, mon Zéro, mon inviolable *Possible pur*. (...) Il me semble... ou plutôt je sens énergiquement que le Possible inépuisable, contenant le plus admirable succès humain, à *titre de cas particulier*, lui est inépuisablement supérieur. Voilà mon sentiment essentiel, mon essence. Et cette sensibilisation de refus à toute définition, même la plus flatteuse, explique peut-être (si expliquer veut dire quelque chose) beaucoup de mes réactions et actions ¹¹² ».

Admirable page, où s'énoncent tout à la fois la personnalité intellectuelle de Valéry, selon l'ordre de la recherche abstraite, et son personnage dans les conditions concrètes de l'existence sociale. Valéry, académicien, a revêtu un uniforme aussi chamarré que les tenues militaires et civiles de Stendhal. Mais Stendhal jouait le jeu, il se prenait pour M. le Consul, et sans doute son beau costume, à défaut de mieux, lui était-il un moyen de séduction. Valéry académicien fait objection de conscience aux oripeaux dont il a dû se revêtir, concession absurde aux modes du temps, sans doute aussi parce qu'il pourra en tirer quelque amélioration de sa situation financière, toujours difficile. Le lieu propre du penseur, le point d'application de sa pensée, est le seuil ontologique où s'annonce la conscience en sa particularité, le degré zéro, ou plutôt l'instant où s'opère le passage de zéro à quelque chose, à quelqu'un. Ce qui peut survenir [165] après, l'histoire de l'individu est subalterne, purement anecdotique. L'intérêt se concentre sur l'événement transhistorique, transphysique et transpsychologique, à la faveur duquel s'inaugure une existence de conscience, en sa radieuse nouveauté, et son absolue liberté.

Stendhal n'est qu'un feu follet abandonné aux occasions du grand jeu social. De même Gide, pourtant l'ami de toute la vie, dont la délectation morose, la morbide complaisance à soi-même sont pour Valéry un permanent scandale. Valéry refuse de s'intéresser à son cas ; « Gide est

¹¹² *Cahiers*, Pléiade, I, pp. 226-227.

un cas particulier. Et il a la passion de l'être. Je me sens tout le contraire. Tout ce qui me donne l'impression du particulier, de la personne – m'est impossible –, se fait automatiquement image dans un miroir qui peut en montrer une infinité d'autres, et préfère cette propriété à toute figure. Je ne donne donc qu'une importance locale, concédée à regret, subie et non nécessaire, à ce que Gide trouve au contraire essentiel. Et réciproquement. Les questions de sexe, de convention, etc. me paraissent toujours d'importance limitée. (...) Ce qui m'intéresse vraiment en moi, et dans le monde, n'a pas de sexe, – ni de semblables – ni d'histoire. Tout ceci m'est latéral. Mon narcissisme n'est pas le sien. Le mien est contraste, – la merveille que le reflet d'un *Moi Pur* soit un *Monsieur* ; – un âge, un sexe, un passé, des probabilités et des certitudes. Ou que tout ceci exige ou possède un invariant absolu – exprimé par cette contradiction : Je ne suis pas (celui) que je suis. *Non sum qui sum*. Ou : Moi est une propriété de ce que Je suis ¹¹³. »

En lieu et place de la possession de soi, recherchée par la plupart des praticiens des écritures du moi sous forme d'inventaires complets et minutieux, Valéry s'oriente vers une dépossession, ou une impossession, par la dénonciation de toutes les appartenances, qui permettrait de revenir aussi près que possible de la source de l'être. Le personnage mythique de M. Teste, pur témoin de l'esprit, illustre cette recherche. « Teste fut engendré, confie son créateur, – dans une chambre où Auguste Comte a vécu ses premières années –, pendant une ère d'ivresse de ma volonté et parmi d'étranges excès de conscience de soi ¹¹⁴. » Ce radicalisme juvénile développe une entreprise de transparence qui répudie les sollicitations de toutes les formules préétablies : « Je rejetais non seulement les Lettres, mais encore la Philosophie presque tout entière parmi les Choses Vagues et les Choses Impures auxquelles je me refusais de tout mon cœur ¹¹⁵. » Expérience de pensée, aux limites eschatologiques de la condition humaine ; Valéry présente son héros comme un « monstre, (...) un hippogriffe, une chimère de la mythologie intellectuelle... ¹¹⁶ ». Condillac, au milieu du XVIII^e siècle, avait proposé la parabole métaphysique d'une statue s'éveillant à la vie et constituant sa première pensée à partir des

¹¹³ *Cahiers*, éd. citée, t. I, p. 128.

¹¹⁴ *Monsieur Teste*, Préface ; *Œuvres de P. Valéry*, Pléiade, t. II, p. 11.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 14.

sensations qui lui venaient de l'environnement. Le Robinson métaphysique de Valéry, cantonné lui aussi à [166] la source première de la connaissance, refuse l'afflux des informations qui lui viennent du monde extérieur ; l'unique nécessaire auquel il se consacre de toute l'application de son être, est-ce moi pur qui fonde sa présence à lui-même avant d'orienter sa présence au monde. L'homme de Condillac reçoit du monde comme il va une individualité préfabriquée ; il existe par lui-même aussi peu que possible, alors que M. Teste retranché dans son for intérieur tend à exister par ses propres moyens autant qu'il est possible, les yeux fermés, et les oreilles, sur toutes les évidences et suggestions qui lui sont proposées du dehors.

Selon le témoignage de Mme Émilie Teste, son étrange époux lui a donné à comprendre que « nous vivons bien à l'aise, chacun dans son absurdité, comme poissons dans l'eau, et nous ne percevons jamais que par un accident tout ce que contient de stupidités l'existence d'une personne raisonnable. Nous ne pensons jamais que ce que nous pensons nous cache ce que nous sommes »¹¹⁷. Il faut creuser plus profond que les pensées pensées, jusqu'à la source de la pensée pensante en son impalpable essence. M. Teste semble, aux yeux de sa compagne, concentrer son être « en un certain *lieu* des frontières de la conscience », où il contemple « son objet idéal, cet objet qui existe et qui n'existe pas, car il ne tient qu'à un peu plus ou moins de contention » ; toutes ses énergies sont mobilisées « pour soutenir devant l'esprit l'instant de diamant qui est à la fois l'idée, la chose et le seuil et la fin »¹¹⁸.

La statue de Condillac accède par ses sens à la banale vérité d'un univers sans problème ; elle enregistre un dehors sans dedans ; sa pensée se dissout dans le grand discours du monde dont elle est un quelconque point d'application. M. Teste refuse d'être le récepteur passif des données de l'extériorité. « Ce que je vois m'aveugle. Ce que j'entends m'assourdit. Ce en quoi je sais, cela me rend ignorant. J'ignore en tant et pour autant que je sais. Cette illumination devant moi est un bandeau. (...) Ici le cercle se ferme de cet étrange renversement ; la connaissance, comme un nuage sur l'être ; le monde brillant comme taie

¹¹⁷ *Lettre de Madame Émilie Teste, op. cit.*, p. 27.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 30.

et opacité. Ôtez toutes choses que j'y voie ¹¹⁹. » Théorie de la connaissance, théorie de l'inconnaissance, d'autant plus rigoureuse que Valéry, autodidacte, découvre pour son compte des intuitions depuis longtemps présentes dans la tradition d'Occident ; il en fait le principe insondable de l'identité personnelle : « C'est ce que je porte d'inconnu à moi-même qui me fait moi ¹²⁰. » Le *Cogito* cartésien, repris par bon nombre de philosophes, est transparent à soi-même, ce qui lui permet de cautionner de son autorité le développement ultérieur de la connaissance. À l'inverse, le *Cogito* de M. Teste et de Valéry s'annonce dans la non-transparence, en abîme sur l'inconnu et l'inconnaissable. Au commencement, il y a « l'idée, le principe, l'éclair, le premier moment du premier état, le saut, le bond hors de la suite... » ¹²¹.

[167]

Mais il n'est pas possible de faire résidence dans cet « instant de diamant » où s'annonce la nativité, l'immaculée conception de l'être. Un fragment de janvier 1944 déplore, l'âge venu, la retombée dans la réalité empirique. « Le nouveau, c'est que je me trouve par-ci par-là en présence du seigneur Yo Mismo – Non de ce " moi pur ", mon éternel agent. Mais d'un personnage *Moi* – Auteur de telles œuvres, – situé, défini – donc le plus Antégo possible, car toute définition m'a toujours été insupportable. Je ne veux ni : être né à, – le –, ni avoir véritablement vécu telle vie. C'est une concession que je fais. Et ceci n'est pas un Système, une attitude, etc. – c'est en accord intime avec ma prodigieuse *faculté d'oubli*, (...) Or je me trouve à présent un état civil et des attributs – toutes les impuretés possibles, tous ces produits du hasard ¹²². » Celui qui entreprend la quête de l'essentiel doit refuser de faire corps avec son corps de chair et d'histoire ; il doit faire défaut par rapport à tous les engagements qui seraient autant de trahisons. « Je me dis, avec mon serpent, que l'être est un défaut dans la pureté du Non-être ¹²³. »

L'opiniâtre exploration du moi se poursuit dans le sens opposé à celui qu'adoptent jour après jour les affirmateurs de la complaisance à soi-même, ravis de s'étaler dans les raffinements de ce qu'ils sont, dans

¹¹⁹ *Extraits du Log-Book de Monsieur Teste, ibid.*, p. 38.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹²¹ *Cahiers*, t. I, p. 222.

¹²² *Cahiers*, t. I, p. 222.

¹²³ *Ibid.*, p. 223.

les nuances de leurs sentiments et les subtilités de leurs analyses. Valéry ne rêve que de rejeter les masques, les revêtements, les faux-semblants imposés par la contrainte sociale. « Sentir comme l'on est *étrange* – je veux dire combien ce que l'on sent de plus *soi*, ses goûts, son bien, son mal, son corps perçu ou son corps extérieur, ou son corps caché, sont particuliers, *tels* et pourquoi pas *autres* ? L'impression de n'être ce que l'on est que par accident, – de sorte que l'on conçoit que l'on est ce qui supporte mal d'être ce qu'il est. Je suis encore plus celui qui ne veut pas être ce qu'il est, ou n'être que ce qu'il est, que je ne suis celui que je suis ! Mais gare à ce mot traître : *Être*¹²⁴. » Le rédacteur des *Cahiers* semble se tenir sur le seuil d'une réalité évanouissante, à la fois aussi peu existant que possible, et pourtant aussi près de sa plus pure exigence ; toutes les variables de son être peuvent s'atténuer jusqu'à rien, se dégrader de manière infinitésimale jusqu'aux confins de l'abolition, pour mieux mettre en honneur cette constante de l'individualité où être et non-être semblent échanger leurs significations. « Il me semble qu'une certaine modification *non fantastique* serait facilement et instantanément de tout ce que je sais de moi une imagination comme il en vient, qui dure une minute et s'évanouit. Or, tout ce qui m'impose la sensation contraire, *Impression de particularité*, la définition, la personne que je suis, etc. m'est généralement pénible. Ceci va jusqu'aux compléments. « *Je ne veux pas être ce que je suis* » est un sentiment extrêmement fort chez moi – indépendant du reste, de ce « ce que je suis ». *Quel que je sois*, je le repousse. Comme [168] électricités de noms contraires, *moi* et *moi-même* se repoussent. C'est un cas. Peut-être « morbide », c'est-à-dire « rare »¹²⁵. »

Textes importants : la démarche naturelle de la connaissance de soi s'y trouve prise à contre-pied. Valéry n'a pas laissé d'autobiographie, il n'a pas pratiqué le journal intime, à la manière de ses contemporains, André Gide ou Julien Green, Katherine Mansfield ou Anaïs Nin. Bien qu'il ait accumulé de considérables écritures sur le thème du moi, ces écritures ne sont pas à proprement parler des écritures du moi. Paul Valéry n'intéresse pas Paul Valéry, et il ne cherche aucunement à y intéresser de possibles lecteurs. Mieux que bien d'autres pourtant, il a

¹²⁴ P. 223.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 224.

posé le problème de l'identité, en remontant à la source, jusqu'en ce point origine où le particulier émerge du général, et où, dans le mouvement inverse, le particulier se résorbe, fait retour à la masse dont il est issu. Les anecdotes, les événements, les états d'âme, substituables les uns aux autres, détournent l'attention de l'essentiel, qui se situe au-delà des médiocres singularités et caractéristiques des êtres humains.

« L'homme est différent de moi et de vous. Ce qui pense n'est jamais ce à quoi il pense ; et le premier étant une forme avec une voix, l'autre prend toutes les formes et toutes les voix. Par là, nul n'est l'homme, M. Teste moins que personne ¹²⁶. » L'important n'est pas M. Teste, ou quiconque, c'est l'homme qui nous apparaît seulement sous les millions de variantes exposées par les cas particuliers ; aucun ne coïncide avec cette entité dont il propose une figure entre toutes. La réalité humaine renvoie à une structure commune de toute pensée, unique pensée de M. Teste, « le plus complet des transformateurs psychiques qui, sans doute, fût jamais. Le contraire d'un fou, (...) car il en revenait toujours plus riche sans doute, portant les dissociations, les substitutions, les similitudes au point extrême, mais avec un retour assuré, une opération inverse infaillible. Tout lui apparaissait comme un cas particulier de son fonctionnement mental, et ce fonctionnement lui-même devenu conscient, identifié à l'idée ou sensation qu'il en avait. »

Une telle approche scripturaire de l'*Ego*, de l'*Autos*, évoque l'ambition de réaliser une caractéristique universelle de la pensée, une combinatoire analogue à celles dont rêvait le grand Leibniz, au temps où s'affirmaient les promesses du calcul des probabilités et du calcul infinitésimal. À l'opposé du psychologisme ou de l'historisme, l'œuvre de Valéry s'inspire du mathématisme et d'un physicalisme sous-jacents. Philosophe sans le savoir, Valéry met en pratique jusqu'à sa limite la plus extrême, dans sa recherche de l'identité, le vieil adage intellectualiste : *mentem abducere a sensibus*, *désimpliquer l'esprit des sens*, rendre à l'esprit pur son autonomie première, faussée par les compromissions chamelles de la réalité humaine.

Dans la mythologie personnelle de Valéry, un personnage à côté de Descartes et de M. Teste, affirme sa présence, non pas dans l'exactitude de ses [169] références historiques, mais au titre de prototype, de paradigme de l'une des possibilités mentales poussée jusque dans son

¹²⁶ *Ibid.*, p. 65.

exigence la plus extrême. Léonard de Vinci, dans cette légende dorée de l'esprit pur, est l'un des saints patrons du jeune Valéry qui, dès 1894, lui attribue son rêve de domination intellectuelle d'un univers réduit à la raison. Léonard, homme universel, artiste, savant, poète, expert en toutes technologies, illustre les possibilités de cette recherche combinatoire, « nécessaire pour ne pas croire que les esprits sont aussi profondément différents que leurs produits les font paraître. Certains travaux des sciences, par exemple, et ceux des mathématiques en particulier, présentent une telle limpidité de leur armature qu'on les dirait l'œuvre de personne. Ils ont quelque chose *d'inhumain*. « Sciences et arts, qui semblent séparés les uns des autres par de considérables distances, appartiennent pourtant à un même espace mental, ils « ne diffèrent qu'après les variations d'un fond commun, par ce qu'ils en conservent et ce qu'ils en négligent, en formant leurs langages et leurs symboles ¹²⁷. »

Les pensées éparses d'un Léonard de Vinci, comme celles d'un Pascal, évoquent l'agitation confuse d'une existence prise au piège des affairments de ce bas monde, « drame, aventures, agitations » ¹²⁸. À y regarder de plus près, le kaléidoscope de la vie personnelle se réduit à de petits mouvements de la pensée dans l'horizon intérieur de la réflexion. « Voilà des exemples qui lient immédiatement des déplacements physiques, finis, mesurables, à la comédie personnelle. (...) Les acteurs d'ici sont des images mentales et il est aisé de comprendre que, si l'on fait s'évanouir la particularité de ses images pour ne lire que leur succession, leur fréquence, leur périodicité, leurs facilités diverses d'association, leur durée enfin, on est vite tenté de leur trouver des analogies dans le monde dit matériel, d'en rapprocher les analyses scientifiques, de leur supposer un milieu, une continuité, des propriétés de déplacement, des vitesses et, de suite, des masses, de l'énergie. On s'avise alors qu'une foule de ces systèmes sont possibles, que l'un d'eux en particulier ne vaut pas plus qu'un autre et que leur usage, précieux, car il éclaire toujours quelque chose, doit être à chaque instant surveillé et restitué à son rôle purement verbal. Car l'analogie n'est précisément que la faculté de varier les images, de les combiner, de faire coexister la partie de l'une avec la partie de l'autre et

¹²⁷ L'Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci (1894) ; *Œuvres*, Pléiade, t. I, p. 1157.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 1158.

d'apercevoir, volontairement ou non, la liaison de leurs structures. Et cela rend indescriptible l'esprit qui est leur lieu ¹²⁹. »

Saluons ici l'emploi du mot « structure », appelé à devenir deux tiers de siècle plus tard, le maître mot d'une génération philosophique, ou prétendue telle, qui, faute de mieux, se payait de mots. Pour Valéry, le terme renvoie à l'idée d'un fonctionnement global de l'esprit, forme de formes, éclair dans les nuages de cet esprit visionnaire, dont Léonard est le héros éponyme. [170] « L'homme emporte ainsi des *visions*, dont la puissance fait la sienne. Il y rapporte son histoire. Elles en sont le lieu géométrique. De là tombent ces décisions qui étonnent, ces perspectives, ces divinations foudroyantes, ces justesses du jugement, ces illuminations, ces incompréhensibles inquiétudes, et des sottises... ¹³⁰ » La connaissance de soi, dépouillée des oripeaux de la singularité, remonte ainsi, dans l'homme de génie, jusqu'à la source universelle de toute vérité. Loin des complaisances morbides à soi-même se dessine cette « logique méconnue », qui serait « la conscience des opérations de la pensée » ¹³¹, schéma abstrait du fonctionnement total de l'esprit, justification ultime de toutes les affirmations de la présence, active et créatrice, ou simplement passive et cognitive, de l'homme dans le monde.

Les pionniers de la recherche de soi célèbrent leur individualité, jusqu'en ses divergences les plus subtiles. Valéry refuse d'un haussement d'épaules les médiocres délices dont s'enchantent les porte-parole de Maurice Barrés. Ses héros sont des témoins de l'universel, situés en ce lieu où les actes de la pensée et de la vie viennent s'enraciner dans les puissances de l'esprit qui les justifie ; on ne peut se rapprocher de l'humanité, présente en chacun d'entre nous, que par l'extraction des racines de l'esprit pur, maître des significations universelles et manipulateur des connexions abstraites, toile d'araignée des relations en lesquelles s'annonce la vérité de toutes nos vérités.

Intellectualiste résolu, Valéry retrouve sans s'en douter les intuitions du siècle des Lumières, auquel il appartient par certains aspects essentiels de sa pensée. Léonard de Vinci, *uomo universale*, est un encyclopédiste ; il propose, dans ses œuvres d'art, ses maquettes

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 1158-1159.

¹³⁰ Pp. 1159-1160.

¹³¹ P. 1161.

technologiques et ses écritures dispersées, une encyclopédie à lui tout seul. Proche de cette pensée en puissance d'universalité, le rêve de d'Alembert, tel qu'il est figuré dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. Physicien, mathématicien, d'Alembert considère que l'entreprise à laquelle il s'est associé vise à regrouper sous l'invocation de normes rigoureuses la totalité du savoir. « L'ordre encyclopédique de nos connaissances (...) consiste à les rassembler dans le plus petit espace possible, et à placer, pour ainsi dire, le philosophe au-dessus de ce vaste labyrinthe, dans un point de vue fort élevé d'où il puisse apercevoir à la fois les sciences et les arts principaux ; voir d'un coup d'œil les objets de ses spéculations et les opérations qu'il peut faire sur ces objets, distinguer les branches générales des connaissances humaines, les points qui les séparent ou qui les unissent ; et entrevoir même quelquefois les routes secrètes qui les rapprochent : c'est une espèce de mappemonde... ¹³² »

La combinatoire encyclopédique admet diverses variations, selon la diversité ou le caprice des perspectives épistémologiques adoptées par les uns et les autres. « La forme de l'arbre encyclopédique dépendra du point de vue où l'on [171] se mettra pour envisager l'univers littéraire. On peut donc imaginer autant de systèmes différents de la connaissance humaine que de mappemondes de différentes projections... ¹³³ » Propos que n'eût pas désavoués le Léonard de Valéry : la volonté de puissance intellectuelle sauvegarde un certain droit d'initiative, qui est la part du génie. Mais l'axiome fondamental de cette recherche est la thèse de la transparence universelle, qui permettra de réduire la totalité du monde à l'obéissance d'une seule pensée. Avant Laplace, d'Alembert a formulé ce dogme, que Valéry réaffirmera pour son compte personnel : « L'univers, pour qui saurait l'embrasser d'un seul point de vue, ne serait, s'il est permis de le dire, qu'un fait unique et une grande pensée ¹³⁴. »

L'*Ego*, l'*Autos*, de Valéry rentre dans le rang de la vérité universelle, dont il est un exposant ; l'obéissance à la discipline générale l'oblige à se dépouiller des attributs accidentels qui ne rentrent pas dans le droit

¹³² D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, 1751 ; éd. Gonthier, 1re partie, pp. 59-60.

¹³³ *Ibid*, p. 60.

¹³⁴ P. 41.

commun des normes rigoureuses. Mais cet *Ego* ainsi mis à nu conserve le privilège d'être le point d'application de la vérité totale, le lieu où elle se regroupe pour faire sens. Si l'Encyclopédie est la formule utilisée pour condenser le savoir total « dans le plus petit espace possible », de même l'*Ego* individuel est le foyer, ou le miroir en lequel sont convoquées toutes les informations particulières. Seul l'homme habite le monde en esprit ; il ne se contente pas d'y faire résidence et de s'adapter à l'environnement, à la manière de l'animal, il adapte l'environnement à lui-même, il en prend possession non seulement au moyen des activités pratiques, mais aussi selon la pensée. Valéry, en face de ces accomplissements improbables, ne se contente pas de renvoyer à une divinité fondatrice de l'ordre du monde, auquel notre esprit serait prédestiné au moyen d'une harmonie préétablie. Il constate la situation telle qu'elle est : « L'univers est construit sur un plan dont la symétrie profonde est en quelque sorte, présente dans l'intime structure de notre esprit ; d'où la thèse d'une symétrie formelle qui est le caractère essentiel de la représentation de l'univers selon Einstein ¹³⁵. »

Dès lors, l'*Ego*, dont la formule ultime se trouve définie par « l'intime structure de notre esprit » ne peut s'encombrer des oripeaux de la particularité quotidienne, des coefficients plus ou moins absurdes de l'identité, ni des accidents aberrants du *curriculum vitae*. Valéry se trouve ici proche de ses contemporains, un Léon Brunschvicg, un Alain, tenants d'une raison à l'école de la science, qui s'efforcent de dégager la réalité personnelle de la gangue des appartenances où, bon gré, mal gré, elle se trouve impliquée. Il ne s'agit pas du sujet complaisamment étalé de la biographie ou de l'autobiographie, mais d'un coefficient d'existence, de nature tout à fait abstraite : « Ce qu'on nomme le Moi est une variable de *présence* constante (qui est *variable* en degrés : depuis le degré de conscience de l'éveil, ou de l'ivrogne, jusqu'au degré le plus riche des souvenirs ordonnés ¹³⁶. »

[172]

Ce moi réduit à l'essentiel, ce moi pur est identifié par Valéry au zéro des mathématiques qui, en son manque apparent de contenu, joue

¹³⁵ *Cahiers*, Grande édition, V, 858 ; dans Celeyrette-Pietri, *Valéry et le Moi* 1979, p. 37.

¹³⁶ *Ibid.*, XXII, 411, cité *ibid.*, p. 39.

dans les calculs un rôle considérable. « Moi », considéré comme ce qui nous est *posé* pour satisfaire aux conditions les plus générales, les plus diverses. C'est comme le *zéro* considéré en tant que symbole impliqué par toute équation quelconque, $A = 0$. Le *Moi* joue le rôle d'un *zéro*, dans l'écriture complète de quoi que ce soit ¹³⁷ »... Cette assimilation, estimée par Valéry comme une découverte majeure, vide le sujet de toute la substance de son individualité, impuretés diverses qui n'entrent pas en ligne de compte dans les manipulations de l'intellect. Un fragment évoque une « centrifugation du Moi » : « La conscience se distinguant indéfiniment de ses objets, elle tend à croire à elle-même, à son être séparable de tout objet. Je pense invinciblement à une masse en rotation, et qui sentirait ses efforts, se distinguerait une accélération qui l'éloigné de son axe, une autre qui l'y ramène. Chaque instant la soumet à une division virtuelle – elle est indivise, mais son état ne lui est concevable que composé. L'axe croit exister. C'est comme une formation perpétuelle de l'univers par centrifugation, analogue à la gigantesque centrifugation de la nébuleuse de Kant-Laplace. La conscience périt soit par un ralentissement de cette rotation – c'est le sommeil ; soit par une accélération jusqu'à la rupture ¹³⁸. »

Tantôt donc, le *Moi* semble être un coefficient variable de zéro à l'infini, tantôt il est présenté comme un pur symbole, indispensable à la bonne marche des calculs. « Le *Moi* – Symbole – introduit par la forme de la connaissance. Connaissance est donc incomplète tant que ce symbole ne peut s'y écrire encore. Il n'y a qu'un moi, comme il n'y a qu'un zéro. Comme le zéro joue aussi le rôle d'une quantité, ainsi le *Moi* joue *aussi* le rôle d'une chose, d'un *sujet*. « Le *Moi* doit jouer le rôle du zéro, dans une écriture du *Tout*. – Le non – moi = 1. Ce sont des symboles essentiels qui permettent *d'écrire*. Ce zéro est sous-entendu dans toute relation. Le moi réduit à son être le plus général, et indiscernable et unique, n'est plus que ce qui s'oppose à *Tout*, – ce dont *Tout* a besoin pour être pensé ou écrit. En dehors du tout, il y a nécessairement ce qui constate, nomme le *Tout*. Ce *Moi* est la déficience du *Tout*. – Or le contraire de *Tout* c'est *Rien*. Il faut donc que ce *Rien* soit en quelque manière. On ne peut pas le penser, mais on peut

¹³⁷ *Cahiers*, Pléiade, t. II, p. 296.

¹³⁸ Pp. 295-296.

l'*écrire*. On ne peut penser le Tout sans l'opposer à quelque chose. Le Tout dont il est question est le Tout logique ¹³⁹. »

La recherche de l'*Ego* culmine dans ces propos où l'individualité se réduit à un pôle d'abstraction formelle, pur centre d'opérations et limite inaccessible d'un mouvement de la pensée qui fait vœu de se débarrasser de tous ses contenus possibles ou réels. Ce vœu d'une pureté absolue expose l'angélisme intellectuel développé par l'ascèse valéryenne, dont l'intention se montre en toute clarté, pour peu qu'on la compare avec la recherche d'un Michel Leiris, attaché [173] à explorer ses fantasmes jusque dans les recoins les plus reculés de la mémoire, acharné à inventorier ses plus minimes différences, dans le vain espoir d'un salut qui figurerait l'exposition universelle de ses singularités. Valéry réproche la malsaine curiosité des bas-fonds où l'intelligence s'abandonne aux entraînements impurs des sentiments et de la chair, en l'absence de toute vérité. Le moi de Valéry, « déficience du tout », réduit à « jouer le rôle du zéro dans une écriture du Tout » fait résidence dans l'univers du discours, et non dans les perversités infantiles ou dans les pitoyables aventures en lesquelles se complaisent les hallucinés de la psychanalyse. Tel cet œil ouvert dans un triangle qui couronne certaines représentations maçonniques. « Le secret du Moi pur est d'être tout entier dans le formel. (...) Le Moi pur se lie aussi bien à la totale absence qu'à la parfaite présence de l'intellect, réduit à la position ponctuelle de l'observateur dégagé de tout. Seuls sont purs l'Animal et l'Ange ¹⁴⁰. » D'autres s'engluent dans les basses complaisances à l'humanité sous toutes ses formes, l'effort que Valéry vise à atteindre à une position eschatologique, aux limites extrêmes du domaine humain.

Ne subsiste alors de cet être évacué de toute densité charnelle qu'un opérateur logique. « Le moi est l'invariant du groupe le plus étendu qui soit. » « Le moi, opération JC grâce à laquelle, ou quant à laquelle, l'ensemble total est transitif. (...) Le « moi » est peut-être une fiction aussi utile et aussi niable que l'éther. Il nous sert à croire à un mouvement absolu, et cette croyance est *nécessaire*. Notre identité est notre premier instrument de pensée, sans lequel nous serions semblables à des corps matériels, et notre pensée même ne serait qu'une suite ou plutôt une substitution illimitée comme la suite des

¹³⁹ Pp. 296-297.

¹⁴⁰ Formules de Celeyrette Pietri, *op. cit.*, p. 41.

transformations d'un corps ¹⁴¹ »... L'anthropologie de Valéry culmine en une eschatologie de la réalité humaine, horizon dernier au sein duquel se situent toutes nos expériences de pensée, mais qu'elles ne sauraient en aucun cas prétendre occuper dans son entier. L'individu réel et concret n'existe que par défaut, par limitation de l'illimité.

« Le Moi, comme je le définis, est ce qui se déduit d'une invariance par rapport à la variété des expériences possibles. Il est le système des conditions les plus générales d'existence. C'est une *forme* analytique. Ma personne ou personnalité est une partie de ma connaissance et cette partie est la personne, et ce tout est le moi. Le Moi est le tout dont la personnalité est une partie. La personnalité est la partie dont le Moi est le tout. La personnalité est par là comparable, combinable avec toute chose connaissable – Et le Moi est inconnaissable ¹⁴². » Ces définitions ont le mérite de la précision ; elles permettent de situer dans son ordre la recherche de Valéry, fasciné exclusivement par l'*Ego*, le Moi forme d'une totalité, ici déclarée comme inconnaissable, *off limits* de la connaissance rigoureuse, pourtant seule digne d'intérêt, à la manière de la [174] chose en soi kantienne. Quant à la « personnalité », partielle et partisane, c'est elle qu'explorent les examinateurs des écritures intimes, en quête de médiocres satisfactions et de petites découvertes, dans les espaces subalternes au sein desquels ils se confinent.

Valéry a choisi la meilleure part, l'investigation de ce Moi qui le hante, et qu'il reconnaît dès le principe comme « inconnaissable », mais qui figure l'origine et l'aboutissement de toute connaissance. Sujet absolu qui communique avec l'Objet absolu. « J'avais vingt ans et je croyais à la puissance de la pensée ¹⁴³ », ainsi commence le texte intitulé *Au sujet d'Euréka*, dédié à la mémoire du poète Edgar Poe, auquel Valéry affirme devoir son initiation à l'épistémologie de la totalité et de la réciprocité dans la structure du réel. « L'univers, lui a appris le poète américain, est construit sur un plan dont la symétrie profonde est, en quelque sorte, présente dans l'intime structure de notre esprit ¹⁴⁴. » La suite de l'histoire des sciences n'a pas démenti ce point de vue. « Les intuitions de Poe quant à la constitution d'ensemble de

¹⁴¹ *Cahiers*, Pléiade, t. II, p. 294.

¹⁴² *Ibid.*, p. 295.

¹⁴³ *Au sujet d'Euréka* ; *Œuvres*, Pléiade, t. I, p. 854.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 857.

l'univers physique, moral et métaphysique, ne sont ni infirmées ni confirmées par les découvertes si nombreuses et si importantes qui ont été faites depuis 1847 ¹⁴⁵. »

Poète, le jeune Valéry a appris d'un autre poète que la vérité ne se partage pas. La vérité de l'homme ne peut se constituer en dehors de la vérité du monde, la vérité de la physique doit faire cause commune avec la vérité de l'ordre moral et de l'ordre métaphysique, la poésie elle-même se prononçant sur l'ensemble de ces ensembles. Cette épistémologie unitaire retrouve les intuitions anciennes de la solidarité entre *microcosme* et *macrocosme*. D'où la nostalgie qui pousse invinciblement l'homme de pensée à élever sa réflexion « de l'univers restreint et instantané à l'univers complet et absolu. Il s'agirait maintenant de concevoir et de construire autour d'un germe réel une figure qui satisfasse à deux exigences essentielles, l'une qui est de tout admettre, d'être capable de tout, et de nous représenter ce tout ; l'autre qui est de pouvoir servir notre intelligence, se prêter à nos raisonnements, et nous rendre un peu mieux instruits de notre condition, un peu plus possesseur de nous-mêmes ¹⁴⁶ ».

Une telle ambition apparaît incompatible avec les limites humaines, cantonnées dans l'expérience possible. Nous ne sommes pas les maîtres du jeu de la connaissance, dont les conditions nous sont imposées. Nous en sommes réduits à constater « les difficultés insurmontables que porte en soi la moindre tentative de donner une définition utilisable de l'univers. *Univers*, donc, n'est qu'une expression mythologique. Les mouvements de notre pensée autour de ce nom sont parfaitement irréguliers, entièrement indépendants. À peine au sortir de l'instant, à peine nous essayons d'agrandir et d'étendre notre présence hors de soi-même, nous nous épuisons dans notre liberté. Tout le désordre de nos connaissances et de nos puissances nous entoure. Ce qui est souvenir, ce qui est [175] possible, ce qui est imaginable, ce qui est calculable, toutes les combinaisons de notre esprit, à tous les degrés de la probabilité, à tous les états de la précision nous assiègent. Comment acquérir le concept de ce qui ne s'oppose à rien, qui ne rejette rien, qui ne ressemble à rien ? S'il ressemblait à quelque chose, il ne serait pas tout. S'il ne ressemble à rien... Et si cette totalité a même puissance que

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 860-861.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 866.

notre esprit, notre esprit n'a aucune prise sur elle. Toutes les objections qui s'élèvent contre l'infini en acte, toutes les difficultés que l'on trouve quand on veut organiser une multiplicité se déclarent. Aucune proposition n'est capable de ce *sujet* d'une richesse si désordonnée que tous les *attributs* lui conviennent. Comme l'univers échappe à l'intuition, tout de même il est transcendant à la logique ¹⁴⁷ ».

De cette aporie Valéry se tire par une pirouette, en renvoyant à la mythologie : « Au commencement était la Fable. Elle y sera toujours ¹⁴⁸. » Clause de style, et toute provisoire, dont la rationalité de l'auteur de *Variété* ne pouvait se satisfaire. L'idée d'univers, consacre le seuil épistémologique où, dans les lointains de l'eschatologie, le sujet en soi, le Moi absolu, rejoindrait l'Objet absolu, l'Univers, par-delà tout horizon assignable et imaginable, en ce lieu idéal où communient les parallèles. Les circumnavigations de l'esprit humain ne peuvent pas accéder au lieu idéal de la Chose en Soi ; il est seulement possible aux plus résolus des explorateurs de le saluer de loin, grâce à l'intercession de M. Teste, de Descartes ou de Léonard.

Semblable à l'arc-en-ciel ou à l'aurore boréale, se profile à la limite de portée de l'esprit humain, ou plutôt au-delà de la portée, « un système parfait de substitutions psychologiques. (...) Pareil à l'anneau de fumée, le système tout d'énergies intérieures prétend merveilleusement à une indépendance et à une insécabilité parfaite. Dans une très claire conscience, la mémoire et les phénomènes se trouvent tellement reliés, attendus, répondus ; le passé si bien employé ; le nouveau si promptement compensé, l'état de relation totale si nettement reconquis, que rien ne semble pouvoir commencer, rien se terminer, au sein de cette activité presque pure. L'échange perpétuel de *choses* qui la constitue, l'assure en apparence d'une conversation indéfinie, car elle n'est attachée à aucune ; et elle ne contient pas quelque *élément limite*, quelque objet singulier de perception ou de pensée, tellement plus réel que tous les autres, que quelque autre ne puisse pas venir après lui. Il n'est pas une telle idée qu'elle satisfasse aux conditions inconnues de la conscience au point de la faire évanouir. Il n'existe pas de pensée qui extermine le pouvoir de penser et qui le conclut ¹⁴⁹. » Une note

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 866.

¹⁴⁸ P. 867.

¹⁴⁹ *Note et Digression*, 1919 ; *Œuvres*, 1.1, p. 1219.

marginale souligne, à cet endroit : « Il n'y a point de *dernière pensée en soi et par soi* ¹⁵⁰. » Or cette pensée dernière représente pour Valéry l'ultime pôle d'attraction, objet d'une hantise incessante, en dépit de cette certitude que « la connaissance ne connaît pas d'extrémité », et que « aucune idée [176] n'épuise la tâche de la conscience » ¹⁵¹. Le décalage entre la forme du Moi et les contenus variables de la personnalité est le lieu propre de toute déception ; entre la vérité et la plénitude de son ambition, et la réalité des expériences personnelles, un écart demeure, infranchissable. La conscience est ainsi conduite « à soupçonner toute la réalité accoutumée de n'être qu'une solution, parmi bien d'autres, de problèmes universels. Elle s'assure que les choses pourraient être *assez* différentes de ce qu'elles sont, sans qu'elle-même fût *très* différente de ce qu'elle est. Elle ose considérer son " corps " et son " monde " comme des restrictions presque arbitraires imposées à l'étude de sa fonction ¹⁵² ».

Le mot *te fonction* appartient au langage des mathématiques ; il doit être rapproché du mot *structure* employé en d'autres circonstances. Le *Moi* total auquel s'attache la recherche obstinée de Valéry, par opposition à la personnalité particularisée, serait une fonction de fonctions, une structure de structures, d'où procéderait l'immaculée conception de toutes les pensées possibles et de toutes les œuvres. Entité idéale, par-delà les limites de toute expérience ; la réalité humaine, en chacun de ses aspects possibles, pêche par défaut, et ses acquisitions demeurent toujours incomplètes, même dans les œuvres des plus purs d'entre les génies, dont les créations portent les traces indélébiles des imperfections humaines.

C'est pourquoi le Léonard de Vinci tel que le proposait Valéry demeurerait un personnage de fiction placé sous l'invocation du personnage historique, mais nullement identifiable à celui dont le docteur Freud s'est ingénié à reconstituer la psychanalyse, en explorant ses rêves et ses singularités libidinales, tout le terroir plus ou moins scabreux d'une vie d'artiste de la Renaissance. « J'étais placé, dit Valéry, dans la nécessité d'inventer un personnage capable de bien des œuvres. J'avais la manie de n'aimer que le fonctionnement des êtres et,

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 1220.

¹⁵² P. 1222.

dans les œuvres, que leur génération. Je savais que ces œuvres sont toujours des falsifications, des arrangements, l'*auteur* n'étant heureusement jamais l'*homme*. La vie de celui-ci n'est pas la vie de celui-là ; accumulez tous les détails que vous voulez de la vie de Racine, vous n'en tirerez pas l'art de faire ses vers. Toute la critique est dominée par ce principe suranné : l'homme est *cause* de l'œuvre, - comme le criminel aux yeux de la loi est cause du crime. Ils en sont bien plutôt l'effet ¹⁵³ ! »

Suivre à la trace la vie d'un homme n'est pas la meilleure manière de le connaître en ses profondeurs, en l'absence de son être. On se complaît à explorer dans le détail les aventures plus ou moins pitoyables d'un Edgar Poe, d'un Baudelaire ou d'un Gérard de Nerval, mais ces investigations, même étayées par des rapports de police, demeurent extérieures à l'enjeu essentiel de ces existences et à la signification profonde de leurs œuvres. « La biographie est plus simple que l'analyse. Sur ce qui nous intéresse le plus, elle n'apprend absolument [177] rien. (...) La véritable vie d'un homme, toujours mal définie, même pour son voisin, même pour lui-même, ne peut pas être utilisée dans une explication de ses œuvres, si ce n'est indirectement. (...) Donc ni maîtresses, ni créanciers, ni anecdotes, ni aventures, on est conduit au système le plus honnête : imaginer à l'exclusion de ces détails extérieurs, un être théorique, un modèle psychologique ¹⁵⁴... »

Valéry se borne à justifier la nature particulière de son évocation de Léonard de Vinci. Mais ces propos s'appliquent aussi bien à sa présentation de Descartes, comme à celle de M. Teste, simple fiction de l'esprit. Ils s'appliqueraient à une autobiographie de Valéry lui-même, si l'idée lui était venue d'en rédiger une. Les écritures du moi, dans ce dernier cas, devraient commémorer le Moi eschatologique, par-delà les singularités sans importance aucune des maîtresses, des créanciers et les anecdotes de toute espèce, qui font la substance de la plupart des journaux intimes et des autobiographies. La littérature du moi se nourrit d'ordinaire d'aventures et mésaventures, d'amours distinguées ou ancillaires et, depuis Rousseau, de turpitudes en tous genres, complaisamment étalées dans les textes contemporains.

¹⁵³ Pp. 1230-1231.

¹⁵⁴ P. 1231.

Incidents et accidents de ce genre n'intéressent aucunement l'auteur de l'*Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*.

À vrai dire, les *Cahiers* de Valéry, œuvre majeure de sa vie, peuvent être considérés comme un journal, puisque constitués par des écritures journalières. Mais ce journal est un journal non intime, et, en tant que tel, il met en œuvre la méthode de Paul Valéry. Le pronom personnel n'en est pas tout à fait absent ; mention est faite parfois d'une circonstance de la vie, d'un ami ou d'un personnage de la comédie humaine. Mais il ne s'agit là que de prétextes ou d'occasions. Valéry s'intéresse à son Moi, au sens valéryen du terme, mais non à sa personnalité, en sa singularité propre. Il lui arrive d'évoquer le café du matin, ou la cigarette, comme par concession au régime de vie qu'il s'est imposé. L'Index des noms propres cités par les *Cahiers* comprend une liste assez longue ; certains de ces noms reviennent fréquemment, par exemple celui de Mallarmé, le maître entre tous, celui de Napoléon, celui de Pascal et celui de Descartes, celui de Bergson. Ces êtres historiques n'interviennent pas pour la couleur locale, pour le pittoresque, mais comme des emblèmes d'un certain fonctionnement intellectuel, points de repère dans la gravitation propre de Valéry lui-même.

Celui donc qui rechercherait dans les *Cahiers* un autoportrait ou une autobiographie de Paul Valéry y découvrirait un Valéry revu et corrigé par Valéry, et transformé en un personnage de Valéry, mécanique intellectuelle aux diverses fonctions, qui se plaît à produire des pensées grâce au fonctionnement sans faille d'une structure mentale de précision. Pour reprendre une de ses formules, Valéry est l'*Antego* de l'Ego autobiographique, réduit à une simple variable inconnue, un x dans l'universelle activité du discours. Cette entité abs [178] traite refuse les servitudes et appartenances concrètes de l'incarnation biologique ou historique, ombre d'une ombre, présence d'une absence, degré zéro de l'autobiographie. Le héros éponyme y apparaît réduit au sujet transcendantal de l'intellectualisme, manipulateur d'une épistémologie, à l'échelle d'un univers au sein duquel toutes les créatures et tous les événements, dépouillés de leurs apparences phénoménales seraient réduits à de pures essences évoluant dans l'atmosphère raréfiée d'un vide quasi absolu.

L'*Ego* zéro jalonne une limite. Son témoignage frappe de discrédit les formes diverses de la littérature du moi, qui dans leur usage banal

prennent pour principe indiscuté la reconnaissance de l'identité personnelle comme centre d'intérêt et de valeur. Contestation radicale : la *graphie* de Valéry consacre son inlassable activité à la négation de l'*Autos* et du *Bios*, résorbés dans le fonds commun de l'intelligibilité universelle. À suivre Valéry jusqu'au bout de sa rigueur, il faudrait conclure que Valéry n'existe pas, n'a jamais existé ; ou plutôt que Valéry est une fiction créée par Paul Valéry. Valéry n'est pas l'auteur, la « *cause* » des écritures de Paul Valéry, mais bien plutôt « l'*effet* » de celles-ci, un personnage mythique dont la stature se profile sur l'arrière-plan du Moi inconnaissable.

[179]

DEUXIÈME PARTIE.
AUTOS.

Chapitre 2

Eschatologie du sujet
et voie négative

[Retour à la table des matières](#)

L'*Ego Zéro* de Valéry, le degré zéro de l'identité, semble évoquer par anticipation la négation du sujet, mise à la mode par la génération de 1960. Ce n'est qu'une apparence. Les maîtres à penser de l'époque récente, sous l'invocation des dogmes vulgarisés par les tenants du marxisme et de la psychanalyse, prétendaient résorber le sujet dans d'hypothétiques infrastructures ou dans les bas fonds de combinaisons psycho-sociologiques. Valéry pense par lui-même, en toute indépendance, il recherche avec rigueur l'origine radicale de toute pensée, sa recherche le conduit à l'idée du néant, de ce néant positif à partir de quoi tout a commencé.

« S'il nous faut l'idée d'un néant, l'idée d'un néant est néant ; ou plutôt elle est déjà quelque chose : c'est une feinte de l'esprit qui se donne une comédie de silence et de ténèbres parfaites, dans lesquelles je sais bien que je suis caché, prêt à créer, par un simple relâchement de mon attention ; où je sens que je suis, et présent, et volontaire, et indispensable, afin que je conserve, par un acte dont j'ai conscience, cette absence si fragile de toute image, et cette nullité apparente... Mais c'est une image et c'est un acte : je m'appelle Néant par une convention momentanée ¹⁵⁵. » Le néant dont il est question n'est pas le néant d'un nihilisme, qui s'acharne, par les justifications les plus diverses et les

¹⁵⁵ *Au sujet d'Euréka ; Œuvres de Valéry*, Pléiade, p. 863.

plus saugrenues, à faire le vide de l'être... Non pas un néant privatif et négatif, dans une fuite éperdue pour échapper à la responsabilité d'assumer une vie personnelle ; mais un néant positif, par « convention momentanée », riche de toutes [180] les virtualités, et qui ne les nie Tune après l'autre que pour mieux les conserver toutes.

Le zéro selon Valéry serait donc la négation pure et simple de tout, le germe de tout, la cellule générative et inconditionnée à partir de laquelle se développeront les conditionnements de tout. Les réflexions de Valéry n'ont rien de commun avec le sado-masochisme d'un Michel Foucault ou d'un Jacques Lacan, acharnés à se détruire eux-mêmes dans une négation suicidaire de leur propre identité. Valéry a horreur des modes de pensée ; le fait même qu'il ait pu être un moment à la mode lui était un objet de scandale. Il pensait avec difficulté, en toute autonomie. Né en 1871, parvenu à la maturité intellectuelle à la fin du siècle, il a été toute sa vie un autodidacte, soucieux de s'instruire, mais en dehors des chemins battus. Ses seules études, à la Faculté de Droit, ne le menèrent à rien ; ses goûts personnels l'orientèrent vers les milieux littéraires du moment, où il noua de brillantes amitiés, sans parvenir à faire carrière, ce qui lui valut, pendant la majeure partie de sa vie, d'être en proie à des difficultés matérielles. Ses écrits en tous genres donnent à penser que ce poète rigoureux était aussi un homme universel, un encyclopédiste compétent *de omni re scibili*, capable d'enseigner l'architecture aux architectes, la chirurgie aux chirurgiens, la danse aux danseuses et la politique aux politiciens etc. Mais l'éclat du style, la rigueur de la réflexion masquent d'ordinaire aux lecteurs la pauvreté extrême, l'indigence de l'information. Avec quelques données de base, rapidement acquises, Valéry était capable, par la seule vertu de son envergure intellectuelle, d'inventer les disciplines les plus diverses comme autant de champs d'application pour une admirable mécanique mentale. Les seuls domaines où cet autodidacte de génie ait tenté quelques apprentissages furent ceux des mathématiques et de la physique. Encore s'y livra-t-il d'une manière indépendante, en forme de pratique ascétique pour le perfectionnement de ses aptitudes naturelles.

Parmi les intercesseurs mythiques auxquels il est fait référence dans les *Cahiers* figure Robinson Crusoe. « Ego - Robinson. Je n'ai jamais pu rien apprendre que par *ré-invention* – *par besoin*. Alors seulement les résultats acquis m'éclairent et me servent, comme si tout chemin passait chez moi par le *centre* ou *n'arrivait pas*. Ceci difficile à

expliquer et à exprimer. Je suis terriblement *centré* ¹⁵⁶ ». Le héros de Daniel Defoe, confiné dans sa solitude, apprend par ses propres moyens les techniques de toutes sortes qui assureront sa survie. Pareillement Valéry ne peut se contenter des savoirs tout faits distribués par les institutions enseignantes ; il lui faut réinventer ce qu'il veut savoir, repartir à zéro et s'appropriier par ses moyens personnels les divers compartiments de son espace mental. Le petit esclave interrogé par Socrate dans le dialogue du *Ménon*, sous la conduite d'un maître habile, retrouve dans son propre fonds les notions premières de la géométrie. Valéry joue dans la comédie ou le [181] drame pédagogique les rôles conjugués du maître et de l'élève. À partir de quelques éléments, prélevés çà et là, son savoir se forme par intussusception.

Un autre fragment évoque, « depuis l'adolescence », la règle de n'accepter comme valables que les « évaluations » et les « idées (...) révisées en toute précision et (...) refaites selon l'art et la pureté analytique. Je vivais sincèrement dans ma profondeur comme un Robinson qui s'est fait de ses propres mains ses ustensiles et ses idoles, appropriées exactement à soi seul. Je respectais en apparence les vérités publiques -, car il faut rendre aux apparences l'hommage de l'apparence, puisque notre vie est plongée jusqu'au cou dans la moyenne et dans le non révisé ». Le Robinson intellectuel qui, jusqu'à la fin de sa vie, rédige chaque jour les *Cahiers*, dans sa retraite, tenait à distance respectueuse « toutes ces choses qui n'existaient pour moi que comme une loi pour les étrangers, et en tant que l'on ne connaît pas assez soi-même ni quelqu'un ¹⁵⁷ ».

L'œuvre de Valéry se distingue par son caractère d'insularité ; la chambre haute, où chaque matin s'accomplit l'écriture des *Cahiers*, se situe en dehors de l'océan des modes, des traditions et des idées reçues, un peu comme le poêle cartésien, dans une intermittence de la guerre de Trente Ans, où fulgure la pensée du *Cogito*. Mais dès le deuxième moment, Descartes réimpute cette sienne et première pensée au compte d'une divinité revêtue, par prudence, de tous les attributs dont l'a équipée la théologie traditionnelle. Descartes ne cesse de négocier des compromis avec ce que Valéry appelle les « vérités publiques » ; de là les difficultés, irrégularités et obscurités de sa pensée et de sa vie. En

¹⁵⁶ *Cahiers*, Pléiade, t. I, p. 158.

¹⁵⁷ *Cahiers*, t. II, p. 473.

des temps moins difficiles, il est vrai, Valéry sauvegarde son autonomie et poursuit tenacement jusqu'à la fin une recherche vouée à ne pas aboutir, puisqu'elle s'est donné pour objet la recherche de l'identité de ce Moi « inconnaissable ».

Dédaigneux des longues patiences de l'érudition, Valéry ne s'est pas soucié de rechercher si d'autres avant lui s'étaient posé les mêmes problèmes. L'habitant solitaire de l'île ne dispose pas de ces bibliothèques en lesquelles se trouve stockée la mémoire culturelle de l'humanité ; le rédacteur des *Cahiers* ne se soucie pas d'emprunter à des ouvrages savants des citations propres à enrichir sa prose. L'expérience qu'il tente pour son propre compte, dans la nudité monacale de sa cellule, n'en est que plus significative. « Toute littérature, disait Giraudoux, est pastiche, sauf la première, laquelle a malheureusement disparu. » Francis Bacon, trois siècles auparavant, avait prononcé : « Toute nouveauté n'est qu'oubli. » Valéry ne pastiche personne ; il ne se contente pas de proposer sous une forme neuve des pensées qui traînaient dans l'environnement culturel. Les découvertes, néanmoins, qu'il réalise dans son propre fonds, d'autres les avaient pressenties et formulées avant lui. L'*Ego Zéro* prend place à son heure dans l'une des traditions fondatrices de la conscience occidentale, celle de la pensée négative, dans laquelle s'inscrit le texte sur l'idée du néant, cité au début de ce chapitre.

Il n'est pas question de retracer ici l'histoire de cette intuition métaphysique, [182] l'une des étymologies auxquelles s'alimentent d'âge en âge les renouveaux de la spiritualité. Les origines se perdent dans les archives présocratiques où s'annoncent, chez Parménide, les apories de l'Être. Platon orchestre le thème avec toutes les ressources de sa dialectique ; puis viennent les néoplatoniciens dont les inspirations transcendantes puisent aux sources inépuisables du Néant positif, transcendant aux êtres et à l'Être. Et par l'intermédiaire du pseudo-Denys l'Aréopagite, cette même pensée négative devient la voie royale au long de laquelle se déploie la mystique spéculative dans la culture de l'Europe chrétienne.

Valéry n'entretenait aucune affinité avec cette auguste tradition, sinon peut-être et sans trop s'en rendre compte, à travers la pensée de Bergson, en certains aspects de son œuvre. Mais pour l'auteur des *Cahiers*, esprit positif sans connexion aucune dans le christianisme, la mystique était de l'ordre des « choses vagues », dont il ne pouvait faire

profit. Confronté une fois, par obligation alimentaire, avec l'illuminé suédois Swedenborg, il s'en tira comme il pouvait, et plutôt mal que bien ¹⁵⁸. Le paradoxe est pourtant que cet homme des Lumières, esprit analytique, porté aux dissociations discursives, a été conduit par le mouvement propre de sa réflexion, à l'idée du Néant positif, ténèbres feintes, « dans lesquelles je sais bien que je suis caché prêt à créer ». L'univers de Valéry n'est pas un univers du vide, et le Moi inconnaissable porte en soi le germe de toutes les possibilités latentes de tous les actes de l'esprit.

L'*Ego Zéro* de Valéry recèle une fondamentale équivoque. Tantôt il se donne comme un opérateur algébrique, une simple inconnue ; tantôt il apparaît comme la ténèbre au sein de laquelle va se prononcer la création ; ainsi hésite-t-il entre le vide formel et la plénitude ontologique du Moi inconnaissable, l'inconnaissance ayant la valeur positive d'un foyer de vérité, origine radicale et féconde des créations de la pensée. Valéry lui-même n'est pas conscient de cette ambiguïté, qui nourrit du dedans la richesse de sa spéculation. Lorsqu'il observe : « Le Moi joue le rôle d'un *zéro*, dans l'écriture complète de quoi que ce soit ¹⁵⁹ », le symbole mathématique apporte avec lui une charge symbolique ouverte en porte-à-faux sur un abîme de signification. Dans l'histoire des mathématiques, le zéro n'appartient pas à la culture grecque, ni à la culture arabe. Il est de provenance indienne, et ce n'est pas par un simple hasard que l'Orient est le lieu des méditations eschatologiques, aux confins de l'Être et du Néant.

Valéry ne se contente pas de définir le Moi en termes d'algèbre, forme vide de tout contenu. « Le Moi doit jouer le rôle du zéro dans une écriture du Tout – Le non-moi = 1. (...) Le Moi réduit à son être le plus général, et indiscernable et unique, n'est plus que ce qui s'oppose à Tout, – ce dont tout a besoin pour être pensé ou écrit. Ce moi est la déficience du *tout* – Or le contraire de [183] tout, c'est *Rien*. Il faut donc que Rien soit en quelque manière ¹⁶⁰. » Pensées inaccomplies, pensées en suspension sur un vide au sein duquel Valéry ne s'est pas aventuré

¹⁵⁸ Valéry a rédigé, pour des raisons alimentaires et autres, une préface pour le livre d'un académicien suédois consacré à Swedenborg. L'Académie suédoise décerne le prix Nobel, que Valéry n'eût pas dédaigné.

¹⁵⁹ *Cahiers*, Pléiade, t II, p. 296.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 297.

plus avant. Le Moi inconnaissable, l'*Ego Zéro* hésite entre l'absence totale du sens et la surabondance du sens. Aussi est-il impossible d'aller jusqu'au bout d'une pareille pensée ; mais c'est justement sa richesse intrinsèque, le caractère inépuisable de la perspective épistémologique ainsi offerte, qui suscite la fascination exercée par l'*Ego Zéro* sur la réflexion de Valéry. Le symbole algébrique réduit à lui-même ne saurait susciter une telle attraction. Rencontre significative, le zéro joue un rôle décisif chez les penseurs romantiques allemands, les philosophes de la nature, certainement ignorés de Valéry, et dont le mode de pensée, s'il était venu à sa connaissance, aurait suscité de sa part une antipathie résolue. Les *Naturphilosophen*, préoccupés des structures essentielles de l'univers, les concevaient sous la forme de rapports mathématiques immanents aux phénomènes, dont ils justifiaient l'ordonnement en vertu d'intuitions renouvelées de la tradition pythagoricienne. Un tel mathématisme, s'il emprunte à l'algèbre ou à la géométrie certaines de ses formules, se situe à un niveau ontologique de réalité qui n'a rien à voir avec les axiomatiques scientifiques ; il s'agit de doctrines secrètes qui se retrouvent périodiquement dans les conceptions occultistes, et par exemple dans certaines branches de la Maçonnerie. Valéry ne saurait être soupçonné de complaisance pour ce genre de représentations. Mais les analogies sont indéniables.

Le biologiste romantique Lorenz Oken (1779-1851), dans son *Traité de Philosophie de la Nature* (1810-1811), accorde au zéro une fonction décisive dans la genèse du réel, dont les procédures s'identifient en dernière analyse avec l'intelligibilité mathématique. « Le Tout, c'est-à-dire le monde, est la réalisation des idées mathématiques, ou, absolument, de la mathématique ¹⁶¹. » Le domaine entier de la connaissance peut donc être interprété sous la forme d'une axiomatique universelle, car « la philosophie est la connaissance des idées mathématiques en tant que monde, ou la répétition dans la conscience de la genèse du monde » ¹⁶². Il y a en effet une corrélation rigoureuse entre l'esprit, « mouvement des idées mathématiques » et la nature « manifestation des idées mathématiques » ¹⁶³.

¹⁶¹ Lorenz Oken, *Lehrbuch der Naturphilosophie* (1810-1811) 3^e éd.

¹⁶² *Ibid.*, § 3.

¹⁶³ *Ibid.*, § 5.

Le seul fondement d'une science rigoureuse est le postulat de l'apparement entre la structure de notre esprit et la structure du monde ; si cette corrélation n'existait pas, la connaissance serait impossible, et la survivance de l'espèce humaine dans l'univers aurait été compromise dès le principe. « La mathématique est la science unique, et donc la science originaire ¹⁶⁴ », puisqu'elle seule rend compte des conditions de possibilité du savoir, du côté du sujet et du côté de l'objet. Science universelle, « la mathématique est pourtant [184] une science purement formelle, sans contenu. La philosophie de la nature, c'est la mathématique avec un contenu ¹⁶⁵ ».

Dans une telle perspective unitive, considérées en elles-mêmes, toutes les propositions des mathématiques se réduisent à l'identité de leur principe premier ; en dépit de leur diversité apparente, elles n'apportent rien de nouveau. « La *Naturphilosophie*, poursuit Lorenz Oken, doit aussi montrer que toutes ses propositions, ou que toutes choses ensemble et en dernier ressort, sont identifiables à un premier principe ou à une réalité première ¹⁶⁶. » Ce principe premier, Oken l'identifie sous la figure symbolique du zéro : « L'idée mathématique la plus haute, fondement premier de la mathématique, est le zéro. La mathématique tout entière repose sur le zéro. » Le zéro proposant la représentation du rien, « la mathématique est fondée sur le Néant, elle tire son origine du Néant » ¹⁶⁷ Mais ce néant n'est pas d'absence et de vide, il est l'exposant de l'absolu qui se prononce en l'absence de toute détermination possible, horizon des horizons, intelligibilité des intelligibilités par-delà l'horizon de l'inconnaissance.

La genèse de la création est le passage de Zéro à quelque chose, grâce à une dialectique d'où procèdent les nombres et les figures, en vertu du passage à l'acte de leurs potentialités respectives. « Le plus – moins, ou les Nombres, sont des actes, des comportements. Le Zéro est l'acte originaire (*Uract*). Le Zéro n'est pas le néant absolu, mais un acte, un substrat. Il n'existe donc pas de Néant à proprement parler, même le néant mathématique est un acte, c'est-à-dire quelque chose. Le Néant

¹⁶⁴ *Ibid.*, § 24.

¹⁶⁵ *Ibid.*, §26.

¹⁶⁶ § 29.

¹⁶⁷ § 31 ; sur le mathématisme romantique, cf. G. Gusdorf, *Le savoir romantique de la nature*, Payot, 1985, pp. 234 sqq.

n'est qu'un principe heuristique. Un acte sans substrat est un acte de l'esprit. Les Nombres ne sont donc pas affirmations ou négations d'un néant absolu, ils mettent en œuvre un acte de l'esprit. Le Zéro est un acte éternel ; les Nombres sont des répéteurs de cet acte éternel, ou encore des points d'arrêt de cet acte, comme les pas dans la marche. Avec le zéro se forme aussi l'idée de l'éternité (*das Ewige*) ; ce sont deux expressions différentes pour un seul et même acte, selon la diversité des connaissances. La mathématique appelle son acte fondamental le Zéro, la philosophie l'appelle l'éternité. C'est une erreur de croire que les nombres sont des néants absolus, ce sont des actes, et donc des réalités. Tandis que les nombres, au sens mathématique, sont affirmations et négations du néant, dans leur usage philosophique, ce sont des affirmations et des négations de l'éternité ¹⁶⁸. »

Aux confins du connaissable et de l'inconnaissable se déploie la longue suite des théorèmes de la mathématique et des propositions de la métaphysique. « La durée continue de l'Être est l'affirmation continue de l'Éternité ou du Néant, une réalisation sans fin de ce qui n'existe pas (*ein unaufhörliches Realwerden dessen, was nicht ist* ¹⁶⁹. » Selon Ricarda Huch, qui a étudié cette [185] forme de pensée, « devant chaque nombre désignant le point neutre entre les mathématiques et la physique, se trouve le zéro, qui signifie en réalité tout et rien, forme de l'ellipse pure, dont les chiffres mathématiques sont le développement dans le temps et dans l'espace » ¹⁷⁰. Ici en question, le fondement même de toute activité de l'esprit, le principe de la connaissance, en cet instant premier qui décide de tout le reste, et où contenu et forme ne se trouvent pas encore dissociés dans les procédures analytiques du savoir. « Dans l'acte originaire, deux directions se trouvent indissociablement unies ; il peut s'orienter lui-même dans le sens de l'affirmation ou de la négation. L'unité implique la tendance à la dissociation ou à l'opposition, comme le Zéro implique la tendance vers le plus ou le moins. L'acte originaire, en se posant lui-même, se pose en vertu de sa puissance propre, et ce qu'il pose n'est autre que lui-même » ; on peut dire tout ensemble qu'il se pose et qu'il est posé ; « lui-même se pose lui-même, il est position de soi par soi. L'acte d'autoposition est donc

¹⁶⁸ Oken, *Lehrbuch der Naturphilosophie*, 3^e éd., §§ 55-56-57, pp. 10-11.

¹⁶⁹ §58, p. 11.

¹⁷⁰ Ricarda Huch, *Les Romantiques allemands*, t II, trad. Jean Bréjoux, Aix en Provence, Pandora, 1979, p. 76.

ensemble un acte d'auto-négation, car il n'est autre que le zéro qui se pose lui-même. La genèse réelle de l'éternité se produit donc par une opposition réelle de soi à soi. Car le Zéro est tout à la fois plus *et* moins, et pas seulement plus *ou* moins » ¹⁷¹.

Les aphorismes de Lorenz Oken sont difficiles à traduire en français, et d'ailleurs à interpréter en allemand. Le lecteur se prend à regretter le style lumineux de Valéry. La littérature du mathématisme romantique est généralement obscure, non par accident, mais par nécessité ; elle prétend rendre intelligible ce qui échappe à toute intelligence. Oken n'est d'ailleurs qu'un représentant parmi un bon nombre d'autres de cette doctrine des nombres, clef de l'occultisme romantique, et qui a trouvé des adeptes en France ; elle a tenté Balzac, fasciné Pierre Leroux, Wronski et certains des prophètes et messies de ce temps fertile en révélations. Étrange compagnie pour un Paul Valéry, qui se croyait un Robinson, cantonné dans le superbe isolement d'un intellectuel ne devant rien à personne et travaillant sur son propre fonds.

Il n'est certes pas question d'imposer, à titre posthume, des reconnaissances de dettes à l'auteur des *Cahiers*, C'est en obéissant aux réquisitions intimes de sa pensée qu'il en est venu à l'idée de l'*Ego Zéro*, point origine ou *barycentre* de l'inconnaissable identité du moi. Mais cette affinité entre la pensée de Valéry et celle de théoriciens auxquels il n'était redevable de rien n'en est que plus significative. Le romantisme, continué à certains égards par le surréalisme du XX^e siècle, a recueilli et développé l'héritage de la tradition négative, qui affirme l'incompatibilité entre l'Être sans restriction et la capacité restrictive de l'intelligence humaine. Le domaine humain, l'ordre fini de la création, se trouve de toutes parts acculé à l'inconnaissance. Le savoir scientifique sur le modèle galiléen, fondé sur l'alliance entre la physique et la mathématique, se contente d'étudier et de mettre en équations, dans la mesure du [186] possible, l'enchaînement régulier des phénomènes. On peut évidemment se contenter de ces analyses superficielles et professer pour le reste un scepticisme, un agnosticisme radical.

En pareil cas, la connaissance exacte et rigoureuse se trouve circonscrite à l'intérieur d'un domaine d'intelligibilité environné de tous côtés par l'océan du non-savoir. Telle est l'attitude positiviste, sous ses formes traditionnelles, ou dans la doctrine remise à neuf de l'école de

¹⁷¹ *Ibid.*, P 59, p. 12.

Vienne. Nous devons nous cantonner dans le champ clos des axiomatiques scientifiques, et pour le reste avouer notre ignorance radicale. Attitude assez peu satisfaisante en son apparente humilité. La clôture des axiomatiques rigoureuses se heurte en tout sens, à courte portée, au non-savoir au sein duquel se perdent sans espoir toutes les vraies questions et toutes les réponses dignes d'intérêt sur le monde, sur l'homme et sur Dieu. L'îlot du connu tel que le formule la science baigne dans l'inconnu, auquel il est interdit de penser, puisqu'il demeure inconnaissable. Ce qui revient à dire que l'Être, réduit aux modestes dimensions de l'épistémologie rigoureuse, se trouve suspendu dans un vide de non-savoir, néant purement négatif, dont la hantise ne peut être exorcisée par un décret de la volonté, comme l'atteste l'exemple de Wittgenstein, le meilleur élève de Bertrand Russell, l'un des tenants du positivisme logique, passé du nihilisme positiviste à une célébration du néant mystique.

La mystique spéculative de Tauler et d'Eckhart a transmis en particulier à Jacob Boehme et à Angélos Silesius, chez lesquels Schelling et les romantiques l'ont retrouvé, le thème de l'*Ungrund* l'abîme sans fond, fondement nécessaire du savoir absolu. Aux antipodes du positivisme, selon lequel seul est vrai ce qui peut être formulé et démontré selon les voies de la science exacte, la mystique spéculative enseigne que tout ce qui est formulable et démontrable selon l'ordre des langages humains ne présente qu'un intérêt subalterne. Les propositions de la science, ses longues chaînes de raisons, exposent seulement l'indéfinie répétition du Même. Mais c'est l'Autre qui est important, ce qui se dérobe aux analyses discursives ; le fondement du fondement, le commencement du commencement, même si l'esprit fini n'a pas prise sur ces immensités au sein desquelles il ne peut s'aventurer que selon la voie incertaine du promontoire du songe, comme disait Victor Hugo.

Newton, dans l'œuvre duquel la révolution galiléenne parvient à son accomplissement, réduit la marche de l'univers phénoménal à un système d'équations simples. Sur ce modèle de rigueur positive, dont la réussite domine la science du XVIII^e siècle occidental, David Hume définit les lois de l'association entre les idées qui peuplent de leur présence la conscience humaine. Le modèle newtonien regroupe l'économie de l'univers physique selon la norme de l'*attraction*, concept purement formel, loi algébrique de la réalité matérielle sur la terre

comme au ciel ; l'*association* des idées est la transposition psychique des lois de l'attraction ; elle régit l'enchaînement des idées sans prétendre aucunement en rendre compte ; le moi humain n'est en chaque instant qu'un [187] certain état de la conjoncture mentale, statique et dynamique de la présence d'esprit selon l'ordre des idées simultanées et successives. Le jeu des représentations se suffit à lui-même ; il n'y a rien à chercher derrière les phénomènes mentaux. Notre esprit est un théâtre d'ombres, apparences sans substance ni substrat, relations sans rapports d'une présence d'esprit qui s'interrompt dans les intervalles du sommeil et de la pensée confuse. Le phénoménisme de Hume, apparenté à celui de Locke et de Condillac, et plus tard repris par l'école française des Idéologues, est un positivisme strict, qui se fait fort d'économiser toute hypothèse, toute référence ontologique à une quelconque transcendance.

Mais si la pensée du siècle des Lumières semble ainsi dissoudre la réalité de l'univers et celle de l'humanité en un agrégat de représentations de surface, elle n'en demeure pas moins hantée par les confins eschatologiques de la réalité humaine. Le positivisme de Newton, glorieusement affirmé dans l'ordre de la physique et de la cosmologie, ne représente qu'un aspect de la pensée de son auteur ; génie physicien, Newton est aussi un contemplatif et un mystique. Cet aspect de ses spéculations gênait certains de ses contemporains, qui voyaient entre la science et la foi une irréductible contradiction ; ils se sont employés à masquer certains de ses écrits, demeurés longtemps inédits, comme s'ils risquaient de porter ombrage à la gloire du maître respecté des Lumières européennes. Voltaire lui-même, retour d'Angleterre et propagateur de l'évangile scientifique de Newton, accorde aux divagations religieuses de son héros l'excuse absolutoire de la maladie mentale ; la même contradiction avait été mise en évidence par divers commentateurs, dont Voltaire lui-même, dans le cas de Pascal, savant et croyant. Il n'était pas tolérable que le physicien, le mathématicien, l'expert technologue de la machine à calculer, ait pu répudier le Dieu des philosophes et des savants pour se rallier au Dieu de la révélation judéo-chrétienne.

Or Newton a passé une partie de sa vie à étudier la Bible, à établir un système de chronologie en accord avec les données historiques qu'elle contient. Sa physique mathématique ne prétend être qu'une lecture superficielle de la réalité phénoménale, expression naturelle de

la surréalité divine. La notion d'attraction n'est qu'une expression formelle, vide de contenu à l'échelle des analyses humaines. Pour Newton lui-même, cette formule propose une expression du mystère insondable de la Création divine, Présence transcendante du Dieu Pantocrator auquel rendent hommage les *Philosophiae naturalis principia mathematica*. L'ordre admirablement lié des phénomènes n'est pas un dehors sans dedans ; la physique mathématique est un langage destiné par Dieu à l'intelligence humaine ; les cieus de Newton racontent la gloire du Dieu de la Bible. Derrière les formules mathématiques se profile l'omniprésence de l'*Ungrund*, de la transcendance ouverte en un abîme sans fond où l'intelligence humaine perd ses droits. Le positivisme de Newton se trouve ainsi cantonné dans l'ordre de l'épistémologie ; mais l'analyse discursive est solidaire d'une piété ontologique, d'une dévotion de l'esprit à l'égard de cette omniprésence providentielle qui cautionne l'ordre de la Création.

[188]

Hume a prétendu être le Newton de l'espace du dedans ; il s'est efforcé de réduire le domaine psychique à l'obéissance de quelques lois simples régissant l'association entre les idées. Mais le penseur écossais se cantonne dans un agnosticisme rigoureux, la vie psychique se réduit à des enchaînements de phénomènes qui se suffisent à eux-mêmes ; nous n'avons pas le droit de chercher plus avant un substrat, un noumène, une transcendance quelconque, un Dieu Pantocrator qui servirait de caution à leurs séries régulièrement organisées. La conscience est une surface, un écran de projection, un théâtre d'ombres, derrière lequel on ne doit pas supposer une quelconque présence, un manipulateur divin, artisan de nos pensées. Le *Moi*, l'*Ego* n'existe pas, fiction inventée de toutes pièces par des charlatans intéressés à nous tromper. L'empirisme radical de Hume, en accord avec la pensée dominante de l'âge des Lumières, nie l'existence d'un sujet, d'une entité individuelle, qui servirait de support aux sensations, idées et représentations de la conscience. La vie psychique de tout un chacun se réduit à un dehors sans dedans.

« Il y a certains philosophes, écrit Hume, qui s'imaginent que nous sommes à tout moment conscients de ce que nous nommons notre *moi*, que nous en sentons l'existence et la continuité d'existence et possédons tant de son identité parfaite que de sa parfaite simplicité une certitude dont l'évidence passe celle d'un démonstrateur. (...) Pour ma part, quand

je pénètre dans ce que j'appelle *moi-même*, je tombe toujours sur quelque perception particulière ou quelque autre, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'obscurité, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne puis jamais à aucun moment, me saisir moi-même sans une perception et jamais je ne puis observer autre chose que la perception. Quand, pendant un certain temps, mes perceptions sont supprimées, comme il arrive par l'effet d'un profond sommeil, aussi longtemps je suis sans conscience de moi-même, et l'on peut dire à bon droit que je n'existe pas... ¹⁷². » L'analyse de Hume, radicalisme lucide, réduit l'unité et l'identité du moi au statut de mythes engendrés par une imagination métaphysique, prisonnière d'habitudes millénaires. Nous considérons les autres du dehors, nous les voyons dans la permanence de leur individualité physique, et nous attribuons à ce contenant permanent un contenu également permanent que nous appelons *âme* ou *esprit* ; par un transfert analogique, nous nous attribuons une entité du même genre. « C'est ainsi que nous formons la fiction de l'existence continue des perceptions de nos sens, pour en supprimer l'interruption, et recourons à la notion d'une *âme*, d'un *moi*, d'une substance, pour en déguiser le changement ¹⁷³. »

Dans son ordre, l'analyse de Hume est irréfutable. La conscience que nous avons de nous-même est intermittente, elle se dégrade, s'atténue d'un moment à l'autre, selon la présence d'esprit requise par les circonstances et les engagements [189] de la vie ; nous sommes sujets à des relâchements, à des absences, notre existence personnelle se détend parfois jusqu'à se dissoudre dans la rêverie ; elle s'interrompt dans le sommeil, auquel nous consacrons près d'un tiers de notre vie. La petite enfance et l'extrême vieillesse ne bénéficient que d'une existence plus ou moins dégradée, où la lucidité intervient d'une manière lacunaire et marginale. D'année en année, mais aussi de moment en moment, la conscience personnelle d'un individu n'intervient que d'une manière intermittente, à des degrés variables, dans la continuité de l'existence. Dispositif à éclipse dont nous nous accommodons assez bien, même dans l'usage courant de la vie et en dehors des cas d'aliénation mentale. Souvent, dans le courant même d'une réflexion ou d'une conversation, nous « perdons le fil » nous ne

¹⁷² David Hume, *Traité de la nature humaine de l'entendement* (1739-1740), 4^e partie, ch. VI, trad. M. David, 1912, pp. 304-305.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 308.

savons plus « où nous en étions. » Dans notre organisme, la fonction circulatoire rythmée par le cœur, la fonction respiratoire ne peuvent s'interrompre sous peine de mort. La conscience, elle, pratique l'alternance entre l'absence et la présence, sans que nous en soyons autrement troublés.

Il est donc raisonnable de mettre en doute, comme le fait Hume, l'existence d'un principe *moi*, qui serait l'assise permanente de la réalité personnelle. Une telle constance ne correspond pas à la réalité observée ; elle ne propose qu'une hypostase arbitraire de la vie mentale, et se justifie surtout par des raisons de commodité linguistique. Comme le dit Lichtenberg, « nous employons le mot « âme » comme les algébristes leurs x, y, z »¹⁷⁴. Point de vue analogue à celui que Kant opposera à Hume, dans la *Critique de la raison pure* (1781), pour sauver de cette mise en doute radicale le domaine entier de la connaissance humaine. La réalité de l'être pensant se dérobe à nos prises ; « nous ne pouvons lui donner d'autre fondement que la représentation simple, par elle-même tout à fait vide de contenu : Moi, dont on ne peut même pas dire qu'elle soit un concept et qui n'est qu'une simple conscience accompagnant tous les concepts. Par ce moi, par cet « il », ou par cette chose qui pense (*durch dieses Ich, oder Er, oder Es, welches denkt*), on ne représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées, = x , et ce n'est que par les pensées, qui sont ses prédicats, que nous connaissons ce sujet, dont nous ne pouvons jamais avoir séparément le moindre concept ; nous tournons donc ici dans un cercle perpétuel puisque nous sommes toujours obligés de nous servir de la représentation du moi pour porter sur lui quelque jugement »¹⁷⁵.

Kant, philosophe de la rigueur, fait droit à la critique de Hume. Il réduit le moi à la plus simple expression possible, entité algébrique, instrument opérationnel pour la théorie de la connaissance. Mais le problème n'est pas résolu : l' x , aussi vide de contenu que le zéro, réduit à une sorte de point abstrait, n'en est pas pour autant dépouillé de toute signification, son absence ne cesse de hanter les confins de la pensée. Valéry lui aussi rêve de vider de tout contenu cet être de raison. « Le Moi » n'est peut-être qu'une notation commode, aussi [190] vide que le verbe « être » - tous les deux d'autant plus commodes qu'ils sont plus

¹⁷⁴ G. C. Lichtenberg, *Aphorismen*, hgg. Leitzmann, Berlin, 1902-1908, E 468.

¹⁷⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, 1905, p. 325

vides ¹⁷⁶. » La particule « peut-être » vient ici tempérer la hardiesse de l'affirmation ; mais le vide en question n'est pas un vide absolu, un pur rien comme l'atteste un autre fragment du même recueil : « Le Moi tient sur un seuil, entre le possible et le révolu. On ne peut enfermer un homme dans ses actes, ni dans ses œuvres, ni même dans ses pensées, où lui-même ne peut s'enfermer, car nous savons par expérience propre et continuelle que ce que nous pensons et faisons à chaque instant n'est jamais exactement nôtre, mais tantôt un peu plus que ce que nous pouvions attendre de nous, et tantôt un peu moins, tantôt beaucoup moins... Ce qui est simple : car nous-mêmes consistons précisément dans le refus ou le regret de *ce qui est*, dans une certaine distance qui nous sépare et nous distingue de l'instant. Notre vie n'est pas tant l'ensemble des choses qui nous advinrent ou que nous fîmes (qui serait une vie étrangère, énumérable, descriptive, finie) que celui des choses qui nous ont échappé ou qui nous ont déçus ¹⁷⁷. »

Ces deux textes concernent le moi ; le premier évoque un moi algébrique, réduit à l'état de copule, et le second donne à ce Moi un haut degré de consistance, ne fût-ce qu'au titre de puissance de dénégation, affirmation de non-identité, distance prise. L'image du centre de gravité, du *barycentre*, à laquelle Valéry recourt parfois, évoque une précision utile : le centre de gravité d'un système physique, sans existence matérielle, correspond à un point abstrait et théorique, mais il exerce bel et bien une influence décisive dans l'équilibre général de l'ensemble auquel il appartient. Dans l'intimité vécue, il s'agit de bien autre chose que d'une « notation commode » et « vide ». Au surplus, le second texte fait intervenir une entité d'un autre ordre, « notre vie », unité d'intelligibilité longitudinale selon laquelle s'organisent les événements de l'existence, le *bios* de l'autobiographie ; aussitôt après, Valéry esquisse une « critique de l'histoire », opposant la série des événements réels à l'ordre de « ce que l'on espérait » à la même époque ¹⁷⁸. La « vie » ainsi définie, même si elle ne coïncide pas avec le *curriculum vitae* extrinsèque, évoque une subsistance ou une substance du moi, une certaine densité de présence, qui ne se réduit pas à une expression algébrique.

¹⁷⁶ Paul Valéry, *Mélange, Avis au Lecteur ; Œuvres*, Pléiade, t. I p. 285.

¹⁷⁷ *Op. cit.*, p. 340.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 341.

Ainsi se réaffirme l'ambiguïté permanente entre l'*x* algébrique, la copule, évocation d'une identité transcendante, exempte de tous les coefficients de l'incarnation, charges et surcharges de la vie, et le sujet de l'autobiographie, l'individu concret qu'il est finalement impossible d'éliminer tout à fait, même si son statut n'est pas aisé à définir. Lichtenberg (1742-1799), tenté par l'hypothèse du moi algébrique, joue aussi sur les deux tableaux. Lavater, le pieux théoricien de la physiognomonie, prétend déchiffrer l'âme des hommes sur leurs configurations corporelles, sur leur visage. Le physicien de Goettingen [191] objecte : « Cet être inintelligible que nous sommes nous-mêmes, et qui nous paraîtrait bien plus inintelligible encore si nous pouvions nous rapprocher de lui encore plus que nous ne le sommes, il ne faut pas vouloir le trouver sur un front ¹⁷⁹. » Quelque peu disgracié par la nature, Lichtenberg n'accepte pas le principe d'identité psychosomatique imposé par Lavater à l'Europe de son temps. Mais affirmer que l'homme n'est pas réductible à l'analyse formelle de son apparence physique, c'est reconnaître que, dans son inintelligibilité même, l'individu possède une réalité spécifique, même si elle échappe aux voies d'approche qui prétendent la réduire à un système de caractérologie.

L'*Ego zéro* des uns et des autres hésite donc perpétuellement entre le vide radical et le plein du zéro indéterminable, non par absence de détermination, mais par excès de détermination. On n'échappe pas aisément aux réquisitions de l'ontologie. Coefficient irréductible et non transmissible de la première personne, le moi se réduit à ce point moyen entre la nullité du sens et sa plénitude. Selon le métaphysicien platonisant Malebranche, l'identité de notre âme est un secret de Dieu, dont nous ne pouvons avoir la révélation, car notre nature finie n'a pas le privilège d'accéder à l'infini. L'âme « ne se voit pas ; elle ne se connaît pas. Elle sent seulement qu'elle est, et il est évident qu'elle ne peut se sentir qu'en elle-même. Elle se voit et se connaît, si on le veut, mais uniquement par sentiment intérieur, sentiment confus, qui ne lui découvre point ni ce qu'elle est, ni quelle est la nature d'aucune de ses modalités ; (...) quelque attention qu'elle y donne, ce sentiment ne produit en elle aucune lumière, aucune intelligence de la vérité. C'est

¹⁷⁹ Cité dans Roger Ayrault, *La genèse du Romantisme allemand*, t. I, Aubier, 1961, p. 355.

donc que l'âme ne se voit pas ; parce qu'effectivement l'idée ou l'archétype de l'âme ne lui est pas manifesté. Dieu, qui ne sent ni douleur ni couleur, connaît clairement la nature de ses sentiments. Il connaît parfaitement comment l'âme, pour se sentir, doit être modifiée. Apparemment, nous le verrons aussi quelque jour ¹⁸⁰. »

Métaphysicien chrétien, Malebranche affirme que l'âme de l'homme est pour l'homme un mystère. La conscience humaine, engluée dans la confusion du sensible, est pour elle-même un miroir obscur, dont l'obscurcissement trouve son origine lointaine dans le péché originel. Quoi qu'il en soit de ces justifications, l'important est ici que l'adéquation, la coïncidence de soi à soi est irréalisable, foyer imaginaire, point de fuite entrevu dans le lointain de l'horizon eschatologique. Cette possession plénière, toujours espérée, jamais acquise, les croyants la confient à Dieu, qui en est le dépositaire jusqu'au dernier jugement ; les penseurs qui se refusent les facilités de l'ontologie se contentent de signaler là une question ouverte, insoluble. Peut-être une fausse question ; mais même un penseur aussi rigoureux que Valéry ne va pas jusqu'à la rigueur totale de Hume et dresse parfois un autel à ce dieu inconnu, à cet être secret, défiant toute atteinte, et pourtant nécessaire, que constitue l'identité de l'homme.

[192]

La question change de signification à partir du moment où l'on observe qu'elle a été posée jusqu'à présent dans les limites de l'univers du discours. La recherche du moi a été considérée selon l'ordre du langage ; il s'agit de trouver, dans les termes du langage établi, la solution d'un problème posé en termes de langage, que ce soit le langage de l'analyse psychologique ou celui de l'analyse mathématique. La pensée des Lumières s'est affirmée d'une manière privilégiée selon la dimension de la théorie du langage, considéré comme identique à la pensée. Le sujet transcendantal, le signe algébrique x , sont des entités linguistiques ; le sujet psychologique, c'est le sujet grammatical dans la logique particulière de la grammaire générale. Depuis Locke, à la fin du XVIII^e siècle, jusqu'à Destutt de Tracy, au début du XIX^e, la théorie de la connaissance développe une épistémologie formelle appliquée à

¹⁸⁰ Réponse à M. Régis, 1693 ; *Œuvres complètes de Malebranche*, Vrin, t. XVII, 1960, p. 298.

un univers du discours, projection sur un seul plan de l'économie entière de la pensée.

La situation se modifierait grandement s'il apparaissait que la logique unidimensionnelle ne peut prétendre enfermer dans son axiomatique unitaire la totalité du réel, si l'on admettait que certains aspects de l'existence sont irréductibles à l'expression conceptuelle, à l'analyse linguistique, sans qu'on puisse pour autant les déclarer nuls et non avenues. Le positivisme intellectualiste, l'empirisme logique se fondent sur le postulat d'un impérialisme de l'analyse discursive, déniait le droit de s'affirmer à toute autre donnée élémentaire de l'expérience. On décrète au départ le primat d'une certaine logique, en suite de quoi on frappe d'interdiction tout ce que cette logique ne peut pas digérer.

Maine de Biran note dans son journal intime, à la date du 25 novembre 1817, « j'ai passé la soirée chez l'abbé Morellet. Conversation psychologique ; mon vieux ami m'a demandé brusquement : « Qu'est-ce que le moi ? » Je n'ai pu répondre ; il faut se placer dans le point de vue intime de la conscience et, ayant présenté cette unité, qui juge de tous les phénomènes en restant invariable, on aperçoit ce *moi* ; on ne demande plus ce qu'il est ¹⁸¹ » Confrontation entre deux générations de la pensée. Morellet, l'un des rares survivants des Encyclopédistes, âgé de 90 ans, appartient à l'école de Condillac, le Hume français ; de par sa formation, il est porté à réduire le moi à sa plus simple expression de sujet grammatical. Mais le vieil homme doit avoir des doutes. En face de lui, Maine de Biran, né en 1766, a été le bon élève de Destutt de Tracy et des Idéologues, mainteneurs de l'inspiration des Encyclopédistes. Mais, en 1817, les temps sont en train de changer et la France post-révolutionnaire, qui se relève de ses ruines, se trouve en quête d'une autre forme de pensée. Maine de Biran est l'un des artisans du renouveau spiritualiste qui coïncide avec l'avènement du romantisme.

La question « qu'est-ce que le moi ? » atteste que le « philosophe », rescapé de l'âge des Lumières, ne se contente pas de la réponse fournie par le sujet logique de la grammaire générale ; il a des doutes. La réponse de Biran montre qu'il rejette les critiques de Condillac et de

¹⁸¹ Maine de Biran, *Journal*, p.p. Henri Gouhier, La Baconnière, Neuchâtel, t. II, 1955, p. 95.

Hume. Il n'a pas pu répondre, c'est-à-dire [193] proposer une définition en termes de discours ; le moi n'est pas un concept, mais il n'en est pas moins réel pour autant. La voie d'approche proposée correspond à un acte de l'esprit, procédure par laquelle l'homme est invité à « se placer dans le point de vue intime de la conscience », d'où l'on peut « apercevoir » le principe de cette « unité invariable », fondement de la présence au monde et à soi-même. Ainsi se réalise, dans la coïncidence de soi à soi, une intuition, qui ne peut se monnayer dans les termes du langage, mais n'en est pas moins réelle, ou même surréelle, puisque c'est à partir d'elle que se constitue la réalité. Le moi n'est pas de l'ordre du discours ; il s'établit par-delà le discours, ce qui ne le discrédite pas pour autant. Car l'autorité du discours, si elle s'impose dans la connaissance du monde extérieur, ne prévaut pas dans l'espace du dedans, où s'enracinent les attitudes fondamentales de l'être humain.

À la veille même de son entretien avec Morellet, Biran avait noté dans son journal des préoccupations du même ordre, qui devaient se refléter dans la conversation du lendemain. Curieusement, le point de départ semble être le souci des intermittences du moi, celles-là mêmes dont Hume prend prétexte pour conclure à l'inexistence d'une entité personnelle. Chez Maine de Biran toutefois l'observation psychologique est subordonnée au souci spirituel ; la recherche n'est pas proprement épistémologique, elle met en cause le domaine religieux, dans lequel le penseur de Bergerac poursuit un cheminement original. « Lorsque je sens ma nullité, le vide le plus pénible de sentiments et d'idées, je serais désespéré si je pouvais croire que je n'ai pas une valeur réelle absolue, autre que celle dont j'ai la conscience momentanément. Je sais qu'il y a en moi un fonds d'idées et de facultés qui, pour ne pouvoir se développer et être exprimées en cet instant même, ne sont pas moins réelles au-dedans de moi. J'ai donc toujours présent l'absolu de mon être durable ; autrement je ne pourrais juger des variations continues de mon être phénoménique. C'est la présence de cet absolu invariable qui doit nous consoler ¹⁸². »

Au départ, le constat de Biran est identique à celui de Hume. Il dénonce la « nullité », le « vide », de la conscience, dans les irrégularités et intermittences de son cours usuel. Mais Hume ne cherche pas plus loin ; il n'imagine pas d'autre instance que celle-là et

¹⁸² *Ibid.*, 23-25 novembre, éd. citée, p. 94.

établit un constat de carence en ce qui concerne la réalité du moi. Biran en appelle à un ordre supérieur de réalité, susceptible de compenser les insuffisances de l'ordre « phénoménique ». Le passage cité est immédiatement précédé par cette interrogation : « Qu'est-ce que cet état réel de notre être pensant et sentant, qui diffère de celui dont nous avons la conscience actuelle ? Il nous est impossible de le dire, mais Dieu le sent et le voit ¹⁸³. » Formule inadmissible pour Hume qui ne peut y voir qu'un asile d'ignorance ; tout ce qui n'est pas la « conscience actuelle » doit être considéré comme un pur produit de l'imagination. Quant à l'affirmation selon laquelle Dieu « sent » et « voit » « l'absolu de mon être durable », dont je ne peux avoir [194] connaissance, elle est proprement vide de sens, puisqu'elle ne peut faire l'objet d'aucune vérification expérimentale.

Les thèses de Biran rejoignent ici, en toute indépendance, la doctrine romantique. « Les modernes, dit encore Biran, ne se sont attachés qu'à l'homme extérieur, depuis ceux qui ne voient partout que sensations, jusqu'à ceux qui font descendre du ciel toutes les idées avec les langues. L'homme intérieur ne peut se manifester ainsi en dehors ; tout ce qui est en image, discours ou raisonnement, le dénature ou altère ses formes propres, loin de les reproduire. C'est là le plus grand obstacle que la philosophie puisse rencontrer, et cet obstacle est peut-être invincible par la nature même des choses. (...) Il y a en arrière de cet homme *extérieur*, tel que le considère et en discourt la philosophie logique, morale, physiologique, un homme intérieur qui est un sujet à part, accessible à sa propre aperception ou intuition, qui porte en lui sa lumière propre, laquelle s'obscurcit, loin de s'aviver, par les rayons venus du dehors. (...) L'homme intérieur est ineffable par essence ¹⁸⁴. »

Le champ clos du langage n'est pas capable de circonscrire la réalité humaine en sa totalité. L'affirmation romantique dénie à l'empirisme analytique le droit de prendre au mot l'intimité du sujet. Il y a des modes d'existence différents, des degrés de l'être qui se dérobent aux prises des formes et des concepts constitués à l'école du monde des objets. La géométrie dans l'espace ne vaut que dans l'univers matériel à trois dimensions, l'espace du dedans requiert des principes de compréhension spécifiques. La théorie romantique de la connaissance

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Op. cit.*, 25 octobre 1819, éd. citée, t. II, p. 244.

prétend sauvegarder la spécificité du domaine spirituel, dont les évidences ne sont pas moins contraignantes que celle de l'univers matériel. L'observation psychologique de soi par soi n'est pas prisonnière des conditions d'espace et de temps dans lesquelles elle se prononce. Il serait ridicule de prétendre que Henri Frédéric Amiel existe dans les moments où il rédige son journal, la plume à la main, mais que sa subsistance cesse entre les prises de vues successives consignées dans ses carnets. Sa réalité intermittente se trouverait interrompue aux heures de sommeil, ou dans les intervalles d'un emploi du temps qui ne peut être consacré tout entier à l'écriture. La coïncidence de soi à soi se réalise à des niveaux différents de vigilance, sans cesser d'être dès qu'elle n'est plus attestée. Autant vaudrait prétendre que le monde est aboli dès que je ferme les yeux, et que je romps le contact direct avec lui, ou même dès que je cesse de m'assurer de sa réalité au moyen d'appareillages et d'instruments de mesure.

La présence de soi à soi, tout comme la présence au monde, impliquent un principe de permanence, indépendant de l'impression du moment. Hume prétend enfermer la conscience dans les instants fugitifs où elle s'actualise dans le témoignage de sa présence. Descartes lui avait répondu par avance ; en vertu de l'argument du *Cogito*. « Je pense, donc je suis », l'expérience de pensée n'est valable que dans les instants de son accomplissement ; et ne m'assure rien au-delà [195] de sa brève durée. C'est pourquoi l'auteur du *Discours de la Méthode*, pour conjurer le doute, fait appel à l'existence de Dieu qui procure au sujet une réassurance, une garantie de validité au-delà des limites de la conscience actuelle. Dieu qui ne peut vouloir me tromper, se porte caution de la certitude de l'existence du monde et de moi-même. Mes fragiles impressions ne sont pas des fantasmagories évanouissantes, dès que se relâche la tension de ma conscience attentive.

Le raisonnement cartésien assure un fondement ontologique à la psychologie ; Hume ne l'accepte pas. Parmi toutes les impressions que je peux avoir, aucune ne peut prétendre à une validité supérieure à celle des autres. Le Dieu du *Cogito* n'est qu'un *deus ex machina*, créé pour les besoins de la cause ; en se plaçant sous son invocation, le sujet cartésien opère un rétablissement au niveau d'un ordre supérieur de validité ; mais, en contrepartie, il se trouve obligé d'adhérer à un ensemble d'affirmations emboîtées les unes dans les autres, selon des procédures qui rappellent étrangement celles de la théologie

scolastique. Au surplus, le Cogito est une trappe dans laquelle le sujet se trouve englouti une fois pour toutes. On ne reverra jamais plus nulle part le jeune officier engagé dans les guerres d'Allemagne ; il a saisi la première occasion pour se dépouiller de sa tenue militaire et de son identité particulière ; personnage énigmatique, il opérera désormais sous le couvert de l'anonymat ontologique et selon l'ordre de la vérité universelle du Système. Le doute méthodique a été vaincu une fois pour toutes ; l'auteur du *Discours* s'est hissé à un niveau supérieur d'intelligibilité, d'où il organise souverainement les longues chaînes de raisons, constructives de l'ordre du monde.

Les tenants de l'identité spirituelle admettent avec saint Augustin, que la vérité fait résidence dans l'homme intérieur (*in interiore homine habitat Veritas*). Malebranche, Maine de Biran, les romantiques, sensibles à la critique de Hume, refusent de réduire la conscience à une succession d'impressions liées entre elles par les lois de l'association des idées, toutes ayant même importance et même valeur, comme les silhouettes fugitives sur l'écran d'un théâtre d'ombres chinoises. Les contenus successifs de notre présence d'esprit peuvent être d'une grande banalité, quasi indifférents ; ils peuvent présenter une importance majeure, engager le présent et l'avenir ; l'actualité de notre pensée ne se développe pas à plat, elle suit des courbes de niveau, elle admet des variations entre des instants de relâchement, et d'autres d'une plus grande intensité. Il est des moments où le moi se laisse aller au rythme de la banalité quotidienne, et d'autres où il accède à une exaltation de ses puissances, requise par les circonstances du dehors ou du dedans. La recherche de l'authenticité du moi doit tenir compte de ces oscillations, qui surchargent le « phénoménisme » de l'association des idées, tel que Hume le décrit.

Ces variations de tension définissent à tout instant l'actualité personnelle d'un individu. Lorsque Descartes prononce « je pense, donc je suis », il s'est élevé à un haut degré d'affirmation de soi, dans la coïncidence entre la [196] conscience actuelle et l'existence ontologique ; mais il se hâte de chercher le soulagement de cette tension grâce à la caution qu'il obtient d'une bienveillante divinité. Les romantiques isolent la conscience de soi, considérée dans le seul moment de son accès à la transcendance ; ils affirment un réalisme de l'intimité spirituelle, qui assure le ressourcement de la conscience psychologique dans l'expérience immédiate de la transcendance de

l'être. Biran, dans un texte déjà cité, observe : « J'ai toujours présent l'absolu de mon être durable ; autrement je ne pourrais juger des variations continuelles de mon être phénoménique. C'est la présence de cet absolu invariable qui doit nous consoler ¹⁸⁵. » L'ontologie n'est pas présentée sur le mode spéculatif ; elle s'impose comme une donnée immédiate de l'expérience intime, fondement d'une autorité devant laquelle nous ne pouvons que nous incliner.

La pensée des Lumières prétendait insérer l'existence personnelle dans les enchaînements du système du monde ; le moi devenait un agrégat particulier de phénomènes dans l'immense agglomération constitutive de l'univers. Le romantisme revendique l'autonomie de l'être personnel, centré sur lui-même par l'intermédiaire du sens intime. Disciple de Victor Cousin, Théodore Jouffroy affirme la possibilité de ce recentrement. « Nous savons à chaque moment ce qui se passe dans le sein de notre moi. (...) De toutes les certitudes, la plus invincible à nos yeux est celle qui s'attache aux dépositions du sens intime. Rien au monde ne pourrait nous persuader que nous ne pensons pas, que nous ne voulons pas, que nous ne sentons pas, quand nous avons la conscience que nous pensons, que nous voulons et que nous sentons ; et la plus absurde de toutes les suppositions serait celle qu'un homme pût penser, vouloir, sentir sans en être informé ¹⁸⁶. » Ainsi se trouve fondé un savoir de soi sur soi qui possède une indéniable priorité sur les savoirs concernant le monde extérieur, car il procède à partir d'un approfondissement, ou plutôt d'une élévation à une puissance supérieure de la connaissance. L'expérience empirique remonte jusqu'à l'origine transempirique de son être ; la psychologie concrète s'enracine dans l'ontologie, sans recourir aux argumentations abstraites qui vicient le système cartésien.

Kant, qui vivra jusqu'en 1804, avait interdit à l'esprit humain, enfermé dans les procédures intellectuelles de l'entendement, tout accès direct à la chose en soi. Seule la pratique pouvait contourner les barrages de l'entendement et rétablir certaines affirmations transempiriques, aux risques et périls de celui qui s'engageait sur cette voie. Dès avant la mort du vieux maître, des élèves, enhardis par la témérité du génie, prirent sur eux de rompre les barrages, et de retrouver

¹⁸⁵ 23-25 novembre 1817, éd. citée p. 94.

¹⁸⁶ Théodore Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, 2^e éd., 1838, pp. 249-250.

la présence de l'absolu au sein même de l'expérience humaine. Schelling, né en 1775, indique, dans des essais rédigés en 1795, la voie retrouvée de ce cheminement transphysique. « Nous possédons tous un pouvoir mystérieux, merveilleux, qui nous permet de nous soustraire aux [197] marques du temps, de nous dépouiller de tous les apports extérieurs pour rentrer en nous-mêmes et y contempler l'éternel sous sa forme immuable. Cette contemplation constitue l'expérience la plus intime, la plus authentique, celle dont dépend tout ce que nous savons ou croyons savoir d'un monde supra-sensible. C'est elle seulement qui nous enseigne que quelque chose *est*, au sens propre du mot, tandis que tout le reste n'est qu'*apparence* ¹⁸⁷. » Hume affirmait que, dans la conscience de nous-même, nous n'avions affaire qu'à des perceptions et impressions, sans pouvoir en conclure à une réalité sous-jacente. À la fermeture du champ phénoménal, Schelling substitue l'ouverture vers la surréalité de l'être.

La certitude de fait prévaut contre toute argumentation abstraite. « Tout notre savoir a pour point de départ des *expériences* directes. (...) Même les notions les plus abstraites que manie notre connaissance remontent à une expérience de vie et d'existence. Cette intuition intellectuelle a lieu toutes les fois que, rentré en moi-même, le moi qui contemple s'identifie avec ce qu'il contemple. Pendant ces instants de contemplation, le temps et la durée disparaissent pour nous : ce n'est pas nous qui sommes alors dans le temps, mais c'est le temps, ou plutôt la pure éternité absolue, qui est en nous. Ce n'est pas nous qui sommes perdus dans la contemplation du monde objectif, mais c'est lui qui est perdu dans notre contemplation ¹⁸⁸. » Ainsi se trouvent rompues les barrières de l'idéalisme transcendantal. Le Je transcendantal de Kant demeurerait un sujet grammatical inaccessible, dépourvu de toute présence, de toute épaisseur, simple nœud d'interconnexion pour l'organisation de l'univers du discours. Schelling rouvre la voie vers le moi ontologique, mystère d'une présence qui, loin de subir la loi du monde, impose au monde sa loi. Non plus un point d'observation, confiné dans son abstraction, mais une réalité substantielle, dotée d'un droit d'initiative par rapport à la réalité cosmique. Il ne s'agit plus de reconstituer la structure hypothétique de la représentation, mais

¹⁸⁷ Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, 1795-1796 ; 8^e lettre, trad. S. Jankelevitch, Aubier, 1950, p. 109.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 111.

d'accéder aux fondements de la réalité, en la plénitude de son être. Vingt ans avant Maine de Biran, le jeune Schelling affirme la priorité ontologique et épistémologique de la connaissance de soi par soi (*Selbstbewusstsein*).

Entre le Je, pur sujet grammatical ou inconnue algébrique, et le Moi ontologique et substantiel de plein exercice, figure humaine de l'absolu, la distance immense est celle qui sépare le néant du sens et l'infini du sens ; la privation radicale et la radicale surabondance ont néanmoins ceci de commun que l'on n'en peut rien dire. L'*Ego Zéro*, dans les deux hypothèses, se donne à nous comme l'inconnaissable, l'indéfinissable. Dans sa réponse à la question de l'abbé Morellet, Biran propose son expérience d'accès direct à l'absolu du Moi ; puis il ajoute que dans ces conditions « on aperçoit ce *moi* ; on ne demande plus ce qu'il est ». L'intuition se suffit à elle-même, irréductible à l'analyse discursive, [198] elle se contente de désigner un être qui n'est pas prisonnier des catégories du discours ou des dénominations du vocabulaire. On n'en doit pas conclure que ce qui échappe au langage établi n'existe pas, ce qui reviendrait à identifier le langage à l'univers. Seuls les objets matériels se laissent aisément désigner par le vocabulaire et répondent à l'appel de leur nom. Les inventaires linguistiques ne s'appliquent plus de plein droit lorsqu'il s'agit d'évoquer les aspects constitutifs de la réalité humaine, les sentiments, les expériences fondamentales. En pareil cas, les désignations verbales n'ont qu'un caractère indicatif. Le nom d'un individu fournit un point de repère utile qui permet son identification, mais il n'y a entre ce nom et l'individu auquel il est accroché qu'une association arbitraire et occasionnelle. On peut changer le nom sans que change l'individu.

Nous vivons dans un univers de mots ; dans l'usage courant de la vie, tout se passe comme si les mots avaient la procuration des choses qu'ils désignent. Les sciences exactes, langages rigoureux, permettent à ceux qui les manipulent d'exercer des actions efficaces sur le monde. Mais la réalité humaine ne contient pas seulement des objets matériels ; dès qu'elle se trouve en question, le langage semble prendre ses distances ; il ne dit plus ce qui est, il évoque par des figures ou des analogies ; il se sert de circonlocutions et d'emblèmes ; il recourt aux sortilèges de la poésie, sans parvenir le plus souvent, en dépit de tous ses efforts, à l'expression satisfaisante de ce qui se trouve en question. Les amoureux n'en finissent pas de se dire ce qu'ils veulent se dire ; le

malentendu est l'un des modes privilégiés du rapport entre les hommes. Bien souvent, ce n'est pas mauvaise volonté des uns ou des autres, mais inaptitude du langage à rendre les nuances et replis des attitudes humaines.

Le moi de chaque individu, principe fondateur de son identité, s'offre à lui-même et aux autres comme une puissance de dénégation, refus de toute identification. Le moi ne saurait être pris au mot, mis en forme et en formule ; en lui une liberté, qui ne permet pas de le soumettre au droit commun d'une axiomatique générale. On ne peut pas le réduire en facteurs, le totaliser, en dépit des efforts des diverses caractérologies pour établir une table des composés humains sur le modèle de la table des composés chimiques. Le mode d'être du sujet n'est pas celui d'un objet, d'où l'échec des tentatives descriptives, des efforts pour parler de soi dans les journaux intimes ou documents de toute espèce, qui finalement laissent insatisfait l'auteur et le lecteur. Amiel, en ses milliers de pages, joue à cache-cache avec lui-même et ne parvient qu'à accumuler un amas gigantesque de circonlocutions. En dépit de ses efforts, le rédacteur des écritures du moi pratique une politique du détour, faite de renvois et de digressions. Amiel ou Leiris, le but n'est jamais atteint, et l'on en vient à douter qu'il y ait un but. Le titre des *Essais* de Montaigne est plus riche de sens qu'on ne l'imagine ; l'auteur ne se fait pas d'illusions sur la possibilité de réussir ce qu'il entreprend, de proposer une image exacte de lui-même ; il tente cette aventure, il s'y essaie, dans trop d'espoir de parvenir à ses fins.

[199]

La connaissance de soi lorsqu'elle prétend franchir les derniers cercles qui la séparent du noyau vivant de la personnalité, semble ainsi se heurter à des forces répulsives, à un rayonnement négatif qui tient en échec ses prétentions. Elle ne peut que graviter autour de ce noyau à distance respectueuse, à supposer qu'il y ait un noyau, et que l'entreprise de l'atteindre vaille d'être tentée. À quoi bon rechercher avec une telle persévérance ce qu'on ne trouvera jamais ? Mais à quoi bon chercher ce qu'on trouvera ? Critique littéraire d'une grande pénétration, amateur d'âmes, Sainte-Beuve un jour s'interroge : « Qui peut dire le dernier mot des autres ? Le sait-on soi-même de soi ? Souvent (si je l'osais dire) il n'y a pas de fond véritable en nous, il n'y a que des surfaces à

l'infini ¹⁸⁹. » Le plus surprenant dans ces conditions, est la poursuite indéfinie de l'effort d'expression, malgré la certitude acquise de l'impossibilité d'aboutir. Preuve que le but de la recherche se trouve dans l'intention elle-même plutôt que dans l'accomplissement.

Dernier retranchement, centre de gravité, objet de fascination, le moi n'est peut-être qu'un lieu vide, une réserve de sens qui échappe à toute détermination du sens. On se souvient de la définition du canon : un trou avec du bronze autour. L'être personnel, en dernière analyse, défie les approximations du langage, mais la vanité de la recherche ne permet pas de conclure à la non-existence de ce qu'elle vise. « Plus un être est spirituellement proche de moi, écrit Gabriel Marcel, (moins il est objet pur pour moi), et moins il se laisse *caractériser*. Il en est de même de moi en tant que j'entretiens avec moi-même un commerce spirituel ; c'est lorsque le commerce s'interrompt que je deviens “un tel” pour moi. L'existence de soi serait donc liée à l'impossibilité d'une connaissance intégrale de soi. Mais que *suis-je* donc, ou plutôt qu'est-ce que je veux dire au juste lorsque je me pose cette question ? Il m'est arrivé de dire que je suis d'autant plus mon passé que je traite moins ce dernier comme une collection d'événements mis en fiches, de réponses possibles à des questions éventuelles. Je suis d'autant plus que je me regarde moins comme un répertoire ¹⁹⁰. » L'identité d'un homme, principe premier et dernier de sa personnalité, ne peut être comprise comme un casier judiciaire ou encore un système d'archives où figureraient la totalité des données de fait concernant un individu quelconque. L'idée d'une telle totalité et de son enregistrement ne présente aucun sens réel et précis. L'individu échappe de tous côtés à l'observation ; davantage même il s'échappe à lui-même ; il lui est d'ordinaire difficile de discerner, dans le tout venant de sa vie, ce qui est important et ce qui ne l'est pas. La signification des décisions, des engagements n'est pas immédiatement évidente ; elle se manifeste à la longue, elle évolue avec le temps. Cette signification des comportements objectifs est ambiguë ; elle ne prend sens qu'en fonction du sujet auquel elle renvoie, ce qui met en cause un cercle vicieux. Le sujet se manifeste à la faveur de ses actes, mais les actes supposent le sujet ; le règne des motivations [200] demeure insondable, irréductible à l'analyse. Sommé de faire son propre portrait,

¹⁸⁹ Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, 1847, III, 328-329.

¹⁹⁰ Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, NRF, 1937, pp. 242-243.

Roland Barthes rédige une série de fragments ; miroir brisé dont chaque morceau est censé refléter l'image du scripteur. « Écrire par fragments : les fragments sont alors des pierres sur le pourtour du cercle : je m'étale en rond, tout mon petit univers en miettes ; au centre, quoi ¹⁹¹ ? »

L'image évoque les ensembles mégalithiques, appelés *cromlechs*, dont le plus célèbre est celui de Stonehenge en Angleterre. Des pierres dressées, disposées sur un grand cercle, entourent un espace, lieu sans doute de la célébration. Les pierres restées en place désignent un mystère dont nous ignorons tout, à distance respectueuse de l'essentiel, débris subsistant d'un événement mythique. À l'église aussi, la pierre de l'autel marque l'emplacement où s'accomplit le mystère eschatologique ; ce mystère demeure sans commune mesure avec la structure solide qui sert de support à son accomplissement.

Nietzsche remet en question les présupposés de la psychologie d'observation empirique, celle par exemple qui sert de base à la critique de Hume : « Se méfier de l'observation de soi. On ne peut pas constater qu'une pensée soit la cause d'une autre pensée. À la surface de notre conscience apparaissent une succession de pensées qui donnent à croire que chacune est la cause de celle qui la suit. En réalité, nous ne voyons pas la lutte qui se livre sous cette surface ¹⁹². » Hume, lorsqu'il prétend établir les lois de l'association entre les idées, se figure qu'une idée en appelle une autre, indéfiniment, en vertu d'un dynamisme interne à chaque unité mentale. Ainsi les représentations se poursuivraient indéfiniment sur le pourtour du cercle, à distance respectueuse du centre de la conscience. Or le dynamisme décisif est lié à l'irradiation qui s'exerce à partir du centre en direction de la périphérie, au mépris de cette intelligibilité de type mécaniste dont on se satisfait d'ordinaire.

L'un des présupposés gênants dans les sciences humaines, psychologie, histoire, anthropologie est le postulat inavoué de l'existence d'un sens qu'une analyse sagace permettrait de mettre en lumière dans les comportements des personnages en toute circonstance. Certaines attitudes peuvent paraître obscures, incompréhensibles, mais c'est parce qu'on s'y prend mal et qu'on n'a pas saisi la clef de sa personnalité. On n'imagine pas qu'un être humain puisse être opaque,

¹⁹¹ Roland Barthes par Roland Barthes, Seuil, 1980, p. 96.

¹⁹² Nietzsche, *La volonté de puissance*, § 90, trad. Bianquis, NRF, 1935, t. I, p. 63.

se dérober aux prises de l'analyse et défier en fin de compte les prétentions de l'historien. Fernand Braudel a consacré son principal ouvrage à l'étude du monde méditerranéen à l'époque du roi d'Espagne Philippe II. Le 13 septembre 1598, Philippe meurt à l'Escorial ; la thèse de Braudel s'achève avec la vie de son héros. Il faut conclure ; mais Philippe II a résisté à Braudel, il garde sa distance. Les appartements du palais avaient été conçus pour maintenir les courtisans à distance respectueuse du souverain, grâce à des enfilades d'antichambres et de salons d'attente, dans un échelonnement graduel, le droit d'accès étant proportionnel à la dignité des personnages participant à la mise en [201] scène royale. La présence réelle du souverain était réservée à un très petit nombre de hauts dignitaires. Ce système, renouvelé du cérémonial de la cour de Bourgogne, sera repris et perfectionné par Louis XIV à Versailles.

Tout se passe comme si Fernand Braudel n'avait pas été admis dans la dernière intimité de son héros. Il le juge en fin de compte comme un « individu solitaire et secret (...). Historiens, nous l'abordons mal : comme les ambassadeurs, il nous reçoit avec la plus fine des politesses, nous écoute, répond à voix basse, souvent inintelligible, et ne nous parle jamais de lui. Trois jours durant, à la veille de sa mort, il confesse les fautes de sa vie. Mais ces fautes, comptées au tribunal de la conscience, plus ou moins justes dans ses appréciations, plus ou moins égarées dans les dédales d'une longue vie, – qui pourrait les imaginer à coup sûr ? Là se situe l'une des grandes questions de sa vie, la surface d'ombre qu'il faut laisser à la vérité de son portrait. Ou mieux de ses portraits. Quel homme ne change pas au cours de sa vie ? Et la sienne fut longue, mouvementée, du portrait du Titien, qui nous présente le prince dans sa vingtième année, au terrible et émouvant tableau de Pantoja de la Cruz qui nous restitue, à la fin du règne, l'ombre de ce qu'il fut... »¹⁹³. L'historien n'est pas animé d'une particulière sympathie pour le grand homme d'État, pivot de son étude. Il se contente d'évoluer à distance respectueuse de cette royale Majesté. « L'homme que nous pouvons saisir, c'est le souverain faisant son métier de roi, au centre, à la croisée des incessantes nouvelles qui tissent devant lui, avec leurs fils noués et entrecroisés, la toile du monde et de son Empire. C'est le liseur à sa

¹⁹³ Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, A. Colin, 6^e éd., 1985, t. II, p. 513.

table de travail, annotant les rapports de son écriture rapide à l'écart des hommes, distant, méditatif, lié par les nouvelles à l'histoire vivante qui se presse vers lui de tous les horizons du monde. À vrai dire, il est la somme de toutes les forces, de toutes les faiblesses de son Empire, l'homme des bilans. Ses seconds, le duc d'Albe, plus tard Farnèse aux Pays-Bas, don Juan en Méditerranée, ne voient qu'un secteur, leur secteur personnel dans l'énorme aventure. Et c'est la différence qui sépare le chef d'orchestre de ses exécutants ¹⁹⁴. »

Ce portrait qui n'en est pas un donne à penser que Braudel, historien de grande réputation, a peut-être usurpé sa célébrité, car ayant choisi pour centre de sa recherche un personnage historique, il avoue son impuissance à le percer à jour, du moins à comprendre ses raisons d'exister et sa vision du monde. Le vivant humain est comme le centre des informations qui affluent vers lui de tous les coins des territoires qu'il régit. Il est présenté comme une « somme », comme l'« homme des bilans », sorte d'ordinateur sans initiative propre, sans personnalité véritable. Un « chef d'orchestre » ne se contente pas de lire et d'annoter les partitions. Il les interprète en fonction de son génie personnel, qui peut être grand ou moins grand, ou médiocre. Philippe II a régi une bonne partie de l'Occident sous sa responsabilité directe ; il a existé en tant qu'homme et [202] en tant que souverain ; le souverain a pris des décisions qui ont modifié le cours de l'histoire. Braudel considère comme inaccessibles les derniers cercles de cette personnalité. Au centre, quoi ? La question n'est même pas posée. L'historien répondrait peut-être qu'il considère Philippe II comme un pur indicateur chronologique. Le vrai centre d'intérêt, c'est la Méditerranée. Dieu merci, la Méditerranée se laisse décomposer comme un agrégat de petits faits en nombre infini, comme un dehors sans dedans. L'important c'est le cours des affrètements, les variations du prix du blé et le nombre des bâtiments construits dans les chantiers maritimes. Pour le reste, il ne s'agit que de faux problèmes.

Braudel se désintéresse de Philippe II, mais il n'a pas le droit de le jeter aux poubelles de l'histoire. Il est licite de s'intéresser aux personnages du passé, et d'essayer de comprendre le pourquoi et le comment de leurs attitudes. Reste à savoir si de telles recherches ont des chances d'aboutir, ou du moins de permettre une approche

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 159.

satisfaisante de ce qui se trouve en question. Rien ne prouve que Philippe II ait été un individu mystérieux et impénétrable, plus que son prédécesseur Charles Quint, ou Philippe III son successeur. L'intimité des souverains paraît avoir un intérêt majeur et des dimensions à la mesure des hautes responsabilités qu'ils assument. Ce sont néanmoins des hommes comme les autres, et le caractère d'impénétrabilité dont ils paraissent revêtus caractérise aussi bien des personnalités moins en vue.

En 1778, le jeune Goethe, qui vient de prendre ses fonctions à la cour de Weimar, y fait jouer une comédie de salon, *Le Triomphe de la sensibilité* (ou de la *sentimentalité*), dont les intentions ne sont pas transparentes. Lors de la publication de la pièce en traduction, dans la collection du *Théâtre étranger*, Rémusat invoque le témoignage de August Wilhelm Schlegel à ce sujet : « J'ai vécu quelques années près de Goethe, lorsqu'il était dans la force de l'âge et dans la maturité de son génie ; j'ai souvent passé des journées entières avec lui et nous avons beaucoup causé sur ses ouvrages ; mais il n'aimait guère donner des explications, comme aussi il n'a jamais voulu faire de préfaces. Ainsi l'on s'attend à trouver dans ses *Mémoires* beaucoup de choses qu'il n'a pas voulu dire, parce que les relations sociales lui imposaient des réticences, d'autres qu'il n'a pas su dire, parce que le vieux Goethe avait oublié Goethe jeune. »

A. W. Schlegel éprouve certainement plus de sympathie pour Goethe que Braudel pour Philippe II d'Espagne. Il a vécu dans son intimité, mais il observe que l'écrivain refusait de « s'expliquer », et qu'il a maintenu toutes sortes de réticences concernant l'interprétation de ses œuvres, réticences volontaires ou involontaires, les plus définitives étant dues à l'oubli par l'auteur lui-même des intentions qui l'animaient au moment de la rédaction. Mais la question est mal posée, car elle paraît sous-entendre que l'auteur, sauf intervention de l'oubli, est le maître du sens, qu'il lui appartiendrait, ou non, de manifester dans une Préface. Or rien ne nous assure que Goethe, lorsqu'il écrit *Le Triomphe de la sensibilité*, ou *Faust*, sache exactement ce qu'il veut dire, et que ses écritures soient pour lui-même transparentes. L'œuvre n'est pas la transcription d'un projet [203] préexistant dans « l'esprit » ou dans « l'imagination » de l'écrivain ; elle s'accomplit à mesure, elle se fait, elle échappe dans tous les sens aux intentions avouées du scripteur ; il n'en est pas le maître, ni l'explicateur. L'œuvre achevée existe d'une existence indépendante ; l'auteur peut se prononcer à son

sujet, ses interprétations ne possèdent pas une valeur absolue ; elles prennent rang parmi les autres sans pouvoir mettre fin à la critique. Goethe n'a pas écrit de préfaces ; Corneille et Racine en ont écrit, mais on n'a jamais fini d'étudier leur théâtre.

La recherche du sens tente de déterminer, de formuler ce qui se trouve au centre du rond. La circonférence, ce sont les œuvres, les écritures, les témoignages, de chacun sur soi, ou des autres ; le centre ce serait l'identité personnelle, qui semble défier toute approche. Mais la zone centrale, le foyer du sens n'est pas nécessairement de même nature que la circonférence. Dans l'ordre littéraire, il serait erroné de croire que l'écriture du moi écrit la transcription de la personnalité en forme de projection planimétrique. L'écriture du moi évoque une expression du moi, un phénomène de surface. La parole du moi ne doit pas être crue sur parole ; elle n'est jamais qu'une parabole. Le narrateur, à la fois juge et partie, semble jouir du privilège de survoler le cercle et d'en habiter le centre. Illusion, car l'individu n'est pas maître et possesseur de son propre secret. Témoin de soi plus proche à certains égards que tout autre, mais sous le coup de la suspicion légitime encourue par le témoin en sa propre cause.

La hantise de la parfaite transparence se heurte à l'objection du langage, première distance imposée à la coïncidence de soi à soi. Comme l'enseigne le distique de Schiller : « Lorsque l'âme parle, ce n'est déjà plus l'âme qui parle. » L'expression de soi emprunte le détour imposé du langage ; mais rien ne nous permet d'assimiler l'être individuel, l'essence même de la personne avec la matière linguistique. Le langage n'est pas monstration de l'identité, mais détournement et falsification ; il plaque sur l'authenticité de chacun des mots d'emprunt, les mots de tout le monde. Un décalage irréductible sépare le langage, qui est de l'ordre de la communication, et l'existence qu'il est censé manifester ; l'ordre ontologique garde sa distance par rapport à toute épistémologie qui prétendrait posséder sa procuration. La réalité, origine et foyer du sens, se dérobe aux prises des signes et symboles qui prétendent la représenter.

Selon la formule employée par Gabriel Marcel, le moi, l'identité dernière d'un être humain, celle des autres, la mienne à mes propres yeux, demeure *incarcérisable*. L'historien de Philippe II multiplie les notes et témoignages, mais il a l'impression que le personnage garde son secret, ce qui lui vaut d'être qualifié de « réservé » ou

« dissimulateur » ; il refuse de se livrer, avec une mauvaise volonté dont, pour un peu, on lui ferait reproche. Comme si un beau jour, dans la détente d'un moment de bonne humeur, Philippe II avait pu tout dire sur Philippe II et confier « son secret » au reporter de *Paris-Match* ou de *Confidences*.

Les mots et concepts de l'analyse sont des dénominateurs communs de [204] l'expérience humaine une fois réalisée, dans les circuits de la manifestation et de la communication. Reste à savoir si l'on pourrait ressaisir l'intention génératrice à l'état pur avant son expression dans le langage de tout le monde. Au centre, quoi ? Le dernier mot ou le premier, de l'être personnel, avant que cet être prenne forme et figure de mot. Le langage peut-il porter témoignage de ce qui existe avant le langage ? L'incarcérisable, l'indéfinissable est aussi incommunicable. Au centre, du point de vue du discours, il y a seulement un vide.

Mais ce vide n'est tel que dans la mesure où il échappe aux procédures d'identification disponibles. Aux temps où les physiciens étaient incapables de mettre en évidence l'existence des rayonnements infrarouge et ultraviolet, les savants affirmaient qu'il n'y avait rien de part et d'autre des couleurs du spectre. Ou encore, si l'on ignore les principes de la radio et de la télévision, on peut soutenir que l'espace est vide, et qu'il est absurde d'imaginer que des radiations quelconques puissent agir à distance et traverser les murs. Nous découvrons la personnalité selon les sillages divers à la faveur desquels elle se communique ; le foyer immobile, inaccessible, de cette communication nous apparaît comme un vide. Nous poursuivons la recherche du centre sur le pourtour des circonférences décrites par les efforts d'expression en échappement circulaire. Les écritures du moi ont beau multiplier leurs approches, elles ne parviennent pas à réduire ce coefficient d'excentricité qui les empêche d'atteindre leur but.

De là la tentation de conclure que le moi n'est qu'un emplacement vide, innommé et innommable, à la manière du pôle magnétique ; il existe bien quelque part, mais il n'est pas marqué sur le terrain par un repère fixe. Tous les détracteurs de l'identité personnelle concluent de la vanité de leur recherche à l'inexistence du but qu'ils s'efforçaient d'atteindre. Dès les origines de la pensée occidentale, le soupçon s'affirme, à travers les aphorismes d'Héraclite : « Je me suis cherché

moi-même ¹⁹⁵ », déclare le vieux maître, qui découvrait la fluidité de toute chose et l'échappement libre de la pensée à elle-même. Il disait encore : « On ne peut trouver les limites de l'âme, quelque chemin qu'on emprunte, tellement elles sont profondément enfoncées ¹⁹⁶. » Autrement dit, l'âme n'a pas de limites, ses limites coïncident avec les limites de l'univers, au sein duquel elles « s'enfoncent », parce qu'elles suscitent et sous-tendent, pour chacun, la masse de son monde.

L'erreur est de confondre la critique de l'identité humaine avec la critique du langage, et de conclure de l'inaptitude du langage à l'inexistence de l'âme. James Olney, dans une recension de diverses études nord-américaines sur l'autobiographie, soulignait une mutation de l'interprétation qu'il attribuait à l'influence des *Principes de Psychologie* de William James, publiés en 1890. À partir de ce moment, l'ancienne psychologie des facultés se serait convertie en [205] une psychologie fonctionnelle. « La psychologie traditionnelle des facultés supposait l'existence d'une personnalité stable, centrée sur le moi qui, en dépit d'incontestables évolutions et développements, manifestait comme caractères essentiels, l'unité statique et la cohérence ; on supposait la personnalité d'un individu identique à elle-même dans la diversité des temps et des lieux. (...) Les auteurs d'autobiographies qui adhéraient, au moins implicitement, à la psychologie ancienne, - un Franklin, un Thoreau – évoquaient une personnalité définie, complète et compréhensible dès avant le commencement des écritures ¹⁹⁷. » L'anthropologie fonctionnelle renonce au présupposé d'une personnalité singulière et inviolable, sous-tendant tout du long l'existence individuelle. « Bien plus, la nouvelle psychologie découvrait et la nouvelle autobiographie démontrait qu'il n'existe pas de loi évolutive à l'œuvre dans le développement de la personnalité ; elle est discontinue dans la myriade de ses transformations, qui sont imprévisibles, abruptes, irrégulières ; loin qu'il y ait pour chaque homme une personnalité singulière, un caractère unitaire, il existe des caractères et des possibilités multiples. Ce qui est la logique de la

¹⁹⁵ Héraclite, fragment 101.

¹⁹⁶ *Ibid.*, fragment 45.

¹⁹⁷ James Olney, *Autos-Bios-Graphein, The Study of autobiographical Literature*, South Atlantic Quarterly, 77, 1978, p. 118.

psychologie des profondeurs et de la schizophrénie, aussi bien que la logique de nombreux personnages littéraires ¹⁹⁸. »

L'opposition ici en question, antérieure à la fin du XIX^e siècle, se situe entre une anthropologie qui soumet la réalité personnelle à un principe d'identité, qui réduit l'existence à une formule donnée une fois pour toutes, exprimable dans l'ordre du discours, et une anthropologie de caractère dynamique non axiomatisable en termes d'analyse. La psychologie des profondeurs est appelée à la rescousse ; elle fait intervenir le renfort de l'inconscient, *deus ex machina* de la psychologie moderne. Si l'inconscient n'est pas simplement un asile d'ignorance, il semble avoir pour rôle essentiel de défier les approches du langage. Lorsqu'on affirme que l'inconscient se situe hors des prises de la conscience, on entend par là qu'il ne peut être directement transcrit dans le vocabulaire usuel de la communication. L'écart entre le langage et la conscience, dans l'usage courant, est à peu près inexistant. Être conscient, c'est se parler à soi-même ; la conscience d'un individu est conçue comme son univers mental, dont il pourrait, avec un peu de bonne volonté, dresser l'inventaire en termes de langage. Telle est d'ailleurs l'intention commune des écritures du moi. Amiel, Anaïs Nin, Julien Green entreprennent de faire selon les voies de l'écriture le tour de leur monde personnel : avec de la persévérance, ils parviendront à tout dire sur tout ce qui les concerne. Que leur personnalité soit une ou multiple, cohérente ou contradictoire, l'essentiel est le présupposé de la compétence du langage, de son homogénéité avec l'essence de la réalité vécue.

Si cette tentative, comme il paraît, est vouée à l'échec, c'est peut-être parce qu'il y a une incompatibilité entre la réalité essentielle du moi et le langage [206] qui prétend le manifester. Selon Louis Lavelle, le Moi est « un acte qui ne peut pas se transformer en chose » ¹⁹⁹. Cette formule simple met en évidence le grand écart irréductible entre le décret existentiel, fondateur de la personnalité, et toutes les formules qui prétendent le rendre public, le faire entrer dans les circuits de la publicité et de la publication. À ces prétentions s'oppose, par hypothèse, une définitive fin de non-recevoir. Soeren Kierkegaard définit à sa manière cette dérobaie ontologique : « L'homme est esprit. Mais

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Louis Lavelle, *La Parole et l'Écriture*, Artisan du Livre, 1942, p. 156.

qu'est-ce que l'esprit ? C'est le moi. Mais alors, le moi ? Le moi est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit, il est, dans le rapport, l'orientation intérieure de ce rapport ; le moi n'est pas le rapport, mais le retour sur lui-même du rapport. L'homme est une synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité...²⁰⁰ ». Voilà les grands mots lâchés. Et sans doute ceux qui s'adonnent en toute innocence aux écritures du moi, comme d'ailleurs les agnostiques professionnels, qui se plaisent à étaler leurs petites turpitudes, refuseront ces indications eschatologiques. Il est vrai pourtant que les insolubles apories de la connaissance de soi se justifient par le désir toujours recommencé de transcrire l'infini en termes de fini, l'éternel sous les formes du temporel, et de dire la liberté dans les termes de la nécessité.

Affirmer que la réalité du moi n'est pas une substance, mais un acte, c'est dire qu'elle est pour chacun d'entre nous un vouloir-vivre, non pas un donné, mais un enjeu, dont nous sentons bien, d'événement en événement dans notre vie, qu'il peut être gagné ou perdu, sans que jamais jusqu'à la fin nous puissions être assurés de l'issue de la partie. Témoin Michel Leiris, publiant volume après volume de circonlocutions retraçant la longue marche vaine, toujours reportée, vers la connaissance de soi, vers la maîtrise d'une identité plurielle, partagée et incohérente. De l'aventure surréaliste de sa jeunesse, il a gardé l'incurable nostalgie de la poésie, foyer inaccessible d'une vocation manquée, saint Graal de son identité inaccomplie. Les écritures du moi, qui lui ont valu une appréciable notoriété, n'ont été pour lui qu'une seconde chance, un lot de consolation, d'où il a fini par tirer, estime-t-il, « le gros œuvre d'un *art de l'autobiographie*. Mais remettre ainsi les choses en place, n'est-ce pas constater qu'après de si nombreuses années passées à m'ausculter et à me raconter, je suis parvenu tout au plus à indiquer les règles élémentaires qu'il faut s'efforcer de ne pas enfreindre quand on s'adonne à une entreprise de cette espèce ? Au bout de l'entreprise, je découvre les règles mêmes qui doivent présider à sa conduite et, loin d'avoir été rompu, le cercle reste donc bouclé. Sauf changement que je n'espère plus guère, si mon existence peut se trouver finalement justifiée, ce sera dans un domaine

²⁰⁰ Soeren Kierkegaard, *Traité du Désespoir*, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, N.R.F., 1939, pp. 61-62.

dont à l'origine, je ne consentais pas à ce qu'il fût le mien, celui de la littérature au sens le plus étroit : après avoir voulu être un poète (rêvant de vivre comme une sorte de héros mythologique), je [207] serais devenu auteur d'honnêtes essais autobiographiques qui feront peut-être figure de défense et illustration de ce genre littéraire... ²⁰¹ ».

Leiris accepte une position de repli, qui lui rend en partie la bonne conscience de n'avoir pas tout à fait manqué sa vie. Ces spéculations dissimulent les enjeux réels d'une espérance qui ne se laisse pas formuler en termes de calcul. Le report de l'espérance poétique dans un ordre différent d'accomplissement n'a rien à voir avec la gloriole personnelle tirée de tel ou tel succès littéraire ; Leiris a, dans sa déchéance de poète en littérateur, échangé un pessimisme contre un autre. « Inséparable du désir d'être poète, c'était (si l'on peut dire) un pessimisme chantant, ou qui du moins cherchait à se chanter, alors que celui de maintenant, dilué dans l'embourgeoisement et affadi par l'usage presque constant d'une drogue tranquillisante, ne peut pas se transfigurer mais est comme un mal organique qu'on édulcore avec des palliatifs. Dilution, dissolution, dispersion telle que mon pessimisme ancien, quand je veux le décrire, échappe à ma saisie comme si j'étais enveloppé d'une brume plus difficile encore à percer que l'épaisseur du temps, et comme si mon souhait même de faire revivre le passé se fondait en brouillard... ²⁰² ».

Ces états d'âme enchevêtrés évoquent une conscience réduite à un théâtre d'ombres, où se succèdent des formes larvaires, figures impalpables d'une irréalité sans espoir. Semblable au plaintif Amiel, Leiris ne touchera jamais terre ; quoi qu'il en puisse dire, la vaine poursuite est devenue pour lui sa raison d'être. Quant à la réalité spirituelle elle-même, indirectement en question, elle se situe irrévocablement hors des prises du brouillard des mots. Ainsi des fumées artificielles derrière lesquelles se dissimulaient les bâtiments de guerre pour échapper aux vues de l'ennemi. Leiris a fait élection de domicile au sein des brumes inconsistantes qui composent son climat familial. Souvenirs vrais ou faux, libres associations d'idées, fantasmes et songes constituent la trame d'une vie qui se nourrit de ses insatisfactions toujours recommencées, significations vides de sens,

²⁰¹ Michel Leiris, *La Règle du jeu*, III, *Fibrilles*, N.R.F., 1966, pp. 255-256.

²⁰² *Ibid.*, p. 257.

signifiants sans signifiés, poursuivis indéfiniment sans aboutir jamais. Le moi de Leiris, sujet et objet de sa réflexion, demeure pour lui l'innommé, l'innommable, - le refoulé.

Si la quête indéfinie ne parvient pas à ses fins, c'est qu'elle se cherche avec persévérance là où elle n'a aucune chance de se trouver. La succession des états d'âme renouvelle sans fin une procédure dilatoire, selon les courbes de la circonférence, à distance respectueuse du centre ; l'écriture perpétue ce jeu de diversion. Si l'être de l'homme est un acte, non pas une chose ou un concept, si le moi comme dit Kierkegaard, est un rapport se rapportant à lui-même, une dynamique intime, une fonction et non un objet ou une formule, alors l'analyse psychologique des produits de la conscience, loin de nous livrer son secret, ne fait que le dissimuler davantage. Les recherches analytiques dans leurs recommencements répétitifs, ne cessent de parler d'autre chose, selon les [208] cercles vicieux de la communication linguistique. Vouloir transcrire la réalité dernière dans les termes du langage, c'est donner au langage priorité sur le réel, croire que les limites du langage sont des limites de toute réalité.

Encore faudrait-il que nous fussions assurés de l'homogénéité entre le contenant et le contenu, entre le système linguistique et l'expérience vécue qu'il est censé transcrire. Le postulat implicite des écritures du moi affirme la possibilité d'écrire le moi, de l'exprimer en paroles, perpétué en forme de documents divers ou de livres. L'échec de l'entreprise donne à penser qu'il existe une incompatibilité entre l'être personnel et l'intelligibilité discursive mise en œuvre par le langage. Les écrivains de soi, devant la vanité de leurs efforts, semblent croire qu'ils s'y prennent mal ; s'ils s'y prenaient mieux, s'ils étaient capables d'affiner leurs moyens d'expression, ils parviendraient à leur fin, dans le prochain cahier du journal, dans le prochain volume de la série. Le lecteur de ces analyses, même s'il prend plaisir à la lecture, sait que la recherche la plus obstinée n'a aucune chance d'aboutir.

Imaginons, dans un roman, dans une pièce de théâtre, dans des mémoires, la description d'une scène décisive entre deux êtres humains : rencontre d'amour ou de rupture, changement brutal dans l'orientation d'une vie, découverte d'une valeur maîtresse. L'événement est résumé en quelques mots, les mots de la situation : « Je t'aime » ou « tout est fini », ou « je promets, je m'engage ». L'énoncé verbal ne propose qu'un signe extérieur d'un renouvellement de la vie

personnelle, exposé en termes d'une grande banalité. Jésus, traversant un village de Galilée, s'adresse à un individu parmi tous les autres : « Toi, suis-moi ! » Et l'interpellé, à en croire le texte évangélique, abandonne sans autre forme de procès sa vie familière pour suivre le passant qui lui a fait signe. Le langage ne dit pas tout, il ne dit presque rien de l'événement qui bouleverse l'âme de l'homme ainsi sommé de prendre rang parmi la troupe des disciples. La vocation ne se réduit pas à un vocable, à une parole donnée et reçue. Elle engage la totalité de l'être, elle correspond à un remembrement de l'espace du dedans. Une conversion met en œuvre une réorientation des attitudes et comportements, un renouvellement des valeurs ; l'ordre du langage n'en produira que des échos assourdis. Ainsi des moments décisifs qui engagent le présent et l'avenir d'une vie.

Les écritures du moi, dans leur prétention à rendre compte du moi selon les voies de l'écriture, admettent la compatibilité entre le moi et l'écriture. Or il est possible qu'il n'y ait pas de correspondance exacte entre les deux ordres, et que le langage soit un mauvais contenant de la réalité humaine. On dit que les grandes douleurs sont muettes, les grandes amours aussi ; celui qui veut dire sa douleur, son amour, sa foi « ne trouve pas ses mots », « les mots lui manquent ». Alors il note sur un bout de papier : « Certitude. Joie. Pleurs de joie. Feu », comme Pascal au jour de sa révélation. Ces vocables ne prétendent pas rendre compte de ce qui est arrivé, en forme descriptive ; ce sont seulement des points de repère, des signes indirects qui permettront à l'intéressé, mais à lui seul, de [209] se remémorer ce à quoi ils font allusion. Le secret n'est pas divulgué parce qu'il échappe, qu'on le veuille ou non, aux circuits de la communication.

Le langage assure utilement la bonne entente entre les hommes, aussi longtemps que le message se maintient sur les coteaux modérés de la vie en commun, où les notions, les concepts et les affects demeurent interchangeable. Formules de politesse, vocabulaires commerciaux, rhétoriques de la quotidienneté. Les stéréotypes en vigueur permettent la bonne marche de la vie courante, la gestion de la famille et de la société. L'écart entre l'ordre établi du langage et la réalité humaine se creuse dès que la situation se tend, dès qu'il ne s'agit plus d'expédier les affaires courantes, mais d'affronter des circonstances où se trouvent mises à nu les raisons d'être d'une vie personnelle. C'est là dérouté alors des dénominations communes. Par-delà des limites de

tous les univers du discours s'ouvrent les perspectives fascinantes des eschatologies.

Saint Augustin, dans son autobiographie, évoque son rapport avec Dieu dans l'expérience décisive de la conversion, d'où résultera la réorientation de toute sa vie : « Tu étais plus intérieur en moi que mon fond le plus intime, plus élevé que les plus hautes parties de moi-même (*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*)²⁰³. » La langue française rend mal l'admirable concision du grand écrivain latin ; la tension des superlatifs en direction des limites expressives intervient comme un indicateur eschatologique ; le langage fait mouvement en direction d'une frontière qu'il est incapable de franchir, ou plutôt d'atteindre. La vie religieuse en sa banalité se meut à l'aise dans le domaine des formulaires liturgiques ; mais dès qu'elle prétend atteindre à un certain degré d'authenticité, elle fait l'expérience de l'inadéquation du langage, inapte à dire une expérience qui le dépasse. Lecteur des écrits prophétiques de Swedenborg, William Blake note en marge : « Il est impossible à l'homme d'avoir l'idée de quelque chose de plus grand que l'homme, tout de même que le contenu d'une tasse ne peut excéder sa capacité (*Man can have no idea of anything greater than man, as a cup cannot contain more than its capaciousness*).²⁰⁴ »

Les limites du langage ne sont pas les limites de l'être. Et peut-être tout ce qui vaut d'être dit se trouve-t-il hors d'atteinte du langage. Les petits esprits et les petits écrivains se meuvent à l'aise à l'intérieur de l'univers du discours, dont ils demeurent inconsciemment les prisonniers. Les grands écrivains résident en attente et en espérance au-delà de l'infranchissable limite. Quand je parle de Dieu, ce n'est pas de Dieu que je parle, disait Augustin, qui n'a cessé de parler de Dieu. Le langage établit une relation, c'est-à-dire une proportion entre celui qui parle et ce dont il parle ; or il existe une disproportion radicale entre la créature et son Créateur. C'est là une des hantises de la problématique augustiniennne : « Se peut-il, Seigneur mon Dieu, qu'il y ait en moi quelque [210] chose qui puisse Vous contenir ? Est-ce que le Ciel et la Terre que Vous avez créés, et au sein desquels Vous m'avez créé, Vous

²⁰³ Augustin, *Confessions*, livre III, 6, 11 ; trad. DeLabriolle, collection Budé.

²⁰⁴ *Poetry and Prose of William Blake*, éd. Geoffrey Keynes, 1961, p. 737 : note à Swedenborg, *Wisdom of Angels concerning divine Love and divine Wisdom*.

contiennent ? Ou bien, du fait que rien de ce qui est ne serait sans Vous, s'ensuit-il que tout ce qui est Vous contient ²⁰⁵ ? »

L'enjeu du débat est le rapport du fini à l'infini, ou encore le mode de présence de la divinité dans la réalité universelle : « Le Ciel et la Terre Vous contiennent-ils donc puisque Vous les remplissez ? Ou bien les remplissez-Vous, mais reste-t-il encore quelque chose de Vous, puisqu'ils ne Vous contiennent point ? et où reversez-Vous ce qui reste de Vous une fois remplis le Ciel et la Terre ? (...) Mais tout ce que Vous remplissez, le remplissez-Vous de votre être entier ²⁰⁶ ? » La rhétorique augustinienne s'emploie, non sans maladresse, à réclamer une certaine commensurabilité entre les incommensurables. Question sans réponse, en porte-à-faux sur les abîmes insondables de l'infini. Ou plutôt en porte à vrai. Car les agnostiques de tous bords ont beau dénoncer ce genre de mirages et soutenir, avec une apparence de bon sens, que, création ou non, le monde est notre résidence et qu'il est vain de prétendre jeter les yeux pardessus le mur de clôture, l'interrogation n'en demeure pas moins pendante. Tout horizon semble devoir s'inscrire dans un horizon plus large, sans que ces emboîtements successifs puissent jamais atteindre à la limite de leur vertigineuse expansion. L'être en puissance déborde sans fin l'être réel.

Il n'est pas aisé de faire l'économie d'une théologie. On peut refuser l'allégeance à telle ou telle dogmatique positive, on peut rejeter l'ensemble mythico-doctrinal correspondant à une tradition donnée. Le fondement de la représentation théologique met en cause la capacité maximale d'exercice de l'esprit humain dans son effort pour embrasser le plus possible de réalité. La tradition de l'Occident maintient, en dépit de la disproportion entre Créateur et créature, une analogie entre Dieu et l'homme. Relation paradoxale qui s'affirme dans la solidarité, au cours des temps, entre la théologie et l'anthropologie. À la limite, dans la période récente, une corrélation s'est manifestée entre les doctrines de la mort de Dieu et l'affirmation de la mort de l'homme, comme si la sauvegarde ultime des droits de l'humanité se trouvait dans le respect du droit de la divinité. Les formes extrêmes de la barbarie concentrationnaire présupposaient une négation radicale de toutes les valeurs divines et humaines, suscitant l'inhumanité absolue.

²⁰⁵ *Confessions*, livre I, ch. II, 2, édition citée.

²⁰⁶ *Confessions*, III, 3.

L'expérience a été faite sous nos yeux ; nous n'avons pas fini d'en méditer les conséquences. La spiritualité ne s'inscrit pas dans les limites de la réalité ; ceux qui réduisent la réalité humaine à un donné matériel sombrent nécessairement dans la bestialité. Le respect de la vie humaine, le respect de la vocation de l'homme à l'humanité annoncent une exigence inconditionnelle, non réductible à des calculs économiques ou à des spéculations politiques ; les discours idéologiques demeurent à distance respectueuse d'une évidence qui s'affirme hors de leur portée.

[211]

Selon Schleiermacher, penseur religieux du romantisme, le problème des problèmes est de déterminer le point mystérieux « en lequel l'infini et l'individu humain s'identifient et ensemble se dissocient ²⁰⁷ ». Ce point de la plus haute intensité humaine, limite de l'exaltation, définit l'inaccessible et inéliminable foyer d'irradiation du sens. Point d'arrêt, tout ensemble, où s'inverse le mouvement de dissociation et de dissolution dans la totalité ; c'est là que se prononce le principe d'individuation, qui cantonne dans la finitude l'âme, éprise d'un infini qui la repousse au moment même de la plus haute attirance. L'homme n'est pas Dieu ; l'homme n'est pas la totalité, totalité du monde ou totalité de l'esprit. L'identité de l'homme s'annonce à lui dans ce moment où il doit avouer l'incapacité où il se trouve de dépasser ses limites afin de poursuivre jusqu'à l'infini l'accomplissement de sa volonté d'être. La vraie vie est absente, parce que la vie en esprit et en vérité réside au-delà de la limite, en un lieu où nous n'avons pas accès. La conscience de l'homme, au moment où elle espère son accomplissement, se trouve rejetée dans l'en deçà, cantonnée en dehors, ou à l'envers, de cette authenticité dernière, qui aurait valeur de libération et de salut.

Le langage ne définit pas la réalité, il ne cesse de la limiter, de la rabattre dans le champ de la banalité quotidienne ; la communication de chacun avec soi-même ou avec l'autre s'inscrit en violation des règles du discours. Exemple courant, celui de l'amour, qui ne trouve pas ses mots et s'annonce selon des linguistiques non verbales. « Le regard, écrit Jean Brun, est l'échange d'un langage dont on ne peut rien dire,

²⁰⁷ Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*, 2^e éd., Berlin Leipzig, 1922, p. 351.

mais dans lequel chacun découvre, sans pouvoir le formuler, beaucoup plus que ce que l'autre a pu y mettre ²⁰⁸. » Les mots ne disent pas la substance de la réalité ; ils exposent l'écume de l'indicible, faibles allusions à une totalité du sens qui demeure hors de leurs prises.

L'erreur commune des récentes philosophies du langage et des rhétoriques était de croire que le langage adhère au réel et parle pour lui, l'intelligibilité verbale épuisant la substance même du réel, sans qu'il y ait rien à chercher derrière. Or, comme le dit Jean Brun, « non seulement notre langage n'est pas explicite, mais encore il n'est pas seul, car toute l'existence est un langage, un langage au cours duquel elle s'adresse à elle-même par le truchement d'interlocuteurs qui se parlent, et un langage dans lequel elle parle de ce qu'elle n'est pas ou à ce qu'elle n'est pas, et dont, à l'occasion de rencontres imprévisibles, elle reçoit une réponse ressentie comme telle mais qui n'en demeure pas moins indéchiffrable. Nous sommes, par conséquent, situés au cœur d'un langage qui nous dépasse et dont le nôtre n'est que l'auditeur, l'interlocuteur et l'implorateur. C'est le Non-Langage qui est à l'origine et à la fin de notre langage ²⁰⁹ ». Renversement des positions : il n'est pas possible de prendre au mot la réalité, le langage n'évoque la réalité que par défaut ; il n'est pas le fait primitif, le [212] fondement de toute connaissance, mais plutôt le contraire. Toute intelligibilité se trouve, par son fait, condamnée à l'inaccomplissement. L'espérance positiviste, qui croit sur parole le langage scientifique, se trouve vouée à l'échec. « Le langage n'a rien à voir avec un fait, observe Jean Brun, il parle d'autre chose et à *autre chose* que lui-même, une *autre chose* qui le pénètre, l'inspire, l'anime et qui n'appartient nullement aux cadres dans lesquels il surgit. Le langage est une résonance à ce que l'homme est et à ce qu'il n'est pas ; c'est pourquoi il se situe dans l'entre-deux d'un *à dire* et d'un *à entendre* qui lui échappent tous les deux et qui pourtant le pénètrent. Dans le langage, l'homme vise l'apparition d'un rêve qu'il ne saurait décrire ²¹⁰. »

Le langage n'est pas le modèle, l'original de la réalité, ni son double, sa copie. Le langage est immanent à la réalité, il l'habite, ou plutôt il se trouve pris en elle comme les galets roulés par les mouvements de la

²⁰⁸ Jean Brun, *L'Homme et le langage*, P.U.F., 1985, p. 202.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 203.

²¹⁰ *Ibid.*

mer. Les concepts, les mots, les structures grammaticales, jalons, points de repère au sein de l'immensité, permettent aux individus de s'orienter dans l'immensité et de se concerter entre eux, dans cette zone moyenne où se développe l'existence des hommes, aussi longtemps qu'ils ne se mettent pas eux-mêmes en question. Mais dès que les questions sont posées, le décor verbal de la vie se résout en une dentelle en suspension sur un vide qu'elle ne parvient plus à dissimuler. Loin de se porter garant du monde réel des êtres et des valeurs, le discours humain s'en détourne, comme s'il attirait l'attention ailleurs. La conscience humaine, en dernière analyse, se reconnaît elle-même comme une quête de l'infini, quête vouée à l'échec ; jamais l'infini ne fera résidence dans la clôture de l'univers du discours.

Le fondement dernier de la connaissance de soi se situe hors des prises de l'intelligibilité discursive, leçon que donnent à travers les âges les grands mystiques, aventurés aux confins eschatologiques de la condition humaine, en ce point extrême où la finitude s'abolirait au contact de l'infini. Les grandes religions, en la personne de leurs mystiques représentatifs, ont hanté ces confins où l'humanité s'accomplit et s'abolit au voisinage de la divinité. Aux yeux de saint Jean de la Croix, « l'âme est mystérieuse à elle-même, dit Jean Baruzi. En ses ténèbres secrètes, elle ne peut descendre par sa conscience normale ²¹¹ ». L'un des obstacles majeurs à la parfaite transparence est l'interposition du langage, qui détourne l'attention, qui dénature l'authenticité recherchée dans l'adhésion directe de l'humanité à la divinité. « Notre conscience profonde demeure grossière, écrit Baruzi. Parmi les plus hauts d'entre nous, combien peuvent se vanter de penser vraiment, c'est-à-dire d'appeler à soi l'esprit à toutes les heures du jour ? Ils croient qu'ils ont fait œuvre d'homme parce qu'ils ont, durant des périodes plus ou moins longues, concentré leur attention intellectuelle sur une période déterminée. Mais tandis qu'ils suspendaient leur effort et qu'ils devisaient [213] entre eux, était-ce vraiment l'esprit, c'est-à-dire leur être intime maintenant dilaté et épanoui, qu'ils attiraient ? Notre vie intérieure est tout élémentaire et lourde. Notre esprit n'est point dégagé ; il est enseveli ; quelques lueurs en émanent parfois ; mais

²¹¹ Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2^e éd. Alcan, 1931, p. 556.

elles sont sporadiques et vacillantes. Que seraient-elles si, à travers le rythme total de notre vie, elles aidaient nos pas ²¹² ! »

L'ordre du langage, l'usage banal du discours est le lieu du malentendu, de la distraction ontologique. Le projet du mystique, dans sa quête du divin, est de parvenir à se dépouiller de tous les revêtements du langage, des adhérences et obstructions en tous genres qui empêchent la connaissance de s'accomplir dans la plénitude. « Lorsque toute notre activité mentale s'est apaisée dans la nuit de l'entendement, de la mémoire et de la volonté, lorsque la nuit du sens, active et passive, est accomplie, une sorte d'unité profonde se substitue à la division superficielle, unité non encore pacifiée. La purification qui va s'instaurer à ce moment (...) étreindra l'obscur pénéombre de l'être et non plus des facultés trop claires ²¹³... » L'approfondissement de la condition humaine en vue de son accomplissement se réalise à contresens des fausses clartés, de toutes les pesées du discours. Alors seulement le moi parvient à la conscience de sa réelle identité, lorsque se trouve mise à nu la fine pointe de l'âme, *acumen ingenii* ou *acies ingenii*, comme disent les mystiques.

En dépit de toutes les apparences et des dénégations possibles, il existe de profondes similitudes entre l'expérience abyssale des mystiques spéculatifs et les propos de Valéry sur l'*Ego Zéro* ou la persévérante, l'inlassable recherche à la poursuite de son ombre sur les grands chemins du langage. La limite à laquelle se heurtent ces enquêtes est celle du néant, de l'impossibilité radicale du dire ; mais le néant en question est celui de la surabondance du sens, non pas celui de l'absence du sens. La pensée négative débouche sur l'abîme de ce Non-Langage, origine et fin de notre langage, selon Jean Brun. C'est seulement une fois que nous avons fait place nette des vocabulaires et des théories, renoncé à toutes les formes de nos prétentions humaines, que nous accédons à cette spiritualité de plein exercice, délivrée du piège des mots, où l'humanité s'accomplit aux confins de la divinité.

La longue marche de la connaissance de soi, sous toutes ses formes, se développe au sein d'un même cercle vicieux. Mais tout se passe comme si l'échec toujours recommencé ne décourageait pas ceux qui veulent tenter pour leur propre compte cette fascinante entreprise. Celui

²¹² *Ibid.*, p. 558.

²¹³ *Ibid.*, p. 557.

qui essaie d'approfondir l'intime relation qu'il entretient avec soi, quelles que soient par ailleurs ses appartenances, préjugés et convictions, se livre à une expérience spirituelle poussée plus ou moins loin, selon la mesure de sa profondeur propre. Paul Valéry était un agnostique résolu ; Michel Foucault, athée convaincu, dans ses derniers écrits publiés, s'intéresse de près à l'ascèse pratiquée par les Pères de l'Église. Maurice Barrés, catholique de tradition, mais tenant d'un égotisme [214] esthétique, place les volumes de son *Culte du Moi* sous l'invocation des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola. La recherche de l'identité personnelle, si elle ne se limite pas à un intérêt superficiel pour les mêmes faits et gestes dont se nourrit l'emploi du temps des frères Goncourt, de Marie Bashkirtseff ou de Paul Léautaud, implique une volonté de transgresser les limites du discours en direction de ce lieu de suprême actualité, où rien ne veut plus rien dire, où s'abolissent les limites de l'humanité dans l'ouverture à une réalité plus haute. Peu importe ici le conflit des dénominations religieuses et des tendances sectaires ; l'apparement entre l'humanité et la divinité est l'enjeu suprême de notre volonté d'être, portée à son degré supérieur de puissance.

Maître Eckhart a tenté d'exprimer ces confins de l'inexprimable dans certains traités où le dialogue entre l'âme humaine et la divinité aboutit au plus près de la fusion théopathique. « Dieu est sans nom, car de lui personne ne peut rien dire ni connaître. En ce sens, un maître païen dit : « Ce que nous savons ou disons de la première cause, nous le sommes plus nous-mêmes que ce n'est la première cause, car elle est au-dessus de toute expression et de toute connaissance ! » Si donc je dis : Dieu est bon, ce n'est pas vrai ; *je* suis bon, Dieu n'est pas bon ! Je vais encore plus loin : je suis meilleur que Dieu ! car seul ce qui est bon peut être meilleur, et seul ce qui peut devenir meilleur peut devenir le meilleur. Dieu n'est pas bon, il ne peut donc pas non plus devenir le *meilleur* ; loin de Dieu gisent ces trois dénominations : *bon, meilleur, le meilleur* ; il est au-dessus de tout cela ! Si je dis en outre que Dieu est *sage*, ce n'est pas vrai, je suis plus sage que lui ! Si je dis encore que Dieu est quelque chose *qui est*, ce n'est pas vrai, il est quelque chose de tout à fait transcendant, il est un surétant non être ! C'est pourquoi, dit saint Augustin, le plus beau de ce qu'un homme peut dire de Dieu est de

savoir se taire, par pure sagesse de richesse intérieure. Donc tais-toi et ne radote pas sur Dieu ²¹⁴ ! »

Religieux dominicain, maître Eckhart, né en 1260 et disparu avant 1329, encourut toutes sortes de suspicions de la part des autorités de son église, y compris une condamnation posthume en bonne et due forme. Il ne cessa pourtant d'affirmer son orthodoxie et sa soumission au magistère dont il relevait. Sa bonne foi et sa foi ne font aucun doute ; Jean de la Croix et Thérèse d'Avila, autres pèlerins de la voie négative connurent d'analogues tracasseries pour avoir cherché trop avant le sens de leur vérité, ou peut-être pour avoir divulgué le secret de leur spéculation. C'était, il est vrai, mettre au défi les *apparatchiks* de la théologie que d'affirmer : « Tu ne dois rien non plus connaître de Dieu, car Dieu est au-dessus de toute connaissance. Un maître dit : “Si j'avais un Dieu que je pusse connaître, je ne voudrais plus le tenir pour Dieu !” Si tu connais quelque chose de Dieu, il n'est rien de cela, (...) Si tu ne veux donc pas tomber au niveau de la bête, ne connais rien du Dieu qui n'a jamais été connu ²¹⁵. »

[215]

La connaissance authentique de Dieu passe par la voie de l'inconnaissance, par la libération préalable de tout discours sur Dieu, de toute opinion préétablie, dans l'absolu silence de l'âme. « Tu dois le connaître sans l'aide d'une image, d'un intermédiaire, d'une similitude. » Ce qui aboutit, dans l'absence de toute médiation à une identification entre l'âme et son Dieu. « Dieu doit carrément devenir moi, et moi Dieu : si complètement un, que ce lui et ce moi deviennent une chose et le demeurent et – comme l'être pur lui-même – soient dans l'éternité les ouvriers de la même œuvre ; car aussi longtemps que cet *il* et que ce *je*, en d'autres termes Dieu et l'âme, ne sont pas un unique ici, un unique *maintenant*, le *je* ne pourrait jamais collaborer avec le *il*, ou même devenir *un* avec lui ²¹⁶. »

Pour que le moi humain parvienne à son haut degré d'actualisation, il faut que soient abolies les limites du langage et les conceptualisations des univers du discours, qui se proposent comme la petite monnaie de

²¹⁴ *Du renouvellement dans l'esprit, Œuvres de Maître Eckhart*, trad. Paul Petit, NRF, 1942, p. 131.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 132.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 133.

l'être mais n'en sont que la fausse monnaie. Les circuits de la communication, indispensables à la pratique sociale et aux utilités quotidiennes, détourneront l'être humain de la recherche fondamentale de son identité. Le langage propose et impose un système de dénominateurs communs, qui faussent le sens de la vocation personnelle ; chacun est invité à rentrer dans le rang, à se faire semblable à tous dans le champ clos de la finitude. Ici sans doute le point extrême où puisse atteindre l'entreprise des écritures du moi. La connaissance de soi emprunte les grands chemins de la parole consignée par écrit ; elle admet donc au départ que la vérité qu'elle recherche est accessible par cette voie ; l'écriture et le moi sont compatibles ; l'écriture porte témoignage du moi dans sa réalité essentielle, elle le poursuit, elle est susceptible de l'atteindre. Tel est le postulat implicite de tout auteur d'une confession écrite et verbale, de tout rédacteur d'une autobiographie ou d'un journal intime. Il entend proférer sa vérité, la consigner par écrit sous forme d'analyse ou de récit. La compatibilité entre l'être humain et le langage est admise sans débat ; sinon il serait inutile de se mettre à écrire. Le récit de vie est censé valoir pour la vie ; « ma vie est dans ce livre », dit Michelet en parlant de son *Histoire*. On admet généralement que la valeur des écritures du moi dépend du talent littéraire de l'écrivain et de sa perspicacité psychologique.

L'éventualité ne semble guère être envisagée selon laquelle le langage serait mauvais conducteur de l'humanité ; au lieu de la révéler, il la voilerait, il la détournerait sur les chemins sans issue de la communication sociale. Ainsi s'expliquerait le paradoxe de ces poursuites sans fin d'un but qui se dérobe toujours, dans l'impossibilité de la coïncidence. À la question d'identité, posée au début des journaux intimes : « Qui suis-je ? », il n'y a jamais de réponse, mais, paradoxalement, le rédacteur, en cours de route semble avoir oublié sa question ; il ne s'étonne pas de ne jamais parvenir à un point d'arrêt, sinon artificiel ; il se contente de répéter sa question avec obstination. Comme si la question [216] elle-même contenait la réponse, dans un renvoi indéfini où s'affirme surtout la présence d'esprit, la présence de l'esprit à lui-même dans une vigilance qui ne renonce pas.

Le langage parle toujours d'autre chose ; mais il faut bien revenir à lui, puisqu'il est le seul moyen d'expression dont nous disposons. Preuve en est que les mystiques, selon l'enseignement desquels il n'y a

d'accès aux vérités suprêmes que dans le silence et la nuit, énoncent en vers ou en prose leur doctrine de l'invalidité du langage. Ce qu'ils ne peuvent pas dire, ils le donnent à entendre à l'aide d'un discours indirect ou symbolique, évocateur de significations non transmissibles, sinon par allusions et emblèmes. Le langage, qu'on le veuille ou non, est notre seul moyen de connaissance ; mais ce moyen de connaissance est ensemble un obstacle à la connaissance ; faute de mieux, nous sommes contraints de nous servir de lui, mais nous devons le prendre à contresens, en vue de fins qui ne sont pas les siennes. Une telle entreprise n'est peut-être pas désespérée, mais elle ne présente guère de chances d'aboutir, surtout si celui qui tente l'aventure n'a pas une claire conscience de la contradiction du principe qu'il doit assumer dès le départ, en violation des règles de l'intelligibilité établie.

Héritiers de la mystique spéculative, les romantiques, penseurs, écrivains, poètes, ont résolument adopté la contradiction de l'écriture. « Si l'on a la passion de l'absolu, écrit Novalis, et que l'on n'en puisse guérir, il ne restera d'autre issue que de se contredire sans cesse et de concilier les extrêmes opposés. Le principe de contradiction se trouvera inévitablement aboli et l'on n'aura que le choix entre une attitude passive ou la décision de reconnaître la nécessité et de l'ennoblir en la transformant en acte libre ²¹⁷. » Le jeune Novalis proclame la spécificité de l'expérience spirituelle, qui doit prendre ses distances par rapport au code de bonnes vie et mœurs de la communication sociale et des formulaires scientifiques. La vraie vie se situe par-delà le vrai et le faux de l'intelligibilité banale ; l'homme de vérité, le témoin de l'absolu exerce un droit de reprise sur les significations établies ; il les valide ou les invalide à son gré au nom de la souveraineté absolue de l'esprit, qui se prononce en lui.

Baader, l'un des gnostiques du romantisme allemand, met en sa juste place la compétence et l'incompétence du langage : « C'est seulement parce que l'homme se connaît lui-même comme objet qu'il est capable de parler ²¹⁸. » Le langage est adapté au monde des choses ; il met en place l'univers des objets et, dans cet univers, les individus, considérés

²¹⁷ Novalis, *Grains de pollen (Blütenstaub)*, § 26 ; dans *Petits Écrits*, trad. G. Bianquis, Aubier 1947, p. 41.

²¹⁸ *Aus Gesprächen Franz Baader's mit einigen jungeren Freunden in den sechs letzten Monaten seines Lebens, Ges. Werke*, Leipzig, 1857, Bd XV, p. 154.

eux-mêmes comme des objets. Ainsi se constitue un monde de désignations solides que nous pouvons manipuler grâce au secours du vocabulaire et de la grammaire, en vertu d'une intelligibilité calquée sur la logique des solides. Faire usage de l'univers du discours, c'est nous mouvoir dans ce monde d'institutions verbales et sociales, de conventions [217] de tous ordres, que nous assumons sans avoir jamais pris la peine d'en faire la critique, paysage familier au sein duquel nos comportements se déploient selon des cheminements tout tracés qui s'harmonisent avec ceux de nos contemporains.

Cette parole à usage externe, l'homme l'a retournée contre lui-même ; il s'est voulu objet parmi des objets afin de communiquer avec ses semblables, se faisant ainsi le pivot de son propre discours, qui l'englobe parmi tous les autres. L'aptitude à la parole résulte de cette connaissance et reconnaissance de soi comme objet ; du même coup, l'homme s'est détourné de soi comme sujet ; il s'est oublié lui-même, il a perdu la possibilité d'un accès direct à soi-même, où il aurait pu découvrir sa propre et personnelle vocation à la vie spirituelle. De là le malaise fondamental, qui invite l'individu à la quête de soi ; mais comme cette quête se réalisera selon les voies du langage, elle est vouée à ne pas aboutir. Si le monde du langage est le monde des objets, il faut pour accéder à la réalité spirituelle, donner congé à cet univers de la matérialité.

« Pour Novalis, la première étape sur la voie de la formation supérieure et de la connaissance de soi-même et du monde est cette même expérience de soi (*Selbsterleben*) dont la mystique piétiste fait le principe de la *Wiedergeburt*. « Le devoir suprême de la formation (*Bildung*) est l'appréhension du moi (*das Ich seines Ichs*) (*Grains de Pollen, Blütenstaub*, § 28). Nous reconnaissons dans ce moi transcendantal l'« étincelle de l'âme » de la mystique médiévale, la « foi » des piétistes. (...) Le moi « transcendantal » cache sous un vêtement fichtéen la même idée mystique de l'abîme de l'âme ouvert sur Dieu. L'homme n'en prend conscience que dans le détachement vis-à-vis de tous les objets (*Selbstentäusserung*). « La conversion à l'invisible » commence par la « conversion à l'intérieur » : se détacher de l'extérieur, c'est la source de tout abaissement en même temps que la base de toute véritable élévation (*Grains de pollen*, § 24) ²¹⁹. » Un autre

²¹⁹ Maurice Besset, *Novalis et la pensée mystique*, Aubier, 1947, pp. 81-82.

fragment célèbre de Novalis enseigne : « Nous ne connaissons pas les profondeurs de notre esprit. C'est au-dedans de nous que mène le chemin mystérieux. En nous ou nulle part se trouvent l'éternité avec ses mondes, le passé et l'avenir. Le monde extérieur est le monde des ombres, il jette son ombre dans le royaume de la lumière. Pour le moment, il nous semble encore que tout en nous soit obscur, solitaire, informe, mais combien notre sentiment sera différent quand ces ténèbres seront dissipées et quand ce corps qui faisait ombre aura disparu ²²⁰... »

La pensée des Lumières se cantonnait dans les évidences du monde extérieur, qui lui fournissaient la vérité toute faite des choses et des hommes. Le romantisme oppose aux évidences du dehors les *invidences* du dedans, accessibles au prix d'une ascèse de répudiation du visible et du pensable. Inversion du sens, conversion de l'être auquel est révélée sa vocation véritable, mais cette révélation, une fois révoquées en doute les formes et formules usuelles du discours [218] humain, requiert une intuition spécifique pour laquelle reste à trouver un mode de formulation. Novalis, élevé dans la tradition spirituelle de l'intériorité piétiste, a trouvé chez Fichte un initiateur à la vie intellectuelle supérieure, brisées les barrières de l'empirisme des Lumières, consolidées par l'intellectualisme kantien.

Le *Naturphilosoph* Henrik Steffens relate dans ses souvenirs un entretien au cours duquel Fichte évoqua pour quelques intimes la révélation originare de sa philosophie. « Longtemps l'idée que la vérité consistait dans l'unité de la pensée et de l'objet avait flotté devant ses yeux, il avait reconnu que cette unité ne pourrait être trouvée dans le domaine de la sensibilité et que, là même où elle se présentait, comme dans les mathématiques, elle ne produisait qu'un formalisme rigide et mort, absolument étranger à la vie, à l'action. Alors, à l'improviste, surgit devant lui l'idée que l'acte par lequel la conscience de soi se saisit elle-même et se maintient présente est pourtant manifestement un acte de connaissance. Le Moi se connaît comme un produit de sa propre action. Le Moi qui pense et le Moi qui est pensé, l'acte de connaître et l'objet de se connaître sont un : tout le monde part de cette unité centrale et nullement d'une considération fragmentaire qui postulerait, à titre de données, le temps, l'espace et les catégories. Fichte alors se demanda si,

²²⁰ Novalis, *Grains de pollen*, § 16, éd. citée, pp. 35-37.

en dégageant pour lui-même, dans toute sa pureté, cet acte premier de la connaissance de soi, impliqué dans toute pensée et dans toute action humaine, caché sous l'éparpillement des opinions et des gestes, si, en tirant de cet acte premier les strictes conséquences, on ne découvrirait pas nécessairement en lui, mais cette fois vivante, efficace et créatrice, la même certitude que nous donne la possession des mathématiques, et si on ne pourrait pas la mettre en évidence. Cette idée s'empara de lui avec une telle clarté et avec une telle force de conviction que la puissance de l'esprit en lui le contraignit, pour ainsi dire, à essayer d'édifier la philosophie en prenant le Moi, le sujet pour principe... ²²¹. »

L'intériorité de Fichte, au sein de laquelle s'impose à lui la révélation de l'intuition intellectuelle, est fort différente des révélations religieuses piétistes, où s'affirme une grande part de passivité dans l'oubli de soi au sein du mystère de Dieu. Mais la découverte fichtéenne du Moi permet à la pensée, au discours humain de se dépendre de toutes les participations secondaires dans lesquelles il se trouve comme enlisé. Revenu à sa source propre, il découvre sa souveraineté sur toute l'étendue de l'empire de la pensée ; il a l'air de se plier aux nécessités du monde, aux réquisitions de la logique ; il se figure obéir, en situation de vassal, à une autorité souveraine, alors qu'il est lui-même, une fois éveillé à la vraie vie, le détenteur de cette souveraineté. Telle est la leçon que Novalis retiendra de Fichte. « Le monde extérieur, résume Xavier Léon, n'est qu'un mirage, il n'a pas en lui-même le principe de son existence, il est seulement la condition du progrès de la liberté, l'obstacle, la négation que la vie intérieure, [219] la puissance créatrice, source de tout être, oppose à sa propre infinité pour se réaliser : la nature est une pure fiction, œuvre inconsciente de l'imagination productrice, destinée à servir de matière à notre activité morale ; l'incessante diversité des choses, les perpétuelles transformations du monde ne font que traduire l'effort de la liberté, pour actualiser, sans y jamais parvenir, l'infini auquel elle aspire ; l'univers enfin n'est que le symbole de l'activité spirituelle, que l'expression de l'Idéal, et comme le poème de l'Absolu ²²². »

²²¹ Henrik Steffens, *Was Ich erlebte*, Bd IV, Breslau, 1841, pp. 161-163 ; dans Xavier Léon, *Fichte et son temps*, t. I, A. Colin, 1922, p. 377.

²²² Xavier Léon, *op. cit.*, p. 468.

Le Moi romantique, le Moi transcendantal, le Moi du Moi, dans l'exaltation de sa plus haute puissance, s'affirme ici délié des servitudes de l'univers du discours ; il répudie le mot à mot des déchiffrements scientifiques et les à peu près de la communication humaine. Découvrant le nouvel horizon, Novalis rend hommage à Fichte et reconnaît son allégeance : « Le premier génie qui a réussi à se pénétrer lui-même a découvert là le germe spécifique d'un monde incommensurable. Il a fait une découverte qui devait être la plus remarquable de toute l'histoire universelle, car elle inaugure une ère toute nouvelle de l'humanité ; c'est sur cette base que l'histoire vraie devint enfin possible dans tous les genres ; car le chemin parcouru jusqu'à ce point forme à présent un tout bien clos et entièrement intelligible. Ce fameux point d'appui extérieur au monde est enfin trouvé, et Archimède peut désormais tenir sa promesse ²²³. » Le Moi fichtéen est le germe de l'univers ; contracté sur lui-même, il recèle en ses profondeurs l'infini potentiel du sens. Le discours, bien entendu, serait incapable de suivre à la trace, d'exposer les prodigieuses virtualités de cette expérience d'un engendrement de l'infini à partir de la cellule mère de l'individualité consciente d'elle-même. Le génie de la pensée s'élève jusqu'à atteindre le statut de *l'intellectus archetypus*, évoqué par Leibniz et par Kant, mais maintenu par eux hors d'atteinte des plus audacieuses ambitions humaines.

La connaissance de soi qui suit à la trace les états d'âme d'une psychologie terre à terre, n'a évidemment pas accès à de telles hauteurs, où la puissante condensation de la synthèse exclut toute possibilité d'analyse. L'analyse transcende le discours dans les régions suprêmes où se prononce le Moi du Moi. L'idéalisme absolu de Fichte disqualifie les paroles humaines dont les possibilités ne sont pas commensurables avec les exaltations souveraines de la vie mystique. Selon le propos déjà cité de Baader, c'est parce que l'homme est devenu objet pour lui-même qu'il est capable de parler. Lorsqu'il est pour lui-même sujet, sujet pur, sans distance ni obscurité, il se maintient hors de portée de la parole. L'expérience mystique se situe dans la région de l'inexprimable.

« Le Moi, résume Maurice Besset, est l'absolu en qui et par qui toutes choses existent. (...) L'idéalisme absolu de Fichte nous rappelle les plus anciennes spéculations des Eléates ou d'Eckhart sur l'Un

²²³ Novalis, *Grains de pollen*, § 94 ; éd. citée, pp. 75-77.

éternel. Le Moi, en effet, n'est pas l'individu, le fond propre et irréductible de chaque conscience. (...) Il transcende le Moi individuel qui n'est qu'en lui et par lui, et se trouve [220] ainsi par rapport à l'âme individuelle en face du Dieu incréé des mystiques médiévaux ²²⁴. » Chercheurs d'absolu, les jeunes romantiques trouvaient dans cette doctrine la voie d'accès aux certitudes souveraines dont ils étaient avides. « L'univers gravitait désormais autour de l'homme. » « Nous sommes des points personnifiés, disait encore Novalis, des points tout-puissants ²²⁵. » Le Moi créateur apparaît comme un « foyer ponctuel d'action universelle ».

Ainsi s'affirme l'analogie entre le Moi et Dieu, la distance entre les deux centres d'initiative tendant à se réduire autant que possible. Selon Fichte, « toute énergie intérieure apparaît dans la conscience immédiate comme une concentration, compréhension et contraction de l'esprit, ailleurs disséminé, en un point, comme une persistance de soi-même dans l'unité de ce point, qui s'oppose à la tendance constante et naturelle à rejeter cette contraction et à se diffuser de nouveau dehors. (...) Bref l'image fondamentale de l'autonomie de l'esprit dans la conscience est celle d'un point géométrique qui éternellement se forme et vitalement se maintient ²²⁶ ». Ainsi le langage se trouve disqualifié en tant que porteur de vérité, car il insiste toujours pour promouvoir la dissipation de l'unique vérité, il la pluralise et la disperse dans la diaspora d'un savoir, oublieux de ses raisons d'être.

Le Moi, en position centrale, générateur de toute vérité, fait exister pour le sujet l'universalité des êtres et des choses. « La philosophie nous apprend à aller tout chercher dans le Moi. C'est d'abord grâce au Moi que sont instaurés l'ordre et l'harmonie dans la masse inerte et informe. C'est uniquement grâce à l'homme que s'étend la règle autour de lui jusqu'aux limites de son contrôle. (...) C'est grâce à lui que les corps célestes s'assemblent et forment un seul tout organisé, grâce à lui que les astres accomplissent leurs harmonieuses révolutions. Grâce au moi se constitue l'immense hiérarchie qui va du brin de mousse au séraphin, en lui se situe le monde entier des esprits, et l'homme s'attend à juste

²²⁴ Maurice Besset, *Novalis et la pensée mystique*, Aubier, 1947, p. 99.

²²⁵ *Ibid.*, pp. 99-100.

²²⁶ Fichte, *Religionslehre, Werke*, Berlin, 1845, Bd V, p. 493 ; dans Georges Poulet, *Les Métamorphoses du Cercle*, Pion, 1961, p. 143.

titre à ce que la loi qu'il se donne et qu'il lui donne règne sur ce monde ; il compte à juste titre sur l'observance universelle qui, à partir de ce moment, se fera de cette loi. Dans le Moi réside le gage assuré de pouvoir s'étendre hors de soi avec un ordre et une harmonie infinie, en des lieux où ni l'un ni l'autre n'existent encore, de telle façon qu'avec la culture grandissante de l'homme grandira en même temps la culture de l'univers. (...) À chaque moment de son existence, l'homme attire à lui quelque élément nouveau dans son cercle jusqu'à tout y intégrer, jusqu'à ce que toute la matière porte la marque de son action et que tous les esprits constituent avec son esprit un seul et même esprit ²²⁷. »

Ainsi s'affirme la souveraineté d'une intuition anthropocosmomorphe, le microcosme assumant la responsabilité d'engendrer le macrocosme. Le Moi [221] fichtéen a pris ici la place de Dieu ; le parcours universel de la connaissance, qui institue la conscience individuelle gérante de l'encyclopédie, se substitue à la genèse mythique de la création. Toute présence divine semble effacée de ce schéma grandiose ; d'où les accusations d'athéisme portées en 1798 contre Fichte, professeur à Iéna, qui l'obligèrent finalement à quitter la ville. Ces accusations d'athéisme et de panthéisme n'ont cessé d'être portées contre les théoriciens soucieux d'embrasser la totalité du sens, à la manière de Spinoza, et contre les mystiques assez hardis pour essayer de rendre compte du mystère divin en dehors des formulaires et catéchismes imposés par les autorités doctrinales.

L'approche mystique de la divinité culmine dans les états dits théopathiques, où la personnalité humaine se trouve comme absorbée dans la présence divine en une sorte d'identification suprême. Dieu s'annonce à l'âme fidèle dans la transparence de l'être et l'abolition des limites de l'humanité. La théologie occidentale, soumise au régime carcéral du juridisme romain, a multiplié les mises en garde et les interdits contre les assimilations jugées dangereuses, sinon même impies, entre l'humanité et la divinité. La conscience humaine, le corps humain, le monde lui-même sont définis par limitation et opposition, interdits de séjour à toute présence transcendante. De là l'inspiration dualiste, qui ne cesse de souligner l'incompatibilité entre le corps et l'esprit, toute présence de l'esprit dans la chair, selon le schéma de

²²⁷ Fichte, *Ueber die Würde des Menschen*, 1794, Werke I, 412-415, dans Poulet, *op. cit.*, pp. 144-145.

l'incarnation, se trouvant exposée à la suspicion de panthéisme. Chacun doit rester à sa place, Dieu d'un côté et les réalités du monde de l'autre ; entre les deux zones d'influence, des garde-fous ont été dressés et ceux qui chercheraient à forcer le passage se voient dresser contravention.

Le christianisme oriental maintient depuis les origines des positions tout à fait différentes. Loin d'interdire l'alliance entre l'humain et le divin, il trouve dans cette alliance le fondement de sa spiritualité. L'homme créé à l'image de Dieu doit rechercher en lui-même et approfondir cette analogie, principe d'une sanctification qui peut aller jusqu'à la complète réhabilitation de la nature déchue. L'imitation de Jésus-Christ, l'adhésion à Dieu par les voies de l'ascétique, de la mystique et de la liturgie, n'est pas une entreprise symbolique, une *allégorie*, mais, comme disait Schelling, une véritable *tautégorie*, une assimilation au divin, une véritable « déification ». La nature, l'homme lui-même doivent se révéler à l'intelligence de la foi comme des théophanies, des monstrations de la transcendance.

La mystique chrétienne orientale est un théomorphisme. « L'homme, aurait dit saint Basile de Césarée, est un animal appelé à devenir Dieu. » Il est « à l'image de Dieu », prédestiné à une participation – la « ressemblance » – qui ne l'abolit pas, mais l'accomplit. L'homme n'est vraiment tel que « déifié », devenu « intérieur » à la Trinité, vivifié par l'Esprit, « cohéritier » du Christ, « adopté » par le Père. L'exigence de s'unir au Dieu vivant fait son être même, selon une ontologie qui n'est pas celle du substantialisme, mais de la communion [222]. La grâce incréée constitue son origine et sa fin. (...) Dès l'origine, le but offert à l'homme est la « divino-humanité », l'union plénière au Fils – qui est son archétype –, l'Image consubstantielle du Père ²²⁸.

Il n'est pas question de plaider la cause en réhabilitation de Johann Gottlieb Fichte, accusé sinon convaincu d'athéisme, mais de faire apparaître l'indigence du langage humain lorsqu'il s'agit d'embrasser la plénitude du sens. L'anthropocosmomorphisme de Fichte, par la vertu duquel le Moi assume la totalité de la création, n'est pas incompatible avec le théomorphisme des théologiens orientaux. En tout cas le cheminement des disciples romantiques de Fichte, Novalis, Schelling et les *Naturphilosophen* les mènera de l'idéalisme absolu, à un réalisme

²²⁸ Olivier Clément, s.v. *Orthodoxe* (Église), *Encyclopaedia Universalis*, 1972.

absolu au sein duquel l'homme trouve sa place et son rang dans la création évolutive. Frédéric Schlegel, à la fin de sa vie, évoquera une « théocratie de la science », révélatrice du grand dessein de Dieu dans la Nature, dans l'Histoire et dans l'homme. La place de l'homme, estiment les romantiques, ne se situe pas au point origine de la création, le Moi absolu de l'homme n'est qu'un pâle reflet du Moi absolu de Dieu. Ceci dit, et chacun à sa place, Novalis rêve d'écrire une Bible ou une Encyclopédie du savoir total ; les philosophes de la Nature reconstituent l'ordre de la nature, des origines au temps présent selon la gradation ascendante des espèces. Avant Fichte, le théologien Herder, non suspect d'athéisme, avait proposé, dans ses *Idées pour la philosophie de l'histoire*, un admirable cantique de la Création.

La voie positive de la théologie se propose de parler de Dieu en célébrant ses œuvres et en commentant sa Loi. La voie négative ou apophasique interdit à la créature de parler du Créateur ; elle lui refuse la possibilité de se mettre à sa place. Il est contradictoire de prétendre montrer la compatibilité des incompatibles, la commensurabilité des incommensurables. Le mystère de Dieu nous est impénétrable, sinon au prix de pitoyables circonlocutions. « Dieu est pour lui-même, enseigne Eckhart ; ce n'est que pour l'intellection de toutes les créatures qu'il est un néant ²²⁹. » Le néant positif de la surabondance du sens condamne par défaut tous les discours humains ; mais cette déficience congénitale une fois admise, l'homme n'est pas réduit au silence. Augustin prononce que tout discours humain sur Dieu est illusoire, ce qui ne l'empêche pas de dialoguer avec Dieu, dans le texte déjà cité : « Se peut-il, Seigneur mon Dieu, qu'il y ait en moi quelque chose qui puisse Vous contenir ? Est-ce que le ciel et la terre que Vous avez créés au sein desquels Vous m'avez créé, Vous contiennent ? Ou bien, du fait que rien de ce qui est ne serait sans Vous, s'ensuit-il que tout ce qui est Vous contient ²³⁰ ? » Le mode interrogatif n'empêche pas Augustin d'essayer de prendre Dieu au piège du discours humain. Il tente à son tour d'affronter le mystère. Mais, si mystère il y a, tous les discours humains le concernant sont équivalents, c'est-à-dire sans valeur. [223] Plus sage, Angélus Silesius :

²²⁹ *De la colère de l'âme et de son vrai lieu* » *Œuvres* de Maître Eckhart, trad. Paul Petit, NRF, p. 150.

²³⁰ *Confessions*, t. I, ch. 2, 2, trad. De Labriolle, Collection Budé.

« Je ne sais pas ce que je suis ; je ne suis pas ce que je sais. (*Ich weiss nicht was Ich bin, Ich bin nicht was ich weiss*) ²³¹. »

Goethe et Schiller, dans leur correspondance familière, se moquaient des prétentions de l'idéalisme fichtéen. Le professeur Fichte est désigné par eux sous le sobriquet de « Moi absolu », appellation dérisoire aux yeux de sages qui savent que le Moi est tout, sauf absolu. La page de Fichte d'inspiration anthropocosmique, citée plus haut, est extraite d'un essai sur la *Dignité de l'Homme*, dont l'inspiration et le titre même sont repris de textes de la Renaissance, où les humanistes, dans l'enthousiasme de la nouvelle vision du monde célébraient la dignité et l'excellence de l'être humain, relevé des condamnations que faisait peser sur lui la doctrine chrétienne de la chute. Marsile Ficin, Pic de La Mirandole et leurs amis n'étaient aucunement des athées ; ils entendaient célébrer l'homme des temps nouveaux, promoteur de la civilisation en expansion, gérant des sciences et techniques. Fichte, au seuil d'une nouvelle époque, et sous le coup des espérances que suscite en lui la révolution de France, ne prétend pas mettre l'homme à la place de Dieu, il veut seulement mettre l'homme à la place de l'homme. Promoteur de la connaissance, capable d'imposer à l'univers un ordre nouveau, l'homme moderne, au moment où s'achève l'âge des Lumières, peut être fier de l'œuvre accomplie, et confiant dans l'avenir.

Les espérances du Fichte de 1793-1794 seront déçues par l'événement ; sa théorie de la connaissance servira d'aire de lancement pour la philosophie romantique, les disciples abandonneront l'idéalisme absolu pour un réalisme spiritualiste absolu ; le Moi humain retrouvera sa place et son rang au sein du dynamisme évolutif de la Nature divine. Le Moi absolu demeure la limite où se regroupent les puissances de la pensée humaine, assurant la responsabilité de prendre en charge l'univers de la représentation. La théologie mystique culmine dans l'état théopathique, dans la déification, où l'âme, dessaisie de ses puissances, s'abolit dans le mystère insondable de Dieu. À l'extrême opposé, l'esprit humain regroupe en soi toutes ses puissances et fait le plein des significations dont il est capable par ses moyens propres, toutes réserves faites sur la transcendance de la chose en soi, par définition hors de portée de nos spéculations. Les deux tentatives évoquent des confins où

²³¹ Angélaus Silesius, *Le pèlerin chérubinique*, I, 5, trad. H. Plard, Aubier, 1946, p. 61.

se perd l'individualité, où l'identité de l'être humain se dissout, en même temps que disparaissent les contingences de l'espace et du temps. L'autobiographie n'a plus de raison d'être : l'*Autos* personnel est aboli, en même temps que la destinée individuelle (*Bios*) ; la vie se résorbe dans l'intemporel. Et la *Graphie* est exclue : on n'écrit pas l'Absolu.

[224]

[225]

DEUXIÈME PARTIE.
AUTOS.

Chapitre 3

Le principe de l'identité

[Retour à la table des matières](#)

Les confins eschatologiques ne sont pas propices aux évolutions de la conscience de soi, prise de vertige devant la révélation des abîmes au sein desquels elle se sent menacée de dissolution. En règle générale, les rédacteurs de journaux intimes et d'autobiographies se maintiennent dans les coteaux modérés, où la complaisance envers soi-même ne se heurte pas aux grandioses démentis de l'infini. Les origines religieuses des écritures du moi ne fournissent pas un argument contraire. Les journaux piétistes ne sont pas rédigés du point de vue de Dieu, mais du point de vue du fidèle, exilé dans la quotidienneté d'une petite existence médiocre, dont il ressasse jour après jour les manquements en tous genres, petits péchés de petites âmes, soupirs de cœurs accablés, avides de retrouver la présence d'un Dieu qui leur fait défaut dans l'accomplissement des humbles travaux de la vie. Dans l'immense majorité des cas, le Néant divin, qui passe tout entendement, ne se trouve pas en question.

Le lieu propre des écritures du moi n'est pas l'ontologie, la recherche de l'Être sans restriction, dont la seule évocation suffit pour réduire à peu de chose la réalité restreinte de l'individualité humaine, mais la phénoménologie, c'est-à-dire l'exploration des dimensions de l'existence personnelle révélée à elle-même dans l'expérience vécue. L'homme qui poursuit son image selon l'ordre de l'écriture est un *homo humanus*, curieux de soi et curieux des autres ; observateur plus ou

moins impartial de cette espèce dont il se considère lui-même comme un représentant. Naturaliste sans doute, mais avec une prédilection pour sa propre individualité, dont il se fait le mémorialiste. On n'écrit pas de soi sans ce minimum d'auto-estimation qui fait de vous un personnage, le centre [226] d'un monde, si réduit soit-il, fût-ce la cellule familiale, dont la mère relate jour après jour la petite histoire dans un cahier où elle note les événements, joies et peines, recettes de cuisine, lettres reçues ou envoyées. Le vieux cahier, oublié au fond d'une armoire, aura assuré sa fonction, entretenu la bonne conscience de la régente de la vie familiale, dans ces moments sauvés des tracasseries domestiques, où elle aura accédé à la dignité d'historienne de soi-même et des autres.

Le premier postulat des écritures du moi, c'est donc la croyance à l'existence de la première personne. « J'existe moi », et j'accorde à cette existence une certaine prééminence, un minimum d'importance ; je voudrais davantage me centrer sur moi-même, ou me recentrer ; tous ces moments en lesquels j'ai conscience de me disperser, je voudrais les regrouper, afin de leur assurer une cohérence nouvelle, en dégagant le sens de leur sens, l'unité immanente qu'ils explicitent et qui doit constituer ma raison d'exister. L'intention positive d'une notation des faits et des sentiments tels qu'ils sont s'accompagne toujours d'une intention normative et directive ; il ne s'agit pas seulement de ce que je suis, mais ensemble de ce que je veux être. Écrivant de moi, écrivant moi, je m'approuve ou je me réprouve ; je ne suis jamais un témoin étranger ou indifférent. Le vouloir être hante les confins de l'être et s'efforce de l'aligner dans le sens de la marche.

Ces motivations, le plus souvent, ne sont pas claires dans l'esprit de celui qui entreprend de s'affirmer sous les espèces de l'écriture. La rédaction d'un journal est souvent une initiative de l'adolescence, au moment où s'annonce la personnalité adulte ; dans une période de troubles du corps et de l'esprit, le besoin se fait sentir confusément d'une élucidation. On voudrait savoir où l'on en est ; jusque-là hébergé avec plus ou moins de sécurité dans le groupe familial, l'individu prend ses distances, avec toutes les difficultés et les drames de l'émancipation matérielle, mentale et morale. Les écritures intimes proposent un lieu de recueillement, appelé à compenser les arrachements, à créer une sécurité nouvelle dans la nouvelle amitié avec soi-même.

La crise d'originalité juvénile est le signe extérieur de l'appartenance de soi à soi, ou plutôt du fondement de soi sur soi, désormais indispensable pour affronter une existence où l'individu doit d'abord, pour résoudre ses problèmes, compter sur ses propres ressources. Le passage à l'âge adulte impose l'acceptation de disciplines, de normes de conformité sociale, qui semblent s'opposer au vœu d'autonomie présent en chaque individu. D'où la révolte de l'être jeune devant les renoncements entrevus ; la revendication de l'originalité est la fin de non-recevoir opposée aux résignations indispensables. Je ne suis pas comme les autres, je ne veux pas devenir comme eux, je veux devenir ce que je suis, préserver ma vie dans sa différence. Le journal intime aura souvent pour mission cette vocation à la génialité qui anime des adolescents, jaloux de ne pas se laisser enliser dans la masse médiocre de leurs contemporains. Loin des abîmes fascinants de l'ontologie, il s'agit de sauver le Je, la première personne menacée par les conformismes obligatoires de la vie sociale. Je ne suis pas pareil à tous, [227] je ne veux pas l'être ; je suis un exemplaire unique. Et je m'imposerai par cette vertu d'exemplarité à l'attention, à l'admiration du public lettré.

Les jeunes rédacteurs de journaux intimes affirment parfois sur ce point des certitudes intrépides. Telle la jeune Russe Marie Bashkirtseff, héroïne de la Belle Époque et du culte du Moi, destinée à mourir de phtisie, jeune encore. Commencant à l'âge de vingt-quatre ans un journal intime, elle affirme : « Je suis absolument sincère. Si ce livre n'est pas l'*exacte*, l'*absolue*, la *stricte* vérité, il n'a pas raison d'être. Non seulement je dis tout le temps ce que je pense, mais je n'ai jamais songé un seul instant à dissimuler ce qui pourrait me paraître ridicule ou désavantageux pour moi. Du reste je me crois trop admirable pour me censurer. Vous pouvez donc être certains, charitables lecteurs, que je m'étale dans ces pages *tout entière*. *Moi*, comme intérêt, c'est peut-être mince *pour vous*, mais ne pensez pas que c'est *moi*, pensez que c'est un être humain qui vous raconte toutes ses impressions depuis l'enfance ²³². » La sincérité ainsi proclamée comme une vertu s'oppose au mensonge social partout répandu ; la jeune héroïne, seule contre tous, brise le tabou ; elle dit ce qu'on n'a jamais dit. « Ce journal est le

²³² *Journal de Marie Bashkirtseff*, éd. Mainz, Vienne, t. I, préface datée de 1884, p. 5.

plus utile et le plus instructif de tous les écrits qui ont été, sont ou seront. C'est une femme avec toutes ses pensées et ses espérances, déceptions, vilenies, beautés, chagrins, joies ²³³. »

Le journal de Marie Bashkirtseff connut un succès d'estime au moment de sa publication ; mais on ne peut pas dire qu'il ait apporté d'extraordinaires révélations concernant la vie féminine, évoquée sur le mode superficiel par une habituée des salons. Elle n'en était pas moins persuadée qu'elle était un être d'exception, et que ses écritures attestaient une audace exceptionnelle. En 1906, Katherine Mansfield (1888-1923), la future romancière, alors âgée de dix-huit ans, note au début de son propre journal un propos de sa devancière en matière d'écritures intimes : « Me marier et avoir des enfants ! Mais quelle blanchisseuse ! Je veux la gloire ²³⁴. » Un peu plus tard, la jeune Néo-Zélandaise écrit : « Je remercie le ciel de ce que, pour le moment, bien que ce soit tout à fait condamnable, je ne suis éprise de personne sinon de moi-même ²³⁵. » Réflexion naïve d'un égocentrisme encore sans véritables problèmes. La pratique des écritures du moi suppose chez celui qui s'y adonne un degré certain d'auto-estimation. Dans le cas même des écritures piétistes et des journaux de spiritualité, l'individu qui chaque jour se préoccupe à heure fixe de son salut et règle ses comptes avec Dieu, dans le renouvellement même de cette confrontation, affirme sa propre importance devant le Créateur ; les protestations d'humilité et les accusations contre soi-même ne modifient pas cette fondamentale conscience de soi et confiance en soi. Une piété plus modeste n'éprouve pas ce besoin de s'interroger, de se rappeler sa vocation particulière d'élu de Dieu. La spiritualité puritaine comporte en dépit de toutes les dénégations, [228] un sentiment de sa propre valeur, lié peut-être au sens de la prédestination personnelle.

Un individu qui ne se considère pas comme le centre du monde – ou le centre d'un monde – ne s'adonnera pas aux écritures du Moi. Celui qui se considère comme un homme parmi tous les autres, sans fonction ni relief social particulier, sans responsabilité excédant la condition moyenne de ses semblables, ne faisant pas problème à ses propres yeux, n'éprouve pas le besoin de se mettre en question. Il se contentera de

²³³ Juillet 1874, *ibid.*, p. 57.

²³⁴ Katherine Mansfield, *Journal*, éd. Middleton Murry, London, 1954, p. 3.

²³⁵ *Ibid.*, 23 octobre 1907, p. 22.

vaquer aux affaires courantes et d'agir selon les normes en vigueur dans son milieu, quel que soit ce milieu. D'une manière générale, les journaux d'adolescence et de jeunesse s'interrompent lorsque le rédacteur perd peu à peu le sens de l'originalité de sa situation ; le métier et la vie professionnelle d'une part, le mariage, la vie conjugale et familiale d'autre part, consacrent l'insertion dans la vie sociale et ses absorbantes routines. La part de l'individualité qui s'investissait dans les écritures, cette quotité disponible réservée au culte du moi, est employée à d'autres tâches. Il n'est plus possible à un travailleur à plein temps, à un homme d'affaires, à celui que réclame une vie professionnelle « bien remplie » et une vie de famille qui ne l'est pas moins, de trouver régulièrement dans ses journées des moments libres, des intervalles de vacance, pour concentrer sur soi une attention constamment sollicitée ailleurs. Sans parler de la télévision, du magnétoscope et de toutes les formes de loisir industrialisé qui ne cessent de harceler l'homme quelconque d'aujourd'hui, en l'empêchant de se prendre pour sa propre fin.

Ce fut naguère, et c'est peut-être encore, une thèse communément répandue parmi les intellectuels de gauche de soutenir que l'usage des écritures du moi était réservé à la classe bourgeoise. Un privilège venant s'ajouter à tous les autres. Selon un propos attribué à Paul Bourget, romancier de la Belle Époque, un personnage de roman devait disposer d'au moins dix mille francs de rentes, des francs or, bien entendu ; en dessous de ce minimum vital, un individu ne disposait pas de la liberté matérielle et morale indispensable pour fournir à l'écrivain une matière digne d'intérêt. Le procès de la bourgeoisie semble aujourd'hui passé de mode ; et d'ailleurs les mêmes critiques qui réservaient aux bourgeois honnis le culte du moi dénonçaient en même temps l'affreux conformisme de ces mêmes milieux, le bourgeois étant celui qui pense basement, selon le mot de Flaubert, ou qui selon les révoltés du *Sturm und Drang* germanique de 1770 et les jeunes romantiques français de 1820, s'oppose par tous les moyens aux révélations de la poésie et aux délices de l'esthétisme et du surréalisme.

L'irrésistible développement de la civilisation technologique impose peu à peu une unification du genre de vie dans la partie de la planète où s'est imposé le progrès matériel selon les normes occidentales. Il existe sans doute toujours des défavorisés, des laissés-pour-compte de la prospérité, mais l'homogénéisation du genre de vie est un fait imposé

par la production de masse des biens de [229] consommation. La différence entre les plus riches, les moins riches et les plus pauvres ne cesse de diminuer ; l'inégalité des charges fiscales contribue à réduire les écarts. En dépit des lieux communs de la rhétorique politico-sociale, le temps n'est plus où les masses prolétariennes illettrées croupissaient dans la misère cependant que les bourgeois triomphants se nourrissaient du sang du peuple. Cette mythologie perpétue chez quelques attardés une image schématique et réductrice d'un certain XIX^e siècle. Les manifestants syndicalistes et autres d'aujourd'hui, qui défilent au chant du cantique : « Debout les damnés de la terre. Debout les forçats de la faim... » sont bien nourris et bien vêtus ; ils ont rangé leur automobile dans les parkings du voisinage. Mais le monde change bien avant que les visions du monde prennent en charge cette mutation qui s'accomplit sous leurs yeux et qui affecte directement leur condition sans qu'ils en aient aucunement conscience.

Les écrivains n'ont jamais été, en règle générale, de richissimes aristocrates ni même d'exceptionnels privilégiés. Le plus souvent, s'ils n'ont pas vécu dans la gêne, ils ont connu des difficultés d'argent et si quelques-uns ont été promus par leurs écrits à la prospérité, comme un Victor Hugo entre autres, on ne saurait leur faire reproche d'une aisance tout aussi méritée, et même davantage, que celle d'un inventeur ou d'un promoteur industriel ou immobilier. Ni l'argent, ni la classe sociale n'entretiennent un rapport direct avec le talent littéraire ou avec le génie. Si c'était vrai, cela se saurait. L'écrivain, celui qui prend la parole et la plume, en fonction d'une originalité dont il éprouve en lui-même l'exigence, se distingue par là même de ses semblables, quels qu'ils soient ; dans son milieu, il apparaît aux yeux des autres et aux siens propres comme une exception, qui d'ailleurs devra payer le prix de sa singularité dans une lutte contre les conformismes niveleurs en vigueur dans toutes les classes sociales. De plus, il devra mener contre lui-même un combat obstiné et difficile ; l'approfondissement de soi, la recherche de l'authenticité se trouvent confrontés avec la pesanteur des inerties sociales. Qui que l'on soit, il est toujours plus facile de parler comme tout le monde, et de vivre comme tout le monde.

L'entreprise de la connaissance de soi, à tous les niveaux de son accomplissement, chez l'adolescent inquiet comme chez le grand écrivain, procède à partir du désir de ne pas accepter une vérité toute faite. Le premier pas est une rupture ou une révolte ; l'individu découvre

que son régime de vie lui a été imposé par le milieu environnant, sans son consentement ; il a été pris au piège d'un pacte de conformité ; normes, croyances et convenances définissent les protocoles de comportement caractéristiques du style de vie dans une communauté quelconque. Certains, les plus nombreux, se soumettent à la nécessité ; ils parlent comme tout le monde, ils se conduisent selon les codes en vigueur dans la catégorie économique à laquelle ils appartiennent et selon le degré d'aisance matérielle ou de pénurie dont ils bénéficient au départ. Ce qui ne les empêchera pas, le cas échéant, de franchir les échelons de promotions successives, [230] autant que le permet la mobilité sociale dans la nation à laquelle ils appartiennent. Un marchand de cacaouettes ou un fils d'instituteur peuvent devenir Présidents de la République, grâce à une série d'adaptations successives aux différents niveaux de la hiérarchie en vigueur. En France, aux États-Unis, en Russie soviétique, ceux qui font carrière sont les hommes d'appareil, respectueux, au moins en apparence, des conformismes hiérarchisés qui modulent la montée en puissance dans l'appareil de l'État. Ces individus sont de grands carnassiers ; l'avidité du pouvoir inspire leur conquête raisonnée d'une souveraineté, source pour eux de suprêmes et paranoïaques jouissances. Pour se sentir vraiment assurés d'être quelqu'un, ils s'entourent de courtisans, dévoués à célébrer leur génie et prompts à satisfaire leurs caprices.

Tout le monde ne devient pas Président de la République. Au grand jeu de la loterie nationale, un seul gagne le gros lot, mais c'est déjà quelque chose, même s'il y a un seul élu pour pas mal d'appelés, que de pouvoir se dire, le temps d'une campagne électorale, qu'on a une chance. Et puis, il y a les lots de consolation, le député dans sa circonscription, le maire dans son village, les notables en tous genres, les chefs d'entreprise et le trésorier de la société cycliste ou des joueurs de boules. Il existe d'innombrables possibilités de prouver aux autres et à soi-même qu'on est quelqu'un ; les petits rôles existent en grande quantité ; le tout est de trouver celui qui convient aux aptitudes dont on se sent détenteur. Les « masses », au sujet desquelles pérorent les démagogues, examinées au microscope, s'analyseraient en multitudes de présidents, de responsables, de secrétaires, de trésoriers, de militants actifs, de chefs de famille, de chefs d'îlots, de brigadiers-chefs ou de sergents des pompiers de la commune. L'homme d'exception, c'est

plutôt celui qui se résigne à n'être pas exceptionnel, à se perdre dans cette masse dont l'homogénéité n'est qu'une illusion d'optique.

Léon Tolstoï, dans son grand roman *Guerre et Paix*, a proposé la figure inoubliable d'un paysan russe enrôlé dans les armées du tsar et prisonnier des Français au moment de l'occupation de Moscou. Platon Karataïev est un humble, un homme sans qualités, roulé dans la tempête de l'histoire qui finira par le tuer. Dans son humilité même, il est le porte-parole des pauvres et des simples, qui constituent alors la masse du peuple de la Sainte Russie. Illettré, il recourt sans cesse aux lieux communs, aux proverbes et dictons des campagnes profondes, sagesse millénaire de résignation aux grands cycles de la nature et de la société. Exemple rare d'un Monsieur tout le monde qui, à force d'être tout le monde, est pourtant quelqu'un, en toute piété, en toute humilité. L'image de Platon Karataïev joue un rôle exemplaire dans la grande fresque historique de Tolstoï, où il incarne la plus haute vertu populaire dans l'absence de toute prétention ; son exemple est pour ses camarades de misère une inoubliable leçon. Cas extrême ; il s'en est trouvé d'analogues dans les camps de concentration de l'Allemagne nazie ou de la Russie soviétique. Ivan Denissovitch, tel que l'évoqua Soljenitsyne, est un frère en esprit du Platocha de Tolstoï. Il montre comment [231] le plus dépouillé, le plus pauvre des hommes de la masse, pris dans l'extrême abaissement de l'univers concentrationnaire, peut échapper à son destin de sous-homme pour devenir un modèle d'humanité. Le lieu commun selon lequel il faut être un bourgeois bien renté pour posséder une âme et cultiver son moi se trouve ainsi démenti. Aussi bien, les mêmes dénonciateurs, généralement bourgeois eux-mêmes, de la société bourgeoise, accusent la bourgeoisie d'être aveugle et sourde à toutes les valeurs humaines, dont pourtant se réclament les rédacteurs en tous genres d'écriture du moi.

Ceci dit, il existe une catégorie d'individus qui, entre toutes les possibilités ouvertes de l'affirmation de soi, choisissent la voie scripturaire pour devenir quelqu'un, pour se distinguer de la masse et exister à leurs propres yeux. Tout le monde n'est pas doué pour devenir un notable dans la vie politique, économique ou sociale ; certains refusent les servitudes de la confrontation avec autrui et la lutte pour la domination. La volonté de puissance peut se satisfaire selon d'autres procédures. Baudelaire note dans ses carnets intimes : « Être un homme

utile m'a toujours paru quelque chose de bien hideux ²³⁶. » La présidence de la République ou de la société de secours mutuels paraîtrait à certains êtres une abominable corvée. Baudelaire encore : « Être un grand homme et un saint *pour soi-même*, voilà l'unique chose importante ²³⁷. »

Cette dernière orientation est choisie par ceux qui s'adonnent aux écritures du moi. Marie Bashkirtseff et même Katherine Mansfield n'occupent certes pas dans le patrimoine littéraire de l'Occident un rang comparable à celui du poète des *Fleurs du Mal*, mais leur intention avouée est aussi une recherche de grandeur ; celle-ci ne se propose pas seulement selon les voies de la célébrité et de la gloire ; les adolescents, les hommes obscurs, et les femmes, qui entreprennent de rédiger des journaux intimes ou des récits de vie cherchent en premier lieu à affirmer leur dignité à leurs propres yeux, selon la parole de Baudelaire, sans considération du retentissement extérieur, de la consécration qui viendra ou ne viendra pas. En fait, l'immense majorité de cette littérature demeure inédite, et d'ailleurs ne mérite pas d'être publiée ; elle est réservée à l'usage intime du rédacteur. Le phénomène humain des écritures du moi doit être examiné dans son extension, la publication intervenant souvent comme un accident non prévu. Les notes de *Mon cœur mis à nu*, et bien d'autres du même ordre d'écrivains diversement renommés, ont été révélées après la mort de leur auteur et indépendamment de leur volonté. Il ne s'agit donc pas d'une littérature littéraire au sens strict du terme, destinée à être divulguée sur le marché du livre. Cette motivation seconde, et à proprement parler subalterne, a pris le dessus à une époque récente, lorsque les écrivains commerciaux ont emprunté la formule autobiographique comme une recette de fabrication destinée à produire, sans se fatiguer l'imagination, des livres appelés à satisfaire la curiosité [232] d'une clientèle désormais habituée à cette variété de compositions semi-romanesques. Les littérateurs d'aujourd'hui rédigent des autobiographies romancées, comme hier fleurissaient les biographies romancées des grands hommes de toutes catégories.

²³⁶ *Mon cœur mis à nu. Œuvres complètes de Baudelaire*, pp. Cl. Pichois, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, p. 679.

²³⁷ *Ibid.*, p. 695.

L'écriture du moi en son authenticité, abstraction faite de ses déviations et surcharges secondaires, représente la voie choisie par certains individus pour découvrir et maintenir le principe de leur identité au moyen d'une recherche des intérêts et valeurs fondateurs de leur existence. Le point de départ d'une telle recherche est la découverte de la non-transparence du moi pour lui-même ; ma réalité propre fait problème à mes propres yeux, les évidences premières de ma conscience sont trompeuses, ou du moins insatisfaisantes. Une telle expérience de la non-coïncidence de soi à soi n'est pas donnée à tout le monde ; elle est propre à des personnalités portées à l'introversion, à l'examen de conscience, en rupture de conformité avec le monde social. Il s'agit donc d'un type de caractère, prédisposé à s'intéresser aux mouvements divers de l'espace du dedans plutôt qu'aux agitations plus ou moins vaines du domaine extérieur. D'autre part, la pratique de l'expression écrite présuppose un niveau culturel assez élevé ; on ne se fait pas, par ses propres moyens, écrivain de soi-même, n'importe où et n'importe quand. Le recours aux écritures privées intervient dans certains cercles assez restreints, dans des milieux sociaux bénéficiant d'une éducation suffisante mais aussi d'incitations à s'intéresser à soi-même pour des raisons qui peuvent être religieuses, morales et spirituelles ou même simplement littéraires, lorsque dépérissent les motivations doctrinales et les ontologies.

Le psychologue Maurice Debesse, qui enseignait dans les écoles normales d'instituteurs de la Troisième République, à la faveur d'une enquête portant sur 114 jeunes gens, garçons et filles, en cours d'adolescence, a trouvé dans ce groupe social très particulier une proportion considérable d'adeptes des écritures du moi : 42 % des jeunes filles et 36 % des garçons lui ont déclaré avoir tenu ou tenir un journal intime. Ces chiffres élevés donnent à réfléchir. D'abord parce que ces écrits nombreux n'étaient évidemment pas destinés à la publication ; ils appartiennent à l'énorme masse immergée de l'iceberg, dont les textes littéraires connus ne proposent que des témoignages exceptionnels. D'autre part, le milieu des écoles normales de ce temps, où vivait en vase clos une élite de jeunes gens sélectionnés, le plus souvent d'origine populaire, admis à bénéficier d'une formation de qualité, était prédisposé à susciter la curiosité de soi-même, favorisée par la mutation du genre d'existence et l'initiation aux richesses de la culture. Les futurs maîtres des écoles primaires se trouvaient invités à

s'interroger sur leur vocation d'éducateurs, et donc à se prendre en charge, à s'éduquer eux-mêmes avant de servir de guides et d'exemples aux enfants des écoles. Bon nombre de ces instituteurs, par la suite, devaient entrer en littérature, prolongeant leurs écritures privées sous la forme d'écritures publiques.

[233]

On peut penser qu'il se trouverait également de fortes proportions d'écrivains de soi parmi les étudiants des collèges de Cambridge et d'Oxford, ou parmi ceux des grandes universités des États-Unis, lieux de haute densité intellectuelle, où tout invite les jeunes à approfondir le sens de leur intimité propre, y compris le loisir dont ils bénéficient, à l'abri du besoin matériel et des contraintes sordides de l'existence sociale²³⁸. Il est vrai, en ce sens, que la culture de soi est, selon la formule de Hegel, le « besoin du besoin déjà satisfait ». L'homme d'affaires en proie à l'urgence de ses rendez-vous, ou l'homme politique, tous ceux que mobilisent de lourdes responsabilités, ne disposent pas du temps nécessaire au recueillement, ni de la liberté d'un esprit toujours écartelé entre des préoccupations aussi absorbantes les unes que les autres. Le mode de vie importe plus que la classe sociale, mais le loisir lui-même n'est qu'un cadre vide, si le besoin ne se fait pas sentir d'un retour sur soi. Les véritables oisifs, les rentiers de naguère ne figurent pas parmi les plus célèbres adeptes des écritures du moi ; leur inutilité même les voue à une torpeur végétative qui recule devant le labeur de l'écriture. Marcel Proust n'avait pas de besoins d'argent, et sa fortune lui permettait de fréquenter la haute société aristocratique, à laquelle il n'appartenait pas de naissance. Mais il n'y a pas de rapport direct entre l'argent de Proust et le génie littéraire de Proust ; en dépit de cet argent, Proust, de naissance bourgeoise et juif de surcroît, était parmi les duchesses un déclassé. Et cette situation paradoxale, jointe à une large culture et à une constitution psycho-pathologique très particulière, a sans doute contribué pour beaucoup à faire de lui le mémorialiste aigu des autres et de soi-même, dans le cercle de ses brillantes relations. Il y a eu un duc de Saint-Simon, grand seigneur fortuné et quelque peu contrefait, à la cour de Louis XIV. Mais il serait

²³⁸ Cf. Maurice Debesse, *La crise d'originalité juvénile*, Alcan, 1936, p. 194 ; cf. aussi les livres de Mendousse, *L'Ame de l'adolescent*, 4^e éd., Alcan, 1930 *L'Ame de l'adolescente*, Alcan, 1928.

absurde de supposer un déterminisme quelconque entre le milieu versaillais des courtisans du Grand Roi et les *Mémoires* de Saint-Simon. Le problème, insoluble, serait de savoir pourquoi il y eut un Saint-Simon à ce moment-là, et pourquoi celui-là. L'œuvre de Saint-Simon ne ressemble à aucune autre dans le patrimoine de la littérature occidentale. Bien des mémorialistes, dans toutes les cours royales, ont rédigé des souvenirs ; mais il n'y eut qu'un seul Saint-Simon, génie d'observation et maître écrivain. Des situations analogues n'ont jamais suscité un autre Saint-Simon.

La confusion majeure serait d'imaginer que l'intérêt des *Mémoires* de Saint-Simon est lié au fait que l'auteur, duc et pair de France, met en scène, autour du monarque, les plus hauts personnages du royaume. Un certain nombre de ducs et pairs évoluaient à la cour de Versailles ; un seul s'est immortalisé par sa géniale clairvoyance et sa vertu de style. Au siècle suivant, un seul Balzac a écrit la *Comédie humaine*, immortalisant les paysans chouans, le père Goriot et le hors-la-loi Vautrin. Le relief social de l'écrivain et de ses personnages, leur position hiérarchique ne sont pas déterminants. La « vie simple » est [234] aussi riche d'intérêt que celle d'un notable ou prétendu tel. À la fin du siècle dernier deux humoristes anglais regroupèrent une série de chroniques du *Punch* sous le titre : *Journal d'un homme sans importance (Diary of a Nobody)*. Le héros de ce journal supposé fait valoir ses droits à la parole : « Pourquoi ne publierais-je pas mon journal ? J'ai souvent aperçu les souvenirs de gens dont je n'avais jamais entendu parler ; je n'arrive pas à comprendre pourquoi – sous prétexte qu'il se trouve que je ne suis pas « Quelqu'un » – mon journal serait dépourvu d'intérêt. Mon seul regret est de ne l'avoir pas commencé dans ma jeunesse ²³⁹. »

Une telle revendication est de la plus entière évidence. L'intérêt intrinsèque d'une existence ne résulte pas du contexte social ; dans des conditions sociales équivalentes, un individu n'aura rien à dire, alors qu'un autre écrira un journal intime de dix mille pages. Le premier mène une vie sans intérêt à ses propres yeux ; il place ses intérêts ailleurs qu'en lui-même, il vit en dehors de soi une existence excentrée. Le second éprouve un étonnement d'être, une inquiétude qui ramène sur

²³⁹ George and Weedon Grossmith, *The Diary of a Nobody*, recueil de chroniques du *Punch*, 1892, épigraphe du volume.

soi toutes ses facultés d'attention et de perspicacité. Un seul Montaigne a pris l'initiative de faire retraite en sa tour pour se prendre lui-même comme objet de ses écritures.

Le loisir ne suffit pas, ni un certain niveau de culture, ni la faculté d'analyse. Les écritures du moi impliquent un vœu d'adhérence de soi à soi, un rappel des puissances personnelles, dont le mouvement naturel est de s'investir dans l'environnement. Retour à soi, retour sur soi ; celui qui note jour après jour ses faits et gestes s'intéresse à ses motivations ou bien se met en quête du sens de la vie en rappelant à sa conscience les souvenirs de son passé proche et lointain, agit à contresens du mouvement naturel de l'existence, où les réquisitions de la présence au monde et aux autres hommes ont normalement le pas sur la présence à soi-même. La pesanteur de l'égoïsme spontané conduit l'individu à s'accorder par rapport à autrui des privilèges d'ordre pratique, à tenter d'obtenir en toute occasion la meilleure part. Mais cette avidité naturelle ne va pas, d'ordinaire, jusqu'à la tentation, et la tentative, d'une épistémologie du domaine personnel. La bonne éducation, comme on dit, comporte parmi ses normes le refoulement des tendances trop voyantes à l'auto-affirmation. Il faut s'effacer devant autrui, faire preuve de modestie sinon d'humilité. Se prendre soi-même pour centre d'intérêt, c'est violer certains interdits de la morale puérile et honnête. Peut-être est-ce d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles la pratique des écritures intimes implique dans une certaine mesure le secret, comme s'il s'agissait d'un vice caché dont les familiers ne doivent pas avoir connaissance.

Celui qui se regarde vivre, qui s'interroge sur sa vie, prend sa vie à contresens de la spontanéité naturelle, comme s'il voulait redoubler ou dédoubler le parcours normal de l'existence. Il suit le fil de son histoire dans l'espace du [235] dehors, comme tout le monde, avec tout le monde, dans les implications de la quotidienneté, mais ensemble il cherche à se donner une vie à lui, et pour lui tout seul, dans la récupération du sens, d'ordinaire disséminé dans l'environnement des relations matérielles et humaines. Les scènes de notre vie réelle, au sein desquelles nous nous trouvons impliqués pour de bon, nous ne les apercevons que d'une manière partielle et partielle dans la perspective du rôle que nous y jouons. Notre champ visuel, notre champ d'aperception et de compréhension sont limités par les êtres et les choses qui font obstacle à notre regard et à notre intelligence. Mais,

dans la prise de conscience seconde des écritures intimes, nous essayons de nous donner une vision totale d'un espace sans perspective dont nous sommes le centre et dont toutes les avenues rayonneraient vers nous. La réalité vécue, en première lecture, n'est pas transparente, mais la reviviscence selon l'écriture nous donne l'impression que nous sommes les maîtres du jeu où nous avons joué notre rôle avec plus ou moins de bonheur. L'écriture permet une revanche sur la vie, grâce à une version revue et corrigée dont nous sommes les metteurs en scène.

La perspective de la confession impose au récit de vie un gauchissement qui fait obstacle à la connaissance objective de soi : Augustin ou Rousseau, sous le prétexte de se révéler à Dieu, aux autres et à eux-mêmes tels qu'ils sont, se contemplent eux-mêmes dans le miroir déformant de systèmes de valeurs présumés ; s'ils se présentent comme des êtres d'exception, c'est parce qu'ils le veulent bien, en vertu de partis pris adoptés dès le départ. Il ne saurait être question ici de vérité objective au sens banal du terme.

Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), lui-même observateur sagace de son être personnel, observe à propos des *Confessions* de Rousseau en cours de parution : « Il existe une catégorie de pécheurs prêts à se repentir dans l'enthousiasme qui, dès lors même qu'ils racontent leurs méfaits, commencent à se confesser entre parenthèses et trouvent dans l'auto-accusation un apaisement. Rousseau pourrait bien avoir été dans ce cas. (...) Une vie analogue à celle que Rousseau, selon toute apparence, s'est attribuée, ne doit pas être jugée selon l'étiquette morale usuelle, ou en fonction de vies qui ne sont pas décrites comme celle de Rousseau. Aussi longtemps que nous ne décrivons pas notre vie comme elle apparaît devant Dieu, il est impossible de juger ²⁴⁰. »

Lichtenberg ne précise pas, et pour cause, comment nous pourrions découvrir notre vie telle qu'elle apparaît devant Dieu... Mais il souligne les paradoxes de la connaissance de soi. « Nous ne connaissons que nous-mêmes, ou plutôt nous pourrions nous connaître, si nous le désirons, mais, les autres, nous ne les connaissons que par analogie, comme les citoyens de la lune. Que l'on considère seulement deux individus en relation d'amitié, qui se fréquentent avec femme et enfant,

²⁴⁰ Texte cité dans Wolfgang Promies, *G. Chr. Lichtenberg in Selbstzeugnissen und Bilddokumente*, Hamburg, Rowohlt, p. 10.

lorsqu'ils se disent leurs quatre vérités, de quels reproches ils s'interpellent mutuellement. (...) Tout cela sommeillait en eux auparavant, comme la [236] poudre dans la bombe. (...) En vertu de la sottise à la mode, le seul objet de la nature que nous connaissons directement, je veux dire notre être moral, nous ne le décrivons que conformément à un formulaire policier inspiré d'une philosophie simpliste, de manière à ne faire à la masse des gens aucune peine même légère ²⁴¹... »

Autrement dit, les labyrinthes de la vérité de soi à soi ne se trouvent pas miraculeusement dénoués par la référence sacramentelle à la confession. Comme si le seul fait de prendre Dieu à témoin assurait au pénitent une plénière transparence. Nous connaissons la vie d'Augustin comme une longue déploration des fautes et erreurs du futur père de l'Église, ponctuée d'une série d'épisodes célèbres, et qui s'achève par une longue célébration de la grandiose et miséricordieuse divinité de Dieu. Nous admirons le style du maître écrivain, la piété du fidèle. Ceci dit, doit-on croire Augustin sur parole ? il est le manipulateur du sens, il parle devant Dieu, il parle pour Dieu, mais enfin ce n'est pas Dieu qui tient la plume, et la version ainsi présentée prétend fournir le texte *ne varietur* de l'histoire d'une âme telle que Dieu peut la découvrir du haut de sa transcendance. Il ne s'agit pas ici de sincérité ou de dissimulation au sens banal du terme ; on ne serait pas plus avancé avec une enquête destinée à vérifier l'exactitude de tel ou tel détail. La vraie question serait de savoir quel est le lieu à partir duquel l'auteur des *Confessions* rédige son livre, le poste d'observation d'où il prétend reconstituer son aventure spirituelle. La vie confessée est mise en perspective par l'intention confessante ; le récit du vécu augustinien réel est oblitéré de bout en bout par l'interprétation chrétienne. Augustin raconte une vie telle qu'il ne l'a pas menée ; nous sommes bien obligés d'accepter tel quel le récit du pénitent, qui s'exhorte lui-même et exhorte ses lecteurs à déplorer les péchés délicieux de sa jeunesse impie. Où est la vérité des *Confessions* ? L'idée même de la confession implique un gauchissement de la réalité par l'intention d'une rectification pénitentielle et sacramentelle, sensible dans la majoration forcée des péchés dont Augustin s'accuse, et qui semblent parfois sans gravité réelle.

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 10-11.

L'auto-accusation elle-même est une forme d'affirmation de soi. Le pécheur Augustin, dans son abaissement, s'accorde devant Dieu une bien grande importance. Le lecteur a parfois l'impression qu'il en remet, et que Dieu a autre chose à faire que de comptabiliser les larcins du petit garçon ou les écarts de conduite du jeune homme. Il existe des formes plus humbles d'humilité, où le pénitent s'efface lui-même, et sa dotation d'infractions à la loi divine, pour se consacrer à la vie de la foi. Le cas de Rousseau n'est guère différent de celui d'Augustin ; lui aussi se considère comme particulièrement exemplaire et s'offre à l'humanité entière comme un prototype de sincérité et d'humanité. L'auto-estimation est l'une des principales motivations du grand écrivain. Que l'autobiographie soit animée d'une vanité naïve ou d'un masochisme intempérant, qu'elle célèbre les bonnes et les grandes œuvres de son auteur ou qu'elle se [237] consume en lamentations sur les erreurs et la vie gâchée elle présente ce caractère de graviter autour d'une image de soi, référence constante, et noyau, d'un univers de significations. L'*Autos* de l'autobiographie, le principe de l'identité personnelle, définit un abcès de fixation pour une conscience inquiète de se noter elle-même positivement ou négativement ; dans l'un et l'autre cas, excès ou défaut, suffisance ou insuffisance, l'Ego occupe le centre du théâtre d'ombres de la représentation.

François de Sales, maître spirituel, évoque le cas de Marie Madeleine, la pécheresse repentie. Les bonnes âmes se plaisent à imaginer qu'elle passa le reste de ses jours dans les remords entretenus par la réminiscence d'un passé bien plus scandaleux que celui du pieux Augustin, dont le cahier des charges ou le casier judiciaire, après tout, paraissent assez légers, comparés à ceux d'une professionnelle de la prostitution. On imagine ce qu'aurait pu être le journal intime de cette femme, avant, pendant, et après la rencontre de Jésus, ou l'autobiographie de la même en forme de *Confessions*, lancées sur le marché du livre d'édification dans le goût érotico-mystique en faveur aujourd'hui. À en croire François de Sales, qui devait avoir rencontré dans sa carrière bon nombre de pénitentes de cette sorte, Madeleine ne fut aucunement tentée par la divulgation publique que son scandaleux passé ; elle avait été pardonnée lors de la rencontre avec le Seigneur de son âme ; elle s'était pardonnée à elle-même ; elle avait changé de vie et, dans sa nouvelle existence, elle ne s'accordait pas assez d'importance pour estimer que ses débordements anciens importaient à l'ordre du

monde et demeureraient présents dans la mémoire du Dieu qui lui avait remis ses péchés. « Madeleine en sa conversion, note François de Sales, perdit tellement le goût du péché et des plaisirs qu'elle y avait pris que plus jamais elle n'y pensa ²⁴². » Dans sa concision, cette phrase donne à penser. Augustin, Rousseau, Gide et les autres, s'ils relatent avec tant de complaisance l'histoire de leurs égarements, c'est qu'ils n'en ont pas perdu le goût et qu'ils s'ingénient à en perpétuer les résonances, fût-ce sur le mode de l'auto-accusation.

Les écritures du moi paraissent donc encourir le soupçon d'une complaisance à soi-même, toujours quelque peu morbide. Comme tant d'autres, Sartre, dans *Les Mots*, règle des comptes avec la famille qui l'a élevé de son mieux. « Familles, je vous hais ! », avait proclamé André Gide, autre héritier. Le contentieux du petit Jean-Paul n'est pas toujours à son honneur, et l'on souhaiterait parfois entendre le témoignage sur l'enfant de cet entourage dont il décrit avec minutie les mesquineries bourgeoises. Un exemple entre beaucoup de ce dénigrement systématique : Sartre évoque un ancêtre de la lignée alsacienne de sa famille, instituteur devenu épicier pour mieux faire fortune. Or l'instituteur en question, ayant refusé de prêter le serment obligatoire à l'empereur Napoléon III, révoqué, se trouva obligé de gagner sa vie par d'autres moyens. Motif parfaitement honorable, en fonction même de l'éthique de [238] Sartre, et que respectait la tradition familiale ; emporté par l'esprit de dénigrement, l'écrivain a déformé la vérité, tant il lui répugnait de rendre justice à la famille Schweitzer.

Qu'il le veuille ou non, un individu quelconque est un centre d'initiatives et un foyer de représentation. Le lieu de ma présence au monde est aussi le point d'insertion de mes activités et de mes pensées ; je dois affirmer ma vie, gagner ma vie et au besoin lutter pour ma vie à partir de cette place qui m'a été fixée par l'ordre des choses et l'ordre des hommes. Mais l'éducation m'apprend aussi à accepter la coexistence avec d'autres hommes selon un régime de relativité généralisée dans le grand jeu du fonctionnement social. La plupart des individus se plient de plus ou moins bonne grâce aux disciplines obligatoires, ils rentrent dans le rang de l'ordonnancement social, en se contentant de lutter pour améliorer leur condition et gagner des places dans les hiérarchies imposées. Une certaine proportion, restreinte mais

²⁴² François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, Première partie, chap. VIII.

jamais nulle, de réfractaires et de marginaux refuse le cahier des charges de l'existence sociale et choisit de vivre avec plus ou moins de bonheur en contravention avec l'ordre établi. Ces individualités dérogatoires peuvent choisir l'aventure sous ses diverses formes, y compris l'illégalité criminelle ; ils accordent à leur moi une exception de juridiction, s'arrogeant des droits et des pouvoirs qu'ils refusent au commun des mortels, quitte à payer le prix des sanctions que l'ordre social impose aux non-conformistes de toute espèce.

Selon Maurice Barrès, celui qui pratique le « culte du moi » est aussi, dans son ordre, un « ennemi des lois ». Par l'écriture, il sort du rang. Au lieu de s'effacer dans la co-existence, il prétend mener une vie qui lui appartienne en propre, et qui fasse sens à elle toute seule, contre toute évidence. Je ne suis pas le maître de la vie que je mène ; en première analyse, elle est engagée de tous côtés dans les liens d'appartenances familiales ou sociales qui me sont imposées. Les deuils, les catastrophes naturelles, la paix, la guerre, les désordres et troubles de toute espèce, les crises économiques pèsent sur moi comme sur un tout un chacun. L'écriture du moi propose une procédure d'échappement à la pesanteur des circonstances ; elle autorise un retrait, une seconde lecture qui relativise la première. Condorcet, hors-la-loi, promis à une mort inéluctable, dans une cachette précaire, rédige le *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* ; l'homme qui n'a pas d'avenir glorifie les lendemains qui chantent dans l'apothéose des Lumières, auxquelles il a consacré sa vie et sa pensée. Cette Légende des Siècles est ensemble l'autobiographie testamentaire du philosophe idéologue ; sous le coup même de la Terreur qui l'écrase, il lance ce suprême défi. Prophète, il a l'impression d'être envers et contre tous le maître du sens transfiguré de l'histoire universelle et de la sienne propre. Condorcet avait commencé, dans sa retraite, la rédaction d'un mémoire destiné à sa défense ; il entendait se justifier aux yeux de ses accusateurs. Sa femme lui rend visite et lui fait comprendre l'inutilité de soutenir une cause déjà perdue sans espoir. Il renonce à ce premier projet et se met à composer l'hymne des temps futurs ; [239] oublieux de son propre destin, il rentre dans le rang de l'histoire universelle, dont il est assuré qu'elle lui donnera raison par-delà son tombeau.

Condorcet ne songe pas à écrire des mémoires en forme d'apologie ou de confession. Dévoué au nouvel ordre révolutionnaire, il a fait par avance le sacrifice de sa vie. Il renonce à parler à la première personne,

qui ne présente à ses yeux, aucun intérêt particulier. Ici le point capital : l'individu qui tente l'aventure des écritures du Moi, d'Augustin à Michel Leiris, refuse le sacrifice de sa vie ; sa vie l'intéresse, elle est pour lui un bien capital, un enjeu décisif, une fin en soi ; il concentre sur elle une attention privilégiée, et même il sollicite l'attention d'autrui sur les menus faits et les œuvres petites ou grandes de sa carrière. Le petit garçon Jean-Jacques, le petit Jean-Paul Sartre requièrent l'intérêt et l'approbation de leurs lecteurs, tout de même que le petit Augustin s'efforce d'attirer vers ses enfances l'attention du Créateur suprême. Ils se veulent exemplaires, à la fois témoins et juges de leur destinée et de leur époque ; la remémoration va de pair avec le désir latent d'expliquer et de justifier les plus petits faits d'une existence digne d'intérêt pour eux-mêmes et pour les lecteurs éventuels de leurs écritures.

Le premier postulat de l'auto-bio-graphie est donc celui de la *centralité* du Moi. Ce postulat est parfaitement mis en évidence par l'attitude contraire de Paul Valéry. Bien qu'adonné quotidiennement à la pratique scripturaire, il rejette la complaisance à soi-même ; non qu'il refuse de s'intéresser à l'actualité de son esprit, puisqu'il ne cesse d'analyser le fonctionnement de sa pensée. Mais le côté anecdotique de la quotidienneté vécue lui paraît sans intérêt, ainsi que le bric-à-brac des sentiments fugitifs et des rencontres qui meublent les inscriptions de la plupart des chroniqueurs de soi-même, ou encore les références aux événements de l'existence historique et sociale. L'auteur des *Cahiers*, chaque jour adonné de nouveau à l'examen de sa conscience, trouve à d'autres niveaux et dans d'autres horizons la matière de sa chronique perpétuelle.

« Notes sur moi-même, écrit-il un jour. Ce n'est ici ni un journal ni une autobiographie, choses que je n'aurais guère le goût d'écrire. Que me fait ma biographie ? Je hais les souvenirs - choses tristes et vaines. (...) Je n'aime pas m'attarder sur les voies de mon esprit, mais au contraire – à pousser de l'avant ; devancer en moi fut, un temps, mon souci. (...) *J'ai une sorte d'ennui des « événements »*, (...) tout ce qui est *fait pour me frapper malgré moi* et n'a *aucun besoin de moi* pour être *remarquable*. J'ai observé que les événements ne nous apprennent rien, se réduisant les uns à des accidents, les autres à des conséquences dont le principal intérêt est la préparation, et les autres encore à des combinaisons concertées. Rien de plus sot que de parler des leçons de l'histoire ; (...) comme nous ne pouvons à peu près rien sur le fond de

notre nature, sur ce qu'elle aime et sur ce qu'elle hait – je ne me suis senti aucune force pour me modifier quant à mes goûts – qui sont du reste des plus simples et m'inclinent à [240] demander le moins possible à mes semblables et au monde en général ²⁴³. » Texte intéressant, par l'assimilation réalisée entre l'histoire personnelle et l'histoire des historiens, toutes deux dépourvues d'intelligibilité intrinsèque. Le moi et le monde sont pareillement désorientés, in - sensés, dans leur devenir, c'est-à-dire non signifiants, indignes de fixer l'attention. D'où le propos réprobateur à l'égard de l'ami de toute sa vie : « G (ide) est une cocotte. Son *Diary* veut donner du prix à ses moindres moments. Quel *Anti* pour moi ²⁴⁴ ! » Parmi bien des propos de ce genre, cette petite note caractéristique : « Je ne m'aime pas ²⁴⁵. » Ce qui n'empêche pas Valéry de se donner rendez-vous chaque matin devant le cahier qui l'attend. « Mais l'immense différence entre les Stendhal, les Amiel et moi, ou M. Teste, c'est qu'ils s'intéressent à leurs états et à eux-mêmes, en fonction du contenu de ces états, tandis que je ne m'intéresse au contraire qu'à ce qui dans ces états n'est pas *encore* personnel, que les contenus, la *personne* me semblent subordonnés à des conditions 1) de la conscience 2) de mécanique et de statistique ²⁴⁶. »

La différence s'établit peut-être ici entre l'homme du journal intime, qui chaque soir fait les comptes, ou le conte, de sa journée, récapitulant le détail pittoresque de l'emploi du temps écoulé, et l'écrivain du matin au moment où s'éveille à elle-même la plus haute présence de l'esprit, dans le silence et le recueillement, se prenant elle-même dans sa disponible pureté comme objet de sa recherche. Forme sans matière encore, forme de formes, en quête de l'actualisation de sa puissance, au lieu de se complaire dans l'évocation de faits et gestes sans valeur aucune, dans le détail harassant des journées. Mémorial de la vie qui s'écoule, le journal n'en retient d'ordinaire que l'écume, le détail que le cours de la mémoire aurait oublié, laissés-pour-compte de cette

²⁴³ Paul Valéry, *Cahiers*, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, pp. 213-214 ; cf. *ibid.*, p. 184 : « Ego. Il me semble parfois être un homme sans date en moi, et je ne me sens le contemporain de personne dans l'album de costumes et de coutumes, – dit Histoire. »

²⁴⁴ *Cahiers*, éd. citée, p. 209.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 204 ; cf. p. 63 : « Que me fait ce que j'ai fait ? Il y a quelque chose de plus bête que le remords, c'est le contentement. » *Ibid.*, p. 70.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 119.

existence épidermique à laquelle nous gaspillons la menue monnaie de notre être. L'écrivain matinal n'a pas encore endossé les vêtements successifs des personnages que lui impose la participation au jeu social. En cet état de dépouillement, il peut atteindre à un plus haut degré de pureté de soi à soi, écartées les interpositions de toute espèce qui détournent et égarent constamment notre attention.

Valéry, dans ses années de formation, s'est adonné à des études mathématiques, non pas en raison de motivations pratiques, mais pour acquérir par ce moyen une vision plus abstraite du monde et de lui-même. « Mon caractère veut que je poursuive de préférence les recherches intérieures, qui aboutissent à un système fini dont il s'agit seulement de mieux ordonner, de mieux dessiner, de mieux posséder le total, toujours connu, cependant que les recherches physiques sont sujettes à des bouleversements inattendus – de même que le globe [241] peut brusquement changer sa figure et la carte, tandis que l'homme ne peut que s'annuler ou varier très lentement ²⁴⁷. » Le rêve de Valéry est de formaliser l'espace du dedans, plus facile à réduire à de rigoureux schémas de fonctionnement que l'espace du dehors. « Je ne fais qu'essayer de rendre plus nette et maniable l'intuition que j'ai de l'esprit ²⁴⁸. » Restituer l'esprit à lui-même, en la jouissance de sa rigueur native et de ses intégrales puissances : « Ce qu'on nomme le Moi est une variable de présence constante qui est variable en degrés depuis le degré de culture de l'éveil ou de l'ivrogne, jusqu'au degré le plus riche des souvenirs ordonnés ²⁴⁹. »

L'être en puissance de l'esprit pur est donc plus riche que le Moi concret que se plaisent à évoquer les journalistes intimes. « Un homme réel moi, toi -n'est jamais qu'un fragment, sa vie quelle qu'elle soit n'est jamais qu'un échantillon, une indication, un spécimen, une ébauche – quelque chose en un mot, de *moindre* dans son ensemble que l'être possible au moyen de cet homme donné. Pour tout homme, sa vie est une diminution (même inespérée), un emploi restreint, incomplet, du plan et des organisations qui le définissent. Mais l'accidentel – c'est-à-dire les actions extérieures qui s'exercent sur cette organisation –

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 40.

²⁴⁸ P. 41.

²⁴⁹ *Cahiers*, grande édition, t. XXII, p. 461 ; dans N. Celeyrette-Pietri, *Valéry et le Moi*, Klincksieck, 1979, p. 39.

toutefois l'*émervillent*, l'animent, la réalisent par provocation et gênes et, sans lui, elle ne serait point. L'accident lui est indispensable, et c'est à la lueur de ces événements, qu'il se voit et se pense plus général, plus compréhensif que tout accident, que toute vie particulière, seule qu'il puisse avoir. L'accident vie contient la substance... esprit ²⁵⁰. »

L'anthropologie de Valéry se déploie entre l'essence et l'accident, entre l'abstrait et le concret ; l'intérêt se porte sur l'être en puissance dans la richesse de ses intentions plutôt que sur l'être en acte, dont les accomplissements événementiels fournissent les causes occasionnelles d'un rappel à l'ordre de l'intellect pur. « Le Moi comme je le définis est ce qui se déduit d'une invariance par rapport à la variété des expériences possibles. Il est le système des conditions les plus générales d'existence. C'est *une forme* analytique. Ma personne ou personnalité est une partie de *ma* connaissance et cette partie est la personne, et ce tout est le moi. Le Moi est le tout dont la personnalité est une partie. La personnalité est la partie dont le Moi est le tout ²⁵¹. »

Le Moi pur et la personnalité, commente Celeyrette-Pietri, n'appartiennent pas « au même champ conceptuel. À la formule mathématique, apanage du Moi, mettant en œuvre un ensemble abstrait, s'oppose une série de séquences d'états psychologiques concrets, au barycentre invisible l'anneau de fumée que je vois. (...) De ce point de vue, le Moi, "roi du possible", la conscience, dont l'universalité excède le *corps* et le *monde* auxquels elle est confrontée, ne sont que des expressions mythiques de la généralité d'une propriété [242] algébrique qui met en jeu un *quoi que ce soit* parfaitement abstrait ²⁵² ». Selon Valéry, « si absolu est-ce *quoi que ce soit* qu'il s'étend non seulement à tout le produit, mais au productible. Et par là ce qui est produit est ressenti comme un... échantillon, un spécimen de toute possibilité de production ²⁵³ ». L'anthropologie de Valéry tente ainsi de se formuler sous l'invocation des schémas mathématiques ou thermodynamiques, par exemple en termes d'oscillations pendulaires ou énergétiques ; cette logique figurative sous son apparence de rigueur fait appel aux notions de gravitation ou même d'« anthropie », appelées à contribuer à une

²⁵⁰ *Cahiers*, Pléiade, t. II, p. 290.

²⁵¹ *Ibid.*, t. II, p. 295.

²⁵² Celeyrette-Pietri, *op. cit.*, p. 74.

²⁵³ *Cahiers*, grande édition, t. XX, p. 94, cité *ibid.*

« théorie des opérations » mentales qui, bien entendu, ne sera jamais menée à bien, et demeure à l'état de fantasme. « Le Moi est l'invariant au groupe le plus étendu qui soit. Quelle est l'opération de ce groupe ? L'ensemble de *toutes* choses est *transitif*. (...) Le Moi, opération JC grâce à laquelle ou quant à laquelle, l'ensemble total est transitif. Quoi qu'il arrive, quelles choses qui se présentent, il faut bien et qu'elles puissent être et qu'elles puissent passer, et redevenir ²⁵⁴. »

La vie mentale, à l'état brut, est un pur chaos. L'intention de Valéry est d'instaurer dans ce désordre un ordre, de substituer à la confusion des sens, des sentiments et des pensées une organisation rigoureuse, à l'abri des sollicitations de l'événement et de l'accident. De là la fiction de ce moi formalisé, assimilé à une structure mathématique ou thermodynamique, retranché sur les hauteurs de l'esprit pur, et dont la présence hante l'œuvre littéraire, en poésie ou en prose, de Paul Valéry. C'est pourquoi les *Cahiers* sont un ensemble exceptionnel, chronique journalière d'un esprit pur, mais non pas journal intime, parce que le rédacteur, en ce rendez-vous familier qu'il se donne, se met en congé par rapport à sa vie propre et personnelle, il se situe entre parenthèses, en marge de l'existence du dehors, attentif seulement aux opérations de sa pensée. L'identité s'affirme en sens inverse de la biographie. « Tout me contraint à n'être pas moi-même – famille, situation –, et m'exerce en sens contraire de – Moi ²⁵⁵ ? »

Valéry expose un cas limite en matière d'écritures du moi adonnées à commémorer le superficiel, l'éphémère. « Jamais pu prendre au sérieux les choses de *mœurs* ²⁵⁶ », observe-t-il un jour, mettant en accusation les romanciers Bourget, Gide, Mauriac, nommément désignés. D'où les règlements de compte avec André Gide, son *Antego* : « Gide est un cas particulier. Et il a la passion de l'être. Je me sens tout le contraire. Tout ce qui me donne l'impression du particulier, de la personne, m'est impossible... (...) Ce qui m'intéresse vraiment en moi, et dans le monde, n'a pas de sexe – ni de semblables – ni d'histoire. Tout ceci m'est latéral. Mon Narcisse n'est pas le sien ²⁵⁷. » Ailleurs encore, à propos [243] du *Journal* de Gide : « Je ne conçois pas ce genre

²⁵⁴ *Cahiers*, Pléiade, II, p. 94.

²⁵⁵ *Cahiers*, Pléiade, t. I, p. 129.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 128.

peccamineux d'esprit. Moralisme et immoralisme me paraissent choses aussi ennuyeuses l'une que l'autre. (...) Et qu'est-ce que ce débat avec le Malin, - et ces rechutes qui sont des rechutes de son vieux péché sur soi-même ! Le péché véritable est d'en écrire au public – à l'instar de Jean-Jacques. Mais ce qui me choque le plus, ce sont les railleries et éreintements – les portraits de tel ou tel qui n'ont rien fait à l'auteur et vivent. C'est là une méchanceté qui m'indigne et en somme une chose basse... ²⁵⁸ » La critique radicale de la littérature du moi n'épargne même pas l'auteur des *Essais* : « C'est l'an dernier, au lit, à Montrozier, que j'ai ouvert un Montaigne. En peu de minutes, je l'ai renvoyé. Il m'assommait. Tout le monde peut écrire de ces choses ²⁵⁹. »

Position extrême, jusqu'au sacrilège, envers un maître universellement respecté de la littérature universelle, mais qui, par son radicalisme même, contribue à éclairer la problématique du moi. À l'opposé du sujet transcendantal, retranché en son abstraction irréductible, et dans son refus de toute identification au personnage historique et social, on peut évoquer ici la figure d'un autre *Antego* de Valéry, aujourd'hui reconnu comme un des principaux auteurs de livres du Moi, sans concession aux modes plus ou moins suspectes de l'heure en matière de littérature courante. L'œuvre de Michel Leiris, dans sa majeure partie, est consacrée à la défense et illustration d'une personnalité physique et mentale, recherchée dans le menu détail des anecdotes et des comportements les plus futiles.

Il faut imaginer Valéry lisant et commentant le début de *L'Âge d'homme*, premier volume de la série autobiographique à laquelle Leiris a consacré le meilleur de sa production littéraire. « Je viens d'avoir trente-quatre ans, la moitié de la vie. Au physique, je suis de taille moyenne, plutôt petit. J'ai des cheveux châtain coupés court afin d'éviter qu'ils ondulent, par crainte aussi que ne se développe une calvitie menaçante. Autant que je puisse en juger, les traits

²⁵⁸ P. 206.

²⁵⁹ *Ibid.*, cf. p. 112 : « Gide a la curiosité des *individus*, le désir de les confesser et de se confesser à eux, il les tient pour beaucoup et moi pour *rien*. Nous sommes tout opposés quant aux valeurs que nous donnons à l'être. J'ai l'instinct de ne pas me livrer, et de ne pas aimer qu'on se livre, et lui tout le contraire. Il aime la littérature comme un instrument d'influence et en est un virtuose, et moi je ne la regarde que comme un exercice. Je passe mon temps à rendre "objectif" ce qu'il se dépense à rendre subjectif. »

caractéristiques de ma physionomie sont : une nuque très droite, tombant verticalement comme une muraille ou une falaise, marque classique (si l'on en croit les astrologues) des personnes nées sous le signe du Taureau ; un front développé, plutôt bossue, aux veines temporales exagérément noueuses et saillantes. » Le front de Leiris doit son ampleur à la proximité des signes du Bélier et du Taureau, dans son horoscope ; les yeux sont bruns : « mon teint est coloré ; j'ai honte d'une fâcheuse tendance aux rougeurs et à la peau luisante... ²⁶⁰ ». Nous aurons même toutes informations utiles ou inutiles sur les caractéristiques de la vie génitale de l'auteur. « Sexuellement, je ne suis pas, je crois, un [244] anormal – simplement un homme plutôt froid – mais j'ai depuis longtemps tendance à me tenir pour quasi-impuissant ²⁶¹. »

On entend d'ici les protestations de Valéry contre ces écritures « peccamineuses » dont le caractère inadmissible est redoublé par la prétention de confier à tout un chacun par la voie de la publication des détails parfaitement oiseux, évoquant une personnalité sans valeur particulière, hantée par des ruminations à la limite du morbide. Le plus étrange, le plus inexcusable est l'intention de s'imposer à l'attention des contemporains, grâce à une prétendue grandeur dont on est soi-même l'artisan. « Cette statue que je prétends édifier (...) n'est donc pas simplement destinée à donner à autrui une preuve de mon savoir-faire non plus qu'à me montrer à ceux qui me voient du dehors sous le jour jugé par moi le plus intéressant. Il n'est pas davantage question qu'elle me tienne seulement lieu d'effigie pour quelque construction funèbre. Si je m'attache à modeler cette figure (qui ne sera peut-être qu'une idole risible, pas même bonne pour un musée Grévin), c'est aussi parce que, ce faisant, c'est un peu moi-même que je modèle et fortifie d'autant. » Il s'agirait ici de « l'usage de l'écriture comme instrument de prise de conscience et, partant, d'action sur soi et de fabrication », ou plutôt de « self fabrication ²⁶² ».

Si l'écriture est pratiquée comme un moyen d'action de soi sur soi, on ne voit pas la nécessité d'étaler aux yeux d'un public de lecteurs éventuels cette ascèse privée. Valéry écrivait ses *Cahiers* pour son

²⁶⁰ Michel Leiris, *L'Age d'homme* (1946), Livre de poche, 1968, p. 23.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 26.

²⁶² Michel Leiris, *La Règle du Jeu*, I, *Biffures*, NRF, 1948, p. 240.

usage personnel ; la publication est intervenue après sa disparition ; chez Leiris, la motivation littéraire est présente dès le départ, il n'écrit pas pour lui seulement, il écrit pour être lu, pour résister à la corrosion du temps qui passe, soumettre aux yeux de tous le monument d'une œuvre destinée à lui survivre. « Il semblerait, tout bien considéré, que, quand j'écris, c'est surtout au temps lui-même que j'en veux, soit que j'essaie de rendre compte de ce qui se passe en moi dans le moment présent, soit que je ressuscite des souvenirs, soit que je m'évade dans un monde où le temps, comme l'espace, se dissout, soit que je veuille acquérir une sorte de fixité – ou d'immortalité – en sculptant ma statue (vrai travail de Sisyphe, toujours à recommencer) ²⁶³. » Écrasé, prétend-il, « par la crainte de la mort », Leiris entend ne rien laisser perdre du temps perdu, « qu'il soit fresque historique ou galerie de ma vie privée ²⁶⁴ ».

L'opposition polaire entre Valéry et Leiris tient pour beaucoup à ce que représente pour l'un et l'autre le sens de la vie et le sens de la mort. L'auteur des *Cahiers* ne s'intéresse pas plus particulièrement à sa mort qu'à sa vie ; sa réflexion met en cause le principe intemporel d'une pensée qui refuse de faire cause commune avec l'événement et de s'enraciner dans le concret. Il y a au contraire chez Leiris une crispation pathétique, un effort à contre-courant du sens de l'existence pour ne rien laisser perdre des instants qui passent, non point [245] semble-t-il en raison de leur richesse intrinsèque, mais parce qu'ils semblent emporter grain à grain, dans leur écoulement inéluctable, toute la substance de la vie réduite peu à peu à la manière de la peau de chagrin dans le conte de Balzac. Les détails enregistrés dans les volumes de *La Règle du Jeu*, les incidents et événements sont souvent de médiocre importance ; ils sont parfois sordides ; en les consignait par écrit, l'auteur semble nourrir l'espoir de remédier, au moins d'une manière symbolique, à la dégradation et déperdition de l'énergie vitale, en allée au fil du temps. Le Moi de Valéry se donne au contraire comme une constante, à l'abri des recours de l'événement. Si l'identité personnelle est définie comme le plein et entier exercice de l'esprit dans l'intégrité de ses facultés, la mort ne le concerne pas, puisqu'elle implique la cessation de l'activité intellectuelle. Épicure déjà, et Kant, avaient opposé un argument de ce

²⁶³ *Ibid.*, pp. 241-242.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 242.

genre aux angoisses suscitées par l'anéantissement de la vie ; tant que je suis là, disaient-ils, elle n'y est pas ; et quand elle est là je n'y suis plus.

Statue pour statue, le Moi de Valéry évoque un cristal de diamant, ou la figure inaltérable d'un ange ; images qui appartiennent à son répertoire familial. Au contraire, la statue que Leiris s'acharne à constituer fait penser à un bonhomme de neige, enrichi d'apports successifs, mais qui se défait à mesure et ne propose jamais au spectateur qu'une forme précaire, appelée un de ces jours à se dissoudre, à s'effondrer sur elle-même.

Ainsi l'affirmation de l'identité passe par le postulat de la centralité du Moi, en vertu duquel le moi revendique un territoire dont il est le principe régulateur. La majeure partie des individus n'éprouvent pas le besoin d'être les maîtres du jeu de leur vie, ni même les observateurs de ce Je. Ils se laissent aller au fil des jours, des mois et des années, obéissant aux impulsions incoordonnées émanées du dedans ou du dehors, leurs instincts, leurs préférences incontrôlées, leur servent de guide, ou les suggestions de l'entourage, les incitations du milieu social, les instructions du Parti ou du Gouvernement. Rares sont ceux qui font prévaloir dans le devenir de leur histoire une exigence de lucidité et d'autonomie. Il est plus aisé de se laisser vivre que de prétendre vivre une vie à sa ressemblance. Tout au plus, l'homme quelconque a-t-il parfois des instants de clairvoyance, des périodes critiques, à la lueur de circonstances urgentes, où il découvre l'absurdité incoordonnée de son train de vie ; alors il s'efforce de renégocier son contrat d'établissement, d'instituer un comportement plus conforme à son exigence intime. Lueurs dans la pénombre, et qui dérangent les équilibres chèrement acquis de l'existence au jour le jour, dans le demi-sommeil des conformismes et des légalités en vigueur.

La recherche du principe d'identité s'affirme en rupture avec les conformités établies. Je ne veux plus rassembler à tout le monde, je veux ressembler à moi-même, et pour y parvenir, ressembler autour de moi les éléments de ma propre vie. Révolution dont témoignent souvent, sous des formes diverses, les auteurs d'écriture du moi, au début de leurs autobiographies ou journaux intimes. Mutation du régime de vie ; j'ai vécu jusqu'à présent comme tout le [246] monde ; je veux vivre comme moi. L'accomplissement de ce projet fait de celui qui l'a formé un homme à part, désormais soucieux de sa différence

plutôt que des ressemblances qui le lient à ses contemporains. L'inventaire du microcosme personnel et sa mise en ordre passeront désormais avant l'acceptation incontrôlée de la loi du macrocosme.

En première lecture, l'identité d'un individu peut être définie comme un point d'interconnexion dans le tissu social. Filiation familiale, hérédité, emplacement géographique, milieu économique et catégorie professionnelle, etc., autant de coefficients imposés du dehors qui tendent à confier à l'individu un rôle et une fonction dans la distribution des emplois ; il faut de tout pour faire un monde, des héritiers et des déshérités. Mais l'insertion sociale, le relief social imposé par le destin ne fournissent encore que les conditions les plus extérieures d'une existence. On peut être de naissance « quelqu'un », un privilégié, un « important », mais ce patrimoine héréditaire, en dépit des agréments et avantages en nature qu'il présente, n'est ni nécessaire ni suffisant. Celui qui s'abandonne au courant des facilités dont il bénéficie, et il y en a généralement pour tout le monde, celui qui suit la ligne de plus grande pente, comme une épave dans le courant, n'éprouve pas le besoin de se déprendre et de se reprendre. Noyé dans la masse, il attend de soi ce que tout le monde en attend ; il s'efforcera de vivre et de mourir selon les formulaires imposés par la catégorie sociale à laquelle il appartient. Les milliardaires obéissent à un code ; les clochards ont le leur, et les membres du Jockey Club comme les militants de base du parti communiste, ou les anciens élèves de l'École nationale d'administration.

Affirmer en soi le principe de l'identité, c'est d'abord se démarquer de son milieu, prendre ses distances et consommer une rupture matérielle ou mentale. Ainsi font les chercheurs d'aventure, qui peuvent être fils de famille ou sous-officiers de l'infanterie de marine. La décision initiale, consécutive à une crise, affirme la volonté d'exister par soi-même à ses risques et périls, en dehors des systèmes de sécurité imposés par l'ordre social. Révolte adolescente, dans bien des cas ; *Sturm und Drang*, tempête et assaut nourris en sous-œuvre par le désir du changement et du risque, épreuves de vérité où l'intéressé souhaite apprendre ce qu'il est, ce qu'il en est de lui, dans la confrontation avec toutes sortes d'insécurités contre lesquelles l'immunise le confort de la bonne petite vie tranquille proposée à tout un chacun par l'État providence, le *Welfare State* de l'âge moderne. De là les équipées des Conquistadors de la guerre et de la paix, conquérants de l'impossible

sur terre, sur mer et dans les airs, ceux que hante le désir d'aller jusqu'au bout du Far West ou du Far South, jusqu'au bout d'eux-mêmes surtout, car c'est, sans trop le savoir, ce trésor-là dont la récurrence hante l'imagination des chercheurs d'or, de puissance et de savoir.

Les écritures du moi représentent une autre issue offerte à ceux qui veulent échapper à la captivité des conformismes établis. Sans changer de place, sans attirer l'attention, sans faire scandale si peu que ce soit, Amiel, [247] bourgeois de Genève entre tous les bourgeois de Genève, édifie le monstrueux monument de son journal ; Valéry, en pantoufles, alors que la maisonnée dort encore, entasse ses Cahiers. Le professeur Amiel, l'écrivain Valéry, à des degrés divers de notoriété, tenaient admirablement leur rôle dans l'ordre social auquel ils appartenaient. Tout comme le facteur Cheval, consciencieux fonctionnaire qui rapportait de sa tournée, caillou après caillou, les matériaux destinés à la construction de ce grandiose palais imaginaire où sa vraie vie avait élu domicile.

Le principe de centralité consiste à affirmer que ma vie m'appartient ; je la revendique et je prétends, en seconde lecture, exercer mon droit de reprise en l'organisant par rapport à mon regard, à ma présence d'esprit. La décision autobiographique en elle-même constitue une mutation existentielle ; quelles que soient les circonstances extérieures et leur importance intrinsèque, majeure ou infime, le seul recours à la projection écrite en vue de la recherche du sens, modifie la réalité vécue qui, mise à plat sur le papier, cesse d'être ce qu'elle était. L'écriture réalise une fixation, grâce à laquelle ce qui n'était pas dit, parce que cela allait de soi ou encore parce que j'hésitais à me le dire à moi-même, prend forme et consistance de dit. Comme la photographie instantanée fixe définitivement une expression de visage, un mouvement du corps, l'écriture fixe et fige, éternise des moments, des incidents mineurs, des paroles gaspillées au jour la journée. Ces détails qu'on laisse filer d'ordinaire, retenus au passage, sont incorporés au territoire du Moi. Convertie en écriture, la vie usuelle est dénaturée, puis réorientée dans l'espace mental du scripteur. La projection scripturaire ordonne les divers éléments qu'elle récupère selon les coordonnées d'un espace-temps en première personne prélevé sur l'immensité de l'espace-temps universel. L'écriture crée l'événement en le relatant ; elle crée l'histoire, une histoire, dans la succession des événements qu'elle enregistre sous le contrôle du scripteur. Mais en

alignant ainsi les faits qu'elle a constitués, l'écriture exprime les configurations de cette identité dont elle expose sur le papier le sillage ; émanée de l'individualité, l'écriture lui fait retour en fin de compte ; elle la fait passer de l'implicite à l'explicite.

L'écriture du moi prétend prendre le moi au piège de l'écriture ; elle voudrait transcrire le mot à mot du moi, comme si le moi était une parole, un discours ; or, si le moi s'énonce en paroles, il n'est pas de la nature de la parole. La parole ne l'épuise pas ; il se tient en réserve de la parole, avec d'autres paroles latentes et disponibles. D'où le sentiment que la parole court après l'actualité du moi sans l'atteindre jamais, et l'écriture elle-même après la parole. On écrit toujours au passé ; l'écriture court après les ombres de la conscience ; elle cristallise les traces de la conscience au fur et à mesure de leur apparition mais, le temps pris de l'écriture, la conscience est déjà plus loin, ou ailleurs. « Qu'est-ce que je voulais dire ? » La pensée s'est échappée, ma pensée m'a échappé. Mais aussi : « Qu'est-ce que je voulais dire ? » J'ai perdu mes traces ; comment ai-je pu écrire une chose pareille ? Il arrive que l'écriture, loin de manifester la pensée, [248] serve à la dissimuler, à brouiller le sillage afin de sauver certaines apparences de moi à moi, comme aussi certaines profondeurs que telle ou telle instance en moi préfère ne pas connaître afin de n'avoir pas à les assumer.

L'erreur serait d'admettre, consciemment ou non, un moi de papier, un moi en figuration planimétrique dont la formule serait accessible à la conscience. Le postulat de centralité inciterait à croire que le moi se trouve en résidence au centre du cercle. Le lieu commun de la recherche du centre donne à penser que l'être individuel occupe une position déterminée, comme l'araignée au centre de la toile ; si abstrait, si incorporel que puisse être un point géométrique, l'image invite à une localisation et détermination trop précise. Si le moi se trouvait vraiment au lieu central du cercle ou de la sphère, on pourrait le piquer en cet emplacement à l'aide d'une épingle. Les beaux travaux de Georges Poulet, qui a suivi à travers les âges les renouvellements de cette imagerie, ne doivent pas prêter à confusion. La présence spatiale du Moi, comme celle de Dieu, se situe partout et nulle part, sans possibilité de localisation précise ; elle ne se donne jamais à l'état pur, en dépit de l'obstiné fantasme du « Moi pur » dans la recherche de Valéry. Tout au plus pourrait-on parler d'un coefficient de présence du Moi dans l'espace et dans le temps, selon les lieux, les moments et les

événements. Il est des circonstances où la conscience de soi s'impose avec force, où l'être humain éprouve en soi un haut degré d'accomplissement, et d'autres où l'individu se laisser aller, s'abandonne à la dérive, au gré des vents, dans un état de latence ou d'absence, dans la détente du loisir, ou dans celle du renoncement à l'espoir. Le centre ne serait ici qu'une zone fictive, peut-être même un espace vide, en fonction duquel s'opérerait la gravitation de cet être toujours en question, de cette instance problématique désignée comme Moi.

Le postulat de la centralité s'accompagne d'un postulat de la fixité du Moi. On admet communément que l'individualité serait une forme fixe, dont les contours pourraient être marqués avec précision, comme une silhouette ou une ombre chinoise. Les physiognomonies, les phrénologies, les caractérologies, depuis toujours, prétendent donner la formule des variétés de l'espèce humaine, et les faiseurs d'horoscopes se font fort d'établir le diagnostic d'une constitution personnelle. Tacitement, les jugements humains et les pratiques diverses imposent l'unité et l'identité de la réalité individuelle, fondement de la responsabilité morale et sociale. Le rédacteur d'écrits intimes, qui passe une partie de sa vie à écrire de soi, est persuadé que le moi dont il écrit est toujours le même objet de conscience dont il décrit successivement les divers aspects. Les variations graphiques en forme d'arabesques sur une ligne de vie sont conçues et déchiffrées comme décrivant un individu identique à lui-même, en dépit de toutes les variations apparentes et renouvellements. L'autobiographie de Goethe ou celle de Benvenuto Cellini posent en principe que Goethe est le même, ou Cellini, d'un bout à l'autre du récit de vie. Il en est de même pour la biographie d'un individu quelconque ; une « Vie d'Hitler » ou une « Vie de Victor Hugo » postulent l'unité et l'identité du héros en question.

[249]

Quand j'écris de moi, j'ai l'impression que mon écriture se conforme à un objet extérieur à elle, dont l'existence ne suscite aucun doute de ma part. J'existe moi, et c'est ce moi qui sert de référence à mes écritures ; il se propose à moi comme une substance inépuisable, proche et lointain, à la fois semblable et différent, en vertu de la distance toujours maintenue entre le modèle mental et son expression scripturaire. La question peut pourtant être posée si le moi existe avant les écritures qui le concernent, ou après, s'il est inclus dans ces écritures ou s'il existe quelque part en dehors d'elles. Sans cesse visé, évoqué, il se dérobe

toujours ; c'est pourquoi les explorateurs les plus résolus sont obligés de recommencer toujours à nouveau l'entreprise. Faut-il admettre que le moi existe, mais qu'il est insaisissable, inidentifiable, ou qu'il n'existe pas, sinon par défaut, et qu'il ne peut être approché que sous des formes métaphoriques, comme dit James Olney ? Selon les postulats reconnus implicitement au départ, philosophes et moralistes décriront un être humain ondoyant et divers, ou des individus assimilés à des formes fixes et immuables progressant sans changement sur le chemin de leur vie.

Le noyau irréductible, d'où émane l'irradiation, point de départ et point d'arrivée de toute évocation et invocation du moi ne peut être identifié sous une forme, formule ou structure précise et consistante, sur laquelle il serait possible de mettre la main, ou de fixer l'esprit. L'œil du cyclone, le foyer du cataclysme est un lieu calme et vide ; l'essence personnelle de la personnalité, le Saint des Saints, pourrait n'exister que sur le mode de l'absence, ou encore à la façon d'un rayonnement dont on peut déceler l'influence dans une certaine région de l'espace sans être en mesure d'en localiser l'origine, et de le ressaisir autrement que matérialisé dans un support étranger. Une personnalité pourrait être prise sur le fait dans sa sphère d'influence, dans son rayon d'action, mais toujours en forme d'hypothèse et de conjecture ou de pari. Aimer quelqu'un, c'est parier sur l'autre et sur soi, c'est faire vœu de fidélité à une certaine réalité intrinsèque de l'être, à une permanence des sentiments, de la pensée et de la volonté, toutes dispositions dont on se jure à soi-même et dont on assure à l'autre qu'elles ne changeront pas. On sait pourtant combien ces conglomerats d'affectivité, de sensualité et d'imagination sont fragiles ; on n'est jamais sûr de soi, et de l'autre encore moins ; et les plus hauts moments de certitude dans l'engagement ne vont pas sans de secrètes angoisses existentielles devant la corrosion du temps et les occasions et tentations de l'expérience. Tout engagement à long terme comporte une part de défi, une lutte contre les évidences contraires, qui lui confèrent un caractère presque désespéré.

La recherche de soi par la voie des écritures est aussi un engagement à long terme, comme le mariage. Certains tiennent la parole de cette fidélité qu'à eux-mêmes ils se sont jurée, d'autres non. La fidélité à soi-même est un acte de foi. Elle est voulue, bien plutôt que donnée et reçue. L'homme n'est pas le dépositaire d'une fiche d'identité imposée à

la naissance ; il dépend de lui de se donner un projet d'être et de s'y tenir ou non. Le danger est que l'adoption [250] consciente d'une ligne de vie risque de figer l'individu, prisonnier d'une formule une fois adoptée *ne varietur*, sans changement possible et donc sans progrès aucun dans le sens d'un approfondissement, d'une approximation par rapport au but de cette recherche que sous-entend le cheminement d'une vie.

Selon Bergson, théoricien pourtant de l'évolution créatrice et de la spontanéité vitale, chaque grand philosophe affirmerait au long de sa carrière une unique pensée, dont il tenterait de rendre compte en des efforts renouvelés, sans jamais parvenir à l'expression plénière et libératrice. Étienne Gilson, dans son autobiographie intellectuelle, retrouve la même idée d'un fixisme de l'identité spirituelle, en dépit des démentis apparents. « Un homme de soixante-quinze ans devrait avoir bien des choses à dire sur son passé, mais quand on l'invite à en parler, s'il a vécu en philosophe, il s'aperçoit aussitôt qu'il n'a pas de passé. Un problème s'est posé pour lui dès le temps de sa jeunesse, ce problème se pose encore, et bien que peut-être il en connaisse mieux aujourd'hui les données, il n'en est jamais sorti. Un historien qui le verrait du dehors prouverait aisément le contraire, mais lui-même sait bien que, de tout ce qu'il peut avoir dit successivement, de tant d'assertions différentes et dont la lettre semble parfois contradictoire, il n'est rien qui ne soit encore vrai pour lui, rien dont il ne reste aujourd'hui capable de retrouver et d'approuver la vérité profonde. Ce n'est pas évoluer que de tenter cent fois et plus de résoudre un seul et même problème, lorsque ses données contiennent une inconnue dont, de toute manière, la valeur exacte nous échappera toujours ²⁶⁵. »

Il n'est question ici que d'une carrière de pensée, et non des configurations et événements d'une vie et du caractère de l'individu en question. Gilson a été mêlé à divers conflits d'ordre intellectuel, religieux et politique ; il a dû affronter toutes sortes d'accusations, face auxquelles, la vieillesse venue, il maintient sereinement l'affirmation de l'unité et de l'identité de sa ligne de vie. Acte de foi ; le penseur affirme qu'il a toute sa vie combattu sans jamais renier le bon combat pour une vérité à laquelle il s'identifiait. Les adversaires de Gilson, il en eut, analyseraient autrement ses comportements et dénonceraient les vicissitudes et contradictions de ses attitudes successives, justifiant la

²⁶⁵ Étienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, 1960, p. 11.

condamnation du penseur. Nous n'avons pas à arbitrer une polémique rétrospective sans grand intérêt ; mais à souligner que Gilson affirme comme une justification de toute sa vie : « Je n'ai pas changé », face à des accusateurs éventuels soutenant la thèse : « Vous avez changé, vous vous êtes contredit. »

Ainsi se trouve mis en évidence le principe de l'unité et de l'immutabilité du Moi, surchargé d'exigence morale et qui est fréquemment utilisé par les historiens évoquant telle ou telle personnalité majeure. Raymond Picard, historien consciencieux de Racine, dénonce les hagiographes selon lesquels Racine aurait été identique à lui-même tout au long de sa vie. « J'ai suivi la carrière de Racine dans le détail de ses méandres et de ses vicissitudes, sans essayer de la simplifier, de la résumer ni d'y trouver un prétexte à des idées générales. Un [251] Sainte-Beuve lui-même supposait une sorte d'immutabilité des êtres... », ce qui lui permettait de rejeter certains témoignages gênants concernant le poète, sous prétexte de non-compatibilité avec une certaine idée ou idole qu'il s'était faite concernant le grand homme. Raymond Picard soutient qu'il faut accepter les témoignages dignes de foi, en dépit de leur apparente contradiction ; « il convient de les mettre en perspective, de ne pas télescoper les dates, d'accompagner fidèlement Racine dans son odyssée morale et de ne pas substituer à ce personnage souple et contradictoire l'idée trop simple que nous nous faisons de lui ²⁶⁶. »

Une controverse du même ordre a été soulevée autour de Bossuet, la grande figure de l'Église de France au XVII^e siècle. Ce défenseur de la foi catholique semble avoir contracté mariage en bonne et due forme, ainsi que l'attestent des documents non sujets à caution. Les exemples nombreux de prélats de haut rang comme Richelieu, Mazarin ou Retz montrent assez que la liberté des mœurs était accordée à l'époque aux degrés supérieurs de la hiérarchie ecclésiastique. Passe encore pour des cardinaux politiques ; mais Bossuet est un orateur sacré, un Père de l'Église ; il a trouvé des défenseurs inconditionnels de son honorabilité, qui opposent aux documents une fin de non-recevoir résolue. Jean Orcibal, historien objectif, résume le débat, documents à l'appui. « À en croire les “bossuétistes” (...), ces coïncidences pèsent bien peu au regard des considérations morales, du " caractère bien connu de dignité,

²⁶⁶ Raymond Picard, *La carrière de Jean Racine*, NRF, 1956, p. 13.

de gravité " (de majesté, dirait-on volontiers), de l'orateur qu'a peint Rigaud, de "l'admirable unité de sa vie et de ses écrits, et de la réputation incontestée dont il a joui auprès de ses contemporains les plus sérieux et les plus saints", de Vincent de Paul au duc de Saint-Simon. » « C'est là un bloc que n'entame » aucune « insinuation », aucune « calomnie ». Non sans sagacité, Orcibal répond : « De l'idée qu'il se fait d'une personnalité, l'historien ne doit jamais déduire l'impossibilité d'un fait biographique. D'ailleurs comment pourrait-il alors réfuter autrement que par des injures ceux qu'anime une conviction contraire ²⁶⁷ ? »

Émile Littré, l'auteur futur du *Dictionnaire*, fut d'abord médecin et historien de la médecine, disciple résolu d'Auguste Comte, fondateur de la philosophie positive. Seulement, dans la deuxième partie de sa carrière, après la rencontre avec Clotilde de Vaux, l'auteur du *Cours de philosophie positive*, qui avait construit sa doctrine comme une épistémologie des sciences rigoureuses, opta pour la méthode subjective, d'où résulta le système de la *Politique positive* et la religion de l'humanité dont le philosophe se proclame grand pontife. L'honnête Littré refuse de suivre son maître sur le chemin de la prophétie et du messianisme ; il persiste dans son engagement premier et demeurera positiviste en dépit d'Auguste Comte et contre lui. « Le disciple le plus fidèle ne pouvait, [252] même sur la parole du maître, s'engager, sans rechercher par lui-même cette légitimité, sans se convaincre en un mot qu'il y avait nécessité de passer de la première méthode à la seconde ²⁶⁸. » C'est Comte qui a été infidèle à lui-même. « Maintenant avec fermeté la philosophie positive, qui est la base, j'ai, avec non moins de fermeté, rejeté pour une grande part, la politique positive que M. Comte a voulu en déduire. Je n'ai pas eu à scinder l'œuvre de M. Comte, qui reste intacte et entière ; je n'ai eu qu'à en retrancher des conséquences et des applications impropres. Mais j'ai eu, et cela a été douloureux, à scinder M. Comte lui-même, c'est-à-dire à montrer que (...) il n'a pas tenu d'une main sûre le fil qui devait le conduire... ²⁶⁹. »

²⁶⁷ Jean Orcibal, « Mademoiselle de Mauléon et la famille de Bossuet », *Revue d'histoire littéraire de la France*, juillet septembre 1956, p. 334.

²⁶⁸ Émile Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 2^e éd, Hachette, 1864, Préface, X, p. III.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 4.

Auguste Comte est donc accusé d'avoir été infidèle à lui-même, d'avoir lâché le « fil » de sa ligne de vie et de pensée ; circonstance aggravante, ou excuse absolutoire, l'épisode passionnel illustré par la figure de Clotilde et les accès de démence dont a souffert le philosophe. L'aliénation mentale permet d'expliquer les manquements à l'intelligibilité rationnelle. Auguste Comte étant devenu fou a manqué au respect du principe de son identité ; Littré en toute bonne conscience, plus fidèle au maître que le maître lui-même, le rappelle à l'ordre au nom de la cohérence puérile et honnête exigible de tout un chacun. L'illustre Newton, autre instaurateur du positivisme, a subi le même sort de la part de disciples plus newtoniens que lui, ou prétendus tels, parmi lesquels Voltaire ²⁷⁰. L'auteur des *Philosophiae naturalis principia mathematica*, génial accomplissement de la révolution galiléenne, est un esprit profondément religieux, familier des spéculations eschatologiques. Son système scientifique est en réalité sous-tendu par l'omniprésence divine. Scandale aux yeux des tenants des Lumières pour lesquels la physique mathématique se suffit à elle-même ; le voile des équations camoufle un vide total ; aucun esprit sensé ne peut admettre, par-delà, la fascinante présence de l'*Ungrund*, du néant positif des visionnaires. Donc Newton, génie positif, à partir d'un certain point de sa réflexion, est devenu insensé. On fera le silence sur ses égarements incongrus, couverts par l'immunité que confère la folie.

Le postulat de l'identité du moi, généralement appliqué sans être formellement défini, sert de norme de jugement à l'égard d'autrui et de soi-même, dans l'ordre de la logique comme dans l'ordre de la morale. Nous considérons qu'un individu doit être cohérent avec lui-même, qu'il doit ressembler à l'image que nous formons de son être personnel. L'imprévisible, dans une ligne de vie, défie le bon sens et encourt réprobation ; contre quoi protestait Picasso : « Je suis surpris de l'emploi qu'on fait du mot évolution. Je n'évolue pas, je suis. Il n'y a en [253] art, ni passé, ni futur. L'art qui n'est pas dans le présent ne sera

²⁷⁰ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article *Newton et Descartes* : « Bien des gens, en lisant le peu de métaphysique que Newton a mis à la fin de ses *Principes mathématiques*, y ont trouvé quelque chose d'aussi obscur que l'*Apocalypse*. Les métaphysiciens et les théologiens ressemblent assez à cette espèce de gladiateurs qu'on faisait combattre les yeux couverts d'un bandeau... »

jamais ²⁷¹. » Ou encore : « L'art en lui-même n'évolue pas ; ce sont les idées des gens qui changent et avec elles leur mode d'expression. Quand j'entends les gens parler de l'évolution d'un artiste, qu'ils se le représentent entre deux miroirs qui se font face et reproduisent son image à l'infini ; ils considèrent les images successives dans l'un des miroirs comme son passé et les images dans l'autre miroir comme son avenir, l'image réelle étant fixée dans le présent ; ils ne voient pas qu'il s'agit toujours de la même image, projetée sur différents plans ²⁷². »

Tout se passe comme s'il existait au-dedans de nous une logique primitive, une exigence existentielle de la cohérence de soi à soi ; nous faisons application de ce principe d'identité aux autres comme à nous-même. Le réseau des communications entretenues de chacun à chacun postule la fixité de l'individu, non seulement dans ses manifestations, dans le respect de la parole donnée, dans le maintien des attitudes et habitudes une fois adoptées et manifestées dans l'usage social, mais aussi dans l'essence de l'être dont il est admis qu'il doit demeurer ce qu'il est à travers les vicissitudes de l'histoire. Bien sûr, les hommes changent, et les femmes, il y a des mutations et des conversions, mais ces comportements ont quelque chose de suspect, sinon même de scandaleux ; le code de bonnes vie et mœurs admet certains écarts par rapport à la norme à condition qu'ils ne soient pas trop fréquents ni trop accusés. Faute de quoi l'individu passe pour bizarre, excentrique, ou marginal, hors-la-loi par rapport à cette définition qui semble lui être imposée par le consentement commun et le sien propre.

On peut ainsi songer à l'existence, attestée un peu partout dans l'histoire des civilisations, d'une ontologie du nom. Dans les populations primitives et dans un certain nombre de cultures anciennes, le nom d'un individu n'est pas une désignation arbitraire et de simple commodité. Il est imposé et reçu comme la formule même de la personnalité, une expression de l'être jusque dans sa vocation la plus secrète. « Je te connais par ton nom », dit Dieu à Moïse (Exode, XXXIII, 12) ; cela signifie que Dieu a percé à jour son serviteur jusque dans le secret de son cœur, et du coup Moïse se trouve engagé au service de Celui qui l'a ainsi appelé. Lorsque Jésus, dans l'évangile de Jean (I,

²⁷¹ Cité par Michel Conil-Lacoste, *Le Monde*, 28 septembre 1960.

²⁷² Propos de 1923, dans Picasso, *Forty years of his art*, éd. A. H. Barr, Museum of Modern Art, New York, 1939, p. 11.

42), s'adressant à Simon Pierre, lui dit : « Tu es Simon, fils de Jonas ; tu seras appelé Céphas », il ne s'agit pas d'un simple contrôle d'identité, mais bel et bien de la vocation de l'apôtre Pierre. Le Messie connaît le nom de Pierre, il connaît Pierre par son nom, et le changement de nom qu'il lui impose symbolise la conversion de Pierre. Devenu un homme nouveau, né de nouveau, l'apôtre doit changer de nom pour affronter sa nouvelle vie. Il en est de même pour Saul de Tarse, après la décisive rencontre sur le chemin de Damas, devenu l'apôtre Paul. La mutation spirituelle, vécue comme une transsubstantiation, implique le changement de dénomination.

[254]

Le nom de baptême donné à l'enfant est son nom devant Dieu, le nom de sa vocation ; il a une validité eschatologique, et l'intéressé doit y demeurer fidèle sa vie durant, car il engage le sens de sa vie. Ceux qui, pour obéir à une vocation particulière, entrent en religion dans un ordre catholique reçoivent un nom nouveau, emblème de leur vie nouvelle. Il en est de même des convertis à l'islam, qui adoptent une nouvelle identité. Dans la religion juive, le nom de Dieu demeure inconnu ; il n'est désigné que par périphrases. Le nom authentique comporte une telle densité de puissance sacrale qu'il ne peut être prononcé dans le langage des hommes. Dans un certain nombre de cultures primitives ou anciennes, la connaissance des noms réels des individus donnerait à leur détenteur un pouvoir magique redoutable. C'est pourquoi les noms véritables demeurent secrets, parce qu'ils donnent accès à l'identité fondamentale, et ne doivent pas être exposés aux suites possibles d'une révélation et profanation.

Tout se passe comme si l'une des intentions majeures des écritures du moi était de percer à jour le secret d'un nom que le sujet lui-même ne connaît pas. Il s'interroge sur son identité, de circonlocution en circonlocution, comme animé par le désir de se rapprocher du Saint des Saints où se manifesterait à lui son identité véritable, en dépit des dénégations et démentis en lesquels souvent il s'égare. Mais le dernier mot est aussi le premier, ou plutôt il est tout du long immanent à la recherche qui expose la formule développée de son être, à travers le miroir obscur où son essence se manifeste à lui sur le mode de l'énigme. La vérité de la poursuite du centre ne se trouve pas en fin de parcours, le but une fois atteint ; elle se trouve tout au long de la pérégrination, dans l'énergie motrice de l'exercice spirituel toujours recommencé.

En un temps de dépérissement de la théologie, la question fondamentale de l'autobiographie semble ainsi renvoyer au dogme de la prédestination, pot au noir des docteurs de la foi. Il s'agit de savoir si le sens d'une vie se trouve défini par avance, sous une forme abrégée et condensée, s'il existe quelque part, hors du monde, dans les casiers judiciaires et archives en tous genres d'un hypothétique Créateur. Dans ce cas l'intéressé doit suivre un chemin tout tracé, inconnu de lui ; mais, s'il s'éveille à la conscience de soi, il devra déchiffrer le mystère, trouver le mot de son énigme, son nom véritable. La procédure autobiographique tente de parvenir par la voie de l'écriture à établir un constat d'identité, dernier mot d'une existence parvenue à la coïncidence de soi à soi. Le but sera atteint lorsque se trouvera consommée l'adéquation entre le remémorant et le remémoré, entre le sujet écrivant et le sujet figuré. Mais cette adéquation demeure illusoire ; l'écart entre le poursuivant et le poursuivi ne sera jamais comblé, sinon dans l'instant suprême où la plume tombera des mains du scripteur.

Pierre d'achoppement des théologiens, la notion de prédestination est un mystère que les docteurs ont essayé de convertir en problème, de mettre en équation sur le mode intellectuel. Si l'on admet un Dieu créateur du monde [255] selon la perspective judéo-chrétienne, la création divine ne concerne pas seulement la réalité matérielle de l'univers dans l'espace, elle embrasse aussi son développement total à travers le temps. Les destinées des sociétés et des individus se trouvent donc englobées dès l'origine dans l'initiative divine. Donc la prédestination de chacun et de tous s'impose comme une conséquence inéluctable de la toute-puissance divine qui embrasse dans son omniscience l'histoire générale et particulière de l'humanité.

Ceci dit, il ne saurait y avoir de compétition entre le plan divin et l'intelligence des hommes ; le savoir de Dieu leur est inaccessible. Le mystère de chaque destinée demeure intact, du commencement à la fin d'une histoire vécue selon les vicissitudes du temps. Aux yeux du fidèle, Dieu connaît son nom, car Dieu sonde les cœurs et les reins ; mais les secrets de Dieu demeurent hors d'atteinte. Le dernier mot de la prédestination particulière d'un être humain ne lui sera pas révélé ; il devra le rechercher, dans la crainte et le tremblement, en faisant confiance à la miséricorde de Dieu, comme Abraham sur le chemin du sacrifice. Cette incertitude dernière est la marque distinctive de l'autobiographie où le sujet opère à chaud sur sa propre substance, dans

une sorte de vivisection. La biographie proprement dite ne comporte pas cette inquiétude existentielle ; le rédacteur parle d'autre chose, ou plutôt de quelqu'un d'autre ; il récapitule une histoire achevée, un destin refermé ; il sait où il va, il survole des événements qui ne le mettent pas en cause ; il se donne le beau rôle de l'opérateur du jugement dernier. Au contraire, l'écrivain de soi, engagé sur une perspective ouverte, marche vers l'inconnu ; à la fin de la route, dans le prolongement par-delà l'horizon, l'avenir inexorable de la mort ; une oraison funèbre imprononçable par le *de cuius*.

La logique d'une existence ne s'exprime pas dans le langage de l'axiomatisation mathématique ou de la géométrie des solides. Le débat sur la cohérence interne, ou l'incohérence, d'une personnalité présuppose l'obligation faite à chacun de respecter une loi de conformité imposée par le biographe d'une manière tout à fait gratuite. Racine, Auguste Comte, Picasso, Bossuet doivent se ressembler à eux-mêmes, selon le vœu de Messieurs X, Y ou Z, qui ont calculé après coup la trajectoire exacte de leur carrière, avec interdiction de s'écarter du parcours idéal établi par le narrateur. Un historien plus respectueux de la réalité humaine ne s'érigerait pas en juge des morts, ne reprendrait pas à son compte la prédestination divine, et se contenterait de suivre d'aussi près que possible les moments et mouvements divers d'une existence qui cherchait en son temps à travers les circonstances et les événements à se donner tant bien que mal une vie à sa ressemblance.

L'historien est un prophète du passé, position confortable, puisqu'il sait d'avance où il veut en venir. Mais la connaissance de cette prédestination historique constitue en fait un obstacle redoutable à la divination de la réalité humaine, en gros ou en détail. L'historien de la France des années 1780 à 1785 ne peut pas ne pas voir se projeter sur la situation du moment, par anticipation, [256] l'ombre de 1789 ; de même l'historien des années 1789-1790 ne peut s'empêcher d'interpréter son époque à la lumière des convulsions de la Terreur. Cette causalité rétroactive par projection du futur sur le présent est un empêchement à l'authenticité du savoir historique, privé de ce frémissement d'incertitude, de cette hantise existentielle de l'imprévisible avenir qui caractérise les situations réelles.

L'autobiographie s'écrit, elle aussi, dans une perspective rétroactive, à partir d'un point d'arrivée une fois atteint, qui permet d'ordonner en série linéaire les événements du passé, de manière à justifier

l'aboutissement connu par avance. Comme dans le cas de la connaissance historique en troisième personne, la rétrospection permet d'unifier le parcours, d'éliminer les écarts, la suite des faits se trouvant aspirée en vertu de la causalité du futur. Le danger de cette régularisation après coup est compensé au moins en partie par le fait que l'historien de soi n'en a pas fini avec sa propre histoire ; la récapitulation de son passé ne constitue pas un bilan pour solde de tout compte ; il y a un reste. L'existence du narrateur, de l'examineur de soi, s'inscrit dans une trajectoire inaccomplie, ouverte sur l'échéance de la mort, avec les péripéties redoutables et imprévisibles qui jalonnent les cheminements ultérieurs d'une existence inachevée.

La biographie s'écrit sur le mode du passé et du révolu ; l'autobiographie, à tous ses niveaux de réalisation implique une reprise du passé en fonction d'un présent qui débouche sur un avenir encore informulé. Ce qui va de pair avec le vœu d'un accomplissement, et la préparation plus ou moins explicite à des échéances redoutables. L'historien, au moins en première analyse, opère sur un temps mort ; l'écrivain de soi élabore la substance vivante de sa chair temporelle. Sans doute est-il tenu de respecter la matérialité des faits, mais l'obligation de véracité passe après le devoir de fidélité à soi-même dans l'ordonnement et l'interprétation des matériaux qu'il met en œuvre. Une autobiographie n'est pas un fragment de l'histoire universelle, qui puisse être additionnée avec d'autres fragments pour fournir un total, exposant l'ensemble de l'époque ; une autobiographie énonce une vue cavalière de la totalité de l'histoire selon la mesure d'une destinée particulière.

Écrire sa vie, et même écrire de sa vie, c'est affirmer, contre toute évidence, qu'une vie individuelle forme un tout, qu'elle a une signification propre et qu'elle tend à une réalisation en forme d'œuvre achevée. Ce caractère prospectif ou inchoatif des écritures du moi les distingue de toutes les autres formes de création littéraire. Un romancier peut utiliser des souvenirs de sa vie, en les transférant à tel ou tel de ses personnages ; cette utilisation du vécu ne l'engage pas. « Madame Bovary, c'est moi » ; peut-être, mais Flaubert n'est pas compromis dans les mésaventures de sa créature, pas plus que Mauriac n'a été cité à comparaître dans le procès de Thérèse Desqueyroux. La spécificité inéliminable de l'écriture de soi est qu'il s'agit d'une écriture de la vie dans la vie elle-même, donc exonérée de cette distanciation propre à la

littérature littéraire, où [257] l'écrivain parle d'autre chose et demeure libre par rapport à sa création, quels que soient les éléments, personnels ou non, mis en œuvre dans son récit.

L'écrivain de soi-même ne s'exprime pas à l'indicatif. Raconter sa propre histoire selon l'ordre du pronom réfléchi, ce n'est pas relater une série d'événements quelconques, avec le souci seulement de ne pas déformer la réalité passée ; ce n'est pas non plus inventer à sa fantaisie un récit d'aventures matérielles ou spirituelles. C'est porter témoignage sur ce qu'on fut en fonction de ce qu'on est et de ce qu'on sera. La relation positive est subordonnée à un projet de valeur, affirmé sur le mode de la déploration ou de la justification, l'intention apologétique étant d'ordinaire prédominante ; celui-là même qui s'accuse et renie son passé se prononce hautement en vue d'un nouvel avenir. Prononcer la centralité du moi et le principe de l'identité personnelle, ce n'est pas seulement constater, c'est opter pour une certaine vision de son individualité, c'est aussi faire vœu. Le biographe de Bossuet peut constater certains comportements incongrus du personnage, non compatibles avec l'auguste figure de l'évêque de Meaux ; il relatera les faits, produira les documents. Si Bossuet avait écrit une autobiographie, il lui aurait fallu rendre compte de son attitude, non seulement l'expliquer, mais la justifier et au besoin la déplorer sur le mode de la pénitence, dans le cas où le mariage en question aurait vraiment eu lieu.

Le caractère testimonial des écritures du moi revêt donc une importance décisive. Témoigner en justice, ce n'est pas relater un fait quelconque, c'est se porter garant d'une vérité qu'on atteste, c'est s'exposer à l'accusation de faux témoignage ou de parjure au cas où l'on serait convaincu de mauvaise foi. En dehors du droit commun des « on-dit » et des bavardages insignifiants, les écritures du moi instituent un univers de la parole, où celui qui s'énonce s'engage devant Dieu, dans le cas des écritures de piété, devant lui-même et devant les autres hommes lorsque se trouve interrompu le recours à la transcendance, ou plutôt lorsque la transcendance théologique se trouve commuée en une transcendance axiologique, référence à un ordre de valeur admis par le scripteur.

Un individu quelconque est appelé à se modifier dans le cours de sa vie, dans son apparence physique, dans son statut biologique, mais aussi dans ses rôles sociaux et par l'expérience acquise au fil des années. Le postulat de l'identité s'impose à lui néanmoins, de par l'autorité

extrinsèque de la société, qui le considère comme responsable de ses actes passés, mais aussi de par l'exigence personnelle qui, en vertu d'une volonté propre, impose à chacun la suite dans les idées et les engagements de l'existence. Le droit de se contredire n'existe pas ; la contradiction de soi à soi a valeur de reniement. Contre quoi protestait Roland Barthes, sans doute hanté par sa marginalité qui le portait aux revendications d'un esthétisme intégral. « Fiction d'un individu (quelque M. Teste à l'envers) qui abolirait en lui les barrières, les classes, les exclusions, non par syncrétisme, mais par simple débarras de ce vieux spectre, la *contradiction logique*, qui mélangerait tous les langages, fussent-ils réputés incompatibles, qui supporterait, muet, toutes les accusations d'illogisme, d'infidélité, qui resterait [258] impassible devant l'ironie socratique (amener l'autre au suprême opprobre : *se contredire*) et la terreur légale (combien de preuves pénales fondées sur une psychologie de l'unité !). Cet homme serait l'abjection de notre société : les tribunaux, l'école, l'asile, la conversation en feraient un étranger : qui supporte sans honte la contradiction ²⁷³ ?... »

Barthes souligne que la question n'est pas de simple logique ; elle met en jeu le formidable appareil des répressions sociales. Le droit au démenti de soi à soi n'est guère reconnu ; une suspicion pèse sur les renégats, dont on se demande toujours si une trahison première ne sera pas suivie d'une autre en sens différent. Ainsi des vedettes de cinéma, qui contractent mariage après mariage ; bien évidemment la valeur des engagements successifs suit une courbe décroissante. Ceci dit, toute conversion n'est pas marquée d'infamie. Même dans le cas de ceux qui se convertissent au moment ultime, *in articulo mortis*, répudiant ce qu'ils ont adoré toute leur vie, un doute subsiste ; un homme jusqu'au bout conserve une réserve de sens et de liberté, le droit de refuser son passé, de le rejeter comme un vêtement trop usé, à la manière d'Arthur Rimbaud, abjurant le génie sauvage de sa poésie, pour adopter un nouveau cours, si brève qu'en soit la durée.

Ceux-là mêmes qui, refusant toute règle, prétendent n'obéir qu'au caprice du moment et se complaisent dans la pratique de l'alternance, ceux-là aussi ont fait un vœu ; ils trouvent dans le démenti et l'infidélité la règle de leur particulière fidélité à eux-mêmes. Ils ont choisi, ils se

²⁷³ Roland Barthes, *Plaisir du texte*, Seuil, 1973, pp. 9-10.

sont choisis. L'opposition fondamentale se situe entre ceux qui mènent de jour en jour une existence irréfléchie, et ceux qui se préoccupent de l'ordonnancement général de leur devenir, souhaitant y faire prédominer un ordre conforme à leur exigence intime. Les écritures du moi obéissent à un vœu, à la fois rétrospectif et prospectif, d'intelligibilité globale. Problématique illustrée par une inscription dans le *Journal* d'André Gide, au cours de sa vingt-troisième année : « Je m'inquiète de ne savoir qui je serai ; je ne sais même pas celui que je veux être ; mais je sais bien qu'il faut choisir. Je voudrais cheminer sur des routes sûres, qui mènent seulement où j'aurais résolu d'aller ; mais je ne sais pas ce qu'il faut que je veuille. Je sens mille possibles en moi ; mais je ne puis me résigner à n'en vouloir dire qu'un seul. Et je m'effraie, chaque instant à chaque parole que j'écris, à chaque geste que je fais, de penser que c'est un trait de plus, ineffaçable, de ma figure, qui se fixe ; une figure hésitante, impersonnelle, une lâche figure, puisque je n'ai pas su choisir et la délimiter fièrement. Seigneur, donnez-moi de ne vouloir qu'une chose et de la vouloir sans cesse ²⁷⁴. » Sur le mode de l'irrésolution, c'est ici le désir de résolution qui s'affirme, le désir d'une réduction à l'unité de l'image de soi. Tout de suite après s'impose l'idée du jugement dernier : « À l'heure de mourir, nous nous refléterons dans le passé et, penchés sur le miroir [259] de nos actes, nos âmes reconnaîtront ce que nous sommes. (...) On raconte sa vie et l'on se ment ; mais notre vie ne mentira pas ; elle racontera notre âme qui se présentera devant Dieu dans sa posture habituelle ²⁷⁵. »

Au dernier jour, tout sera accompli et il sera trop tard. Le jeune Gide voudrait connaître par anticipation la vérité de son âme et de sa vie, comme si elle se trouvait figée par avance dans la formule d'une prédestination, dont Dieu pourrait confier à ses élus le secret. Désir absurde, le jeune homme de 1892 avait encore une soixantaine d'années à vivre, riches d'événements en tous genres et de vicissitudes privées et publiques inimaginables à l'avance. Aussi la réflexion du rédacteur en son journal s'oriente-t-elle dans un autre sens. Il évoque, dans le cas de « l'artiste, (...) une sincérité renversée », conçue comme une maîtrise du temps : « Il doit non pas raconter sa vie telle qu'il l'a vécue, mais la vivre telle qu'il la racontera. Autrement dit : que le portrait de lui, que

²⁷⁴ André Gide, *Journal (1889-1939)*, Bibliothèque de la Pléiade, éd. de 1939, 3 janvier 1892, pp. 28-29.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 29.

sera sa vie, s'identifie au portrait idéal qu'il souhaite ; et plus simplement, qu'il soit tel qu'il se veut ²⁷⁶. »

La problématique change brusquement de nature, à la faveur du « renversement » proposé. La référence eschatologique au plan de Dieu et aux révélations du jugement dernier étant reconnue vide de sens, le rédacteur du *Journal* se situe dans l'ordre humain, où les initiatives de l'individu peuvent avoir une efficacité réelle. L'artiste, ici l'écrivain, peut exercer sur son existence un droit de reprise, il est l'artisan d'une prédestination volontaire, grâce à laquelle, assumant par rapport à sa propre existence le rôle de Dieu par rapport au monde, il lui est possible de se créer lui-même à son image et ressemblance.

Les écritures du moi sont le fait d'individus qui choisissent de vivre la plume à la main ; ils atteignent à la plus haute conscience d'eux-mêmes dans le moment où leur réalité propre s'accomplit en forme scripturaire, ce qui fait d'eux des hommes différents des autres, en raison de leur vocation particulière. La rencontre entre le vécu et sa projection écrite devient le moment décisif par rapport auquel s'organise l'ensemble de l'histoire personnelle, le foyer de toutes les significations. Le rédacteur du journal intime vit sa journée dans l'attente du moment où il la racontera, et où son sens sera fixé par la mise au net de l'écriture. L'écriture fait autorité par anticipation sur le vécu, elle le modèle en fonction de la relation à venir. Chateaubriand, quelque part, évoquant une scène de sa vie, ajoute que le ciel était sans lune, mais qu'il avait ajouté une lune dans son récit, parce que la présence de cet astre lui paraissait s'imposer à ce moment-là. L'autobiographie impose au rédacteur un principe de sélection ; seuls entreront en ligne de compte les événements, situations et circonstances, parmi toutes les vicissitudes de l'histoire, qui contribuent à susciter la situation acquise au moment où le rédacteur se met à l'œuvre. Cette causalité rétrospective peut aller jusqu'à la déformation, volontaire ou non, de la vérité historique ; elle intervient surtout comme un facteur d'élimination de tous les éléments [260] considérés comme insignifiants parce qu'ils ne concordent pas avec la perspective d'ensemble choisie par le narrateur.

Autrement dit, le temps de l'autobiographie, en gros et en détail, n'est pas le temps historique mais *un temps prophétique*. Le déterminisme

²⁷⁶ *Ibid.*

des causes et des effets ne s'exerce pas du passé en direction du présent selon l'ordre du déterminisme, mais, à l'inverse, du futur au passé et au présent, en vertu d'une exigence d'aspiration, loi de l'homme qui fait autorité par rapport à la loi des choses. Le rédacteur, le plus souvent, s'imagine qu'il se contente de relater la réalité, telle qu'elle est, telle qu'elle fut, dans une transcription aussi exacte que possible. Il s'agit, en fait, d'une transposition qui intervient dans l'écriture du récit, à titre rétroactif mais aussi à titre prospectif, le rédacteur du journal intime se trouvant porté, qu'il le veuille ou non, à vivre sa vie telle qu'il la racontera.

La conversion du temps historique en un temps prophétique, vécu selon l'ordre de l'affirmation personnelle, serait donc un aspect essentiel de la décision autobiographique. Geoffrey Harpham souligne le fait que « des existences qui, en un certain moment, s'affirment sous la forme autobiographique sont typiquement des existences vécues dans l'anticipation de cet événement, des vies vécues dans la conscience de leur propre « narrabilité ». Ceux-là, hommes ou femmes, qui sont destinés à relater leur vie auraient adopté par avance « un mode d'existence dont l'orientation fondamentale tendrait à sa conversion éventuelle en récit, et à son éventuelle lecture par d'autres hommes ²⁷⁷ ». Harpham donne en exemple les *Confessions* de saint Augustin, autobiographie princeps, où la conversion de l'expérience en narration va de pair avec une théologie du renouvellement de la vie par la foi. Il y a une concordance intrinsèque entre la conversion d'Augustin au Dieu de Jésus-Christ et sa conversion à l'écriture autobiographique. La conversion religieuse consacre la découverte en Augustin de l'homme nouveau, qui supprime l'homme ancien ; la conversion seconde à l'écriture de soi actualise le renouvellement de l'esprit sous la forme d'un récit de vie dont l'événement majeur est la rencontre d'Augustin avec Dieu. Cet événement domine la vie entière d'Augustin, comme il irradie le texte des *Confessions* ; le livre VIII, qui comporte la relation de la décision existentielle d'Augustin est préparé par tout ce

²⁷⁷ Geoffrey Galt Harpham, *Conversion and the Language of Autobiography*, Colloque de Baton Rouge, Louisiana State University, avril 1985, début. D'amples matériaux concernant le sujet se trouvent dans le monumental ouvrage de Pierre Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire, Antécédents et postérité*, Études augustiniennes, 1963.

qui précède ; et le reste de l'œuvre ne fait que tirer sur divers plans les conclusions du moment décisif.

De par sa formation, Augustin est un homme de lettres, riche de l'immense patrimoine de l'antiquité finissante, un millénaire d'écritures sur écritures, assimilées par la vertu d'une frémissante sensibilité intellectuelle et spirituelle. On dit qu'Augustin a fondé une tradition, il est aussi vrai d'affirmer qu'il prolonge une tradition déjà ancienne, ou plutôt une double tradition, celle des écritures classiques de la Grèce et de Rome, revue et ordonnée par les [261] maîtres de la rhétorique, mais aussi la tradition sacrée des écritures bibliques dont il adopte l'écriture prophétique et testimoniale pour la plus grande gloire du Dieu de son salut. Le Père de l'Église est devenu à son tour un évangéliste ; il a pris sa place dans la longue chaîne des témoins, majeurs ou mineurs, du renouvellement de l'existence par la grâce de l'Esprit saint. Mais Dieu étant mort et les théologiens s'étant résignés à l'inéluctable dépérissement de la théologie, les relations d'Augustin avec le Dieu d'Israël sont suspectes aux docteurs en littérature ; elles faussent le sens littéraire de son autobiographie. Celle-ci sera donc refoulée dans la « préhistoire » d'un genre inauguré, nous dit-on, bon nombre de siècles plus tard, par Jean-Jacques Rousseau, lequel d'ailleurs s'adresse à Dieu dès les premières lignes de son ouvrage. Peu importe, on lui pardonne cet instant d'égarement, parce que les relations avec le Dieu en question, suffisamment amorti et laïcisé, paraissent moins compromettantes que celles d'Augustin avec son Sauveur.

L'analyse de Geoffrey Harpham tend au contraire à montrer que l'intention prophétique et testimoniale est constitutive de l'écriture autobiographique. Écrire sa vie, écrire de sa vie, même sur le mode du secret provisoire ou définitif, c'est changer sa vie dans la mesure même où l'on écrit sa vie. C'est se donner en exemple à soi-même et aux lecteurs potentiels de ses écritures. Les *Confessions* d'Augustin sont un livre de prédication, mais aussi les *Confessions* de Rousseau. Et sans doute celui qui se donne en exemple imite lui-même des exemples antérieurs ; mais la prétention à être inimitable et irremplaçable s'inscrit elle-même dans une longue chaîne de traditions, au long de laquelle l'originalité s'affirme toujours selon des voies déjà tracées. La parole de vérité se cherche à contresens des paroles d'imitation dont elle est obligée d'emprunter les détours. L'identité du moi transcende ses incarnations linguistiques ; la vérité de l'être personnel passe par le

langage mais ne saurait y faire résidence. C'est pourquoi elle est une Parole de Dieu plutôt qu'une parole humaine, lumière lointaine, intuition illuminante toujours refusée à l'auteur des écritures de soi dans sa poursuite vaine, sans cesse déçue et pourtant récompensée dans le mouvement même qui le pousse à écrire plus avant.

Le temps des écritures du Moi paraît bien être dans tous les cas un temps eschatologique, libéré des entraves de l'espace et du temps, comme on pourrait le montrer dans le cas d'écrivains apparemment déliés de toute obéissance transcendante, comme Jean-Paul Sartre ou Michel Leiris. L'identité du Moi réside en dehors des limites de l'expérience possible, et pourtant cette identité oriente, dans l'usage de l'écriture, un temps qu'elle métamorphose. Le destin incertain de l'individu en proie à l'événement prend la forme d'une histoire organique, conforme aux indications d'une cause finale. Si je raconte ma vie, *j'en deviens l'auteur*, au sens littéraire du terme, je me donne la vie, je la domine, même si je ne la domine pas. L'écriture première autorise une seconde lecture. « Si ces mystères nous dépassent, feignons d'en être l'organisateur », comme il est dit dans *Les mariés de la Tour Eiffel* de Jean Cocteau. Je possède [262] ma vie et n'en suis pas possédé, même si je note dans mon journal que j'ai perdu mon temps, que je n'ai pas eu une minute à moi. L'écrivain de soi met en œuvre une eschatologie de soi à soi, imitant à échelle réduite et toutes proportions gardées, l'eschatologie en grandeur nature, ou plutôt en grandeur surnaturelle du Créateur du monde.

L'histoire d'une vie, telle qu'elle se raconte à elle-même et aux autres n'est jamais une histoire naturelle, même s'il s'agit de l'autobiographie de Trotski, de Jacques Duclos ou de Maurice Thorez ; ceux-là aussi inscrivent leur ligne de vie selon le grand axe providentiel d'une intention messianique dont les justifications dernières s'inscrivent par-delà la ligne d'horizon de l'histoire des historiens. Pour entreprendre d'écrire sa vie, il faut être d'abord persuadé que cette vie a un sens et une valeur ; si elle paraît insignifiante, si elle va de nulle part à nulle part, il ne vaut pas la peine de la mettre par écrit. Telle est d'ailleurs l'attitude spontanée de la grande majorité des hommes et des femmes.

Le cas mériterait d'être examiné, de celui qui refuse l'écriture de soi. Ou bien il a conscience que sa vie n'en vaut pas la peine, n'ayant rien d'exemplaire, même à ses propres yeux ; inutile de rechercher le sens de ce qui est dépourvu de sens, de ce qui ne s'élève pas jusqu'à la

présence d'une intelligibilité intrinsèque. Je n'ai rien à déclarer, je suis un homme quelconque, perdu dans la masse et qui ne peut prétendre en émerger. Un autre cas, assez fréquent, est celui de l'homme qui aspire à l'accomplissement autobiographique, mais n'y parvient pas, pour cause de déficience intime, non pas simple défaut de volonté sans doute, mais inadéquation de soi à soi, écart entre l'écriture et le sens d'une vie qui se dérobe à ses prises.

Charles du Bos, critique perspicace des grands noms de la littérature européenne, a vécu la plume à la main et tenu un journal où figurent surtout des analyses littéraires consacrées à ses auteurs favoris. « De moi demeure vrai, dans un sens absolu, (...) le mot de saint François d'Assise : « L'homme ne sait qu'autant qu'il agit. » Dans mon cas, qu'autant qu'il écrit. Écrire est l'unique forme d'action qui me soit propre et bienfaisante (...) Je vaux, je suis moi, dans et par la lucidité ²⁷⁸. » Cette lucidité, du Bos souhaite, sans y parvenir, se l'appliquer à lui-même ; le projet autobiographique n'aboutira pas ; la vie ne se convertira pas en un texte. Curieusement, le questionnement de soi n'ira pas plus loin que la recherche d'un titre. Évoquant « ce livre sur moi-même qui décidément tend à devenir ma préoccupation centrale », il commence par le commencement, ou par la fin, qui serait le choix d'un intitulé. « J'ai reconnu d'abord que le titre au fond le meilleur : *À la recherche de moi-même*, était bloqué par Proust ; tous les mots synonymes de recherche, découverte, voyage, exploration, etc., sont à rejeter parce qu'ils donnent l'idée du large et par là même de l'avenir, alors que ce sont celles au contraire de la descente en profondeur et du passé qu'il importe de communiquer. Un instant je me suis arrêté à la *Traversée intérieure* parce que l'idée de traversée, que me représente de plus en plus [263] la vie, me retient, mais au fond *Traversée intérieure* est mal écrit parce qu'amphibologique. J'avais pensé aussi à mon ancienne et fréquente image de la descente du mineur, mais celle-ci me déplait, à cause de quelque chose de prétentieux. » Du Bos songe ensuite à *En plongée*, expression « qui par son caractère de semi-argot ne me revenait qu'à moitié. Puis (...) songeant aux coups de sonde dont parle si souvent Bergson, le mot de sondages m'est venu : j'ai bondi sur Littré, qui m'a comblé à cet égard au-delà de toute espérance en

²⁷⁸ Charles du Bos, *Journal*, 1921-1923, 19 septembre 1922, Corrèa, 1946, p. 187.

m'apprenant que le sondage avait pour objet de rechercher un sous-sol ²⁷⁹ ».

Charles du Bos, par la suite, s'entretiendra de son problème avec Gide, son ami, qui encourage le projet d'écritures du moi : « Jamais je ne ferai mieux que le Journal, (...) celui-ci est ma forme propre. » D'autres amis estiment que la rédaction du Journal empêche la réalisation de grandes œuvres ; selon Gide, le Journal lui-même est pour du Bos l'œuvre par excellence de sa vie. Gide déconseille le titre « Sondages », parce que « trop chirurgical », il conseille *Introspections*, « le beau pendant à *Approximations* (...) Les deux démarches essentielles de votre vie ». Au cours de la conversation, « Gide avait soulevé un instant *Prospections*, issu de l'idée du prospecteur et du sourcier, qui valait mieux que *Sondages*, dans la direction même de *Sondages*, mais combien inférieur à “*Introspections*”, à cause de l'orientation dans le sens de l'intimité, *intus* ²⁸⁰. »

Remarques d'autant plus significatives que le projet en question ne sera jamais réalisé ; du Bos demeure un velléitaire, un esprit fragmentaire, dont les livres publiés se présentent sous la forme d'une addition de réflexions et d'analyses d'une grande pénétration, mais sans cohérence intrinsèque. Jamais l'écrivain n'est parvenu à mener à bien l'unité d'une œuvre dans son entreprise critique ; il ne pouvait y parvenir davantage lorsqu'il se trouvait lui-même en question. S'il éprouve le besoin de commencer par le choix d'un titre, priorité qui ne s'impose nullement, car le titre est trouvé aussi bien pendant ou après la rédaction d'un livre, c'est précisément parce que le titre lui paraît le garant ou l'emblème de l'unité absente. Les formules qu'il envisage successivement évoquent une géographie de l'espace du dedans, soit dans le sens de la surface, soit dans le sens de la profondeur ; ils ne mettent pas en cause la dimension verticale, la domination synthétique ramenant à l'unité le divers de l'existence. Ce n'est pas qu'il n'ait rien à dire, bien au contraire, mais sa pensée s'oriente spontanément dans le sens de la dispersion analytique ; d'où la nécessité de rechercher un fondement, dans un sous-sol qui se dérobe toujours. Du Bos a publié une série d'études critiques sous le titre *Approximations*, auquel Gide fait allusion dans l'entretien évoqué plus haut. Vis-à-vis de ses auteurs

²⁷⁹ *Ibid.*, 17 avril 1923, pp. 257-258.

²⁸⁰ *Ibid.*, 22 septembre 1923, p. 341.

favoris, comme vis-à-vis de soi-même, du Bos procède par des voies d'approche qui s'interdisent d'entrer dans le vif du sujet.

On n'imagine pas Augustin, Rousseau ou Goethe donnant à leur autobiographie [264] un titre tel que « Approximations ». Ils ne se livrent pas à des investigations en tous sens qui renonceraient par avance à parvenir à leur fin. Si Augustin convertit sa vie en un texte, c'est qu'il a touché au but, et ce but une fois atteint définit le point de départ et la justification de l'entreprise, hautement proclamés dès la première ligne de l'œuvre ; il n'en va pas autrement pour Rousseau. Charles du Bos n'a pas vocation de prophète ; il ne sait pas où il veut en venir ; sa vie le fait au jour le jour plus qu'il ne la fait lui-même ; il n'est pas parvenu à s'arracher à un devenir qu'il déchiffre jour après jour, sans cet ancrage dans une certitude que proclame l'auteur de l'autobiographie. Celui qui s'avance en tâtonnant dans l'obscurité ou la demi-obscurité n'est guère en mesure d'affirmer à la face du monde la vérité de son être sur le mode de l'exemplarité. C'est pourquoi la forme scripturaire du journal, dont l'horizon est borné au jour la journée, lui convient particulièrement. La vérité quotidienne du journal est chaque jour remise en question ; le journaliste intime est le piéton d'une vie qu'il ne prétend pas dominer ; il dispose du droit à la rectification et au démenti, aux humeurs passagères et contradictoires. Au contraire, le rédacteur de l'autobiographie s'oblige à une cohérence globale de soi à soi ; il survole l'étendue de son existence, dont il se propose de faire apparaître les configurations maîtresses.

Le principe de l'identité dans le journal se trouve donc au ras de l'événement, à hauteur d'homme ; dans le récit de vie, il domine le panorama. Mais cette indication première ne suffit pas à localiser le sujet, comme s'il habitait en un point précis de la réalité scripturaire. Lorsque j'ai affaire à quelqu'un d'autre, ami intime ou relation de rencontre, mon interprétation procède du dehors au-dedans, à partir des signes, paroles, attitudes et comportements dont je dispose ; l'autre m'est donné comme l'unité de ces signes, ce qu'il y a « derrière » ou plutôt « dedans » ; il est l'habitant de ses manifestations. Le rédacteur d'écritures du moi, en dépit des apparences, se trouve dans une situation plus difficile. À la fois juge et partie des situations qui le concernent, il n'est pas le maître du sens ; il est condamné à l'ambiguïté et au soupçon, dans la mesure où il reconnaît en soi la perpétuelle tentation de la dissimulation, de la dénaturation et de la tricherie. L'écriture du moi

n'est jamais transcription du moi, empreinte scripturaire du vécu ; elle implique une intervention, consciente ou non, de l'initiative personnelle pour la mise en forme du vécu en termes de récit. Rappeler le vécu à l'ordre de la conscience, c'est donner carrière au *wishful thinking*, aux sollicitations du désir et de l'imagination, intervenant à la faveur du délai entre le vécu et l'écrit.

Qu'elle en ait ou non l'intention avouée, l'écriture du moi est opérative ; elle consacre une intervention du sujet sur lui-même, non pas un simple constat mais une tentative d'élucidation. Prendre la plume, comme il arrive, pour « savoir où on en est », « faire le point », c'est s'efforcer de sortir d'une situation de confusion, en vue de reprendre le contrôle de soi et, si possible, la maîtrise de l'événement. La pratique du journal intime est souvent inspirée par le désir [265] de « faire le ménage », de se reprendre après s'être laissé aller dans le détail des jours. L'espace scriptural oblige la conscience à sortir de la confusion mentale et morale pour accéder à un ordre analytique, premier moment d'une synthèse qui aspire à la maîtrise de soi. Le texte de la vie, la vie en projection textuelle, implique une dimension nouvelle où les situations concrètes se trouvent transposées, mises en facteurs communs selon l'ordre de l'écriture, désormais disponibles pour des manipulations et commutations du sens. Ces opérations permettent la mise en œuvre du caractère prophétique et testimonial des écritures du moi ; leur validité exemplaire intervient dans l'usage interne de la vie personnelle en même temps que dans l'usage externe, au bénéfice des lecteurs pour lesquels la lecture de ces textes aura valeur d'exemplarité.

Le problème est alors de situer le sujet de ces écritures non historiennes et non positives, puisqu'elles ne sont pas reproduction à l'identique d'une existence telle qu'elle fut, telle qu'elle est, mais production d'une vie revue et corrigée, plus valable, plus riche de sens que la vie réelle, la conformité aux aspirations intimes prenant le pas sur le souci d'exactitude matérielle. Roman de la vie, vie romancée, et non pas œuvre d'érudition comme l'affirmait le jeune Frédéric Schlegel de l'*Entretien sur la poésie*. Le sujet, opérateur de la transcription, ne saurait être identifié purement et simplement avec l'auteur du texte en sa personnalité spatio-temporelle. Cette première approximation, justifiable dans l'ordre social et juridique, ou encore du point de vue de

la police, ne nous livre pas le secret de l'origine, le point à partir duquel s'établit la perspective d'ensemble du récit de vie.

Le sujet se dissimule dans l'épaisseur du personnage de l'auteur. Le principe qui, en nous, suscite l'écriture en vertu d'une intime nécessité échappe aux catégories extrinsèques, dans les replis d'une intimité à laquelle nous n'avons pas accès, bien qu'elle s'impose à nous et inspire la projection de notre conscience, de notre vie selon l'ordre de l'écriture. Le sujet que je suis, et qui cherche sa voie, ou sa voix, la plus authentique, mot à mot et ligne après ligne dans le moment où j'essaie de rédiger mon texte, fait-il résidence « dans ma tête », dans ma main ou à la pointe de la plume dans son avancée sur le papier ? D'où part cette initiative qui prend forme, à mesure ? réside-t-elle, toute formée, en un lieu quelconque, ou bien se constitue-t-elle à partir d'un néant de sens ? L'eau de la source, qui paraît à la lumière, il faut bien qu'elle vienne de quelque part, où elle préexistait ; mais l'inspiration de l'esprit ? Nous reconnaissons le Moi, le nôtre, celui des autres, à ses affleurements, et donc dans le détail de ses manifestations, mais il ne fait pas l'objet d'une perception globale, toujours maintenu en réserve de ces signes plus ou moins fugitifs dont il est le garant. Omniprésent, à plus ou moins haute dose, mais aussi omniabsent ; nous ne l'approchons jamais que comme une ombre, dont le corps se dérobe, ou comme un coefficient de présence, variable selon les circonstances et les situations de notre vie, souvent faible, jamais nul, même dans le sommeil, et parfois d'une considérable intensité.

[266]

La connaissance de soi se définit en réalité comme une interprétation de soi, travail sans fin, dans l'ordre de l'écriture, texte sur texte, à partir de la certitude préalablement donnée que l'objet de la recherche ne peut prendre forme noir sur blanc d'une écriture quelconque. La question posée est celle d'une détermination de l'indéterminable, puisqu'il y a incommensurabilité entre la voie d'approche utilisée et le mode d'être que Ton se propose d'analyser. Le jeune Schlegel, en 1797, posait le problème de l'unité personnelle, dans un article consacré à Lessing et à son œuvre. « Au sens plein et le plus fort du terme, disait-il, on ne se connaît pas soi-même. À partir du point où l'on en est de son développement présent, on réfléchit sur l'étape qui vient de s'achever, et l'on a le pressentiment de la suivante ; mais le sol sur lequel on se trouve, on ne le voit pas. » Toute situation s'offre à nous par une de ses

faces, mais l'autre, comme celle d'une planète, nous demeure cachée. « Mais si le degré de la connaissance de soi se trouve en relation avec le degré de la génialité, de la multiplicité et du développement intellectuel, – alors je me permets d'affirmer que Lessing, en dépit de son incapacité à se caractériser lui-même, se connaissait néanmoins à un degré remarquable, et, mieux que tout autre secteur de son esprit, il connaissait sa poésie. Sa poésie, il la connaissait par le moyen de sa critique, aussi ancienne et développée en corrélation fraternelle avec elle. » Mais il n'a pas vécu assez longtemps pour aller jusqu'au bout de sa poésie ou jusqu'au bout de sa philosophie. Lui manquait aussi l'esprit historique, qui lui aurait permis de prendre conscience de son ironie, dans la distance de soi à soi ; « car nul ne se connaît aussi longtemps qu'il n'est que lui-même, et pas un autre en même temps. Plus on est capable de multiplier les points de vue, et plus on se connaît ²⁸¹ ».

L'identité de Lessing est éparse dans les écrits de Lessing, mais Lessing ne la domine pas ; il n'en est pas le maître ; elle ne se réduit d'ailleurs pas à la somme des œuvres de Lessing ; elle n'y figure pas, quelque part, noir sur blanc. « Un auteur, qu'il soit artiste ou penseur, en mesure de mettre sur le papier tout ce dont il est capable, ou tout ce qu'il sait, n'est pas un génie ; c'est le moins qu'on puisse dire. » Un talent qui se laisse formuler d'une manière aussi restrictive est comme étranger à celui qui le manifeste ; il lui a été prêté, il ne lui appartient pas. « Lessing n'était pas de cette espèce. En lui-même, il avait plus de valeur que tous ses talents. C'est dans son individualité que se trouvait sa grandeur ²⁸². » Resterait à préciser le sens du mot « individualité », par lequel Schlegel entend désigner le génie propre du penseur, principe inidentifiable de son identité, origine indéterminable de toute détermination le concernant. Le centre de référence de l'homme et de l'œuvre ne peut être dégagé qu'après coup, une fois l'œuvre faite et la vie accomplie, mais la perspective rétrospective doit aussi bien avoir une validité prospective, justifiant les péripéties [267] de la vie et la production des écritures. Lessing dominait son œuvre, il valait mieux que chacune de ses œuvres, mais le génie de Lessing ne nous est proposé qu'à travers les œuvres de Lessing, en filigrane dans l'œuvre de Lessing, si on la considère comme un tout cohérent dont l'identité du

²⁸¹ Frédéric Schlegel, *Ueber Lessing, Lyceum der schönen Künste* ; I, 2, 1797, *Werke*, Kritische Ausgabe, Band II, 1967, pp. 115-116.

²⁸² *Ibid.*, p. 112.

penseur fournirait la clef. Cette identité demeure énigmatique, à la manière d'une signature, présente partout et nulle part, jamais exprimée dans sa teneur littérale, mais par renvois et allusions seulement.

L'auteur de l'essai sur Lessing est un jeune homme de vingt-cinq ans, extrêmement doué, qui en ce temps même, se trouve en train d'inventer le romantisme. Personnalité géniale, il ne cessera d'employer ses dons d'écrivain, de poète, de critique et de penseur dans les directions les plus diverses sans parvenir à découvrir ni à réaliser jamais l'unité de son œuvre, ni l'unité de sa vie. Ses amis les plus proches le décrivent comme un Protée, riche en contradictions et en incartades, porté par tempérament à la sensualité aussi bien qu'à la mystique, par moments capable des deux à la fois. Aucun de ses livres, sinon peut-être certains écrits de jeunesse, ne manifeste vraiment le secret d'une nature passionnée qui semble se plaire aux masques et aux pseudonymes, sans jamais se livrer complètement, affirmateur d'une identité qui le dépasse, l'englobe, l'égaré souvent et en fin de compte lui échappe, en le condamnant à vivre souvent à la périphérie de son être, aux extrêmes opposés ; d'où sans doute l'insistance avec laquelle revient sous sa plume le thème de la recherche du centre.

Max Scheler, dans des pages difficiles, a tenté de préciser ce principe à la fois variable et invariable, transcendant et immanent, de l'identité personnelle. Il faut, dit-il, rejeter les images les plus usuelles qu'on se fait du *Je*, « soit qu'on le décrive comme un point fixe dominant un flux mouvant, par analogie avec un homme, placé sur une tour, regardant d'en haut et percevant le flot qui s'écoule à ses pieds, soit qu'on le réduise à la cohésion de ce flux lui-même²⁸³ ». Le Je en question n'est pas un principe d'essence temporelle, car « il devient autre dans chacune de ses expériences vécues. Et ce n'est que dans ses expériences vécues qu'il se modifie, sans que pour autant les expériences vécues elles-mêmes soient la cause de cette modification, comme si le Je et ses expériences vécues étaient d'abord des réalités séparées. (...) À mesure que se poursuit ce devenir-autre, les expériences passées ne restent pas « quelque part » dans un mystérieux espace, celui du « passé », d'où elles pourraient de nouveau être

²⁸³ Max Scheler, *Le formalisme en l'éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. Maurice de Gandillac, NRF, 1955, pp. 427-428 (pp. 440-441 de l'édition allemande).

rappelées, pas plus que ses prétendues expériences vécues « futures » ne se contenteraient d'émigrer en lui à partir d'un espace ou d'une sphère de l' « avenir », où on les supposerait préexistantes ²⁸⁴ ».

Scheler dénonce, comme le faisait Bergson, le danger d'une imagination matérielle qui solidifie la durée, et prétend la soumettre au régime d'intelligibilité [268] qui prévaut dans l'ordre de la géométrie dans l'espace. Le Je, le principe de l'identité, ne doit pas être conçu comme une réalité localisée en un lieu précis, à partir duquel elle négocierait ses rapports avec les événements du passé et de l'avenir, eux-mêmes dotés d'un statut corpusculaire, à la manière des grains d'un chapelet. Les moments vécus de la conscience n'agissent pas les uns sur les autres selon l'ordre de l'extériorité réciproque ; ils sont intérieurs les uns aux autres, ils habitent les uns chez les autres, sur le mode d'une présence-absence qui défie les règles de la cohabitation dans l'espace. « Quel que soit le moment de conscience de ma vie totale qu'atteigne l'intuition interne, chacun d'eux contient à son tour cette tripartition d'un être-présent, d'un être-passé et d'un être-à-venir ²⁸⁵. » Chacun des instants de la durée personnelle affirme cette pluralité intrinsèque, cette tension au sein même d'une unité de sens qui ne cesse de rechercher son accomplissement. Le langage, dont l'intelligibilité usagère est calquée sur celle de l'ordre des choses ne permet pas de rendre compte de cette intériorité réciproque des significations, qui ne se laisse pas étaler selon les dimensions de l'extériorité spatiale.

L'une des raisons majeures pour lesquelles le moi est indicible pourrait donc être que l'essence du moi, sa validité intrinsèque, ne s'affirme pas sur le mode de cette réalité des choses qui donne prise au langage. L'ordre des mots évoque un univers de l'explication ; il est mal adapté à la manifestation des implications, de l'habitation mutuelle des intentions qui se surchargent, se parasitent et se composent les unes avec les autres au sein d'une unité de temps, en elle-même indivisible.

Le principe de l'identité personnelle ne se donne jamais à nous comme un contenu de la conscience, occupée toujours de ses affairments du moment ; il se prononce comme un surplus, à la fois dérobé et insistant, en deuxième analyse, mais cette deuxième instance jouant un rôle décisif par rapport à la première. « En disant que

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 428.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 430. (p. 443 éd. Allemande).

l'expérience vécue psychique donnée à titre de présent est toujours partie d'un *être-donné-total*, qui s'étend aussi dans la direction de l'être passé et de l'être à venir, nous disons par là même que le Je, qui est toujours codonné avec les expériences vécues comme ce qui les vit, ne constitue pas une *synthèse* de Je qui ne seraient donnés primitivement que comme « Je-de-présent ». Disons-le : à titre de réalité phénoménale, il n'existe rien qui ressemble à un Je-de-présent. Tout ce qui est présentement vécu à titre de présent est donné, en vertu d'une nécessité essentielle, sur l'arrière-fond de cet être donné total dans lequel est ensuite intentionnellement visé le tout du Je individuel (temporellement indivis). Ainsi toutes les expériences vécues, qu'elles soient données elles-mêmes à leur tour dans cet être donné total, à titre de présent, à titre de passé ou à titre d'avenir, apparaissent aussi, en vertu d'une nécessité essentielle, sur l'arrière fond de la *vie totale*, celle que vit par expérience [269] vécue ce Je intentionnellement visé, quelle que soit la proportion plus ou moins grande ou petite de cette vie « totale » qui est précisément donnée ²⁸⁶. »

La difficile analyse de Max Scheler justifie son obscurité par la tentative de transcrire en forme d'intelligibilité discursive une réalité non réductible au discours. L'identité personnelle telle qu'elle s'annonce à nous dans la succession des expériences vécues est bien cet arrière-plan d'un « être donné total » de l'individualité, qui sous-tend notre ligne de vie et la justifie dans la coordination des phases temporelles sans jamais s'affirmer en personne, toujours sur le mode du sous-entendu, de la reconnaissance d'identité positive ou négative. Je suis donné à moi-même, je me connais, je me trouve ou je me perds, dans mes accomplissements ou mes égarements, par référence à cette forme des formes, qui donne saveur aux moments de ma vie, tout en assurant la liaison entre le présent, le passé et l'avenir, selon les dimensions de la vocation ou de la nostalgie, du succès ou de l'échec, de la fidélité ou de l'infidélité. Un récit de vie, biographie ou autobiographie, s'écrit normalement selon le grand axe de la chronologie, sur lequel prennent place les moments successifs de l'existence considérée. Mais cet alignement en bonne et due forme ne représente qu'une première approximation, souvent trompeuse, du sens de la vie. L'interprétation réelle de la ligne de vie renvoie à une durée propre de l'être personnel

²⁸⁶ *Op. cit.*, pp. 430-431 (p. 444 de l'édition allemande).

qui regroupe la diversité des expériences vécues, en fonction des exigences du principe de totalité, les compense les unes par les autres par l'application d'un chiffre métaphorique, jugement avant-dernier de chacun sur soi-même.

Ces opérations non discursives impliquent une négociation de soi à soi, poursuivie comme un monologue au cours des phases successives de la vie. Sans doute faudrait-il en venir ici à une métaphysique concrète, par-delà les confins de l'espace et du temps, par-delà le bien et le mal, qui pourrait s'appuyer sur certains mythes de la tradition philosophique. Platon a évoqué sur ce mode un choix des âmes, préalable à l'existence en ce monde, et qui décideraient elles-mêmes, à leurs risques et périls, de la vie qu'elles entendent mener. Kant a, quelque part, évoqué à son tour une instance de ce genre, où les humains auraient fait choix de leur « caractère intelligible », règle des règles et principe d'une destinée morale, dont la responsabilité leur incomberait désormais. Allégories et symboles destinés à montrer du doigt le lieu inaccessible de la concentration du sens d'une vie, appelée à vivre selon la durée successive le chiffre mystérieux d'une durée unitaire. L'intéressé ne verra jamais que l'envers de cette tapisserie aux brins multicolores et entrecroisés, dont l'achèvement coïncidera avec l'achèvement de son existence.

Cet approfondissement de l'analyse justifie les caractères de l'identité telle qu'elle s'affirme à la faveur des écritures du moi. L'identité personnelle, but de la recherche, est présumée par la recherche dont elle figure, tout au long, l'enjeu nécessaire et inaccessible. Le temps de l'autobiographie n'est pas le temps historique, mais un temps prophétique, mis en œuvre non selon l'ordre [270]

des faits, mais selon l'ordre des valeurs, en quête d'une formule métaphorique ou symbolique de l'être, assignable seulement en transparence. La forme des formes, « le tout du Je individuel » perçu sur « l'arrière-fond de l'être donné total », comme dit en son jargon Max Scheler, désigne une entité eschatologique, mais non irréelle. Les personnes n'existent pas à la manière des choses, et leur vérité ne peut être établie en forme de constat matériel. Tentation éternelle du réalisme, qui prétend assigner à la réalité humaine le statut applicable aux objets, niant ainsi la spécificité de l'existence individuelle en tant que destinée. L'objet est prisonnier des déterminismes qui conditionnent son apparition et sa destination. La situation de l'homme

répond à des conditionnements physiques, biologiques et sociologiques, mais la conscience humaine bénéficie d'un droit de reprise et d'interprétation sur les circonstances de la vie. Cette interprétation s'appelle liberté, elle convertit la nécessité en prédestination ; la seule remise en question du sens de la vie élève la conscience à un niveau supérieur, où la prédestination pressentie et assumée en forme de règle de vie permet à l'individu la réconciliation avec soi-même et avec l'univers.

La connaissance de soi, sous les formes diverses des écritures du moi, emprunte les voies de la narration progressive, de l'analyse ou de la synthèse. En fait, il s'agit toujours d'une divination, modalité de gestion de la durée qui s'impose à toute forme d'autobiographie, appelée à s'élever de la simple évocation du temps vécu à l'intemporalité de la vocation, et du simple récit des faits à un témoignage de soi sur soi, à la face des autres et de Dieu lui-même. Contrairement à l'apparence, l'autobiographie développe une initiative qui va à contresens du mouvement naturel de la vie, et pareillement, à échelle plus réduite, le journal intime qui, lui aussi, se propose de remonter la pente de la dégradation du sens. L'essence de notre vie se disperse et s'effiloche dans le mouvement des heures et des jours ; l'écriture du moi réagit contre la menace de l'épuisement, par la remémoration du détail et son raccordement à l'identité dont il procède. La préoccupation de l'inventaire ou du bilan est seconde par rapport au souci de l'authenticité, que l'on se propose de faire apparaître en dépit des malentendus qui ne cessent de l'occulter.

C'est pourquoi, si l'écriture du moi s'écrit en un temps présent, ce présent ne se situe pas dans le temps du chronomètre et de l'emploi du temps banalisé. Celui qui prend la plume pour consigner dans son journal ses notes quotidiennes, celui qui entreprend ou poursuit la rédaction d'un récit de vie, échappe en ce moment à la captivité de la durée objective et matérielle ; il prend position dans un temps différent, où règne une autre échelle de compréhension. Le passé se rapproche, en dépit de la distance, le futur fait sentir son imminence sous la forme de l'aspiration et du projet. Le temps empirique s'enrichit de surcharges qui lui confèrent une validité ontologique. Le temps de tout le monde est un ordre de dispersion et de neutralisation mutuelle ; le temps propre de l'autobiographie est un lieu de concentration où se produisent les retrouvailles de l'individu avec lui-même.

[271]

Autrement dit, l'identité de l'homme ne se présente à nous que sous la forme d'un acte, comme une initiative ou une efficace, qui ne saurait être formulée dans le langage des phénomènes ou des œuvres, même si les phénomènes ou les œuvres sont les seules expressions à la faveur desquelles elle se laisse pressentir. Cette présence par défaut, perpétuellement sous-entendue, et qui ne cesse de nous rappeler à l'ordre de nous-mêmes, demeure le principe fondateur de notre existence, le garant irréductible de notre vie psychique et morale. Georg Christoph Lichtenberg, dans les cahiers où il notait des plongées lucides dans les profondeurs de lui-même, observe la constante désagrégation et pourtant la cohésion interne de l'univers. « Tout en ce monde se perd dans tout et se retrouve dans tout ; je veux dire : tout ce que nous remarquons et désignons par un mot était déjà là avant d'atteindre le degré où nous l'avons remarqué. » « Tout est égal en soi-même, chaque partie représente l'ensemble. Parfois j'ai vu ma vie entière en une heure. » On ne saurait donc s'abuser sur l'état d'extrême dispersion qu'affecte, selon Lichtenberg, la vie spirituelle de l'homme ; il n'est que le fait des multiples degrés d'intensité où, pour devenir manifeste, elle doit se hausser passagèrement, au prix d'une rupture apparente avec sa continuité profonde : les contradictions marquent ces degrés avec le plus d'évidence mais, comme les autres manifestations de la pensée, elles rentrent, aussitôt formulées, dans son unique ensemble continu et s'y organisent également » ²⁸⁷.

Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) est un annonciateur du romantisme, dont l'une des inspirations conduit à détendre l'adhérence naturelle de la conscience à l'ordre des choses ; elle refuse de faire cause commune avec les évidences du sens commun, et se découvre elle-même dans l'affirmation de l'irréalité du réel, ce qui suscitera le goût nouveau pour le bizarre et la complaisance pour le fantastique sous ses formes diverses. La plate vision du monde, dont nous nous satisfaisons d'ordinaire correspond à une mise en place arbitraire de la réalité humaine sous la discipline contraignante de la loi des choses. L'étonnement d'être, lié au refus de ces contraintes, permet d'apercevoir que notre existence habituelle est régie par un principe d'inertie, passé pour nous en habitude. Il suffit, par une expérience de pensée, de refuser

²⁸⁷ Roger Ayrault, *La genèse du romantisme allemand*, t. I, Aubier, 1961, p. 354.

un moment les pesanteurs qui nous tiennent en place, pour découvrir les abîmes sur lesquels notre conscience se trouve comme suspendue. « Quel est l'être qui s'exprime à travers moi ? se demande un personnage de Tieck. Il m'arrive souvent de rencontrer mon bras comme celui d'un étranger ; j'ai éprouvé récemment une forte peur lorsque, voulant réfléchir à quelque chose, j'ai senti le froid de ma main contre la chaleur de mon front ²⁸⁸. »

Poète, conteur, romancier, Tieck découvre l'étonnement d'être, le décalage entre l'identité de l'homme et le corps dans lequel il lui est imposé de faire résidence. [272] Il prend un instant ses distances, tout juste le temps d'éprouver l'irréalité du réel ; au bout de ce chemin, pour celui qui persiste, la maladie mentale, en laquelle s'absentera Gérard de Nerval, ou bien le recul et le retour à soi-même, dans le consentement aux servitudes usagères de la vie commune. Arthur Rimbaud a renié la poésie au profit du commerce. Don Quichotte a fini par mourir dans son lit.

Dans la vie de la plupart des hommes, il ne se passe pas grand-chose ou rien du tout. La voie des écritures du moi pourrait être celle des gens qui s'obstinent non pas à découvrir le sens de leur vie, mais à donner un sens à leur vie. Ils organisent leur vie selon une temporalité propre, prélevée sur la masse commune de l'histoire universelle, dont le mouvement général se poursuit anonymement de nulle part à nulle part. L'autobiographie, en tant que récupération du sens, est une œuvre de vie ; elle s'efforce de transfigurer la vie en lui donnant un sens, contrairement à l'évidence commune selon laquelle la vie des individus n'a sans doute aucun sens qui lui appartienne en propre, car elle est prise dans les mouvements perpétuels de flux et de reflux au sein desquels se perdent dans la confusion générale les destinées des individus.

En 1799, en pleine explosion du romantisme, le romancier Jean Paul Richter, à la demande d'un libraire de ses amis, publie une *Biographie conjecturale*, autobiographie d'un caractère original, puisqu'elle ne propose pas une remémoration de la vie passée de l'auteur, mais une narration de sa vie à venir, jusqu'à sa mort inclusivement. Ce texte fait partie d'un recueil intitulé *Lettres de Jean Paul et sa vie à venir* (*Jean Pauls Briefe und bevorstehender Lebenslauf*) ; l'auteur justifie son

²⁸⁸ Ludwig Tieck, *Geschichte des Herrn Wilhelm Lowell*, 1795-1796, dans H. A. Korff, *Geist der Goethezeit*, Bd III, I, Leipzig, 1940, p. 55.

projet en ces termes : « Le dernier tiers du livre confie au lecteur une Biographie conjecturale de ma vie à venir dans ce qu'il est convenu d'appeler épîtres poétiques. Vraiment il est bon que l'auteur ait besoin de se soucier de tout autre plus que de lui ; - de lui il peut dire et dévoiler et supposer ce qu'il veut ; sur ses secrets tout le monde doit fermer sa gueule, lui seul non. C'est pourquoi - froidement, contre l'étroitesse de cœur d'une pitoyable prudence devant les mystères de sa propre identité (*den Mysterien eigner Personalien*) - carrément (*sans* mes fictions biographiques habituelles) j'ai produit aux yeux du monde le tableau de ma vie telle qu'elle apparaîtra de cette année-ci jusqu'à ma dernière ²⁸⁹ »

Poète et romancier, habitué aux dérapages du réel dans l'irréel, Jean Paul revendique le droit de s'appliquer à lui-même le traitement qu'il applique aux héros de ses fictions. La substance romanesque est dans tous les cas une substance de songe ; pourquoi le romancier n'aurait-il pas le droit de proposer à ses lecteurs le songe de sa vie à venir ? « C'est comme un double (*Doppelgänger*) que dans la Biographie conjecturale je me suis vu et peint moi-même, comme Moïse dans le Pentateuque, y compris ma mort ; cette dernière en tout cas reste pour moi certaine, et ce roman historique de mon moi dût-il se boucler sur un [273] volume plus tôt venu que je ne l'aurais supposé, du moins ma tête regagnerait ce qu'elle aurait perdu de ses propres conjectures en conjectures étrangères que le docteur Gall de Vienne (à qui je lègue ici mon crâne) devrait y puiser ²⁹⁰. »

La référence à Moïse atteste la conversion du temps historique de l'autobiographie en un temps prophétique. Les temps sont d'ailleurs propices à ce genre d'opérations. « Aujourd'hui, c'est Carnaval - et bal masqué. » Et ce carnaval rituel s'accomplit sur le fond du Carnaval général de l'époque. « Ah ! les temps sont durs, qui se présentent à la porte, tremblements de terre et avalanches tout ensemble ! (...) La période actuelle est hantée d'ombres révolutionnaires qui, comme les Homériques, n'ont ni force ni discours avant d'avoir bu du sang. L'humanité certes s'est réveillée... » Depuis une dizaine d'années, la

²⁸⁹ Jean Paul, *Biographie conjecturale*, 1799, trad. Rolland-Pierre (légèrement modifiée), Aubier, 1981, p. 11.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 13.

révolution fait rage en France, « déchaînement de l'esprit du temps (*des Geistes der Zeit*)²⁹¹. »

Dans ce « solstice » de l'histoire, l'individu, face aux incertitudes des temps, est appelé à prendre conscience de ses responsabilités propres, à rechercher en soi le principe régulateur d'un univers incapable de parvenir par ses propres moyens à un équilibre satisfaisant. Comme Frédéric Schlegel à la même époque, Jean Paul invite son lecteur à découvrir en soi-même le centre de gravité de l'histoire universelle face aux incertitudes des temps. « Le cœur humain tombe en poussière, mais jamais son but. Comme d'après les naturalistes, tout un règne végétal et animal a dû se déposer en terreau à fleurs faisant couche pour le règne humain, ainsi la cendre des temps plus sombres est un engrais pour les temps meilleurs. Que chacun avant toute chose améliore et révolutionne donc, non pas l'époque, mais son moi (*sein Ich*) ; alors tout arrive, parce que l'époque est faite d'une somme de moi. Que chacun continue de travailler et de creuser en silence, la lampe au front, dans son lit sombre et dans son puits, sans se soucier du bruit qui monte et qui descend des machines hydrauliques...²⁹² »

Pour les contemporains, enthousiastes ou épouvantés, la révolution de France démontre la plasticité de l'histoire universelle, sortie des parcours usuels de la coutume et de la nécessité, pour déboucher dans l'ère nouvelle de la liberté et de l'humanité, pour retomber ensuite dans l'horreur et l'inhumain, face cachée et imprévisible de cette liberté d'abord proclamée dans l'allégresse. Les temps révolutionnaires sont des temps prophétiques, messianiques, au cours desquels l'histoire semble se confondre avec l'eschatologie. Le romantisme fut la contrepartie de la Révolution, dans l'espace du dedans, où s'annonce également le renouvellement des temps. L'individu est invité à revendiquer le contrôle de sa durée personnelle, à l'imitation de l'humanité en corps, qui déferle dans les rues pour instituer un nouvel avenir, symbolisé par la substitution d'un calendrier à un autre.

[274]

²⁹¹ *Ibid...*

²⁹² *Ibid.*, p. 13 et 15 ; cf. les fragments parallèles de Frédéric Schlegel, *Ideen*, Athenaeum, 1800, § 41 et 50.

Autrement dit, la décision autobiographique revêt la signification d'une insurrection de soi à soi pour la prise du pouvoir de soi sur soi. L'ère nouvelle commence avec le point origine une fois adopté ; et même si la décision inaugurale n'est pas suivie des effets escomptés, si la rupture est suivie de retombées et de restauration, il en reste toujours quelque chose dans les archives de la mémoire profonde où s'enracinent les essentielles fidélités. L'initiative est celle d'une revendication du contrôle de soi sur soi, d'une appropriation d'un temps transféré du domaine public dans l'ordre de l'intimité privée. Bien entendu le rédacteur d'écritures personnelles n'a généralement pas l'audace, ou la fantaisie, de Jean Paul, prolongeant la flèche de son temps propre au sein du futur et jusqu'à l'évocation de sa mort, à l'exemple du Moïse de la tradition biblique. Mais la dimension de l'a venir est présente sur le mode du pressentiment et de l'espoir, ou de l'interrogation et de l'angoisse, chez tous les auteurs de récits de vie. Ils savent bien que leur passé ne se suffit pas à lui-même ; le dernier mot informulé, informulable de leur histoire irradie par avance cet avènement que déploie le cours d'une existence.

En reprenant la formule de Jean Paul, on pourrait dire que toute autobiographie est conjecturale, qu'elle s'écrive à l'échelle d'une vie ou à l'échelle d'une journée. Le sens du passé se fait à mesure, mais il ne se consomme pas dans le présent, il demeure suspendu sur l'avenir en instance, proche et lointain, jusqu'au point final, au dernier mot de la mort, dont l'ombre anticipée se projette sur le cours de la vie. La flèche du temps traverse le présent, qui n'est pas un point d'arrêt, car il n'est ni un commencement ni une fin, et pourtant il est à la fois un commencement et une fin pour l'homme dont la résidence en ce monde est toujours provisoire. Le temps des écritures intimes doit faire sens au cœur du non-sens ; à contresens de la dissipation et désagrégation spontanée de l'existence, il s'agit de former la figure d'un être permanent à travers ses manifestations éphémères, grâce à l'extraction des racines de la personnalité, grâce à la divination de ses aboutissements. Le Je de la connaissance de soi est cette figure métaphorique, par-delà les avenues du temps, en laquelle nous reconnâtrions la vérité de nos vérités si nous étions capables de Vérité.

Essence ou Idée, forme des formes, le Moi doit assumer et totaliser les éléments épars d'une biographie selon l'ordre de leur importance. Dans le cas de l'autobiographie, le rédacteur est juge de sa propre cause.

Il lui appartient de dire le droit, de sélectionner les événements et aspects signifiants et ceux qui lui apparaissent dénués de signification. La quête de soi doit authentifier les meilleurs témoignages, et rejeter les autres. Certains ne veulent rien laisser perdre du devenir de leur vie, notant jour après jour les plus infimes détails, où ils se plaisent à reconnaître la marque de leur génialité. D'autres considèrent que l'ordinaire des jours est sans intérêt ; l'affirmation de soi doit prendre ses distances par rapport aux tentations de la complaisance à soi-même. L'analyse psychologique est un puits sans fond où l'individu ne peut découvrir que des fantasmes inconsistants, suscités par ses hantises, formations passagères sur le [275] chemin de nulle part à nulle part. La réalité de l'homme ne se trouve pas dans la détente des sens et de l'imagination, mais dans la reprise volontaire et la résolution qui impose ses normes à l'affirmation de soi sous le contrôle de la raison.

Le phénoménisme dissolvant dans lequel sombre la personnalité d'un Amiel doit dès lors être considéré comme une maladie de carence ; Michel Leiris s'absorbe dans la contemplation d'un théâtre d'ombres par incapacité d'affronter résolument sa vie, dont le sens perpétuellement se dérobe à ses enquêtes. La spiritualité authentique se fourvoie dans cette vaine recherche ; elle n'aboutira jamais à atteindre l'identité de l'être, dans ses piétinements toujours recommencés, parce qu'elle persévère obstinément dans une direction où il n'y a rien. Le philosophe rationaliste Brunschvicg dénonçait en termes sévères ces égarements. « L'infantilisme morbide qui s'attache pour lui-même au processus de la vie intérieure, s'il peut, dans la carrière d'un écrivain, s'accompagner d'une grande puissance d'expression et de séduction, ne suffit pas à résoudre, et il ne réussit même pas à poser, le problème de la connaissance de soi, qui est d'un autre ordre, et incomparable, proprement spirituel ²⁹³. » La critique rejoint ici l'attitude de Paul Valéry, en quête du Moi pur, qui dément les anecdotes de la vie sociale et réside en des régions où seule peut l'atteindre la pure réflexion sur les structures qui sous-tendent la vie de l'esprit.

La même réprobation à l'égard du tout-venant de la vie psychologique, bric-à-brac dont s'encombrent les journaux et mémoires intimes, se rencontre chez Alain. « La vie intérieure, écrivait-il, est souvent comprise comme un défilé de pensées, d'opinions, de

²⁹³ Léon Brunschvicg, *De la connaissance de soi*, Alcan, 1931, p. 8.

sentiments, de vagues projets, de regrets, de vaines délibérations, soutenus par un perpétuel discours à soi. Or cette rêverie irrésolue est si peu la vie intérieure qu'au contraire je la considère comme purement extérieure. (...) Une telle pensée, régie par ce qu'on nomme les associations d'idées, n'est nullement conduite ni ordonnée, elle ne mène nulle part. » Ces fantasmes parasitent la réelle vie de l'esprit au lieu de la manifester ; « le premier effet d'une vie réellement intérieure est de refuser ce spectacle des pensées sans progrès ni conclusion. (...) L'esprit faible délibère sur une situation imaginée. (...) Un esprit vigoureux ne délibère que devant l'objet, devant le terrain s'il s'agit de construire, devant les restes du jeu, s'il s'agit d'un désastre. Toute situation réelle a cela de bon qu'on n'y porte jamais les yeux sans découvrir quelque chose de fidèle et d'assuré, si mauvais que ce soit. On cesse alors de rêver ; on se met à vouloir. (...) Ta gouverne, voilà ta vie intérieure ²⁹⁴. »

Ces diatribes dénoncent la fascination exercée par l'aventure de l'intériorité, mise en honneur par le romantisme sous toutes ses formes. Elles somment l'individu de chercher son point d'équilibre dans l'affrontement avec la réalité, et non dans l'abandon aux tentations où l'individualité, au lieu de s'affirmer, se défait ; le Je ne doit pas se chercher dans la remémoration du passé ou dans l'inventaire du possible, mais dans la constitution d'une identité capable de [276] défier le temps et de l'organiser selon son vœu. Ce rappel à l'ordre en vue d'une prise en charge des responsabilités qui incombent au sujet dans l'organisation de sa vie se situe à l'extrême opposé des attitudes analytiques où l'écrivain de soi semble s'abandonner, relâcher toute initiative pour dresser le constat d'une actualité personnelle venue des profondeurs et qui s'impose à lui indépendamment de sa volonté, à la manière des songes et fantasmes exploités par la psychanalyse, recours aux abîmes et témoignages d'une personnalité qui se défait, par lâcheté devant la tâche de s'assumer soi-même. Les bulles de gaz, issues des profondeurs du marécage, viennent crever à la surface.

D'où le recul de certains esprits, et non des moindres, devant le festival de la subjectivité complaisamment étalée par les fervents d'eux-mêmes, comme si leurs petites histoires, leurs petites vanités, leurs mesquines vertus et leurs vices médiocres méritaient d'être imposés à

²⁹⁴ Alain, *Éléments de philosophie*, NRF, 1941, pp. 327-328.

l'attention universelle. « Je ne m'aime pas ²⁹⁵ », dit Valéry, ou encore « je ne me plais pas dans mes souvenirs ²⁹⁶ » ; « que me fait ce que j'ai fait ? Il y a quelque chose de plus bête que le remords, c'est le contentement ²⁹⁷ ». Et encore : « Il me semble parfois être un homme sans date. Il y a un être sans date en moi, et je ne me sens le contemporain de personne dans l'album de costumes et de coutumes, dit Histoire ²⁹⁸. » Propos d'autant plus significatifs que les *Cahiers* de Valéry, dans leur ensemble et dans le détail représentent une immense enquête, sans précédent, dont l'intention est de mettre en lumière la pure identité du Moi, dépouillé de tous les oripeaux qui le dissimulent aux autres et à lui-même. La temporalité biographique en ses vicissitudes, avec ses accidents et incidents, n'est qu'une suite de malentendus futiles, qui détournent l'attention de l'intéressé. Le *Je* essentiel, forme des formes de la personnalité, entité irréductible, se profile aux horizons de la conscience comme une entité anonyme, déliée de toute appartenance, de toute complicité avec la réalité empirique des faits et des humeurs, un peu comme cette « fine pointe de l'âme » évoquée par les mystiques spéculatifs.

Chose curieuse, dans sa volonté d'un dépouillement sans complaisance, inspirée de motivations purement épistémologiques, Valéry rejoint le point de vue des moralistes jansénistes, qui introduisirent le thème du Moi, et le terme lui-même, afin de le dénoncer en tant qu'idole de la complaisance à soi-même. Pierre Bayle, en son *Dictionnaire*, à l'article *Pascal*, relève « qu'il prétendait qu'un honnête homme devait éviter de se nommer et même de se servir des mots de *Je* et de *Moi*, et il avait accoutumé de dire sur ce sujet que la piété chrétienne anéantit le *Moi* humain et que la civilité humaine le cache et le supprime. (...) De là est venu que les Jansénistes de France ont tant affecté de se servir de la particule *on*. Un de leurs adversaires a prétendu reconnaître à cette marque que le livre d'un anonyme qu'il réfutait devait leur être attribué ²⁹⁹ ».

²⁹⁵ Paul Valéry, *Cahiers*, Pléiade, t. I, p. 70.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 66.

²⁹⁷ *Ib.*, p. 63.

²⁹⁸ P. 184.

²⁹⁹ Bayle, *Dictionnaire*, s.v. *Pascal*, note o, citant *La Logique ou l'Art de penser* (de Port Royal), livre III, ch. 20.

[277]

Nicole le moraliste de Port Royal, dénonce l'idée confuse du Moi, origine et foyer de la complaisance à soi-même : « c'est lorsqu'en ne concevant distinctement aucune qualité ni bonne ni mauvaise, on conçoit seulement ce qu'on exprime par le mot de *moi*, et ce *moi* conçu en cette manière nous cache de même tous nos défauts et suffit pour attirer notre amour. La vue secrète que nous en avons se glisse partout, on y rapporte tout, c'est le principe de la plupart des plaisirs que l'on ressent, et quoique, si on venait à développer ce que renferme ce *moi*, on n'y trouvât rien d'aimable, et qu'il n'y eût peut-être rien qui ne donnât de l'horreur, on l'aime pourtant sous cette idée confuse de *moi* et l'on évite la vue distincte et particulière qui nous le ferait haïr ³⁰⁰ ».

La rencontre entre l'austérité spirituelle des Jansénistes et l'austérité épistémologique de Valéry met en évidence le fait que les écritures du moi procèdent à partir d'une auto-estimation qui peut paraître disproportionnée. Comme le fait observer Pascal, le chrétien doit s'humilier devant Dieu, mais l'homme du monde lui aussi doit s'effacer en société, ne pas faire étalage de ses petites vanités. Toute écriture du moi présuppose la réponse à la question préalable de l'opportunité : ma vie vaut-elle la peine de devenir le centre d'intérêt d'un texte, le sujet d'une histoire particulière au sein de l'histoire universelle. En octobre 1914, W.N.P. Barbellion, l'auteur du *Journal d'un homme déçu*, s'interroge sur l'opportunité de persévérer dans son entreprise en pleine guerre mondiale. « Quelle excuse puis-je invoquer pour continuer à parler de mes petites affaires, pour continuer à rédiger des mémoires

³⁰⁰ Nicole, *De la connaissance de soi-même*, 1^{re} partie, ch. III, *Œuvres philosophiques et morales*, p.p. C. Jourdan, 1845, pp. 14-15 ; aux antipodes des Jansénistes, Fénelon s'accorde avec eux sur ce point. Cf. sa lettre à Madame de Maintenon, datée de Versailles, 1690 : « Le moi dont je vous ai parlé si souvent est encore une idole que vous n'avez pas brisée. Vous voulez aller à Dieu de tout votre cœur, mais non par la perte du *moi* : au contraire, vous cherchez le moi en Dieu. Le goût sensible de la prière et de la présence de Dieu nous soutient, mais si ce goût venait à vous manquer, rattachement que vous avez à vous-même et au témoignage de votre propre vertu vous jetterait dans une dangereuse épreuve. » (*Œuvres*, éd. Louis Vives, 1854, t. II, p. 210), Cf. p. 217 « Tous nos défauts ne viennent que d'être encore attachés et recourbés sur nous-même. C'est par le *moi* qui veut mettre les vertus à son usage et à son point. Renoncez donc, sans hésiter jamais, à ce malheureux *moi*... »

zoologiques pendant la plus grande guerre de tous les temps ? Eh bien, voici quelques précédents ! Goethe s'installa pour étudier la géographie de la Chine, pendant que son père agonisait à Leipzig. Hegel écrivit les dernières lignes de la *Phénoménologie de l'esprit* à portée d'oreille des canons de Iéna. Cependant que l'Angleterre était coupée en deux par la guerre civile, Sir Thomas Browne, à l'abri de la vieille cité de Norwich, réfléchissait sur Cambyse et le Pharaon, et sur le chant des sirènes. Lacépède composa son *Histoire des Poissons* pendant la Révolution française. Et puis, il y eut Diogène et Archimède. Bien entendu ce système de défense m'oblige à professer une opinion démesurée de l'importance de mon œuvre. Quelqu'un disait de Keats : « Il est tout juste un petit poète, » Vexé, Keats répondit : « C'est comme si quelqu'un remarquait, à propos de Bonaparte, qu'il est tout juste le petit général ³⁰¹. »

[278]

Le rédacteur d'écritures du moi doit avoir répondu, d'une manière ou d'une autre, à cette objection préjudicielle. Juge de lui-même, il se croit digne de l'attention d'autrui. Huet, évêque d'Avranches, s'en prend à Montaigne, dont il dénonce à son tour « le sot projet » : « Quand il avance quelque sentiment hardi, et sujet à contradiction, " Je ne le donne pas pour bon, dit-il, mais pour mien " ; et c'est de quoi le lecteur n'a que faire ; car il lui importe peu de ce qu'a pensé Michel de Montaigne, mais de ce qu'il fallait penser pour bien penser. Il déclare dans tout son ouvrage qu'il a voulu s'y peindre au naturel, et se représenter aux yeux du public. Pour se proposer un tel dessein, ne faut-il pas être persuadé que cet original mérite d'être regardé, étudié et imité de tout le monde. Et cette idée a-t-elle pu naître ailleurs que dans un grand fonds d'amour-propre ³⁰² ? » On pourra objecter que Huet lui-même notait ses propres pensées, c'est-à-dire qu'il donnait à ses opinions sur divers sujets une importance suffisante pour leur conférer cette première publicité de l'écriture, même si l'édition en fut posthume. Néanmoins le scrupule de Huet garde sa valeur. De quel droit, en vertu de quelle autorité s'impose-t-on à l'attention d'autrui ? La décision

³⁰¹ W.N.P. Barbellion, *The Journal of a disappointed man*, octobre 1914, Penguin Books, 1948, p. 178.

³⁰² *Huetiana ou Pensées diverses* de M. Huet, nouvelle éd., Amsterdam, 1723, p. 17.

enfreint une certaine obligation de réserve de chaque individu envers lui-même et envers ses semblables. En forçant un peu l'expression, on pourrait soupçonner en chaque écrivain de soi-même un paranoïaque en puissance.

D'où l'hésitation marquée chez certains intéressés devant l'éventualité d'une publication de leurs écrits intimes. Souvent, cette divulgation n'aura lieu qu'à titre posthume, à l'exemple de Rousseau et de Chateaubriand ; mais Chateaubriand et Rousseau écrivaient pour leur éditeur. Souvent aussi, celui qui rédige un journal intime finit par le détruire, à la fin de sa vie, comme si les écritures en question n'avaient qu'une signification privée, une valeur d'usage intime. Le grand Samuel Johnson n'a pas voulu que son journal lui survive. Et, plus près de nous, Thomas Mann a brûlé ses carnets intimes en 1945, n'en laissant subsister que quelques-uns qui lui paraissaient, en raison de la date de leur rédaction, avoir valeur de témoignage sur l'histoire contemporaine.

William Faulkner écrivait à la fin de sa vie : « Mon ambition est d'être aboli, de disparaître de l'histoire en tant qu'individu ; de la laisser intacte, sans restes, sinon les livres imprimés. Il y a trente ans, j'aurais dû être assez clairvoyant pour ne pas les signer, comme le firent certains élisabéthains. Mon but, et tous mes efforts y concourent, est que la somme et l'histoire de ma vie figurent dans la même phrase, qui sera tout à la fois mon acte de décès et mon épitaphe : il a fait des livres et il est mort ³⁰³. » Reste néanmoins que l'anonymat revendiqué par le romancier n'est pas l'équivalent d'un anéantissement ; la personnalité de Faulkner, la substance de sa vie, il a pu la faire passer dans l'immense fresque romanesque de son œuvre. Il s'est identifié au Vieux Sud, au [279] Sud profond, qu'il a imposé d'une manière inoubliable à ses lecteurs, de tout temps à jamais. Son souvenir s'est fondu et confondu avec celui de ses héros, qui figurent entre eux tous, dans leur société en nom collectif, son identité ; beaucoup mieux qu'il n'aurait pu la dire dans une autobiographie. Il voulait effacer sa présence, mais elle y demeure plus entière que sous la forme étriquée d'un récit de vie.

Faulkner ne manquait certainement pas de personnalité. Mais il avait trouvé dans le mode romanesque la possibilité de s'exprimer selon son

³⁰³ William Faulkner, lettre à Cowley, 1949 ; cité dans la notice de M. Gresset ; *Encyclopaedia Universalis*, 1970.

vœu profond ; le reste de son existence, à supposer qu'il y en eût un, lui paraissait insignifiant. Ayant dit ce qu'il avait à dire, il pouvait choisir le silence. Certains hommes se cherchent et se trouvent dans la menue monnaie des travaux et des jours, en deçà de l'adéquation d'eux à eux-mêmes ; ils se plaisent à évoquer la dentelle de l'éphémère. D'autres revendiquent une personnalité à plus grand rayon d'action, par-delà la dispersion des moments, dans l'unité d'une vie dont ils sont le principal acteur. Mais il est possible aussi de rechercher son identité par-delà même la personnalité, au sein d'un ensemble plus vaste, sous l'invocation d'une vérité plus haute qui ne fait pas acception de personne. Cette forme d'accomplissement peut donner au sujet la paix avec soi-même dans la réconciliation avec un Grand Être global, vainement poursuivi jour après jour par le rédacteur du journal intime. Le souci d'originalité apparaît alors comme une superstition, une attitude à la faveur de laquelle on se retranche de la communauté des hommes, en porte-à-faux sur un vide de valeur réelle.

Hermann Hesse, dans *Le Jeu des perles de verre* évoque une société parvenue à un degré de civilisation plus avancé que le nôtre, sous un régime de sagesse où les contradictions sociales ont été dépassées, dans l'obéissance à des valeurs régulatrices de l'harmonie générale. L'un des caractères majeurs de l'ordre utopique ainsi atteint est « l'effacement de l'individuel, l'intégration aussi parfaite que possible de la personnalité de chacun dans la hiérarchie administrative de l'enseignement et dans celle de la science. (...) Ce principe est si bien devenu réalité au cours d'une longue tradition qu'il est aujourd'hui prodigieusement difficile, et, dans bien des cas, totalement impossible, de découvrir des renseignements détaillés sur la vie et la pensée des personnes qui ont rendu à cette hiérarchie des services éminents ; il arrive qu'on ne parvienne même pas à retrouver leur nom ³⁰⁴ ». Ainsi se trouve réalisé le vœu d'effacement formulé par Faulkner, refusant l'idée d'une survivance de sa singularité historique et géographique ; la conscience de soi, l'attachement à soi-même ne représente qu'un point d'arrêt dans l'accomplissement de l'individu. Le véritable achèvement peut se trouver non pas en deçà, mais au-delà du principe d'identité.

³⁰⁴ Hermann Hesse, *Le Jeu des perles de verre*, trad. Jacques Martin, t. I, Calmann Lévy, 1955, p. 21.

Selon l'historiographe de la société future, « ce que nous entendons aujourd'hui par la personnalité diffère assez sensiblement de ce que les biographes [280] et les historiens d'autrefois concevaient sous ce terme. Pour eux (...), l'essentiel d'une personnalité semblait résider, serait-on tenté de dire, dans son excentricité, son anomalie, dans son caractère exceptionnel, souvent même presque pathologique, alors que de nos jours nous ne parlons jamais de personnalités marquantes que si nous nous trouvons en présence d'êtres qui ont réussi à dépasser le stade de l'originalité, pour s'intégrer aussi parfaitement que possible dans l'ordre général, et servir avec le maximum de perfection une cause supérieure à leur personne ». Ces sages du futur ne comprennent plus la complaisance avec laquelle les biographes anciens se plaisent « à exposer par exemple tout au long combien leur héros avait de frères et de sœurs ou quelles cicatrices, quelles marques avaient laissées dans son âme la sortie de l'enfance, la puberté, les luttes qu'il avait soutenues pour s'affirmer ou pour guérir l'amour. Aujourd'hui, ce ne sont ni la pathologie, ni l'histoire familiale qui nous intéressent, ni la vie instinctive, la digestion et le sommeil d'un héros. Nous n'accordons pas une importance insigne à la préhistoire de son esprit, à la part prise par ses études et ses lectures préférées dans son éducation, etc. ³⁰⁵. »

Le culte des grands hommes, avec statues dans les squares et boulevards à leur nom, funérailles nationales et place réservée au Panthéon, fait partie de la mentalité occidentale ; rien de semblable n'existe dans la culture de l'Inde, par exemple, où les individus s'effacent dans la masse, où les écoles de spiritualité enseignent à rechercher l'accomplissement de soi dans la renonciation aux particularités individuelles, à tout ce folklore intime en lequel se complaisent les égotismes de tous ordres. Grands de ce monde, les Messieurs de Port-Royal venaient finir leur vie dans la retraite sous l'invocation de valeurs qui démentaient et confondaient leurs vanités passées. On imagine sans peine quelle aurait pu être leur réaction face aux préoccupations dérisoires d'un Amiel ou d'un Leiris et à leurs délectations moroses. Le culte du moi n'est pas seulement une impiété qui, du point de vue janséniste, attribue à la créature un honneur qui n'est dû qu'à Dieu ; il implique la certitude de l'échec, parce qu'il situe

³⁰⁵ *Op. cit.*, pp. 21-22.

l'essentiel de la vie dans l'éphémère et dans l'accidentel, parce qu'il recherche la vérité dans l'ordre de l'apparence et de l'illusion.

Reste néanmoins que le sujet du discours, le sujet de chaque vie se dit à la première personne. Si soucieux que l'on soit de dépouiller le *Je* de tous ses oripeaux accidentels, il demeure inéliminable en tant que pronom personnel, en dépit de toutes les critiques au nom desquelles on prétend lui dénier le droit à l'existence.

[281]

**DEUXIÈME PARTIE.
AUTOS.****Chapitre 4**

**Je suis un moi
(*Ich bine in ich*)**[Retour à la table des matières](#)

Charles Darwin, le génial naturaliste qui devait ouvrir un nouvel âge de la spéculation biologique, n'était aucunement porté au culte de son propre moi. À la demande d'un éditeur, il rédigea à la fin de sa vie une autobiographie sur laquelle James Olney a très justement attiré l'attention. Une vingtaine d'années après la publication de l'*Origine des espèces* (1859), Darwin est devenu une célébrité européenne, dont les thèses, objets de scandale pour les uns et d'enthousiasme pour les autres, se trouvent au centre de la polémique internationale. Or l'auteur de la petite autobiographie de Darwin ne se prend pas pour Darwin, il s'étonne d'être devenu ce Darwin qui fait tant de bruit dans le monde, et prend ses distances par rapport à cette figure populaire et impopulaire, à laquelle il refuse de s'identifier.

Dans le récit de sa vie, Darwin adopte une attitude aussi objective que celle qui régit ses ouvrages scientifiques. « Comme s'il était un récif de corail dans les mers du Sud, Darwin se considère résolument du dehors, comme s'il étudiait une créature, actuellement non présente en ce monde, à qui une série de choses advinrent dans le passé, et qui eut à subir une série de changements dans les soixante-sept ans de sa vie (...) : « J'ai tenté de rendre compte de moi-même dans les pages qui suivent comme si j'étais un homme mort considérant rétrospectivement

ma vie depuis un autre monde. Cela ne m'a pas paru difficile, car j'en ai presque fini avec ma vie³⁰⁶. » Olney souligne que « dans son autobiographie, Darwin en dit presque davantage sur lui-même inconsciemment, [282] dans sa façon de s'exprimer, qu'il n'en dit consciemment dans son témoignage positif³⁰⁷ ». Le caractère dominant de ce texte est une modestie qui va jusqu'à l'effacement volontaire, *self-effacement*, écrit Olney. Le récit de vie s'achève sur cette phrase tout à fait significative : « Étant donné mes modestes capacités, il est vraiment étonnant que j'aie pu influencer d'une manière considérable l'opinion scientifique sur certains points importants³⁰⁸. »

Analyste génial, observateur objectif de la réalité des choses, Darwin, au cours de la croisière du *Beagle*, qui décida de sa carrière scientifique, s'interroge un jour sur l'extraordinaire existence en symbiose des polypes, qui gardent dans leur étroite unité une existence indépendante : « Eh bien, pourrait-on se demander, qu'est-ce qu'un individu³⁰⁹ ? » Olney ajoute que Darwin échappait d'ordinaire à une telle préoccupation ; il pensait en termes de lois abstraites, et non d'existence particulière, y compris lorsque sa propre individualité se trouvait en question. Grand homme de la science, auquel la patrie reconnaissante conféra le suprême honneur d'une sépulture au Panthéon national de l'abbaye de Westminster, Charles Darwin semble appartenir par anticipation à cette culture évoquée par Hermann Hesse dans *Le Jeu des perles de verre*, où une humanité parvenue au règne de la sagesse s'est établie au-delà du principe d'identité et de ses vaines exigences. Ce qui lui vaut d'être soupçonné par les médecins des morts et autres psychanalystes de souffrir d'une maladie de carence de la personnalité. Passe encore d'être modeste, mais il ne faut pas abuser. Si Darwin refuse d'être un grand homme, il empêche ses confrères inférieurs de tous les temps et de tous les pays de faire valoir leurs justes prétentions aux honneurs qui leur sont dus.

³⁰⁶ James Olney, *Metaphors of Self, the Meaning of Autobiography*, Princeton University Press, 1972, p. 183, citant Darwin, *Autobiography*, éd. Nora Barlow, London, 1958, p. 21.

³⁰⁷ Olney, *op. cit.*, pp. 183-184.

³⁰⁸ Darwin, *Autobiography*, éd. citée, p. 145.

³⁰⁹ Darwin, *The Voyage of the Beagle*, Doubleday and C°, New York, 1952, p. 95, dans Olney, p. 187.

Confronté avec la prodigieuse vitalité coloniale des coraux, Darwin se pose la question : « Qu'est-ce qu'un individu ? » La fourmilière, la termitière suscitent la même interrogation ; le grouillement communautaire évoque un organisme de masse auquel participent à l'échelle microscopique les petits grains de vie dont chacun apporte son infime contribution au grand dessein global, selon les directives de son instinct. Or, à l'échelle humaine aussi, l'individu ne paraît pas être une donnée immédiate, une unité de compte, sinon du fait d'un préjugé tenace, et d'ailleurs d'origine récente dans l'histoire de l'humanité.

À considérer les choses objectivement, il est clair que l'être humain ne constitue pas un commencement ni une fin ; il n'apparaît jamais à l'état isolé, sa vie résulte d'autres vies, elle prend naissance, elle se développe dans un cadre social de dépendance mutuelle et ne saurait en aucun cas prétendre se suffire à elle-même. Toute prétention à la singularité s'affirme sur le fond de liens de réciprocité. Un organisme individuel ne subsiste qu'en tant que membre d'un corps social ; il n'y a d'indépendance et de solitude que relatives, partis-pris de rupture sur tel ou tel point particulier, mais qui laissent subsister la multitude [283] des solidarités implicites. L'anarchiste, s'il est malade, revendique le bénéfice de la sécurité sociale, et proteste comme un beau diable si on lui coupe l'électricité ou le téléphone, si son courrier tarde à venir.

Auguste Comte examine, dans son *Cours de philosophie positive*, la série successive des disciplines qui constituent la classification des sciences. Cette revue du savoir, principe d'une philosophie considérée comme la science des sciences, ne fait pas de place à la psychologie, étude de la conscience individuelle et qui pourtant, à l'époque, occupait de solides positions dans l'Université. L'odyssée grandiose du savoir passe directement de la biologie à la physique sociale ou sociologie, mot dont Auguste Comte lui-même avait été l'inventeur, sans marquer le moindre temps d'arrêt au niveau de cette connaissance de soi par soi, dont Victor Cousin et ses amis avaient fait le point d'ancrage du spiritualisme, imposé par voie d'autorité au système entier de l'enseignement établi. Fondateur d'un ordre nouveau de la pensée à l'école de l'intelligibilité scientifique, Auguste Comte valide l'ordre physiologique à l'œuvre dans les phénomènes organiques de la vie animale ; quant à l'humanité, elle se manifeste sous forme de sociétés constituées dont la structure et le fonctionnement conditionnent la vie des individus. Ceux-ci n'existent jamais à l'état isolé, sinon par

abstraction. Toute conscience individuelle est dépendante d'un organisme doté d'un système nerveux ; elle est inconcevable en dehors d'un ensemble d'institutions sociales qui conditionnent le sentiment qu'elle peut avoir d'elle-même, la première de ces institutions étant le langage.

L'individualité n'est donc qu'un lieu d'interconnexion et d'échange entre deux ordres d'intelligibilité causale, où s'opère la mise en correspondance entre les significations. L'indépendance de la psychologie résulte d'une illusion qui, contre toute évidence, revendique au profit de la conscience de soi une autonomie épistémologique parfaitement injustifiable. Émile Littré, disciple fidèle de Comte, refuse lui aussi d'employer un terme suspect : « Comme il est certain que la psychologie a été à l'origine, et qu'elle est encore, l'étude de l'esprit indépendamment de la substance nerveuse, je ne veux pas, je ne dois pas user d'un terme qui est le propre d'une philosophie autre que celle qui emprunte son nom aux sciences positives ³¹⁰. »

Le mot *Psychologie* a néanmoins prévalu ; il s'est imposé et il s'est fait reconnaître parmi les doctes l'autonomie de gestion que lui refusait, il y a plus d'un siècle, l'école positiviste. Néanmoins le droit de cette discipline à l'existence demeure contesté par un certain nombre d'opposants qui reprennent, sans le savoir ou en le sachant, la critique fondamentale d'Auguste Comte, selon lequel le territoire de la conscience était le lieu où se nouaient les relations fondamentales entre la sociologie et la biologie ³¹¹. Ce point de vue se retrouve clairement affirmé dans une note d'Émile Durkheim, fondateur de l'école sociologique [284] française, datant de la fin de sa vie. « La grande différence entre les sociétés animales et les sociétés humaines est que, dans les premières, l'individu est gouverné exclusivement *du dedans*, par les instincts (sauf une faible part d'éducation individuelle, qui dépend elle-même de l'instinct), tandis que les sociétés humaines présentent un phénomène nouveau, d'une nature spéciale, qui consiste en ce que certaines manières d'agir sont imposées ou du moins proposées *du dehors* à l'individu et se surajoutent à sa nature propre :

³¹⁰ Émile Littré, *La Science au point de vue philosophique*, p. 308 ; Cité dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de Lalande (1926) au mot *Psychologie*.

³¹¹ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 49^e leçon, t. IV, 1839, p. 478.

tel est le caractère des « institutions » (au sens large du mot), que rend possible l'existence du langage, et dont le langage est lui-même un exemple. Elles prennent corps dans les individus successifs sans que cette succession en détruise la continuité ; leur présence est le caractère distinctif des sociétés humaines, et l'objet propre de la sociologie ³¹². »

L'influence d'Auguste Comte se retrouve ici à près d'un siècle de distance, avec une légère concession à l'existence individuelle, à laquelle les représentations collectives « sont imposées ou du moins proposées », ce qui semble lui laisser une certaine possibilité de choix. Autre grand nom de l'école française de sociologie, Lévy-Brühl, au début de sa carrière, avait consacré un ouvrage à l'étude de l'œuvre du fondateur du positivisme. On pourrait faire remonter beaucoup plus haut l'inspiration dont procède cette négation de la spécificité du domaine humain ; Aristote définissait l'homme comme un « animal politique », c'est-à-dire qu'il répartissait déjà la réalité humaine entre l'ordre biologique ou zoologique et l'ordre de la communauté socio-politique, au sein de laquelle les existences sont soumises aux rythmes d'ensemble de la participation à la vie de la cité.

Ainsi pourraient être rattachées à l'inspiration du vieil Aristote les générations successives de penseurs de toutes obédiences qui découvrent avec enthousiasme la subordination de la conscience individuelle à telle ou telle influence déterminante, au choix du théoricien considéré. La sociolâtrie d'Auguste Comte devait trouver son accomplissement dans la religion de l'humanité, au sein de laquelle la discipline sociale revendique le contrôle total sur les individus : l'altruisme impose sa loi à l'égoïsme. Dès le début du XIX^e siècle, l'influence de Comte trouve sa contrepartie dans les tenants de la théocratie, incarnée par Maistre, Bonald et Lamennais, qui subordonne toute vie personnelle aux traditions sociales instituées par la révélation divine à l'origine des temps. Mais le progrès des connaissances scientifiques inspire à d'autres penseurs une revendication en sens inverse, qui proclame la souveraineté des déterminismes organiques ; la conscience correspond à l'affleurement des régulations neurobiologiques dont elle est une conséquence secondaire et illusoire. La pensée est au cerveau ce que l'urine est au rein, proclament à travers le XIX^e siècle les tenants du matérialisme scientifique. Marx et les siens

³¹² Durkheim, note à l'article *Société* du *Vocabulaire* de Lalande, éd. citée.

recupèrent ce thème, enrichi par les suggestions que propose le schéma évolutionniste de Darwin. La vie consciente individuelle est la résultante du jeu de forces matérielles d'ordre [285] à la fois biologique et technologique. L'appareil de la production économique est au corps social ce que le fonctionnement organique est à l'être individuel. Infrastructure et superstructure, en vertu des jeux subtils de la dialectique, permettent au matérialisme biologique de se sublimer en matérialisme historique, la conscience individuelle se résorbe dans la conscience de classe, elle est le jouet d'illusions dont les justifications lui échappent.

La doctrine marxiste s'est imposée comme une orthodoxie dans une bonne partie du monde actuel, avec les conséquences que l'on sait. Si l'individu n'existe pas à titre autonome, il est bien évident qu'il n'a pas à être respecté comme tel ; la doctrine des droits de l'homme, qui dote cet être fictif d'une protection juridique, se trouve dépourvue de tout fondement réel. C'est donc vainement que les Occidentaux s'efforcent de rappeler les autorités totalitaires à l'ordre d'une raison qui, aux yeux de ces dirigeants, n'est que le produit d'une idéologie dévoyée.

En dehors même de la sphère d'influence marxiste, la négation du principe d'identité est largement répandue par de puissants mouvements de pensée. L'analyse freudienne, subordonnant le conscient à l'inconscient, établit la souveraineté des déterminismes biologiques sur le gouvernement humain de la vie. L'économie secrète de la libido joue le rôle de l'infrastructure qui décide des sympathies et antipathies, des mouvements secrets d'une existence, qui ne s'appartient pas à elle-même. Une bonne partie de cet enseignement freudien est passé dans les mœurs intellectuelles, en même temps qu'une partie non négligeable de la doctrine marxienne.

Autre influence, dans le sens de la dépossession du sujet, l'école de la psychologie du comportement, qui, au début du siècle, prétendait rendre compte de la réalité humaine sans passer par la dimension de la conscience, considérée comme superfétatoire et trompeuse. La vie humaine est intelligible par les méthodes mêmes qui rendent compte de la vie d'une fourmilière ou d'une ruche d'abeilles, dont nous analysons le fonctionnement sans passer par l'ordre du langage ; celui-ci doit être considéré comme suspect ; il fait diversion ; il institue un domaine de justifications arbitraires qui fait écran à la perception de la réalité telle qu'elle est. Le behaviorisme, qui eut quelque succès dans le domaine

anglo-saxon, y conjugua son influence avec celle du néo-positivisme ou positivisme logique, né à Vienne, dans un cercle de logiciens et de physiciens en réaction contre les faux semblants de la spéculation métaphysique. Les théoriciens de cette école constatent que seul le langage abstrait des mathématiciens et les résultats obtenus par les savants dans les laboratoires des sciences expérimentales possèdent le caractère de vérités nécessaires et suffisantes, universellement valables. Le reste des discours humains, c'est-à-dire l'immense quantité des paroles de tout un chacun, propos et opinions de la vie quotidienne, se réduit à l'usage d'un vocabulaire incontrôlé et incontrôlable. Il faut donc circonscrire le domaine de la vérité à l'univers du discours scientifique, et considérer tout le reste du verbiage individuel comme une réalité confuse, dépouillée [286] de toute valeur de vérité. Quant au sujet vrai du langage vrai, on ne doit pas l'imaginer comme un individu en chair et en os, mais comme le lieu géométrique, le point origine dont procèdent et auquel font retour toutes les séries de théorèmes qui donnent la mesure du domaine de la science exacte et rigoureuse. La conscience individuelle, foyer de vains désirs et de représentations approximatives, est évidemment de trop dans un univers d'où sont exclus les jugements de valeur, les pulsions sentimentales et toutes les formes de propos en l'air. L'individualité concrète, hors la loi scientifique, n'a aucune part à la vérité ; sa pseudo-existence correspond à une perception hallucinatoire de l'irréalité ambiante.

On s'étonne parfois de la récurrence obsédante du thème de la mort de l'homme dans la littérature et la philosophie contemporaines. Ces proclamations nihilistes jalonnent pourtant une ligne de plus grande pente suscitée par la conjugaison de toutes les influences que nous venons de relever. À quoi s'ajoute la puissance convaincante de la civilisation technologique de masse et l'action persuasive des moyens de communication. La conscience individuelle, tributaire d'exigences multiples, et de normes de conformité de toute espèce, se trouve par surcroît, soumise à de puissants moyens de persuasion ; elle voit sa capacité d'initiative à peu près anéantie. Comme si la réalité humaine était donnée à elle-même à la manière d'un point abstrait, défini par l'intersection de déterminismes divers, dont le plus puissant finira par l'emporter sur les autres. La conscience de soi, chez un individu quelconque, représente un îlot précaire d'une clarté plus ou moins illusoire flottant sur un ensemble de conditionnements dont chacun fait

prévaloir ses droits et prérogatives par rapport à tous les autres. Le principe d'identité n'existe pas au titre d'une intuition lumineuse, d'une adhésion intensive de soi à soi, garantie par une instance métaphysique, conditionnée par un Dieu gardien des vocations et prédestinations de chaque âme en particulier. Au plus profond de notre être, en dépit de la singularité que nous lui attribuons, nous obéissons à des impulsions de tous ordres, même si nous ne les reconnaissons pas comme telles. Notre constitution génétique, notre tempérament humoral, notre type psychologique, notre place dans l'appareil social et dans le devenir des circonstances historiques nous imposent en toute occasion une ligne de conduite dont nous ne pouvons pas nous écarter. Les hésitations mêmes qui nous donnent une impression de liberté dans le choix entre des options concurrentes ne font que traduire le conflit des conditionnements dont le plus puissant emportera la décision. Une telle analyse dénonçant l'illusion du libre arbitre, a été faite bien des fois ; il y a en elle quelque chose d'irréfutable, pour la raison qu'elle s'impose après coup, quelle qu'ait pu être la décision du sujet dans une situation donnée.

Toute existence personnelle peut s'analyser en facteurs communs, et les caractères différentiels que l'on allègue ici ou là sont encore des caractères communs à un sous-groupe du groupe considéré. Le territoire d'une personnalité, tel que le biographe peut le décrire dans le détail, ne laisse aucun réduit où [287] loger une quelconque autonomie, une indépendance à l'abri des revendications des déterminismes qui régissent les comportements humains. Les voyageurs d'Extrême-Orient, évoquant les fourmilières humaines de l'Inde ou de la Chine, ont tendance à penser que l'existence individuelle comme réalité distincte, sortie du rang et refusant de se dissoudre dans le grouillement universel, est une caractéristique de la civilisation occidentale, luxe superfétatoire, qui attribue une valeur à la vie et à la mort, aux fortunes et infortunes de chaque être parmi tous les autres. D'ailleurs, en Europe même, le moment historique de l'individualité semble dépassé. Une civilisation de masse se développe, caractérisée par des mouvements de masse, et qui s'analyse en gros dans le langage des statistiques et de la démographie. La vie des sociétés est régie par des rythmes profonds, dont les intéressés n'ont même pas connaissance. Les mouvements divers de leur conscience sont comme l'écume à la surface de l'océan ; les grandes marées de l'histoire quantitative balayent de leurs vagues

déferlantes le champ total de l'intelligibilité. Les états d'âme d'un combattant de Stalingrad, dans un camp ou dans l'autre, sont aussi vides de signification que pourraient l'être ceux d'une fourmi dans le ruissellement animal de la fourmilière. L'intelligibilité de l'histoire ne s'établit pas à l'échelle de l'individu ; c'est un phénomène de compensation, la résultante d'une immense quantité d'effets et de causes dont la perception correcte implique un recul suffisant. Ballotté par les circonstances qui disposent de lui sans qu'il s'en rende compte, confiné dans un horizon étroit, l'individu ne peut pas prendre la mesure de l'événement ; son espace et son temps sont trop étriqués, ils ne dépassent pas le creux de la vague prochaine ; ses interprétations, s'il se permet d'en avoir, sans rapport avec la réalité, n'ont aucun intérêt.

La revendication d'une identité individuelle procède donc de l'illusion en vertu de laquelle un être humain ferait sens à lui tout seul, et se prononcerait contre toute évidence, au nom d'une existence qui lui serait propre. Or la parole d'un individu ne lui appartient pas ; les mots, les idées lui ont été fournis du dehors ; un individu qui se serait créé par ses propres moyens un langage original ne serait compris de personne. Nous ne faisons jamais que répéter ce que nous avons appris ; nos propos font retour à la masse dans les circuits indéfinis de la communication. Nous croyons exprimer des pensées personnelles, nous sommes seulement des répéteurs des opinions reçues, porte-voix des collectivités auxquelles nous appartenons, communauté, groupe social, classe sociale, groupe professionnel, nation, etc. Quand je parle, ce n'est pas moi qui parle, c'est une réalité transpersonnelle qui se prononce à travers moi, « ça parle », « on parle », « ils parlent » ; je ne fais que répercuter des messages, dont l'intelligibilité réelle s'établit au niveau des représentations collectives du groupe social, de l'économie libidinale ou de l'appareil de production.

On doit néanmoins faire valoir que l'abondance des négations de principe opposées à l'*autos* de l'autobiographie n'empêche pas la prospérité actuelle du genre, comme si l'individualité, à qui on dénie le droit à l'existence, acceptait le [288] défi et tenait à prendre à son compte cette parole qui lui est refusée. Marxistes et psychanalystes, à commencer par Trotsky et Freud, ont estimé que leur récit de vie ne se résorbait pas dans le système explicatif de leurs idéologies respectives ; ils ont pris la parole en leur propre nom, comme si leur existence individuelle possédait une vérité intrinsèque méritant d'être dite en

dehors de la vérité générale du système ; celui-ci laisserait donc subsister un résidu de réalité historique non complètement réductible à l'économie du modèle explicatif auquel les intéressés faisaient acte d'allégeance. La vogue des biographies et autobiographies est un des aspects caractéristiques du marché du livre à l'heure actuelle ; la production et la consommation de ce genre de textes représentent des signes des temps dont il faut bien tenir compte. Réaction de défense, peut-être, de l'individualité menacée, et qui refuse de se laisser absorber dans le mouvement des intelligibilités de masse.

Par ailleurs, la pluralité même des systèmes réducteurs non compatibles entre eux laisse planer un doute sur leur validité réelle. Ils prétendent tout expliquer, de manière contradictoire ; mais l'opposition des revendications met l'individualité en situation d'arbitre ; comme si elle se trouvait située dans un îlot d'inintelligibilité, avec la possibilité d'opter entre les systèmes explicatifs, mais aussi bien de les rejeter tous. La prétention à tout justifier a quelque chose de suspect ; une mécanique intellectuelle qui prétend réduire à l'obéissance les situations les plus opposées au nom des mêmes principes engendre la suspicion et le scepticisme.

Un bel exemple de surabondance explicative se rencontre dans la biographie de Darwin (1809-1882). Le jeune naturaliste avait joui d'une bonne santé jusqu'à la croisière autour du monde sur le *Beagle* (1831-1836). Or, après ce grand voyage, sa santé s'altéra gravement sous l'effet de troubles qui l'affectèrent jusqu'à sa mort : grande lassitude, vomissements, insomnies, troubles intestinaux, d'où résulta une forte réduction de sa capacité de travail. Les psychanalystes appelés à la rescousse mirent en évidence des troubles psychosomatiques, sur fond d'hystérie et de dépression obsessionnelle. S'y ajoutaient, bien entendu, une réaction justifiée contre un père tyrannique et un complexe d'Œdipe affectant par contrecoup les relations avec Dieu le père, évincé par la doctrine de l'évolution. Or Sir Gavin de Bér, dans la dernière édition de l'*Encyclopaedia Britannica*, révèle que Darwin, en 1835, avait contracté, à la suite de piqûres d'insectes, une trypanosomiase, dite aujourd'hui maladie de Chagas, maladie infectieuse identifiée en 1909. La symptomatologie de cette affection correspond exactement avec les maux dont Darwin fut affecté jusqu'à sa mort. Le diagnostic du psychanalyste n'était donc pas nécessaire, ni la lumière apportée par le complexe d'Œdipe. Avant que se développe la médecine scientifique

des temps modernes, la pathologie était infestée de mythologies explicatives, invoquant par exemple les puissances démoniaques à l'œuvre dans l'organisme humain. La psychanalyse apparaît ici comme un retour offensif de la démonologie, y compris les rituels d'exorcisme remis au goût du jour.

[289]

On peut faire confiance à l'analyste ; il ne s'avouera pas vaincu par la trypanosomiase de Chagas. La causalité pathogène n'est pas suffisante. En cherchant bien dans la biographie de Darwin, dans sa correspondance et dans les témoignages le concernant, on ne manquera pas de trouver des éléments justificatifs attestant qu'il a bel et bien interprété les troubles dont il souffrait dans le sens indiqué par le premier diagnostic, avec un Œdipe caractérisé incitant à la mort du père et à la mort de Dieu, etc. Délogé des positions qu'il occupait en première analyse, le système se rétablira sur une seconde ligne de défense, et sur une troisième s'il le faut. C'est précisément cette élasticité, bonne à tout expliquer, et à rien, qui invite les esprits critiques à se passer des services de la psychanalyse, ou du moins à rejeter ses prétentions à faire prévaloir une intelligibilité totalitaire.

Quant aux interprétations marxistes, elles tendent à faire entrer les écritures autobiographiques dans le cadre restrictif de la conscience de classe ; elles ne portent pas témoignage de l'homme universel, mais d'une catégorie sociale bien définie par sa position dans l'appareil de production. Un critique allemand soumet à ce genre d'approche les mémoires de Goethe, grand classique de la littérature nationale : « L'idéal d'un développement continu et organique, favorisé par l'ordre social, ne s'est jamais appliqué qu'à une petite couche superficielle de privilégiés. *Poésie et Vérité* n'expose que le sommet de l'iceberg ; sous la surface, dans l'obscurité de la petite bourgeoisie et du prolétariat, prévalaient des lois différentes de celles d'une évolution personnelle insouciant et conforme à la nature. Si quelqu'un, à partir d'en bas, parvenait à s'élever, son récit de vie ne décrit pas le développement régulier de ses dispositions natives ; il évoque les découragements et

l'angoisse, la fureur impuissante des opprimés, les hasards heureux qui ont finalement rendu possible son élévation ³¹³ .»

Œuvre de l'âge mûr, l'autobiographie de Goethe décrit une enfance et une jeunesse heureuses, baignées d'une sorte d'allégresse rétrospective. L'auteur est né dans une famille de la bonne bourgeoisie de Francfort, et n'a jamais eu, tout au long de sa vie, à connaître de difficultés matérielles. S'il était venu au monde dans un milieu moins favorisé, s'il avait dû frayer son chemin à travers des difficultés matérielles accablantes, le récit de sa vie aurait eu un caractère tout à fait différent, à supposer qu'il ait eu le désir et le loisir de l'écrire. Fils d'un marinier du Main ou d'un mineur de Saxe, illettré, il n'aurait rien écrit du tout. Considérations parfaitement oiseuses ; elles n'enlèvent rien au chef-d'œuvre de Goethe et ne lui ajoutent rien ; il décrit sa vie telle qu'il l'a vécue ou telle qu'il se la remémore ; il ne pouvait pas faire autrement. Les origines sociales et les facilités dont bénéficia la jeunesse de l'auteur ne sont d'ailleurs pas une justification suffisante de son livre. Il y avait à Francfort et dans bien d'autres villes des Allemagnes beaucoup de familles bourgeoises aisées et bon nombre de fils de ces familles. Un seul entre tous a écrit *Poésie et Vérité*. Si [290] l'on veut faire état de la situation d'ensemble, pourquoi un seul entre tous a-t-il bénéficié de cette élection particulière qui a fait de lui un grand écrivain, et pourquoi celui-là ?

Néanmoins, à en croire Bernd Neumann, « la conception de l'autobiographie comme histoire de la formation d'une individualité est liée d'une manière indissoluble avec la société bourgeoise de l'âge préindustriel. Elle propose une image de l'art et de la manière selon lesquels une individualité se développait au sein de la couche supérieure d'une grande bourgeoisie cultivée ³¹⁴ ». Lieu commun assez généralement répandu dans les récentes études critiques : les écritures du moi sont l'un des privilèges distinctifs de la classe privilégiée. Seuls les bourgeois ont le goût et le temps de s'intéresser à eux-mêmes ; les classes non privilégiées, les « travailleurs » ont autre chose à faire qu'à cultiver un moi dont, noyés dans la masse, ils n'ont même pas conscience en tant que tel. « L'autobiographie grande bourgeoise

³¹³ Bernd Neumann ; *Identität und Rollenzwang zur Theorie der Autobiographie*, Athenäum Verlag, Frankfurt/Main, 1970, p. 156.

³¹⁴ *Op. cit.*, p. 187.

décrivait l'histoire de la socialisation de l'individu dans le cadre de la famille. La famille était dans la société bourgeoise, le premier système de socialisation ; les parents, en tant que figures exemplaires, servaient d'intermédiaires pour imposer les normes sociales ³¹⁵. » À en croire notre auteur, dont la réflexion se développe autour des Mémoires de Goethe, l'autobiographie ne concernerait qu'une partie restreinte de l'espace social, la partie supérieure de la bourgeoisie ; son domaine serait limité dans le temps à l'âge préindustriel. L'avènement des technologies de masse et des moyens de communication modernes étouffe l'existence individuelle, dépouillée de toute possibilité de se concentrer sur son propre destin. Par la puissance donc du conditionnement social, les écritures du moi sont vouées à disparaître au cours du XIX^e siècle. Aujourd'hui, on n'écrit plus sa vie ; on se contente de prendre des photographies ou des films, chronique imagée de l'existence superficielle, conditionnée par l'expansion de la civilisation technologique.

Il existe ainsi une anthropologie à référence marxiste, sens commun banalisé par des écrivains auxquels leur idéologie masque la réalité de la situation actuelle. Il faut en effet une forte dose d'inconscience pour soutenir que l'autobiographie est aujourd'hui un genre périmé. Un autre critique survolant à haute altitude l'histoire de la conscience occidentale, décrète : « L'homme médiéval se voyait lui-même comme un membre de la communauté sociale et religieuse ; dans sa relation avec elle, il se percevait comme un moi aussi longtemps qu'il ne s'était pas complètement détaché de ce groupe en tant qu'individu. Au début des temps modernes, l'homme a dû se prendre en charge comme existence individuelle ; son identité est devenue pour lui un problème. Au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, le concept du moi s'est réduit de plus en plus. On a admis que le moi d'un homme coïncidait avec ce qu'il possédait. (...) Sous l'influence de plus en plus contraignante de l'économie de marché, le concept [291] du moi, dans les dernières générations, a changé de signification ; “Je suis ce que je possède” est devenu : “Je suis ce que vous estimez.” Celui qui vit dans un système économique déterminé par l'économie de marché se perçoit lui-même

³¹⁵ *Ibid.*, p. 191.

comme une marchandise. Il se trouve séparé de lui-même, comme le commerçant l'est de la marchandise qu'il veut apporter au marché ³¹⁶. »

Ces lieux communs approximatifs, dont on perçoit des efflorescences dans les recherches concernant la littérature du moi ³¹⁷, n'apportent guère de lumières lorsqu'il s'agit d'analyser la réalité des faits, le plus souvent ignorée par les auteurs de généralités de ce genre. Pour s'en tenir à un seul fait, Goethe appartient à la grande bourgeoisie, mais non Rousseau, dont l'autobiographie a eu une influence plus décisive encore que celle de Goethe dans l'histoire du genre littéraire. Rousseau appartient de naissance à la catégorie sociale des artisans horlogers ; étranger à la haute bourgeoisie, il est demeuré toute sa vie un déclassé, d'ailleurs souvent pris en charge et choyé par l'aristocratie de son temps. Chateaubriand, lui, autre grand nom de l'autobiographie, appartient à la noblesse de tradition. La littérature du moi se développe bien avant l'époque de la « bourgeoisie » « pré-industrielle », et elle n'a cessé de prospérer après la fin de l'âge en question. Pour s'en tenir à la France et à des écrivains du premier rang, les noms d'André Gide, de Julien Green, de Jean-Paul Sartre, de Simone de Beauvoir et de Michel Leiris attestent suffisamment que l'autobiographie continue à prospérer un siècle et demi après la fin de l'âge préindustriel et dans un contexte social où la « grande bourgeoisie » ne jouit plus des privilèges dont elle bénéficiait à Francfort-sur-le-Main dans la seconde moitié du XVIII^e siècle.

On ne gagne rien à prononcer que « la prédominance de l'économie capitaliste répressive fondée sur le rendement ³¹⁸ » a rendu impossibles les écrits autobiographiques. D'abord parce que ce n'est pas vrai. Et ensuite parce que l'avènement des totalitarismes socialistes, bien plus répressifs que le libéralisme le plus sauvage, n'est pas parvenu à couper la parole aux écrivains du Moi. Dans le roman de George Orwell, *1984*, le héros non conformiste inaugure sa dissidence par l'achat symbolique

³¹⁶ Erich Fromm, *Psychoanalyse and Ethik*, Zurich, 1954, p. 150 ; dans Neumann, *op. cit.*, p. 174.

³¹⁷ Cf. Philippe Lejeune, *L'Autobiographie en France*, Colin, 1971, p. 10 : « comme le journal intime, qui apparaît à la même époque, l'autobiographie est l'un des signes de la transformation de la notion de *personne*, et est intimement liée au début de la civilisation industrielle et à l'arrivée au pouvoir de la bourgeoisie » ; cf. *ibid.*, p. 65.

³¹⁸ Neumann, *op. cit.*, p. 155.

d'un cahier destiné à la rédaction d'un journal intime. Et le premier écrit publié de Soljenitsyne : *Une journée d'Ivan Denissovitch*, est la relation autobiographique d'une expérience concentrationnaire. On peut tenter de vivre dans la maison des morts.

Vouloir justifier la littérature du moi par l'influence du milieu et du moment, c'est méconnaître le caractère de rupture d'une initiative de ce genre. L'individu qui revendique pour son compte l'autonomie du discours ne fait pas comme tout le monde autour de lui ; il ne suit pas le mouvement, il fait exception [292] et il en est parfaitement conscient. Lorsque Abélard, dans une lettre à un ami, raconte l'histoire de son amour malheureux, son entreprise ne se situe pas dans les conformités de la culture médiévale du XII^e siècle, ni non plus dans le style de la grande bourgeoisie préindustrielle. Il donne la parole à son tourment, il fait parler son humanité blessée, comme le fera le Rousseau des écrits intimes. De par cette revendication qu'il met en œuvre, le rédacteur se retranche des courants dominants, il se situe en porte-à-faux par rapport aux déterminismes sociaux, dans la mesure même où il prétend donner un sens particulier à sa vie entre toutes les vies, contrairement à l'évidence de l'uniformité qui prévaut entre les existences contemporaines, pourvu qu'on les considère d'assez loin. L'homme de la masse n'écrit pas, mais l'exception, celui qui souhaite faire sens à lui tout seul. Les écritures du moi ne sont pas un produit naturel ; elles procèdent d'une volonté de séparation de la part de quelqu'un qui souhaite se distinguer du troupeau.

Les vraies questions seraient donc plutôt de se demander pourquoi et comment on devient un hors-la-loi, au bénéfice d'une intelligibilité de rupture, et aussi dans quelle mesure une telle initiative est susceptible de réussir. Une société humaine, quelle qu'elle soit, se constitue sur la base d'un certain nombre de règles, dont le respect s'impose à chacun de ses membres ; celui qui ne joue pas le jeu s'expose à des mécanismes répressifs qui sanctionnent ses prétentions à la non-conformité. Kierkegaard se met en dehors de la communauté de l'église danoise ; il prétend avoir seul contre tous le privilège de défendre une vérité chrétienne rejetée par tous les autres. L'hérétique devra payer le prix de sa dissidence et mourra dans la solitude, non sans avoir consigné son objection de conscience dans ses écrits nombreux et dans les vingt volumes de son journal.

La bonne approche de l'autobiographie ne se fait pas selon la ligne de plus grande pente de l'époque, mais en sens inverse. Kierkegaard ne se comporte pas comme tout le monde, mais comme personne dans toute l'histoire de la culture danoise, chevalier errant d'une cause perdue d'avance, don Quichotte à Copenhague. Un seul Quichotte en Espagne, un seul Kierkegaard en Danemark, en Allemagne un seul Goethe. Il est paradoxal et contre nature de mobiliser l'arsenal conceptuel institué sous l'invocation de Marx, de Freud ou de tout autre pour justifier l'apparition d'un cas absolument unique. Une nécessité intelligible de droit commun devrait s'appliquer à tout le monde, et non à un être d'exception ; Goethe aurait dû, en bonne logique, être tiré à des centaines, à des milliers d'exemplaires. S'il n'y en a eu qu'un dans la culture allemande, si le système n'a fonctionné qu'une seule fois, c'est que l'initiative de Goethe n'est pas suffisamment justifiée par les forces anonymes à l'œuvre dans l'époque, tout le monde et personne. Le facteur décisif, c'est l'individu lui-même, l'individu exceptionnel, qui impose aux circonstances de tous ordres la loi de sa personnalité. De cette personnalité, les explicateurs voudraient faire l'économie, l'écrivain de soi étant réduit au rôle de porte-parole de forces anonymes éparses [293] dans l'environnement matériel ou culturel. Certains historiens ont essayé d'écrire l'histoire sans y mentionner de noms propres, le devenir s'expliquant par le jeu des facteurs économiques, sociaux et politiques, sans que les individus interviennent de manière efficace. Le paradoxe est plus extraordinaire encore lorsqu'on prétend faire l'histoire de la littérature personnelle en refusant à la personne tout droit d'initiative dans le cours de sa vie et dans la rédaction de ses écritures. Autobiographie sans *autos*, et d'ailleurs sans *bios* la vie de tous les individus se trouvant résorbée dans la discipline générale du moment historique.

Les interprétations totalitaires présentent d'ailleurs l'inconvénient, réclamant chacune le contrôle de la réalité humaine dans son ensemble, de se neutraliser mutuellement en vertu des exigences incompatibles qu'elles font valoir. D'autre part, elles passent sous silence le moment de rupture, l'acte de celui qui prend la parole en son propre nom, pour instituer l'écriture de son être. Cet instant inaugural met en œuvre une décision existentielle, échappement libre à tous les conditionnements qui prétendent prévaloir dans le développement d'une ligne de vie. Journal intime ou autobiographie affirment le droit de chacun à prendre

le contrôle de sa vie, à partir du présent et dans le sens du passé et de l'avenir. Décider d'écrire la vie, c'est déjà changer la vie, entrer dans une vie nouvelle, en vertu d'une initiation, pour l'accomplissement de laquelle le sujet joue à la fois le rôle de l'initiateur et celui de l'initié. Dès l'instant où Dostoïevski, au bagne, ou Ivan Denissovitch, au goulag, se mettent à écrire dans quelque recoin de leur baraque la chronique de leur misérable existence, ils échappent à la loi du milieu ; la plume à la main, ils sont des hommes libres, tout de même que Robinson dans son île échappe à la solitude lorsqu'il note les travaux et les jours de son exil dans son journal.

En plein contexte marxiste, soumis à la loi totalitaire, Ivan, ou encore le héros de Orwell, mettent en défaut l'intelligibilité du système par la seule décision, bien entendu contraire à la loi, d'inaugurer un nouvel espace-temps, lieu de leur irréductibilité. Le psychanalyste pourra toujours rameuter ses complexes, et le sociologue marxiste faire fonctionner l'appareil de production, – il appartient à l'individu et à lui seul de commencer, sur la page blanche, à noter sa pensée, ou de renoncer à le faire. Peu importe qu'il s'agisse d'un chef-d'œuvre littéraire, ou d'écritures sans valeur ; une étincelle a jailli avec les premiers mots de la première page, un saut de la nécessité dans la liberté. Reste pourtant que l'immense majorité des écritures du moi ne présentent aucun caractère de génialité, ce qui leur vaut à juste titre de demeurer ensevelies dans les archives des familles ou des communautés. Un journal intime peut se contenter d'aligner des lieux communs ; une autobiographie peut récapituler l'existence d'un individu semblable à beaucoup d'autres. Dans ce domaine, on cite les grands noms, toujours les mêmes, sans prêter beaucoup d'attention aux soldats inconnus, qui constituent la masse des rédacteurs.

Or ces individualités du second rang seraient beaucoup mieux justiciables [294] des systèmes explicatifs généraux que Goethe ou Kierkegaard. Gens de la moyenne, ils sont représentatifs de leur milieu ; ils ne se posent pas en supposant, et l'intérêt de leurs écritures, lorsqu'elles sont publiées, se trouve précisément dans le fait qu'on peut y déchiffrer la présence de l'homme sans qualités, en un temps donné, dans une certaine région et dans un milieu social défini : ouvrier ou paysan, artisan, petit bourgeois ou grand bourgeois, aristocrate, militaire, etc. En laissant de côté les ruminations malades des marxistes sur la bourgeoisie préindustrielle ou autre, il semble que l'on

ait affaire à une autobiographie sans sujet, ou réduite au sujet grammatical, représentative non d'une individualité d'exception, mais d'une humanité moyenne dans un espace-temps social particulier. Selon certains sociologues américains, il existe pour chaque société une personnalité de base (*basic personality structure*) dont l'évocation à l'échelle de l'individu est d'un grand intérêt. Elle propose un commun dénominateur, un paradigme sociologique de l'individualité courante définissable non pas en vertu de concepts a priori, mais comme un type moyen déterminable par une investigation empirique.

On pourrait donc admettre une autobiographie de l'homme quelconque par rapport à laquelle les rédacteurs d'écritures du moi prendraient leurs distances, selon la plus ou moins grande originalité dont ils seraient capables. Toute considération idéologique mise à part, l'individu le plus génial partage avec ses contemporains un grand nombre de caractères communs. Il parle comme eux, il s'habille comme eux et son comportement général ne permet pas de le connaître au premier coup d'œil. Kierkegaard, quelque part, pose la question de savoir à quoi ressemble le chevalier de la foi, l'imitateur d'Abraham en marche vers le sacrifice ; réponse : « Il a l'air d'un percepteur. » En dehors de la petite ville de Weimar, où il était une figure familière, Goethe n'était certainement pas reconnu dans la rue par ceux qui ne le connaissaient pas. Un individu quelconque dans une société quelconque en un temps quelconque doit être compris comme une forme particulière se détachant sur le fond de l'époque, à la fois témoin de l'époque et témoin de soi-même ; plus il est soi-même, et mieux il révèle l'époque ; plus il s'identifie à l'époque, mieux il se révèle en sa singularité.

C'est un fait que l'individuel et le social se cautionnent mutuellement, et se servent d'arrière-plan ou de faire valoir, sans que l'un puisse jamais tout à fait annuler l'autre. James Olney raconte : « Il m'est arrivé une fois de demander à un groupe d'étudiants africains, en guise d'exercice littéraire, de rédiger une brève autobiographie ; les rédactions qu'ils me remirent, racontaient en grande partie la même histoire ; selon leur conception du sujet, leurs vies étaient la répétition d'un archétype rituel de vie. Étaient-ce des autobiographies au sens propre du terme ? Je n'en suis pas sûr, mais je suis sûr que l'histoire unique qu'ils racontaient était généralement plus riche et plus profondément émouvante que les histoires différentes les unes des

autres mais plutôt plates que j'obtiens ordinairement dans les mêmes conditions de mes étudiants [295] américains³¹⁹. » Un Parisien, un New-Yorkais ou un Madrilène de 1986, de statut non exceptionnel, et par ailleurs en accord avec les valeurs dominantes de son époque, peut écrire une autobiographie tout à fait originale, ou au contraire sans intérêt aucun, selon sa valeur propre et personnelle. Les conditions sociales et extérieures de l'existence définissent certaines données du problème, mais c'est l'individu qui tient la plume, et c'est son regard qui suscite et anime du dedans la vision maîtresse de son univers.

Le débat concernant l'antagonisme entre l'identité personnelle et les conditions sociales de son expression ne doit pas faire illusion. La plainte de l'individualité opprimée par le milieu humain au sein duquel elle vient au monde, obligée de recourir au langage de tout le monde pour affirmer son exigence la plus personnelle, est un lieu commun inlassablement repris, mais sans grande valeur convaincante. Il est vrai que dans une société donnée, chaque individu apprend à parler selon le langage établi, enseigné à l'enfant par son entourage. Chaque enfant se voit imposer le parler de son pays, de son temps, de son milieu. Certains dénoncent dans cette éducation une atteinte intolérable à la liberté du sujet, ainsi aliéné dès le début, dépouillé de la liberté d'expression avant même de savoir ce que peut être la liberté ; l'enfant condamné à emprunter la voix des autres, sera détourné de lui-même et ne connaîtra jamais le son irremplaçable de son identité propre et personnelle. À ce genre de lamentation, on doit opposer le cas du sourd-muet, que son infirmité congénitale retranche de la communauté verbale. À en croire les prédications anarchistes, cet enfant serait un privilégié, puisque l'aliénation par le langage commun ne pèserait pas sur lui ; il jouirait de l'intégrité de sa conscience individuelle, exempte des pressions intolérables de la linguistique instituée. Or le sourd-muet, retranché par son infirmité de la communauté, n'est pas un surhomme, un poète absolu, mais un sous-homme, auquel d'immenses efforts seront nécessaires, avec l'aide des services sociaux, pour compenser en partie les déficits dont il est affecté, l'ordre vocal déterminant des conséquences graves dans le domaine mental et intellectuel. Privé de la

³¹⁹ James Olney, *Autos-Bios-Graphein, The Study of autobiographical Literature*, South Atlantic Quarterly, 77, 1978, p. 115, du même auteur : *Tell me Africa, an Approach to African Literature*, Princeton University Press, 1973.

parole de tout le monde, l'enfant sourd-muet n'atteint pas à la plénitude de l'humanité.

Un petit essai de Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, qui eut dans les années 1950 son heure de célébrité, orchestre d'une manière significative les thèmes conjugués d'un anarchisme de salon, contre l'oppression du langage, et d'un marxisme élémentaire dénonçant « l'idéologie bourgeoise » et ses méfaits dans l'ordre littéraire dont l'évolution, depuis 1850, est dominée par « la substitution de l'industrie métallurgique à l'industrie textile, c'est-à-dire par la naissance du capitalisme moderne », le tout correspondant à « la ruine définitive des illusions du libéralisme ³²⁰ ». En dépit de ses dons, Barthes doutait de lui-même et déplorait son impuissance à produire de grandes œuvres ; le procès de [296] l'ordre économique, social et politique semble bien être pour lui un moyen de se justifier à ses propres yeux. Il suffit de changer l'ordre social et l'histoire du monde, et Barthes sera le grand écrivain qu'il rêve d'être sans être capable d'y parvenir, parce que la « petite bourgeoisie » fait obstacle à une « révolution » (?) qui recréerait un langage adamique dans sa plénitude native, permettant à l'auteur du *Degré zéro* de réaliser les chefs-d'œuvre qu'il porte en lui. Roland Barthes lui-même, sous l'image avantageuse qu'il propose de lui dans *Roland Barthes par Roland Barthes*, apparaît comme un produit typique de cette petite bourgeoisie dont il dénonce les privilèges sans dédaigner d'en bénéficier.

Sous sa plume prolifèrent les lieux communs de la dénonciation du langage, privant l'individu de son expression la plus personnelle. « L'écriture, déplore-t-il, me soumet à une exclusion sévère, non seulement parce qu'elle me sépare du langage courant (« populaire »), mais plus essentiellement parce qu'elle m'interdit de « m'exprimer » : qui pourrait-elle exprimer ? Mettant à vif l'inconsistance du sujet, son atonie, dispersant les leurre de l'imaginaire, elle rend intenable tout lyrisme (comme diction d'un « émoi » central). L'écriture est une jouissance sèche, ascétique, nullement effusive. (...) Comment faire résonner l'affect, sinon à travers des relais si compliqués qu'il en perdra toute publicité, et donc toute joie ? C'est là un trouble de langage très subtil, analogue au *fading* épuisant qui, dans un échange téléphonique, ne frappe parfois que l'un des interlocuteurs. » Barthes se plaint de ne

³²⁰ Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture* (1953) ; Seuil, 1972, p. 44.

pouvoir dire adéquatement ses émois amoureux ; « je suis barré, je ne puis faire passer dans mon écriture l'*enchantement* (pure image) d'une séduction...³²¹ ». Mais enfin, la difficulté, pour qui aime, à dire son amour dans ses lettres d'amour, faut-il l'imputer au langage ou à l'écrivain ? Et quel rapport peut-elle avoir avec « la substitution de l'industrie métallurgique à l'industrie textile » ? Le propre de l'amour est d'inventer son langage ; l'amoureux qui commence par s'en prendre au vocabulaire et à la grammaire pour justifier son incapacité à faire parler son cœur suscite de sérieux soupçons de mauvaise foi – ou d'humour.

Quand on parle, qui que l'on soit et où que l'on soit, on est obligé de parler la langue de tout le monde, la langue des autres, ne fût-ce que parce que l'on veut être compris de l'autre à qui l'on parle. Mais le propre de l'écrivain, avec les mots de tout le monde, est de parler comme personne, de s'exprimer en fonction de sa personnalité propre et singulière. Celui qui, avant d'écrire une lettre d'amour ou un livre, fait le procès de la langue établie et de la civilisation bourgeoise, perd son temps en d'inutiles circonlocutions ; il doit prendre sa langue telle qu'elle est, et la mettre à la mesure de la passion qui l'habite. On parle de la langue de Rabelais ou de Racine, de la langue de Goethe ou de Hermann Hesse, de la langue de Dante, ou de T. S. Eliot, ou de James Joyce ; chaque grand nom marque de sa personnalité l'idiome de son pays, tout de même que le génie de Bach, de Mozart ou de Beethoven s'est créé une langue [297] musicale, reconnaissable dès les premières mesures d'une musique entendue par hasard.

Selon Barthes, « la multiplication des écritures est un fait moderne, qui oblige l'écrivain à un choix, fait de la forme une conduite et provoque une éthique de l'écriture » ; désormais la forme est « une sorte de mécanisme parasitaire de la fonction intellectuelle. L'écriture moderne est un véritable organisme indépendant qui croît autour de l'acte littéraire, le décor d'une valeur étrangère à son intention (...) C'est l'écriture qui absorbe désormais toute l'identité littéraire d'un ouvrage³²² ». Propos singuliers, comme si l'auteur d'une lettre d'amour se trouvait obligé de la recopier dans un recueil de modèles épistolaires pour les diverses circonstances de la vie. Comme si un livre est

³²¹ *Op. cit.*, p. 89.

³²² *Ibid.*, pp. 62-63.

condamné d'avance à ne rien dire, parce que l'auteur doit le rédiger selon le modèle de l'écriture en vigueur. Tout écrivain digne de ce nom, s'il veut se faire entendre, doit se donner une langue qui n'appartienne qu'à lui. Au temps de l'occupation allemande, en 1940-1944, les bons écrivains qui écrivaient des textes pour les presses clandestines devaient prendre soin de dissimuler leur style et de déformer leur langage afin de n'être pas reconnus à leur façon d'écrire.

« Un chef-d'œuvre moderne est impossible, poursuit Barthes, l'écrivain étant placé par son écriture dans une contradiction sans issue : ou bien l'objet de l'ouvrage est naïvement accordé aux conventions de la forme, la littérature reste sourde à notre Histoire présente, et le mythe littéraire n'est pas dépassé ; ou bien l'écrivain reconnaît la vaste fraîcheur du monde présent, mais pour en rendre compte, il ne dispose que d'une langue splendide et morte ; devant sa page blanche, au moment de choisir les mots qui doivent franchement signaler sa place dans l'Histoire et témoigner qu'il en assume les données, il observe une disparité tragique entre ce qu'il fait et ce qu'il voit ; sous ses yeux, le monde civil forme maintenant une véritable Nature, et cette Nature parle, elle élabore des langages vivants dont l'écrivain est exclu ; au contraire, entre ses doigts, l'Histoire place un instrument décoratif et compromettant, une écriture qu'il a héritée d'une Histoire antérieure et différente, dont il n'est pas responsable, et qui est pourtant la seule dont il puisse user... 323 »

Cette page étonnante semble exprimer le sentiment d'infériorité d'un écrivain qui, conscient de son impuissance à maîtriser la langue dont il dispose, rejette sur celle-ci la médiocrité de ses écritures. « Un chef-d'œuvre moderne est impossible » : émanant d'un critique qui a connu une notoriété certaine, cette formule inconsiderée met en évidence l'aveuglement d'une certaine catégorie d'intellectuels qui projettent en nostalgies révolutionnaires leur incapacité à créer des œuvres grandes ; ils s'en prennent au langage, à l'Histoire, avec une majuscule, et à la Bourgeoisie, grande ou petite, plutôt que de reconnaître leur propre mesquinerie. « Un chef-d'œuvre moderne » n'est pas « impossible » ; il y en a eu, il s'en élabore sans doute à l'heure qu'il est à travers le monde, envers [298] et contre tout, avec les moyens des langages disponibles, quel que soit l'état de l'Histoire et de la Nature. Les écrivains véritables

n'attendent pas, pour produire, les spéculations des idéologues ; ils prennent la parole et inventent une langue à la mesure de leur exigence.

La création d'un chef-d'œuvre n'a jamais été facile. Il est absurde d'imaginer qu'en un temps quelconque, avant le passage de l'industrie textile à la sidérurgie, les chefs-d'œuvre apparaissaient spontanément sous la première plume venue, croissaient et multipliaient, sous l'impulsion naturelle d'une langue non encore viciée par les méfaits et détournements de la bourgeoisie. Les grands écrivains ont toujours payé leurs chefs-d'œuvre de leur vie ; ils ont dû écrire non pas selon le langage et sous sa dictée, mais contre le langage, en remontant la pente de la facilité. Chaque société impose à ses membres un code de l'expression correcte, mais ce code, vocabulaire, grammaire, stylistique, se trouve en constante évolution, et l'une des fonctions de l'écrivain consiste précisément à coopérer à la vie du langage et à ses renouvellements. Le cardinal de Richelieu créa l'Académie française pour codifier la langue dans l'esprit de la monarchie absolue. Mais l'institution qu'il avait établie, au lieu de figer le code du bon langage, dut se résigner à constater son évolution, et à tenter de la régler dans la mesure du possible.

Le philosophe Kant évoque la colombe légère qui, peut-être, déplore l'obstacle permanent que la résistance de l'air oppose à sa libre avancée dans le ciel. Mais la colombe ignore que, dans le vide, elle tomberait comme une pierre ; la résistance de l'air fournit l'appui dont elle a besoin pour assurer son vol. Ainsi de la résistance opposée par le langage établi aux ambitions de l'écrivain ; celui-ci ne peut le vaincre qu'en lui obéissant, et c'est ce que les meilleurs ont toujours fait ; ils ont pris la langue de leur temps et ils l'ont refondue à leur mesure, sous l'inspiration de leur génie. Il en a été de même pour le langage musical et pour le langage de la peinture, repris par les maîtres, dont l'initiative propre fut de transfigurer une lettre morte sous l'inspiration d'un esprit vivant. Sans doute, lorsque, chez les premiers hommes, les grognements primordiaux qui leur permettaient de communiquer tant bien que mal, furent remplacés par l'institution d'un langage articulé, certains individus se révoltèrent contre la neuve obligation de parler comme tout le monde, attentatoire à la liberté du geste et du cri. Mais, même avant la parole, devait prévaloir un code du cri et du geste, qui réduisait la marge d'indépendance laissée à chacun. L'idée d'une absolue liberté d'expression, inventant à mesure un immaculé langage

adamique, reflet d'une pensée unique et sans précédent, est un pur fantasme, d'ailleurs en lui-même contradictoire. Car ce langage d'expression totale et unique ne serait compris de personne ; or la fonction d'expression va de pair avec la fonction de communication. Un langage qui ne dit rien à personne cesse d'être un langage, y compris pour celui-là même qui prétendrait s'exprimer à travers lui. Un émetteur n'a de sens et de valeur que s'il existe au moins un récepteur correspondant.

[299]

L'utopie d'un langage du *Je* absolu est aussi vaine que celle d'une langue du *Nous* absolu, qui ne laisserait au *Je* aucune part d'initiative. « Parler correctement, dit un bel esprit contemporain, c'est réellement être habité par la voix de l'Autre », c'est-à-dire, en langage freudien, par une « instance supra-personnelle (*surmoi*) d'où proviennent les impératifs de conduite tant moraux que linguistiques (la prohibition parentale et, à travers elle, la prohibition socioculturelle qu'intériorise inconsciemment tout individu dès sa plus lointaine enfance ³²⁴). » Dans le cas de l'autobiographie, où l'auteur croit parler en son propre nom, parfois sur le mode religieux de la confession, comme saint Augustin, il ne fait que répéter une parole extrinsèque. On trouve dans l'autobiographie « plus qu'une introspection du sujet et de l'expression de ce dernier, cet " Autre " qui le traverse et parle pour lui, à travers son " je " : *voix du père*, (...) écho à son tour de l'Institution qui crée le rite de la parole, le " moi pécheur, je me confesse... ", en un geste castrateur de vigilance et d'imposition d'un modèle de l'(in) conduite. Le pacte (actif) est ainsi remplacé par le rite (passif) et la pulsion (active) canalisée par la soumission sublimatrice du " ça " en des idéaux qui remplacent la libido et auxquels le sujet arrivera à s'identifier ³²⁵. »

Pour autant que l'on comprenne ce charabia, il signifie qu'une relation autobiographique, sous l'illusoire apparence d'un récit personnel se trouve sous la stricte dépendance des « lois rhétoriques » et des « mécanismes psychiques d'intériorisation de l'image parentale (sociale) ». Dans ces conditions, « le sujet qui parle n'est rien d'autre

³²⁴ Antonio Gomez Moriana, *Autobiographie et discours rituel, la Confession autobiographique au tribunal de l'Inquisition* ; Poétique, 56-11, 1983, pp. 458-459.

³²⁵ *Op. cit.*, p. 459.

qu'un sujet-vicaire du véritable sujet ³²⁶ ». La conscience de soi d'un individu quelconque, dépourvu de toute autonomie réelle, est interprétée comme un agrégat de représentations collectives, imposées à tout un chacun par la structure sociale et par les mécanismes de l'anthropologie freudienne. Resterait alors à comprendre pourquoi, dans un même temps et dans un même milieu, plusieurs autobiographies différentes entre elles peuvent voir le jour, pourquoi les individus ne sont pas purement et simplement substituables les uns aux autres, mais parfois s'opposent entre eux avec tant de violence.

Toute identité personnelle ne peut s'affirmer que dans un contexte social, organisé selon le droit commun des institutions nécessaires à sa permanence. Il est absurde d'attendre de la société qu'elle dote chacun de ses membres d'une autonomie de plein exercice ; la société codifie la dimension sociale de l'existence. L'autonomie, exigence individuelle, correspond à une revendication qui suscitera nécessairement la résistance du corps social ; l'autonomie, jamais donnée, doit être acquise et conquise ; elle ne peut être plénière, elle est toujours une question de plus ou de moins, enjeu d'un combat où chaque succès, toujours limité, doit être obtenu de haute lutte. Quoi qu'en pense Roland Barthes, [300] on ne devient pas un grand écrivain par la grâce d'une langue toute faite, parée de prestiges tels que n'importe qui pourrait produire des chefs-d'œuvre. La bourgeoisie, le prolétariat, la révolution, l'industrie textile, la sidérurgie ou le petit artisanat rural ne font pas grand-chose à l'affaire. L'initiative se trouve sous la responsabilité du maître, en proportion de sa maîtrise ; il lui faut toujours remonter la pente de la dégradation de ses énergies individuelles, affronter les inerties sociales, et faire de tous les obstacles des tremplins pour l'affirmation de sa propre et personnelle identité.

On aurait tort d'imaginer que la situation présente, dans la complication et l'enchevêtrement de la civilisation industrielle, diffère grandement de celle qui prévalait dans les époques précédentes ; certaines variables temporelles ont changé, mais le fond du problème reste le même. Le jargon marxiste et le jargon freudien, avec leurs axiomatiques abstraites, ont seulement obscurci certaines données fondamentales de l'existence commune. À la fin de sa vie, Jean-Jacques Rousseau, tourmenté par le délire de persécution, dont il est depuis

³²⁶ *Ibid.*

longtemps affecté, souffre plus que jamais de se sentir mis au ban du corps social ; il énumère longuement les vexations et brimades de toutes sortes qui lui sont imposées par un environnement hostile, et résume sa plainte en ces mots : « Notre plus douce existence est relative et collective, et notre vrai moi n'est pas tout entier en nous. Enfin telle est la constitution de l'homme en cette vie qu'on n'y parvient jamais à bien jouir de soi sans le concours d'autrui ³²⁷. » Dans le langage clair du grand écrivain, la mutualité de l'identité personnelle, l'existence en condition mutuelle se trouve ici énoncée. Mais Rousseau, après ses chefs-d'œuvre, ne songe pas à se plaindre d'avoir été obligé de les écrire dans la langue des autres. Il n'invoque pas le surmoi, ni le passage en cours du textile à la sidérurgie ; il a écrit dans sa langue, telle qu'il l'a trouvée, telle qu'il l'a créée, des livres immortels.

Goethe lui aussi, en sa vieillesse plus paisible que celle de Rousseau, s'accorde avec lui sur la communauté des existences et leur participation mutuelle. « On parle toujours d'originalité, s'écrie-t-il un jour ! mais qu'est-ce que cela veut dire ? Dès notre naissance, le monde se met à agir sur nous, et il continue jusqu'à la fin. Et partout ! Que pouvons-nous considérer comme nous appartenant en propre (*unser Eigenes*), sinon l'énergie, la puissance, la volonté ! Si je pouvais dire ce dont je suis redevable à tous mes grands devanciers et à mes contemporains, il ne resterait pas grand-chose ³²⁸. » La même idée revient dans ses propos familiers, un mois environ avant sa mort. « Au fond, nous sommes tous des êtres collectifs, malgré que nous en ayons. Que c'est peu en effet, et combien peu à nous, ce que, dans le sens exact du mot, nous pouvons appeler notre propriété ! Nous devons tous recevoir et apprendre, aussi bien de ceux qui nous ont précédés que de nos contemporains. Le plus grand génie lui-même [301] n'irait pas loin, s'il prétendait s'en remettre à ses propres moyens. Pourtant bien des braves gens ne veulent pas le comprendre et passent la moitié de leur vie à tâtonner dans le noir avec leurs rêves d'originalité. J'ai connu des

³²⁷ Rousseau juge de Jean-Jacques, deuxième dialogue, *Œuvres*, Pléiade, t. I, p. 813.

³²⁸ Propos de vieillesse, cité sans référence dans H.J. Schrimpf, *Goethes Begriff der Weltliteratur*, Stuttgart, 1968, p. 15.

artistes qui se vantaient de n'avoir jamais suivi de maître et de tout devoir à leur propre génie. Les fous ³²⁹ ! »

Roland Barthes se plaint d'avoir à parler la langue de tout le monde, dans un contexte socio-économique considéré par lui comme inique et aliénant. Goethe, qui pèse au moins autant que Raymond Barthes au jugement dernier des écrivains, lui avait répondu par avance. « Qu'est-il donc en nous de bon, si ce n'est la capacité et la tendance à nous assimiler les moyens fournis par le monde extérieur et à les faire servir à nos fins les plus nobles ? (...) Durant ma longue existence, j'ai fait et mené à bien plus d'une chose dont je pourrais me vanter. Mais (...) qu'avais-je qui me fût réellement personnel, sinon la capacité et le désir de voir, d'entendre, de discerner et de choisir et d'animer d'un peu d'esprit ce que j'avais vu et entendu, pour le reproduire ensuite avec une certaine habileté ? Ce n'est nullement à ma propre sagesse que je dois mes œuvres, mais à des milliers de choses et de personnes hors de moi qui m'en fournirent les matériaux. (...) Au fond, c'est folie de se demander si quelqu'un a de lui ce qu'il a ou s'il le tient des autres ; (...) l'essentiel est que l'on soit doué d'une grande volonté, et de l'habileté, de la persévérance nécessaires pour la réaliser ³³⁰. »

On pourrait tenter à n'importe quel écrivain un procès pour crime de plagiat, sous prétexte qu'il a copié dans le dictionnaire tous les mots de son livre ; quitte, si certains des mots qu'il a utilisés ne figurent pas dans le dictionnaire, à le poursuivre pour crime de néologisme. Il est absurde d'imaginer que l'on puisse écrire en dehors de son milieu et de son époque, dans un espace mental où régnerait un vide linguistique, stylistique et esthétique absolu. Tel est pourtant le parti pris de l'essai de Michel Beaujour, *Miroirs d'encre*, où l'auteur s'évertue à prouver que, chaque siècle, chaque génération littéraire se situant dans une tradition propre qui engendre une rhétorique spécifique, les écrivains qui ont parlé d'eux-mêmes pour se présenter à leurs lecteurs n'ont jamais fait que reprendre et orchestrer des lieux communs disponibles en leur temps. Autant dénier toute originalité à un peintre d'autoportrait sous prétexte qu'il a employé les couleurs de tout le monde, vert, bleu, jaune, rouge, pour peindre un visage doté comme tous les visages de

³²⁹ Propos noté par Soret, 17 février 1832 ; dans Eckermann, *Conversations avec Goethe*, trad. Chuzeville, Jonquières, 1930, t. II, p. 471.

³³⁰ *Ibid.*, pp. 471-472.

deux yeux, deux oreilles, un nez, une bouche, etc., le tout étant équipé de vêtements à la mode du temps. À en croire Beaujour, l'écrivain, déterminé dans son vocabulaire, sa grammaire et son style par les matériaux disponibles, ne fait jamais que répéter ce que d'autres ont déjà dit. Mais alors, comment se fait-il qu'il y ait une histoire de la littérature et un renouvellement des styles, des formes et des modes, si nous [302] sommes tenus de répéter éternellement les mêmes stéréotypes ? Comment se fait-il qu'il y ait de grands écrivains reconnus comme tels, et d'autres rapidement tombés dans l'oubli, les uns et les autres ayant été soumis, en une même époque, au déterminisme d'un même environnement culturel ? La plupart des écrivains contemporains de Goethe, ceux de second plan, sont oubliés aujourd'hui, bien qu'ils aient puisé dans les mêmes réserves de lieux communs et de figures de rhétorique.

L'esthétique des belles-lettres aux XVII^e et XVIII^e siècles imposait aux écrivains et aux artistes l'imitation des modèles anciens. Ce qui n'empêchait pas certains de ces imitateurs d'« imiter » mieux que les autres, et de s'imposer à leur époque et à la postérité. Lorsque s'annonça le romantisme naissant, les théoriciens proclamèrent que le joug de l'imitation était contraire à l'exigence du génie, consécration de l'authentique valeur. « La nature, proclame Edward Young, nous met tous au monde comme des originaux ; il n'y a pas deux visages, deux esprits exactement semblables ; tous portent la marque évidente de différences entre eux. Nés originaux, comment se fait-il que nous mourions tous copies ? Est-ce la faute de la nature ? Non. (...) C'est donc la faute de l'homme. » Chacun doit cultiver la différence inscrite au profond de lui-même, au lieu de la laisser dépérir sous la pression des circonstances. « On peut dire qu'un original est d'une nature végétale ; il croît spontanément à partir des racines vitales du génie ; il pousse, il n'est pas construit artificiellement ³³¹. »

Les romantiques font un devoir de l'originalité ; les critiques d'aujourd'hui prétendent l'originalité impossible, toute écriture étant captive de déterminismes et de précédents qui surchargent la plume de l'écrivain, en dépit qu'il en ait. Les critiques élaborent de belles théories qui n'ont jamais empêché les véritables écrivains de prendre la parole,

³³¹ *Conjectures on original Composition*, 1759 ; *The Works of the Reverend Edward Young*, Edinburgh, 1770, vol. IV, p. 274.

et de la plier à leur propre exigence sans s'arrêter aux objections préalables des théoriciens. Le cas de Roland Barthes serait celui d'un écrivain qui se plaint de n'avoir rien pu écrire parce que l'état insatisfaisant de la langue dont il dispose l'en empêche. Il existe aujourd'hui de « grands écrivains » de cette catégorie ; mais ils ne le sont qu'à leurs propres yeux ; ce qui ne suffit pas pour les établir sur le piédestal auquel ils prétendent.

Le problème de l'originalité, c'est-à-dire de l'identité personnelle, ne saurait être résolu par *oui* ou par *non*, mais seulement par *plus* ou *moins*. L'incarnation sociale de l'individu confère à sa personnalité la marque de l'époque, du *Zeitgeist* ; mais il est absurde d'imaginer l'époque, quelle qu'elle soit comme un moule d'où sortiraient des êtres substituables les uns aux autres. Chaque temps est animé de dissensions internes, de débats et contradictions de toutes sortes qui imposent à chaque homme l'obligation de choisir, de se choisir, parmi les modèles qui lui sont proposés, et, si besoin est, en dehors de ces modèles.

L'identité personnelle, l'*autos* de l'*auto-bio-graphie*, ne peut s'affirmer que comme un ensemble de différences propres sur l'arrière-plan des similitudes [303] communautaires. Tous les enfants apprennent à écrire à l'école selon les modèles imposés par le maître, mais chacun, dès cet âge scolaire, se forme une écriture que saura reconnaître et identifier parmi beaucoup d'autres l'expert en graphologie. De même la voix d'un individu n'est semblable à aucune autre de celles qui parlent la même langue, et pareillement son apparence physique. Les cas d'extrême ressemblance sont rares, et représentent incontestablement des exceptions à la règle. Il n'existe pas deux empreintes digitales tout à fait identiques sur des millions.

Le principe de l'identité personnelle étant acquis de fait et de droit, en dépit de toutes les réductions sociologiques, il reste que les divergences et spécificités individuelles, les écarts par rapport à la moyenne seront d'autant plus notables que l'intéressé éprouve le besoin de se distinguer de ses contemporains. La liberté d'appréciation est beaucoup plus considérable que l'on ne l'imagine d'ordinaire. L'homme « distingué » se distingue de la masse parce qu'il le veut bien, et pareillement le snob. D'autres préfèrent cette sécurité que procure la conformité à l'environnement social auquel on appartient, et se font une règle d'avoir l'air « comme tout le monde » et de se comporter en conséquence.

Il y aurait ainsi une série de nuances entre ceux qui optent pour une anthropologie différentielle, revendiquant leur spécificité propre, et ceux qui s'établissent au niveau moyen d'une anthropologie communautaire dans la conformité à un signalement commun à leur groupe social. Ces variations de l'identité apparaissent dans la rédaction des autobiographies. Comme le souligne un critique britannique, « l'autobiographie se propose comme une forme individuelle à la mesure de chaque individualité ; à première vue, on pourrait s'attendre à ce que les autobiographies diffèrent entre elles autant que diffèrent entre eux les individus. En fait, pourtant, rares sont les autobiographes qui mettent dans leurs livres une bonne part de ce savoir privé et intime d'eux-mêmes qu'ils sont seuls à posséder. Le plus souvent, ils esquivent leurs particularités intimes ; ils s'adaptent aux modèles de comportement et de caractère suggérés par les idées et les idéaux de leur époque ; ils s'associent aux modes régnautes en matière d'autobiographie. Les lois de la littérature, et la répugnance humaine à se présenter dans sa nudité individuelle se combinent pour tromper l'attente des lecteurs qui espèrent trouver dans les autobiographies toutes sortes de révélations sur la véritable identité des hommes ³³². » Pour s'en tenir à un seul exemple, il est tout à fait remarquable que des écrivains dont la vie intime a été hantée par l'homosexualité n'en parlent jamais dans leurs écrits personnels, autobiographies et journaux intimes, sinon à mots couverts (Platen, Gide, Proust, Julien Green, Barthes...). D'où l'opinion d'un critique : « Le principal attrait de l'autobiographie est qu'elle permet à son auteur d'écrire sur n'importe quoi, excepté sur lui-même ³³³. »

[304]

Bien entendu, dans le cas de ces autobiographies non personnelles, on pourra toujours invoquer la répression sociale, les conventions, les conformismes sociaux en matière de sexualité, etc. Mais la sexualité n'est pas seule en cause et, d'ailleurs, il est absurde, pour un écrivain, de prétendre qu'il écrit sous la dictée d'une autorité supérieure, quelle qu'elle soit, et non pour faire entendre sa voix. Il s'agit toujours d'une option : un auteur doit choisir le sujet de son livre et se choisir lui-même

³³² William Matthews, *British Autobiographies, an annotated Bibliography* (1955), rééd. London, Anchor Books, 1968, Préface, p. VIII.

³³³ Mot de Seymour Hichs, cité *ibid.*, p. XI.

en tant que sujet du livre. Autrement dit, il lui appartient de prendre la parole en tant que témoin de lui-même ou en tant que témoin de son temps, avec tous les degrés intermédiaires d'affirmation de soi ou d'affirmation du monde. Un auteur de Mémoires, Retz ou Saint-Simon, tout en marquant à l'occasion la place qu'il occupe dans le récit, raconte les hommes et les événements dont il a été témoin, en donnant la priorité à la relation des faits sur ses sentiments personnels.

Stefan Zweig (1881-1942), romancier autrichien, qui exilé au Brésil sous le coup des persécutions nazies finit par se suicider, a laissé une autobiographie qu'il justifie en ces termes : « Je n'ai jamais accordé à ma personne assez d'importance pour en être incité à raconter aux autres l'histoire de ma vie. Il a fallu bien des événements, infiniment plus d'épisodes, de catastrophes et d'épreuves qu'il n'en a jamais été attribué à une seule génération, pour que je prenne la résolution de commencer un livre qui a mon Moi comme personnage principal, ou, plutôt, comme centre. » Stephan Zweig prétend seulement jouer le rôle de l'explicateur de l'histoire qu'il raconte. « L'époque fournit les images, je me contente de les commenter, et ce n'est pas tellement ma destinée propre que je raconte que celle d'une génération entière, notre génération entre toutes, accablée par le destin comme sans doute aucune autre dans le cours de l'histoire. » Et Stephan Zweig ne revendique pour lui-même aucun privilège dans son récit, « sinon celui, comme Autrichien, comme Juif, comme écrivain, comme humaniste et comme pacifiste, de s'être trouvé chaque fois à l'endroit même où ces tremblements de terre se sont manifestés avec le plus de violence ³³⁴. »

On serait mal venu de faire reproche à Stephan Zweig de son parti pris de témoigner de l'époque plutôt que de lui-même. Chaque témoin de soi est d'ailleurs ensemble témoin de l'époque, la différence étant seulement une question de plus ou de moins. On appelle *Mémoires* la relation de l'histoire d'une vie orientée vers le dehors plutôt que vers le dedans ; l'autobiographie, au contraire, met plutôt l'accent sur la vie intime de l'écrivain ; mais l'opposition, jamais entière, comporte toutes sortes de degrés, selon l'option propre du rédacteur, c'est-à-dire en fonction de sa liberté. Ce qui remet à leur juste place les déplorations variées de ceux qui se plaignent du conditionnement imposé par

³³⁴ Stephan Zweig, *Die Welt von Gestern, Erinnerungen eines Europäers*, Stockholm, 1947, Vorwort, début.

l'époque, de l'aliénation par le langage institué, l'idéologie dominante et son intériorisation sous les espèces du surmoi. Toutes ces influences, et bien d'autres, font [305] partie du contexte de l'époque. Il est absurde d'imaginer un néant d'institutions, une sorte de bulle aseptisée où l'individu serait confronté avec son Moi, pur de toute contamination extrinsèque, en état d'apesanteur.

Goethe a souligné à diverses reprises la vanité des prétentions à une découverte de soi indépendante du contexte historique et social. Le Moi et l'Époque forment un couple indissociable ; ils se servent mutuellement de forme et de fond. « La grande maxime au ton si significatif : *Connais-toi toi-même*, m'a toujours paru suspecte comme une ruse de prêtres clandestinement alliés, qui voudraient égarer l'homme par des exigences inaccessibles et le détourner de l'activité vers le monde extérieur par une fausse pratique de la contemplation. L'homme ne se connaît lui-même qu'en tant qu'il connaît le monde, qu'il n'appréhende que par l'interférence de deux moments inextricablement conjugués : le monde en lui, lui dans le monde. Tout objet nouveau, dûment regardé, ouvre en nous un organe nouveau ³³⁵. » L'image de soi et l'image de l'époque échangent leurs significations, si bien que toute autobiographie doit être complétée, selon la formule de Goethe, par une « hétérobiographie ». Les Mémoires de Benvenuto Cellini permettent de comprendre, à travers une individualité exemplaire, la Florence de l'époque. « Si l'on considère un homme remarquable comme une partie de la totalité de son époque, ou de son lieu de naissance et de résidence, alors se laissent déchiffrer toutes sortes de particularités qui, sans cela, demeureraient à jamais des énigmes ³³⁶. »

Ce n'est pas seulement Goethe qui parle ici, en sa qualité de grand nom de la littérature autobiographique, c'est aussi le bon sens en personne. « Goethe, note un critique, dans ses écrits autobiographiques, se veut historien. C'est l'histoire en tant qu'histoire qu'il jugeait fascinante, digne d'intérêt, et dans l'histoire les individus, dont chacun mérite notre attention. Dans un petit texte appartenant aux réflexions dictées en vue de son autobiographie, Goethe dit : « Nous n'aimons que

³³⁵ Goethe, *Cahiers morphologiques*, 1823 ; *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, Boelhau, Weimar, Bd IX, p. 107 ; trad. Fr, Kemp.

³³⁶ Goethe, *Anhang zur Lebensbeschreibung des Benvenuto Cellinis*, Ed. de Weimar, I, 44, p. 334

l'individuel ; d'où le grand plaisir que nous prenons aux confessions, mémoires, lettres et anecdotes d'hommes défunts, même insignifiants. Demander si quelqu'un est autorisé à écrire sa propre biographie est extrêmement maladroit. Celui qui le fait est à mes yeux le plus poli des hommes... Il n'est pas nécessaire que quelqu'un soit sans reproche ou qu'il réussisse tout à la perfection et d'une manière irréprochable ; il suffit que quelque chose arrive qui puisse profiter aux autres ou les réjouir ³³⁷. »

Goethe remarque aussi que la vie d'un homme peut être comparée à une charade aux nombreuses syllabes, dont lui-même ne peut déchiffrer que quelques-unes, son destin se situant sur la ligne bipolaire qui joint le Moi et le Monde, à travers les vicissitudes de ses accomplissements. L'erreur majeure est [306] sans doute engendrée par l'exigence de totalité chez celui qui prétend être le maître du sens, soit en ce qui concerne sa vie, soit en ce qui concerne la situation du monde. La prétention à connaître le dernier mot de l'énigme, à découvrir la transparence du sens, toujours vouée à l'échec, engendre le découragement.

Les meilleures autobiographies se présentent comme des témoignages sur une situation d'ensemble, découverte selon la perspective d'une personnalité. Gandhi ne se fait pas d'illusions sur son récit de vie. « Je sais que je suis loin de consigner dans ce récit tous mes souvenirs. Qui saurait dire ce que je dois consigner et ce que je dois omettre dans l'intérêt de la vérité ? Et quelle serait la valeur, devant un tribunal, du témoignage insuffisant que j'apporte, *ex parte*, sur certains événements de ma vie ? Si le hasard faisait qu'un esprit tatillon vînt me soumettre à un contre-interrogatoire touchant les chapitres que j'ai déjà rédigés, il est probable qu'il serait en mesure de jeter plus de clarté sur eux, et si ce contre-interrogatoire était le fait d'un critique hostile, qui sait s'il ne pourrait se flatter d'avoir révélé le vide d'une bonne part de mes prétentions ? (...) Je n'écris pas cette autobiographie pour plaire aux

³³⁷ Friedhelm Kemp, « Se voir dans l'histoire ; les écrits autobiographiques de Goethe », in *Individualisme et autobiographie en Occident*, Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, 1982, p. 152-153, citant Hamburger Ausgabe, Bd X, p. 536.

critiques. Sa rédaction même fait partie de mes expériences de vérité³³⁸... »

Gandhi a vécu, il est mort, en combattant d'une cause à laquelle il avait identifié sa vie. Son témoignage fait partie de son combat, dont il expose certains aspects qui, bien que subjectivement vécus par l'intéressé, n'en ont pas moins une valeur objective. Ainsi en est-il pour l'autobiographie d'une autre grande figure révolutionnaire, rédigeant, dans un exil définitif, le récit de sa vie. « Ce livre, écrit Léon Trotski, n'est pas une impassible photographie de mon existence ; c'en est une partie composante. Dans ces pages, je poursuis la lutte à laquelle toute ma vie est consacrée. Tout en exposant, je caractérise et j'apprécie ; en racontant, je me défends et, plus souvent encore, j'attaque. Et je pense que c'est là le seul moyen de rendre une biographie objective dans un certain sens plus élevé, c'est-à-dire d'en faire l'expression la plus adéquate de la personnalité, des conditions et de l'époque (...) Dès lors que je me suis soumis à la nécessité de parler de moi, (...) je ne puis avoir aucun motif de dissimuler mes sympathies ou mes antipathies, mes affections ou mes haines. Ceci est un livre de polémique. Il reflète la dynamique d'une vie sociale qui est tout établie sur des contradictions...³³⁹ »

Gandhi, Trotski sont des figures de premier plan, des opérateurs de l'histoire contemporaine. On serait mal venu de leur reprocher d'avoir écrit dans un esprit de lutte le récit de leurs luttes. Comme le dit le révolutionnaire soviétique, « la mémoire n'est pas un compteur automatique. Elle est moins que toute chose désintéressée³⁴⁰. » L'histoire de la révolution soviétique est pour Trotski l'aventure de sa propre vie ; l'une et l'autre se trouvent étroitement solidaires. [307] « La démarcation entre une autobiographie et une histoire de la révolution a dû être recherchée à tâtons, empiriquement. Sans dissoudre la description d'une vie dans une étude d'histoire, il fallait pourtant permettre au lecteur de se reporter à certains faits de l'évolution sociale³⁴¹. »

³³⁸ Gandhi, *Expériences de vérité*, trad. Belmont, PUF, 1950, p. 356.

³³⁹ Trotski, *Ma vie*, trad. Maurice Parijanine, Collection Folio, 1973, Avant propos, p. 11.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 14.

Les grands noms, fondateurs de notre époque, dans le récit des relations entre leur Moi et le Monde, accordent plus d'importance aux événements historiques qu'aux vicissitudes de leur vie privée. Chose curieuse, néanmoins, leurs réflexions s'appliquent, toutes proportions gardées, aux récits de vie de gens ordinaires qui n'ont pas changé la face du monde. L'histoire d'une vie s'organise en fonction de sympathies et d'antipathies, de passions contradictoires dont le retentissement influe sur les vicissitudes du rapport au monde, et donc sur l'image même du monde. Chaque existence, prise dans le contexte de l'époque, ne s'appartient pas à elle-même, et l'effort qu'elle peut être amenée à faire pour se ressaisir, sous la forme d'écritures du moi, ne produira jamais que des résultats incomplets. Que le rayon d'action d'une existence soit à l'échelle d'un moment historique, ou que sa portée demeure restreinte à l'environnement proche, l'individu doit composer avec les circonstances ; hasards et opportunités sont les causes occasionnelles d'une découverte de soi, toujours incomplète et relative, car il n'est pas donné à l'individu d'être jamais confronté, face à face, avec lui-même ; il ne prend conscience de son être total que sous les aspects fragmentaires que lui révèlent les êtres et les choses. On rêve de se découvrir, face à face, comme dans un miroir ; mais la découverte de soi n'est possible que sous la forme indirecte d'intuitions fugitives, où la substance d'une vie se dévoile en partie, ou plutôt se laisse soupçonner, non pas dans une appréhension immédiate, mais sous la figuration symbolique d'un moment, d'un incident ou accident, à la faveur duquel il nous semble percevoir le fondement même de notre identité, comme à la dérobée.

Ainsi l'individu se dévoilerait à soi-même en de brèves rencontres, coïncidences de soi à soi, instants privilégiés où le Moi se reconnaît, dans un signe, dirait-on, qu'il s'adresse à soi-même, clin d'œil furtif sous un prétexte quelconque, échappée de vue sur cette énigme que chaque être est et demeure à ses propres yeux. Une individualité n'existe pas à la manière des objets, donnés une fois pour toutes sous une forme définitive ; elle est proposée à elle-même sous la forme d'une réserve de sens, appelée à se manifester au gré des circonstances. L'éducation d'un homme ou d'une femme, y compris le façonnement familial de la petite enfance, puis toutes les années de scolarité, n'est qu'un long apprentissage, qui ne se réduit pas à une accumulation de savoirs, ou à un dressage conditionnant chaque jeune individu selon les normes en

vigueur dans le milieu. Cette action formatrice exercée par le dehors sur le dedans correspond à une intention d'éveil ; il s'agit de mettre en évidence les possibilités latentes, de les révéler à elles-mêmes. L'apprentissage de la vie ne se propose pas seulement d'insérer l'individu dans le milieu, mais aussi de promouvoir en chacun la [308] conscience de soi et la disposition des possibilités de toutes sortes qui existent en lui à l'état latent.

Le principe de son identité n'est donc pas donné à chacun sous la forme définitive d'une formule de code génétique, d'une formule caractérologique, ou d'un numéro de sécurité sociale. Les systèmes éducatifs, les apprentissages à la faveur desquels se négocie l'insertion dans l'univers historique et social se situent dans le domaine des causalités occasionnelles. Chaque individu est donné à lui-même sous la forme d'un organisme biologique en évolution et d'une entité historique appelée à jouer son rôle dans le jeu social. De l'enfance à l'adolescence, de la maturité au vieillissement, la ligne de vie d'un être humain expose le devenir d'une biographie, à l'épreuve des circonstances. La permanence de l'identité biologique à travers les vicissitudes normales et pathologiques de la croissance et du déclin ne fait aucun doute ; de même la permanence historique et sociale du sujet, attestée par les éloges funèbres prononcés à sa mort, ou par l'autobiographie rédigée par lui à la fin de sa vie. Le dossier médical d'un individu et son dossier professionnel, le *curriculum vitae* ne disent pas tout, ne disent pas l'essentiel. À la mort d'un grand homme les discours officiels, à la mort d'un homme quelconque, les propos de ses proches ne disent pas cette intimité d'une vie, cette réalité secrète qui parfois se laissait soupçonner à travers ses propos et ses comportements, demi-confidences, pressentiments d'une vérité dont l'intéressé lui-même n'était pas maître. Par-delà les témoignages des autres, par-delà les témoignages de soi sur soi, dans des confins eschatologiques dont l'approche est interdite au langage, l'identité réelle s'annonce sur le mode de l'énigme. Au-delà de l'histoire d'une vie, avec ses phases successives, ses épisodes et événements, se profile une métahistoire dérobée à la simple intelligibilité, à contretemps du temps, et pourtant plus décisive que la succession du devenir objectif, jalonnée par des moments décisifs dont le retentissement, positif ou négatif, pourra irradier une existence entière, ou un segment de sa durée.

Sans doute, pourrait-on distinguer, dans le devenir individuel d'une vie, une histoire empirique, au niveau des vicissitudes apparentes, telle que la relate une biographie puérile et honnête. Et, par-delà, suivant un cours indépendant, une histoire ontologique, non plus au niveau des relativités sociales, mais selon l'ordre des rapports avec une transcendance personnelle, avec un en soi du Moi, régulation supérieure où se prononce une sorte de jugement dernier, ou avant-dernier de la vie sur elle-même, toutes résistances brisées devant l'irrésistible imposition du sens. La formule de Rimbaud : « la vraie vie est absente » énonce clairement cette impression, souvent, de vivre sa vie à contretemps ou à contresens, à l'envers de la réalité véritable, dans l'inauthenticité du sens, justifiant ainsi toutes les nostalgies résumées par le cri du poète, « n'importe où hors du monde ».

Les approches de la « vraie vie » s'ouvriraient à l'individu dans les moments privilégiés où lui est donné le pressentiment de son identité, dégagée [309] pour un instant de l'emprise des conditionnements de tous ordres qui la dissimulent. La mémoire se donne à nous dans son usage ordinaire comme une chronique des jours, des mois, des années, étalée selon le grand axe de la chronologie, chaque segment du calendrier possédant une importance équivalente aux segments de même amplitude. Mais cette mémoire empirique dissimule la mémoire réelle d'une existence, dont le temps et les moments possèdent une valeur inégale, selon le degré d'accomplissement qu'ils nous apportèrent, et le retentissement dont ils bénéficièrent au long de notre durée personnelle ³⁴². Ce reclassement de l'expérience vécue en fonction de sa signification intensive pour le sujet qui la vit, et de l'authenticité intrinsèque de l'expérience de soi, confère au devenir personnel le caractère d'une initiation, odyssee au long d'un itinéraire qui doit ramener le sujet à lui-même, une fois subie l'épreuve du labyrinthe.

Le principe de l'identité apparaîtrait ainsi comme le fondement et l'enjeu, de la mémoire de soi opposée à la remémoration pure et simple des événements du passé dans leur succession empirique. Chaque existence historique comporte des jalons, des points de repère, sous forme d'expériences décisives, dont le souvenir vivant contribue à orienter la ligne de vie dans le sens de son intrinsèque vérité. Les

³⁴² Cf. Georges Gusdorf, *Mémoire et Personne*, PUF, 1951 ; rééd. 1990.

souvenirs d'enfance proposent souvent des moments privilégiés, dont l'intéressé se souvient parce qu'ils perpétuent sous une forme figurative les points de départ d'une initiation. En de tels instants, quelle qu'en ait pu être l'occasion, le sujet a pris conscience de soi ; il a découvert en lui-même son propre fondement.

Le critique britannique Edmund Gosse raconte qu'à l'âge de six ans il perdit subitement la confiance absolue qu'il avait en son père, confiance qui avait pour lui la valeur d'une règle de vie. Un jour, le père rapporte de manière erronée un incident sans importance auquel le fils a assisté. Puis l'enfant, en jouant, perce une conduite d'eau dans le jardin ; l'avarie est attribuée à des ouvriers qui travaillaient là, sans même que le vrai responsable soit soupçonné. « Mon père, divinité, force de la nature doté d'un immense prestige, tomba à mes yeux jusqu'à un niveau humain. À l'avenir, ses déclarations sur les choses en général n'avaient plus besoin d'être admises sans discussion. Mais de toutes les pensées qui affluèrent à ma petite cervelle sauvage et indisciplinée en ce moment de crise, la plus curieuse fut que j'avais trouvé en moi-même un compagnon et un confident. Il y avait un secret en ce monde, il m'appartenait ainsi qu'à quelqu'un qui vivait dans le même corps que moi. Nous étions deux et nous pouvions nous parler l'un à l'autre. Il est difficile de préciser des impressions aussi rudimentaires, mais il est sûr que c'est sous la forme de cette dualité que subitement s'imposa à moi le sens de mon individualité ³⁴³... »

Ce document remarquable trouve sa place au début d'un récit autobiographique. Il célèbre l'éveil de la conscience individuelle, le mot conscience [310] évoquant, dans son étymologie, le dédoublement de soi à soi sur lequel le narrateur insiste à juste titre. Le principe de l'identité coïncide avec l'expérience d'un sujet qui se découvre lui-même comme objet, principe d'une relation privilégiée qui désormais prend le pas sur tout autre. En même temps s'affirme la notion du secret, opposant l'ordre public de l'existence et l'ordre privé ; l'individu s'appartient à lui-même, il existe à part soi, dans un domaine qui permet la dissimulation, la clandestinité. Le petit enfant qui prenait ses parents et les adultes en général pour des êtres tout-puissants, découvre qu'ils sont faillibles et ne disposent nullement de l'omniscience. La jouissance

³⁴³ Edmund Gosse, *Father and Son* (1907), Penguin Books, 1949, 35.

du secret est la forme première de l'autonomie ; l'échappement au contrôle d'autrui prépare l'instauration du contrôle de soi sur soi.

Il s'agit donc bien là d'une expérience ontologique de l'identité, expérience décisive dont le souvenir se perpétuera tout au long d'une vie. Bien entendu, le psychanalyste trouvera les moyens d'analyser l'incident en termes de Surmoi, et le sociologue marxisant fera intervenir la conscience de classe ainsi que l'expansion de l'industrie sidérurgique. Mais le récit se suffit à lui-même, en première lecture ; d'autant plus qu'il n'est pas isolé dans la littérature autobiographique, où fréquemment des souvenirs de cet ordre jalonnent les commencements d'une vie. Le penseur romantique Carl Gustav Carus (1789-1869), qui fut l'ami de Goethe, rapporte qu'à l'âge de quatre ans il fut fasciné par une image figurant dans l'*Orbis pictus* de Comenius, ancienne méthode élémentaire à l'usage des enfants. L'image était intitulée « l'âme humaine » ; « on y voyait une table, sur laquelle reposait un triangle avec l'œil de Dieu, et à côté la figuration d'un homme représenté en pointillé. Ce secret - car je comprenais bien qu'il s'agissait d'un secret - fut le moyen par lequel le regard de mon esprit fut pour la première fois tourné vers le dedans. « Toi aussi, tu as une âme », ou « tu es une âme ! » Cette idée ne me quitta plus ; cette pensée demeurant toujours au plus haut degré un mystère fut la première dont je me souviens encore aujourd'hui ; par la suite tout au long d'un demi-siècle je n'ai pas cessé de tenter de m'en faire une idée toujours plus précise ³⁴⁴. »

Philosophe, psychologue, révélateur de l'inconscient, Carus fait remonter jusqu'à cette intuition première de ses jeunes années sa vocation d'explorateur de l'espace du dedans. L'écrivain et romancier Jean-Paul Richter (1763-1825) dans une autobiographie inachevée, date des environs de la septième année une intuition analogue à celle que nous venons de rapporter. « Un matin, tout enfant encore, je me tenais sur le seuil de la maison et je regardais à gauche vers le bûcher, lorsque soudain me vint du ciel comme un éclair cette idée : *je suis un moi (Ich bin ein Ich)*, qui dès lors ne me quitta plus ; mon moi s'était vu lui-même pour la première fois et pour toujours ³⁴⁵. » La révélation

³⁴⁴ Karl Gustav Carus, *Lebenserrinerungen und Denkwürdigkeiten*, Bd I, 1865, p. 16.

³⁴⁵ *Jean Paul's Leben*, inachevée, trad. Albert Béguin, dans son Introduction à Jean-Paul, *Choix de rêves*, Fourcade, 1931, p. 7.

faite au petit Jean-Paul est la même que celle dont bénéficia le petit Carl Gustav ; il s'agit [311] dans les deux cas, d'une intuition aiguë de la singularité de l'existence, dont il est affirmé qu'elle a une valeur définitive, c'est-à-dire qu'elle entretient une relation étroite avec l'œuvre à venir des deux écrivains, tous deux intéressés par la destinée humaine, dans son caractère unique et irremplaçable, mais aussi irréductible, incommunicable.

Les souvenirs de la petite enfance ont un caractère inaugural, qui justifie leur intensité et leur permanence dans le cours d'une existence à laquelle ils fournissent une assise première. Souvenirs-valeurs, principes d'une reconnaissance de soi par soi, ils maintiennent des points de repère, dont la remémoration cautionne le devenir d'une existence. L'œuvre romanesque de Jean-Paul, dont les héros vivent dans un climat d'irréalité féérique, semble mettre en scène sous des formes multiples cet étonnement d'être, ce miracle de l'identité subitement révélée au petit garçon, sur le seuil de la maison paternelle. Plus tard, à l'âge adulte, le même Jean-Paul, en 1790, note dans son journal : « Soir le plus important de ma vie. Car j'éprouvai la pensée de la mort, songeant qu'il n'y avait point de différence pour moi à mourir demain ou dans trente ans, que tous mes plans, tout s'évanouirait dans la mort, et qu'il me faut aimer les pauvres humains, si vite engloutis avec leur lambeau d'existence ³⁴⁶. »

La pensée de la mort est un savoir théorique connu de tout un chacun, la mort étant la limite de chaque existence en particulier. Mais la découverte de Jean-Paul ne concerne pas la mort de tout le monde, la mort des autres ; elle porte sur sa personnelle et inéluctable mortalité, dont la révélation s'impose à lui avec une puissance telle qu'il considère le moment de cette intuition comme le plus décisif de sa vie. Il n'a pas attendu l'âge de 27 ans pour apprendre qu'il était destiné à mourir, mais cette pensée abstraite a atteint la conscience de son identité avec un retard considérable. Désormais « Je suis un moi » se complète de cette autre connaissance fondamentale : « Je suis destiné à mourir. »

On pourrait relever dans la littérature universelle bien d'autres exemples de ces intuitions existentielles à la faveur desquelles s'annonce à un individu le sens de sa vie. Le mot de Pascal : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie », ne traduit pas seulement le

³⁴⁶ Jean-Paul, *Journal*, 15 novembre 1790, trad. Béguin, loc. cit. pp. 13-14.

nouvel état du savoir, une fois réalisé par la révolution galiléenne l'anéantissement du cosmos traditionnel, système de sécurité millénaire subitement aboli. Le cri pascalien est celui d'une âme qui se découvre en porte-à-faux dans une immensité ouverte, confrontée avec le vide du nouvel univers. D'où la nécessité d'un nouveau sens religieux pour compenser ce vertige, dont on retrouve une autre version dans l'accident de voiture advenu à l'auteur des *Pensées* sur un pont de la Seine.

Le romancier Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), contemporain du romantisme allemand, a vécu une expérience analogue, révélatrice de la profondeur de la vie : « À l'âge de huit ou neuf ans, un jour que je réfléchissais à l'éternité du temps déjà écoulé, j'eus tout à coup (indépendamment de toute idée religieuse) la vision d'une durée infinie. Cette vision s'empara de moi et [312] me saisit avec une telle violence que je sursautai en poussant un cri et retombai comme sans connaissance. Aussitôt revenu à moi, un mouvement très naturel me contraignit à rappeler cette vision et le résultat fut un état de désespoir indescriptible. L'idée de l'anéantissement, qui m'avait toujours été un objet d'épouvante, me devint encore plus horrible, et je ne pouvais pas davantage soutenir la pensée d'une durée éternelle. » Jacobi ajoute que cette perspective eschatologique ne l'a pas quitté depuis ; « malgré le soin que je mets à l'éviter, elle m'a surpris encore assez souvent. J'ai des raisons de penser que, si je voulais, je pourrais la susciter à n'importe quel moment et je crois qu'il serait en mon pouvoir, en la provoquant plusieurs fois de suite, de mettre fin à ma vie... ³⁴⁷ »

La recherche de l'identité personnelle, définie comme ce qui appartient en propre à l'individu, en dépit de toutes les réductions et contestations, se réduit sans doute à ces intuitions fugitives à la faveur desquelles le sujet prend appui sur lui-même, à la manière du géant de la mythologie au contact de la Terre mère, certitudes violentes, qui défient la conscience instituée et les langages usuels. Dès qu'on prétend en faire la théorie, ces certitudes immédiates, récupérées par le langage, perdent leur saveur violente et leur validité intrinsèque. D'où la réfutation de l'existence individuelle, qui paraît se dissoudre dès qu'on prétend l'analyser, l'organiser pour en former un ensemble.

³⁴⁷ *Lettres sur la doctrine de Spinoza*, Werke, 1812-1825, Bd IV, 2, pp. 67 sq. ; dans Lucien Lévy-Brühl, *La philosophie de Jacobi*, Alcan, 1894, p. 3.

Penseur chrétien, Herder dénonce le moi comme une superstition abusive : « Fuis la personnalité, qui est ta pire ennemie. (...) Ressaisis-toi, ce n'est pas à toi-même, mais au grand univers que tu appartiens... Qui es-tu donc ? Non pas un moi ! Aucune goutte de ton sang, aucune pensée de ton cœur, aucun mot de tes lèvres, aucun trait de ton visage qui t'appartienne en propre, rien qui soit seulement à ton usage. (...) Quand, oublieux du moi restreint, ton esprit vit dans toutes les âmes, et ton cœur bat dans mille cœurs, alors seulement tu es agissant : un dieu invisible et agissant comme Dieu. (...) Modérons donc le moi dans nos actes et nos sentiments...³⁴⁸ » Théologien et moraliste, Herder veut réagir contre l'idolâtrie du moi ; selon l'inspiration de l'unanimité romantique, la vie de chaque être s'inscrit dans la totalité organique de la création divine, dont aucune créature particulière ne peut prétendre se retrancher au nom d'une autonomie prétendue. « Oublie ton moi, mais ne te perds jamais toi-même³⁴⁹ » enseigne aussi Herder, ce qui veut dire que le Moi en tant qu'idole est distinct du pur principe de l'individualité.

L'illusion du Moi, lorsqu'il prétend se retrancher du reste pour faire sens avec lui seul, fait l'objet, à travers l'histoire de la pensée, de dénonciations sans [313] cesse récurrentes, oubliées, ou plutôt occultées, par les modernes démolisseurs du sujet. *Pereant qui ante nos nostra dixerunt*, comme disait Goethe ; mort à ceux qui se sont permis d'avoir avant nous nos pensées. Inventeur de la sociologie, Auguste Comte dénonce l'illusion de l'individualité. « La décomposition de l'Humanité en individus proprement dits ne constitue qu'une analyse anarchique, autant irrationnelle qu'immorale, qui tend à dissoudre l'existence sociale au lieu de l'expliquer, puisqu'elle ne devient applicable que quand l'association cesse. Elle est aussi vicieuse en sociologie que le serait en biologie la décomposition chimique de l'individu lui-même en molécules irréductibles dont la séparation n'a jamais lieu pendant la vie. (...) Une société n'est donc pas plus décomposable en individus qu'une surface géométrique ne l'est en lignes, ou une ligne en points. La moindre société, savoir la famille, réduite à son couple fondamental, constitue donc le véritable élément

³⁴⁸ Herder, *Das Ich, Herdersphilosophie*, Philosophische Bibliothek, vol. 112, p. 252 sq. ; cité dans Karl Barth, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, trad. L. Jeanneret, Genève, 1969, pp. 179-180.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 179.

sociologique ³⁵⁰. » L'individu, aux yeux du fondateur du positivisme, est le produit d'une abstraction qui dénature la réalité humaine. Les théoriciens de la sociologie, de Comte à nos jours en passant par Durkheim, ne cesseront de dénoncer dans l'individualité et ses revendications abusives une illusion d'optique en même temps qu'une faute morale ; la prétention à une existence séparée, qui trouverait en elle-même ses propres fondements est contraire aux évidences les plus constantes de l'existence.

Maurice Barrès, romancier à succès, avait fondé sa réputation première sur une série de volumes, consacrés au « culte du moi », en particulier *Sous l'œil des barbares* (1887) et *Un homme libre* (1889) ; la suite de sa carrière littéraire le porta à renier l'individualisme esthétique de sa jeunesse pour se rallier à la défense des valeurs de la communauté nationale, brûlant ainsi ce qu'il avait adoré. « Mon sentiment chaque jour plus profond de l'individu me contraint de connaître comment la société le supporte et l'alimente tout. Un Napoléon lui-même, qu'est-ce donc, sinon un groupe innombrable d'événements et d'hommes ? (...) Ayant longuement creusé l'idée du « Moi » avec la seule méthode des poètes et des mystiques, par l'observation intérieure, je descendis parmi les sables sans résistance jusqu'à trouver au fond et pour support la collectivité. (...) Le Moi soumis à l'analyse un peu sérieusement s'anéantit et ne laisse que la société dont il est l'éphémère produit. (...) Quelque chose d'éternel gît en nous, dont nous n'avons que l'usufruit, mais cette jouissance même est réglée par les morts. (...) L'individu, son intelligence, sa faculté de saisir les lois de l'univers ! Il faut en rabattre. Nous ne sommes pas les maîtres des pensées qui naissent en nous. Elles sont des façons de réagir où se traduisent de très anciennes dispositions physiologiques. Selon le milieu où nous sommes plongés, nous élaborons des jugements et des raisonnements. Il n'y a pas d'idées personnelles ; les idées même les plus rares, les jugements même les plus abstraits, les sophismes de la métaphysique la plus infatuée, sont des façons de sentir générales et apparaissent nécessairement chez tous les êtres de [314] même organisme assiégés par les mêmes images. Notre raison, cette reine enchaînée, nous oblige à placer nos pas sur les pas de nos

³⁵⁰ Auguste Comte, *Système de politique positive*, 1851, sq., t. II, p. 181.

prédécesseurs ³⁵¹. » Chantre du traditionalisme et du nationalisme, Maurice Barrès a appris d'Auguste Comte que l'humanité se compose de plus de morts que de vivants. « Chacun de nos actes qui dément notre terre et nos morts nous enfonce dans un mensonge qui nous stérilise. (...) En eux, je vivais depuis les commencements de l'être, et des conditions qui soutinrent ma vie obscure à travers les siècles, qui me prédestinèrent, me renseignent assurément mieux que les expériences où mon caprice a pu m'aventurer depuis une trentaine d'années ³⁵². » Barrès se situait, dans l'hémicycle politique, du côté droit, mais on doit souligner que les gauches, incarnées par les doctrines du socialisme et du communisme, s'accordent elles aussi, comme le soulignent leurs dénominations à dénier à l'individu la jouissance d'un principe de son identité.

La vision romantique du monde se trouve à l'origine commune des idées politiques modernes, qu'elles soient de droite ou de gauche. La réalité universelle, dans l'ordre biologique ou dans l'ordre social, est conçue selon l'intuition d'une communauté organique des vivants, unis par une solidarité de destin à travers l'espace et le temps. Le premier romantisme subit les enchantements de la découverte de l'histoire et des antiquités populaires ; il exalte le nationalisme et la légitimité non anarchique ; puis s'opère une conversion de droite à gauche, illustrée en France par Michelet ou Victor Hugo : le corps social, c'est le peuple qui porte en soi toutes les vertus et revendique la justice, c'est-à-dire la démocratie. Dans les deux cas, l'individu se trouve dénoncé comme une abstraction dangereuse, le fait d'un être qui se retranche de la communauté et prétend valoir à lui tout seul. Au cours du XX^e siècle, ces intuitions anti-individualistes ont été revendiquées par les divers totalitarismes, fascisme, national-socialisme et « démocraties populaires » d'inspiration communiste, toutes doctrines qui s'unissaient pour dénoncer l'égotisme du « petit bourgeois » individualiste, soupçonné d'insoumission, d'objection de conscience aux disciplines de masse. Il était réservé à l'épouvantable XX^e siècle de promouvoir conjointement la civilisation de masse par la guerre étrangère et la guerre civile. La plus belle conquête de l'anti-individualisme est le camp de concentration, hitlérien ou stalinien, avec les horribles

³⁵¹ Maurice Barrès, Appendice à *Un Homme libre*, Réponse à M. René Doumic, in *Le Culte du Moi*, Livre de Poche, 1964, pp. 500-501.

³⁵² *Ibid.*, p. 503.

procédures de suppression des non-conformistes. Nul ne peut échapper tout à fait aujourd'hui à la pression incessante de la collectivisation et de la politisation de l'existence ; propagande et publicité mettent en œuvre de puissantes méthodes de persuasion, qui s'efforcent de dissoudre la conscience individuelle, privée de ses moyens de défense naturels, dans l'ambiance sociale, imprégnée de valeurs contradictoires et généralement dégradantes. La conscience est devenue un champ clos que se disputent des représentations collectives opposées les unes aux autres, chacune pour sa part [315] renforcée par la rhétorique des images, l'obsession des musiques et tous les conditionnements qui prétendent agir sur l'inconscient. Il s'agit de faire de l'être humain un possédé, en état de fascination, qui cédera aux moyens de pression les plus puissants.

On doit donc se méfier de toutes les doctrines qui, sous de nobles prétextes, enseignent le primat du collectif sur l'individuel. La représentation, jadis, du corps mystique de l'Église et de la communion des saints s'est dégradée, avec le dépérissement de la théologie, en une théorie rampante du corps mystique de la société ou de telle ou telle communauté, du Parti, de la classe sociale, le fidèle des nouveaux sectarismes devant obéissance de manière inconditionnelle à ces nouveaux Moloch, avec les désastres qui s'ensuivent. Il est d'ailleurs significatif qu'en ces temps de socialisme et de collectivisme, avoués ou non, fleurisse aussi la revendication des « droits de l'homme », plus bafoués que jamais à la surface de la planète. L'affirmation de ces droits imprescriptibles de chaque être humain en particulier exprime la récurrence d'une métaphysique de l'individualité, qui oppose à la discipline de l'ensemble politique et social, quel qu'il soit, une fin de non-recevoir fondée sur un principe irréductible d'autonomie, antérieur à tout engagement dans la communauté. L'homme en tant qu'homme, l'homme quelconque doit se voir reconnaître un espace propre de liberté, inviolable et incessible ; l'une des obligations de l'ordre politique et social est de garantir à chaque citoyen cette sécurité fondamentale que représente pour lui la jouissance de ces droits. Il s'agit là d'une conception lentement mûrie dans l'histoire de la pensée occidentale, et qui appartient à son patrimoine propre. Les sagesse traditionnelles de l'Afrique et de l'Asie n'ont jamais reconnu ces principes, qui demeurent pour elles un produit d'importation. En Europe même, la Russie des tsars ou la Russie de Lénine et de Staline s'est

toujours située en dehors de la sphère d'influence de cette doctrine des droits de l'homme ; l'incompréhension fondamentale entre l'Ouest et l'Est de l'Europe tient pour beaucoup à cette différence de perspective métaphysique.

L'affirmation des droits fondamentaux de l'être humain figure en propres termes dans la Déclaration de l'Indépendance américaine en 1776, avant d'être reprise dans la Déclaration française de 1789. Au moment où les colons américains rompent avec la métropole anglaise et revendiquent leur autonomie politique, ils commencent par affirmer leurs droits de citoyens libres en une terre lointaine, se réclamant d'ailleurs de la tradition parlementaire britannique et du système représentatif en vigueur dans la mère patrie. Ayant traversé l'Océan, ils prétendent conserver leur droit de n'obéir qu'à une autorité élue par eux ; ils n'ont pas de députés au Parlement de Londres, ils refusent donc d'obéir aux décrets, règlements et taxes institués par une autorité étrangère et arbitraire. À l'arrière-plan de la revendication de l'autonomie politique se profile la tradition du libre examen calviniste et des droits de la conscience à une liberté mise en œuvre par l'ecclésiologie presbytérienne.

[316]

L'*autos* de l'autobiographie doit donc être affirmé comme un postulat, non pas seulement question de fait, établie par une analyse empirique, mais principe de droit, en dépit de toutes les évidences contraires. Les réductions de tous ordres opposées au principe d'identité, au nom du primat du collectif sur l'individuel, de l'inconscient sur le conscient, ont beau dépouiller le sujet de la plupart de ses attributs ; elles ne peuvent lui enlever la responsabilité de son langage, le priver de ses appartenances et apanages acquis au prix d'engagements dans l'environnement naturel et culturel. Enlevées toutes ces pièces rapportées, la terre et les morts, comme dit Barrès, le vocabulaire et le système linguistique, la conscience de classe, les dépendances économiques et sociales, le principe d'identité subsiste en tant que principe, structure de la présence au monde, origine et fin de tout le reste. « *Ich bin ein Ich* », je suis un Moi, prononce le petit Jean-Paul Richter, et nul ne peut lui interdire cette découverte qui est ensemble une profession de foi. Tout le reste de la conscience humaine peut être fait de pièces rapportées, mais ce point origine n'appartient à personne, sinon à celui dont la présence au monde se trouve ainsi

justifiée. La ligne de chaque vie, en dépit des intermittences de la conscience de soi se trouve jalonnée par le renouvellement de cette certitude originaire, pacte d'alliance de chacun avec soi-même, au plus secret de son être.

Les critiques réductrices peuvent faire valoir leurs droits à dépouiller le sujet de toute prétention à posséder quoi que ce soit, la multiplicité même des revendications contradictoires soulève le doute ; elles prouvent trop, elles veulent trop prouver et se détruisent les unes les autres. Rhétoriques d'avocats, extrapolant la petite part de vérité qui sert de base à leur argumentation ; Lacan, Barthes, Foucault, Lévi-Strauss et leurs émules furent des sophistes et non des explorateurs de l'humain, soucieux de comprendre sans passion ni parti pris la présence au monde de l'individu concret, dont la signification ne se laisse pas projeter sur un seul plan, ce qui permettrait de la réduire à l'obéissance d'une quelconque axiomatique.

Nietzsche, dans le *Gai Savoir*, propose une approche bien plus compréhensive vers le principe irréductible de l'identité, qui sous-tend tous les univers du discours et ensemble les dément. « La conscience, écrit-il, ne s'est développée que sous la pression du besoin de communiquer ; (...) elle n'était nécessaire et utile au début que dans la mesure de cette utilité. La conscience n'est qu'un réseau de communications entre hommes, et c'est en cette seule qualité qu'elle a été forcée de se développer. (...) Comme toute créature vivante, l'homme pense constamment ; mais il l'ignore ; la pensée qui devient consciente ne représente que la partie la plus infime, la plus superficielle, la plus mauvaise de tout ce qu'il pense. (...) Le développement du langage et le développement de la conscience (non de la raison, mais seulement de la raison qui devient consciente d'elle-même), ces deux développements vont de pair ³⁵³. »

Ainsi la conscience, et le langage qui la manifeste, n'épuisent pas la réalité [317] humaine ; ce sont des organes de communication et d'échange, par la médiation desquels chacun existe pour autrui, avec autrui, si bien qu'on ne saurait y trouver l'être de l'homme en sa singularité dernière, extérieure aux projections conscientes. « La conscience n'appartient pas essentiellement à l'être de l'homme, mais au contraire à la partie de sa nature qui est commune à tout le troupeau. »

³⁵³ Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 234 ; trad. A. P. Vialatte, NRF, 1939, p. 185.

D'où résulte que « en dépit de la meilleure volonté qu'il peut apporter à “se connaître”, percevoir ce qu'il a de plus individuel, nul de nous ne pourra jamais prendre conscience que de son côté non individuel et “moyen”, que notre pensée elle-même se trouve sans cesse en quelque sorte “majorée” par le caractère de la conscience – par le “génie de l'espèce” qui commande en son sein – et retraduite dans le langage qu'impose la perspective du troupeau. Tous nos actes sont bien, au fond, suprêmement personnels, uniques, individuels, incomparables ; certainement ; mais dès que la conscience les traduit dans sa langue, ils cessent de paraître tels... Voilà le vrai phénoménalisme, voilà le vrai perspectivisme, le voilà tel que je le comprends. (...) Le monde dont nous pouvons devenir conscients n'est qu'un monde de surfaces et de signes, un monde généralisé, vulgarisé ; en conséquence tout ce qui devient conscient devient par là même superficiel, mince, relativement bête, devient une chose générale, un signe, un chiffre du troupeau ; toute prise de conscience entraîne une corruption foncière de son objet, une grande falsification, une « super-ficialisation », une généralisation. En fin de compte, l'accroissement de conscience est un danger, et qui vit au milieu d'Européens sait même qu'il est maladie... ³⁵⁴ »

Nietzsche passe pour un prophète du nihilisme européen. De fait, il annonçait le grand déclin de la civilisation occidentale, il le pressentait et il le dénonçait en vertu d'une exigence d'humanité. Les plus tonitruants des philosophes de notre époque, avec l'appui des *mass médias*, toujours empressés à relayer n'importe quel scandale, ont pris le parti d'accélérer cette décomposition de la vérité que Nietzsche voyait venir tout en la déplorant. Ceux qui naguère encore célébraient de leurs ricanements l'office des morts sur le cadavre exquis des raisons d'être de la culture ne se situent pas dans la perspective de l'auteur de la *Volonté de puissance*, mais dans le camp opposé ; il est aisé d'imaginer comment celui dont ils se sont parfois réclamés aurait traité ces « singes », ces simulateurs de la vérité absente et déçue, qu'ils se contentaient de mettre au tombeau sans songer si peu que ce soit à sa résurrection.

« Combien de gens savent-ils observer ? demande Nietzsche. Et dans le petit nombre qui savent, combien s'observent-ils eux-mêmes ? Nul n'est plus que soi-même étranger à soi-même », (...) c'est ce que

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 186.

n'ignore à son grand déplaisir aucun sondeur de l'âme humaine ; la maxime « connais-toi toi-même » prend dans la bouche d'un dieu et adressée aux hommes, l'accent d'une féroce plaisanterie ³⁵⁵ ». Nos plus prestigieux « sondeurs » seraient, à coup sûr, tombés [318] sous le coup de cette férocité, qui retourne contre eux cet esprit de dérision dont ils étaient animés. Tout autre, la profession de foi de Nietzsche : « Quant à nous, nous voulons devenir ceux que nous sommes, les hommes nouveaux, les hommes d'une seule foi, les incomparables, ceux qui se donnent leurs lois à eux-mêmes, ceux qui se créent eux-mêmes ³⁵⁶. » Le principe de l'identité est un acte de foi dans cette étoile lointaine et intermittente qui oriente, à travers les vicissitudes, le devenir humain de l'homme.

³⁵⁵ *Ibid.*, 335, p. 164.

³⁵⁶ *Ibid.*, § 335, p. 166.

[319]

Lignes de vie 2.
Auto-bio-graphie.

Troisième partie

BIOS

[Retour à la table des matières](#)

[320]

[321]

TROISIÈME PARTIE.
BIOS.

Chapitre 1

Vers l'historicité de la vie :
la biographie, le portrait

[Retour à la table des matières](#)

L'*Autos* de l'autobiographie désigne le principe de l'identité, l'intuition du fondement qui, répétée à travers le temps, jalonne la ligne de vie, perception abstraite, forme sans contenu précis, attestation d'une permanence du sujet, en dépit de toutes les vicissitudes qu'il lui est donné de traverser. Le mot grec *Bios* veut dire *vie* ; une *biographie* est un récit de vie. La perception de l'identité se situe dans l'instant d'une prise de conscience spécifique ; la biographie évoque la durée, la continuité d'une existence à travers les phases successives de son histoire. L'*Autos* recèle en son principe l'unité du *Bios* ; le *Bios* expose l'étalement de l'*Autos* dans la durée successive. L'un contient en intention ce que l'autre fait voir au cours du développement d'épisodes successifs.

Les deux aspects solidaires de l'autobiographie renvoient l'un à l'autre en une étroite corrélation, sans que l'on puisse exactement savoir si la vie est le simple exposé de ce qui se trouve en germe dans la première prise de conscience de l'identité, ou si l'expérience de la vie apporte à l'intuition de soi des enrichissements imprévisibles, ou des corrections, des ratures. Dans quelle mesure le « Je suis un moi » du petit Jean-Paul Richter en sa septième année est-il déjà gros de la carrière créatrice du grand romancier et de sa vie de bohème, inégale et

tourmentée ? L'intuition fugitive et fragmentaire du Moi offre à son bénéficiaire une échappée de vue sur un infini en puissance, qui se dérobe au moment même où il s'annonce dans les lointains eschatologiques de la conscience.

L'instant de l'*Autos* postule la durée du *Bios*, au sein duquel il s'incarne dans une existence concrète ; le *Bios* renvoie à l'*Autos*, qui lui fournit un principe [322] d'orientation immanent, un centre de gravité, à la fois irréel et plus réel que les aspects et moments de la réalité, à la faveur desquels il atteste son existence. À la limite, on peut imaginer un *Bios sans Autos*, une vie sans conscience de soi, incapable de se centrer sur elle-même, perpétuellement excentrée sous l'influence des attractions et fascinations de l'environnement. L'homme-masse des temps modernes emprisonné dans le contexte social, proie passive de toutes les propagandes au sein des régimes totalitaires, répond à ce signalement ; sa ligne de vie se conformera au modèle imposé du bon militant, du travailleur stakhanoviste, axiomatisé selon les normes régnautes ; moins impératifs, il existe aussi des systèmes de conformité dans les sociétés dites démocratiques, où l'opinion moyenne définit le type du bon bourgeois, du bon ouvrier, ou du cadre supérieur attaché à respecter son standing. Pour la moyenne des individus, la conscience de soi au sens d'une affirmation ontologique de l'identité ne représente qu'une rare exception dans la monotonie des jours, un rappel à l'ordre, plus ou moins étouffé par les conformismes ambiants, parfois un coup de tonnerre dont l'éclat fugace met un instant en évidence la médiocrité d'une existence étrangère à elle-même, éclair vite oublié dans la grisaille des temps et l'insuffisance des hommes.

À l'autre extrême de cette tension, on peut concevoir la prédominance d'un *Autos* au plus haut accomplissement, qui dédaignerait le *Bios*, la dilution dans la durée de l'histoire personnelle aussi bien que dans le « tintamarre de l'histoire universelle », selon la formule de Kierkegaard. L'affirmation de l'*Autos* au détriment du *Bios*, la volonté de maintenir autant qu'il est possible l'identité humaine à son plus haut degré de dépouillement et d'excellence se rencontrerait chez les mystiques contemplatifs de la chrétienté ou de l'Islam, réfugiés sur la sainte montagne du mont Athos ou du mont Sinaï. Au sommet de la méditation, l'identité personnelle, dévêtue de tous les acquêts de l'incarnation, semble se perdre elle-même dans l'absolue identité de Celui qui a dit : « Je suis celui qui suis ». Mais l'exaltation de la ferveur

ne s'affirme qu'en de rares moments privilégiés où le contemplatif semble revêtu et assumé par la grâce divine. Viennent les retombées dans la vie trop quotidienne et ses périodes ingrates, traversées du désert spirituel, prix à payer pour les moments de transfiguration où l'éternité a visité le temps.

Entre ces extrêmes du *Bios* sans *Autos* et de l'*Autos* sans *Bios*, se déploient les variétés de l'expérience humaine dans le domaine occidental. Goethe a célébré la vertu de personnalité, mais cette vertu n'est pas universellement reconnue. Les grandes cultures de l'Extrême-Orient, celle de l'Inde en particulier, considèrent l'identité personnelle comme une illusion perverse que la sagesse dénonce et que les pratiques sacrées tendent à faire disparaître, en réintégrant l'individu dans les rythmes de la sacralité cosmique. Aux âges archaïques, dans les sociétés primitives pareillement, l'individu ne bénéficie pas d'une existence distincte au sein du fonctionnement communautaire ; la vie sociale se déploie comme un grand jeu rituel dont le cérémonial a été défini par [323] les dieux aux origines du monde. Chacun des membres du corps social se voit attribuer un rôle dans la mise en scène liturgique de l'existence ; sa vie ne lui appartient pas, ni sa mort ; il se contente d'obéir aux traditions qui règlent sa participation au Grand Être collectif, sans que sa conscience propre puisse constituer un point d'arrêt, un centre d'intérêt dans le développement du scénario indéfiniment recommencé de la réalité communautaire. Là aussi, *Bios* sans *Autos*, ou plutôt *Bios* et *Autos* collectivisés, sans passage obligé par la première personne du singulier, que l'Occident humaniste fait figurer parmi ses professions de foi.

Le principe de personnalité n'est donc pas une donnée immédiate de la conscience, une vérité éternelle ; il représente une acquisition localisée sur la face de la terre. Et pareillement l'historicité de l'existence, qui va de pair avec la personnalité, n'a pas toujours été reconnue comme telle. Les peuples archaïques, dépourvus du sens de l'existence individuelle, ne possèdent pas non plus de conscience historique ; ils appartiennent à ce qu'on est convenu d'appeler la préhistoire. De même, les continents de l'Afrique, de l'Asie et de l'Océanie, dans la diversité de leurs cultures indigènes, n'ont pas songé à récapituler leur passé selon le mode historique et critique ; ils disposent seulement de traditions plus ou moins confuses, que ne régissent pas les exigences d'exactitude en vigueur parmi les

Occidentaux. Leur représentation du passé revêt la forme d'une mythistoire où se nouent entre les dieux, les héros et les hommes des idylles et des drames, remémorés par les légendes épiques. Dans ces immenses poèmes, quelques échos subsistent sans doute d'événements réels, dans la profondeur des temps, mais refondus et orchestrés de telle manière qu'il est impossible de discerner la part de mémoire et la part de poésie. Les archives de la Chine ancienne perpétuent le souvenir de l'immémorial, sans aucun souci de définir et de critiquer les événements réels selon les méthodes mises au point en Europe. Le passé traditionnel obéit à un ordonnancement ontologique en harmonie avec la cosmologie de l'Empire Céleste, contrôlée par le souverain, Fils du Ciel.

Reste à mettre en place la fonction de l'écriture dans l'implication mutuelle du *Bios* et de l'*Autos*. Les cultures traditionnelles sont des cultures sans écriture, l'acquisition de l'écriture jalonnant le passage de la préhistoire à l'histoire. Quant aux grandes cultures de l'Inde et de la Chine, elles disposent de systèmes graphiques parfaitement au point, mais dont l'usage est réservé à des castes privilégiées, prêtres, moines et fonctionnaires. La technique scripturaire possède un caractère de transcendance ; elle est réservée à des usages sacrés ou administratifs ; elle ne fait pas partie des droits de l'homme, en l'absence de la notion même d'instruction publique jusqu'à une époque récente. La lecture et l'écriture forment une des parties constitutives de l'individualité occidentale ; un illettré demeure une sorte de sous-homme, incapable de faire valoir ses droits à la citoyenneté, aussi la généralisation de l'instruction primaire obligatoire est-elle l'un des principaux signes de l'accession d'un peuple à [324] l'indépendance morale et politique d'un État démocrate. Dans l'univers actuel, les pays sous-développés sont aussi ceux dont la population dans sa majorité n'a pas accès à un bagage minimum de savoir. Sans doute cette condition nécessaire n'est-elle pas suffisante ; des régimes totalitaires se sont établis et subsistent encore dans des pays où l'écriture et la lecture ne sont pas le privilège d'une minorité mais, détournées à de regrettables fins, servent de véhicule aux propagandes et intoxications collectives, corrompant du dedans la liberté de conscience. Ces détournements et aliénations de l'individualité ne prouvent rien contre la légitimité de l'individualité elle-même ; le fait que l'on puisse écrire des mensonges ou fabriquer de

faux documents n'entame pas la fonction essentielle de l'écriture dans le développement de la conscience humaine.

Le mot *biographie*, de par son étymologie, requiert la dimension scripturaire. Seule une civilisation écrite peut commémorer la vie des grands hommes en respectant l'exactitude des faits. Les cultures traditionnelles retiennent, dans leur mémoire légendaire, le souvenir des héros et des dieux, perpétué par les poèmes épiques, figures surhumaines surchargées d'enrichissements par les générations successives. L'épopée homérique, et encore les chansons de geste médiévales ou les grands poèmes de l'Inde ancienne, évoquent les lointains magnifiés d'un passé qui disparaît sous la surcharge des interprétations dont l'enrichit l'inconscient collectif. Longtemps véhiculé par la seule mémoire des détenteurs de la tradition, ce patrimoine, lorsqu'il fut enfin mis par écrit, ne pouvait prétendre à une quelconque vérité historique. Schliemann, lorsqu'il découvre, après une trentaine de siècles, les sites de Troie et de Mycènes, fait œuvre de poète plutôt que d'archéologue à proprement parler ; son imagination transfigure les traces architecturales et les sépultures, selon l'inspiration romantique de ses rêves homériques. Il creuse ses fouilles au plus profond de cette mythistoire dont il s'est enchanté depuis ses jeunes années.

Les voyageurs de naguère faisaient remarquer que l'Inde avant les Anglais, civilisation millénaire, n'avait pas de grands hommes, saints-patrons de l'histoire nationale dont les noms sont inscrits aux plaques des rues et esplanades, et dont les effigies décoratives balisent les carrefours. Victoria, impératrice des Indes par la grâce de Disraeli, fut sans doute la première image individuelle, coulée en bronze, à imposer sa présence personnelle à un espace-temps qui ne reconnaissait pas la personnalité. Symbole éclatant d'une domination coloniale qui méconnaît la différence des mentalités.

La Raison, l'Histoire, la Science sont des inventions de la culture hellénique, en relation avec l'affirmation de l'autonomie du jugement individuel. Le genre de la biographie ne pouvait apparaître que dans l'espace mental engendré par la conjonction de ces concepts. L'idée s'affirme qu'une vie particulière possède une vérité intrinsèque, dont il est possible de rassembler les éléments selon l'axe du développement chronologique, petite histoire prélevée dans le contexte de la grande. Un destin individuel significatif forme un tout, digne d'attirer l'attention

par une certaine vertu exemplaire, et d'être confié par la voie de l'écriture à la mémoire des hommes.

[325]

L'idée de la biographie nous est à ce point familière que nous n'imaginons pas qu'elle ne soit pas considérée comme évidente par elle-même. L'histoire des sociétés et des individus constitue l'une des dimensions de notre mémoire ; notre passé personnel communique tout naturellement avec le passé familial, provincial, national et universel, organisé selon les normes qui président aux classements des diverses archives. Dans une société sans écriture, où les souvenirs se dégradent avec le temps qui passe, les hommes et les événements s'effacent peu à peu de la présence d'esprit et font retour à la masse confuse de la tradition, régie par quelques intuitions vagues de valeurs et de sentiments ; les faits et les visages se contaminent mutuellement, en dehors de toute garantie d'exactitude objective, les moyens mêmes d'une critique des témoignages faisant défaut.

Dans l'été de 1985, une jeune fille de mon voisinage, qui passait les épreuves du baccalauréat, me demanda s'il était vrai que les troubles universitaires de 1968 avaient fait des milliers de morts. Surpris par cette idée aberrante, je demandais à la demoiselle d'où elle avait tiré cette information ; elle ne savait plus très bien, elle avait entendu parler de ces massacres ; elle voulait seulement savoir si c'était vrai. Là-dessus, je réfléchis que mon interlocutrice devait être née en 1968 ; les événements qui me paraissaient tout récents se situaient pour elle dans les limbes d'une archéologie mentale, hors de portée de sa mémoire, dans une confusion légendaire entre le réel, le possible et l'impossible. Si toutes les traces graphiques du passé, écritures et enregistrements de toutes sortes, se trouvaient brusquement abolies, sous la corrosion de quelque virus, l'humanité, privée de ses archives et appuis scripturaires de toute espèce, se découvrirait brusquement en situation de catastrophe. Le domaine de l'écrit et de l'audiovisuel une fois aboli, le monde, privé de sa profondeur temporelle instituée par la mémoire extra-corporelle des documentations de toutes sortes, se trouverait réduit à l'état d'un amnésique, inconscient de son identité.

La Parole de Dieu même, privée de sa consolidation en forme d'Écriture sainte, s'évanouirait en dissolution spontanée ; les

évangélistes ont réussi à sauver ce qui subsistait des enseignements de leur maître au bout de quelques dizaines d'années, débris ou reliques d'une grande mémoire dont la majeure partie avait été à jamais abolie. Ce que nous savons aujourd'hui de la vie de Jésus, c'est ce dont les Écritures portent témoignage ; ce qui n'a pas été écrit par les témoins et transmis jusqu'aux rédacteurs des évangiles est nul et non avenu. On peut tenter d'imaginer l'effet que produirait aujourd'hui la découverte de quelque manuscrit oublié, de quelque rouleau de papyrus ou de parchemin, dans une cachette palestinienne, perpétuant sur la vie et l'œuvre de Jésus des témoignages différents de ceux qui figurent dans les Évangiles...

Autrement dit, dans le cas exemplaire de l'inspirateur du christianisme, la vie n'est possible qu'à partir des documents écrits ; c'est la graphie qui fonde le *bios*. La connaissance de l'individualité en son devenir historique repose sur la biographie, genre littéraire dont l'invention a certainement eu une importance décisive dans l'avènement de la conscience occidentale, les autres cultures qui [326] se sont affirmées sur la planète n'étant pas parvenues par leurs propres moyens à cette commémoration de l'identité individuelle. On n'entreprend de relater une vie d'homme que dans la mesure où l'on considère qu'elle est significative, attestation de valeurs qui méritent d'être reconnues et perpétuées pour la vertu d'exemplarité qu'elles portent en elles. C'est pourquoi les premières biographies rudimentaires sont peut-être constituées par les textes, parfois en forme d'inscriptions monumentales, qui exaltent les hauts faits des rois et des empereurs dans les climats favorables du Moyen-Orient. Batailles gagnées, sages législations, glorification de soi dans l'hommage rendu aux dieux protecteurs, ces signatures monumentales attestent chez le souverain une conscience de sa propre valeur, exaltée jusqu'à la divinisation de sa personne. Comme la statue, l'inscription exprime un vœu d'immortalité.

L'histoire des historiens, en tant que recherche de la vérité humaine de la réalité humaine du temps, naîtra plus tard dans le contexte du grand démarrage de la culture grecque. L'historien met par écrit la mémoire de l'humanité ; il raconte la suite des événements, en s'efforçant de les ordonner en fonction d'une intelligibilité rationnelle qui remédie au désordre apparent et à la confusion des temps. Hérodote met en perspective le passé hellénique, aux confins de la mythistoire et de l'histoire ; Thucydide analyse avec lucidité l'histoire de son temps,

après lui Xénophon relate l'histoire de la Grèce, puis viendra Tite Live, témoin de l'âge d'or augustéen, qui se donne pour tâche d'organiser la mémoire de Rome, désormais maîtresse du monde. Ces grands noms, fondateurs de la tradition historiographique, sont ensemble des maîtres écrivains, qui ne manqueront pas d'imitateurs. Ils mettent en évidence les personnalités majeures qui influent sur le cours des événements ; ils en présentent des portraits plus ou moins élaborés, mais demeurent étrangers au projet biographique proprement dit.

La biographie focalise le récit sur une individualité particulière, centre de valeur, centre d'intérêt. Parmi les débris du patrimoine antique, le plus important ensemble de cet ordre qui ait été préservé est constitué par les *Vies des Hommes Illustres* du grec Plutarque (46-119), thébain natif de Chéronée, et dont l'activité se déploie à l'heureuse époque de l'empereur Trajan ; les *Vies* de Plutarque, au nombre de 48, à peu près intégralement conservées, occupent une place de choix dans le palmarès des Belles Lettres qui fonde la pédagogie de l'Occident. « Plutarque était-il le créateur d'un genre nouveau ? Oui et non. De son temps, la biographie jouissait déjà d'une grande faveur dans les milieux du public lettré. Bien avant Plutarque, de nombreux écrivains s'étaient essayés dans ce domaine. Plutarque lui-même évoque le souvenir d'un de ses prédécesseurs, qu'il admirait tout particulièrement, et qui semble lui avoir servi de modèle. On sait en effet que cet Aristoxène de Tarente, un disciple d'Aristote, avait écrit à une époque qui ne peut pas être déterminée avec exactitude, une série de *Vies des Hommes Illustres* où il semble ne s'être occupé que des philosophes et des écrivains. Parmi les titres de ses biographies dont la mention est [327] parvenue jusqu'à nos jours, on rencontre Platon, Socrate, Archytas, mais on ne trouve nulle trace d'un homme d'État ou d'un chef militaire. Chose significative, c'est à Aristoxène que saint Jérôme attribue l'honneur d'avoir été le fondateur du genre, sans même nommer Plutarque ³⁵⁷. »

Peu important, après tout, ces querelles de précédence ou de préséance. Le fait est que Plutarque, dont l'œuvre a survécu aux vicissitudes des temps, a imposé aux Européens une certaine forme de la perspective biographique, perpétuée dans la tradition pédagogique par les recueils du genre *De viris illustribus urbis Romae*. Plutarque a

³⁵⁷ Gérard Walter, Introduction à l'édition des *Vies des Hommes illustres* dans la Bibliothèque de la Pléiade, t. I, p. XIII.

voulu faire œuvre d'honnête historien ; il s'est appuyé sur l'examen critique et la confrontation des documents ; provincial, originaire d'une petite ville, il a dû, pour mener à bien son entreprise, profiter de ses séjours dans la lointaine Rome et se familiariser avec la langue latine. « Celui qui a entrepris de composer quelque œuvre ou d'écrire quelque histoire, en laquelle doivent entrer plusieurs diverses choses non familières en son pays, et que l'on ne trouve pas toujours partout à la main, mais étrangères pour la plupart, dispersées çà et là, et qu'il faut recueillir de la lecture de plusieurs divers lieux et de plusieurs auteurs, à la vérité il faut que premièrement et devant toutes choses, il soit demeurant en une grosse et noble cité, pleine de peuples et de grands nombres d'hommes, aimant les choses belles et honnêtes, afin qu'il ait abondance de toutes sortes de livres, et qu'en cherchant çà et là, et entendant dire de vive voix beaucoup de choses, que les autres historiens auront à l'aventure omis à écrire, et qui seront de tant plus croyables qu'elles seront encore demeurées en la mémoire des hommes vivants, il puisse rendre son œuvre de tout point accomplie, et non défectueuse de plusieurs choses y nécessaires ³⁵⁸. »

Plutarque s'est efforcé de pratiquer honnêtement le métier d'historien ; transplanté de sa province grecque, il a profité des bibliothèques de Rome pour mener à bien sa présentation des grands hommes du passé ancien et récent, qu'il s'efforçait ensuite de mettre en parallèle, Hellènes et Latins, pour en tirer des leçons à l'usage de ses lecteurs. Les *Vies des Hommes illustres* ne se contentent pas de présenter une galerie de portraits historiques ; Plutarque est un philosophe, un moraliste ; il entend tirer des précédents du passé une instruction à l'usage du futur. Dans ce domaine aussi, il ne s'agissait pas d'une pratique nouvelle. Depuis longtemps, les orateurs grecs, puis les polygraphes latins avaient utilisé à leurs fins les leçons fournies par les grands hommes dont le destin exemplaire devait enseigner aux hommes moins grands le sens de la vie et le respect des normes imposées par les autorités célestes au comportement des hommes.

La survivance des *Vies des Hommes illustres* est due en grande partie au souci pédagogique dont elles sont animées ; en France particulièrement, grâce à [328] la vertu de la traduction d'Amyot, elles ont enchanté des générations successives de lecteurs, parmi lesquels

³⁵⁸ Plutarque, *Vie de Démosthène*, II, trad. Amyot, éd. citée, t. II, p. 708.

Montaigne et Jean-Jacques Rousseau, mais aussi Corneille et Racine, de même qu'en Angleterre Shakespeare. Peu après Plutarque, les grands historiens romains, en particulier Tacite (55-120) et Suétone (70-140) devaient eux aussi adopter la perspective biographique, présenter des portraits des personnalités historiques dominantes, leurs œuvres étant destinées à servir de modèles aux écrivains postérieurs ; ce fut le cas en particulier pour les *Vies des douze Césars*, de Suétone, évocation des empereurs romains, dont s'inspirèrent les biographes du moyen âge pour la rédaction de leurs propres ouvrages consacrés aux grands hommes de leur temps, par exemple la *Vie de Charlemagne* par Eginhard, élaborée à partir de 830. Bernard Guenée souligne l'« étroite dépendance de l'histoire, de la morale et de la rhétorique » dans la culture médiévale qui retient dans sa mémoire Tite Live, Lucain, Salluste, Suétone, d'autres encore. « D'une façon plus générale, toute l'histoire resta présente. Mais on ne pourra dès lors être surpris de trouver à l'historiographie médiévale des traits rhétoriques et moralisateurs. De plus, puisque l'historien disait la vérité pour exciter à la vertu son lecteur, il fut parfois tenté de passer sous silence des faits qui lui paraissaient peu convenables. La morale l'écartait ainsi de son devoir de dire toute la vérité. Surtout les pasteurs d'âmes avaient très vite compris que si un exemple véridique était salutaire, une fable bien choisie pouvait l'être tout autant, voire davantage ³⁵⁹. »

Ces réflexions s'appliquent de plein droit à la littérature biographique depuis les origines. Peut-être n'ont-elles jamais cessé d'exercer une influence en dépit de l'avènement de la critique historique, sur les auteurs de mémoires et de récits de vie, qu'il s'agisse de leur propre histoire ou de celle d'un autre. L'une des origines du genre biographique est certainement l'oraison funèbre, au cours de laquelle on retrace la vie du *de cuius*, sur le mode de l'hommage et de l'éloge, insistant sur le caractère exemplaire d'une existence maintenant achevée. Un biographe, qui aura consacré une longue période de son temps au personnage qu'il évoque, retient le plus souvent de cette vie commune un parti pris de sympathie pour celui qu'il fait revivre.

L'objectivité, la positivité exacte est d'ailleurs impossible. Raconter une vie, c'est évoquer une perspective de regroupement pour tous les

³⁵⁹ Bernard Guenée, *Histoire et culture dans l'Occident médiéval*, Aubier, 1980, pp. 28-29.

faits dont on a connaissance. Ces notes, aspects et événements dispersés dans l'espace-temps historique doivent être rassemblés selon le grand axe d'un sillage unitaire ; ils évoqueront alors la configuration d'un être individuel, sa ligne de vie. Mais cette intuition d'une durée personnelle n'est pas donnée dans les faits ; elle fait l'objet d'une appréhension synthétique, où l'imagination du rédacteur, ses facultés de divination jouent un rôle décisif. Il s'agit de donner forme humaine à une poussière de matériaux disparates, et dont un bon nombre, à première vue, ne sont pas compatibles entre eux. La compréhension est l'acte créateur par lequel ces éléments donnés en pointillé, se rassemblent comme la limaille [329] de fer sous l'action de l'aimant ; le biographe, riche de toutes les informations, leur insuffle un supplément d'âme ; il en fait un portrait, extrait du contexte général de la période et doté d'une présence, d'un relief autonome.

Il arrive parfois qu'un chercheur, qu'un historien, dans une ancienne photographie représentant une manifestation de masse, découvre au milieu de la foule, le visage d'un individu auquel il porte un intérêt particulier, futur « grand homme » par exemple. Extraite du grouillement général, cette petite tache claire démesurément grossie acquiert une validité propre, un relief et une présence indépendante, mais arbitraire ; le personnage en question était noyé dans un grand ensemble de peuple ; il s'effaçait dans la célébration générale. On le soustrait à cet effacement pour concentrer sur lui un intérêt qu'il ne revendiquait pas, au moment où il a été saisi en flagrant délit de participation à un mouvement d'ensemble. Le biographe procède d'une manière analogue ; il isole son héros, rompt les liens d'interdépendance qui le liaient au milieu et au moment, et le transfère dans un espace-temps abstrait, centré sur sa personne, contrairement à toute évidence. Une vie de Jules César ou de Washington donne à penser que le monde a commencé d'être avec Washington ou César, et s'est aboli avec lui. Dès sa jeunesse, le héros est présenté comme le centre d'un univers, qui grandit avec lui et s'organise en fonction de sa personnalité et de ses activités. Illusion d'optique, liée à des présupposés de valeurs qui règlent la connaissance du monde et des hommes chez l'historien et ses lecteurs.

Nous n'avons pas conscience de ces présupposés ou préjugés qui gouvernent aujourd'hui notre sens historique en vertu d'habitudes mentales relativement récentes ; ils nous paraissent définir une vérité

permanente de caractère obligatoire. L'U.N.E.S.C.O., projet cosmopolitique d'une universalité culturelle, a fourni sous nos yeux la démonstration de l'inaptitude des conceptions occidentales à régir un prétendu espace mental universel où dominerait l'universalisme des lumières. Les particularismes culturels ont refusé de se plier à des normes d'uniformité qui prétendaient imposer la souveraineté de la rationalité européenne ; les tensions internes d'ordre politique exprimaient dans le langage le plus favorable la résistance de traditions et de visions du monde non compatibles avec les partis pris des puissances les plus avancées dans l'ordre économique et technique. Parmi les échecs les plus significatifs de l'institution figurait le projet d'une histoire universelle, dont les diverses sections régionales seraient rédigées par des savants originaires de la partie du monde en question. La division du travail ne présentait pas de difficulté pour les pays de culture européenne ; mais les promoteurs de l'entreprise durent constater que l'Afrique, l'Asie, l'Océanie, en fait d'histoire, ne possédaient guère de ressources propres. Ou bien on devait s'en remettre à des spécialistes occidentaux de ces historiographies locales, ce qui était contraire à l'esprit du projet, – ou bien on devait choisir des savants indigènes européens, c'est-à-dire culturellement expatriés, ce qui ne valait pas mieux. Si l'on demandait à des Africains non dénaturés de faire l'histoire de l'Afrique, à d'authentiques Asiatiques d'évoquer le [330] passé, les passés de l'Asie, etc, la mythistoire reprenait le dessus et l'on se trouvait en présence de textes impubliables, parce que scandaleux du point de vue de l'orthodoxie scientifique telle qu'on la vénère dans les nations dites civilisées. Bien entendu, les responsables de l'UNESCO ont jeté le voile de la décence et de la respectabilité sur leurs déceptions ; il importe surtout de ne pas contrarier nos frères inférieurs d'au-delà des mers, de ne pas donner à penser que l'esprit scientifique a partie liée avec l'impérialisme des puissances antérieurement colonisatrices.

La mentalité historique, dans le contexte de laquelle s'inscrit le genre biographique, fait partie de l'héritage de la civilisation occidentale, tel qu'il s'organisa à partir du III^e siècle avant notre ère, grâce à l'œuvre méthodique des savants de la Bibliothèque et du Musée d'Alexandrie, philologues et critiques, rassembleurs de documents en tous genres, qui organisèrent la mémoire culturelle du classicisme hellénique. L'œuvre de Plutarque s'inscrit dans la tradition de cette vieille civilisation écrite,

dont le poème d'Homère représente la toile de fond chronologique. Mais les bibliothécaires d'Alexandrie, s'ils inventèrent la critique des textes, n'étaient pas armés pour élucider les confins lointains où se négocient les rapports entre vérité mythique et vérité historique ; deux mille ans avant Schliemann, ils croyaient sur parole les documents écrits dont ils disposaient, lorsqu'il s'agissait des époques lointaines où légende et réalité paraissent indissociables.

Plutarque, au début de ses *Vies*, examine les figures parallèles des fondateurs, Thésée à Athènes et Romulus à Rome ; il faut bien commencer par le commencement, mais l'historien a conscience que ces personnages appartiennent au domaine mythique plutôt qu'à l'histoire proprement dite. « Ainsi, comme les historiens qui décrivent la terre en figures (...) ont accoutumé de supprimer aux extrémités de leurs cartes les régions dont ils n'ont point de connaissance, (...) aussi en cette même histoire, en laquelle j'ai comparé les vies d'anciens hommes illustres les unes avec les autres, ayant suivi tout le temps duquel les monuments sont encore si entiers que l'on en peut parler avec quelque vérisimilitude, ou en écrire à la réelle vérité, je puis bien dire des temps plus anciens et plus éloignés du présent : ce qui est auparavant n'est plus que fiction étrange et n'y trouve-t-on plus que les fables monstrueuses que les poètes ont controuvées, où il n'y a certainté ni apparence quelconque de vérité ³⁶⁰. » Précaution oratoire qui n'empêchera pas Plutarque de proposer à ses lecteurs la biographie légendaire des héros fondateurs ; du moins ces propos attestent-ils qu'il est capable de marquer le seuil de la vérité historique, fondée sur des documents dignes de confiance ; en deçà n'existent que des traditions, résultats d'une élaboration mythopoétique telle qu'elle empêche le discernement exact du vrai et du faux.

Cette reconnaissance du seuil de l'exactitude historique a permis aux historiens modernes de critiquer les défaillances méthodologiques de Plutarque, et [331] de rectifier ses erreurs, ce qui atteste un minimum de compatibilité. La culture médiévale, après le naufrage ou l'occultation de la majeure partie du patrimoine antique, régressera en deçà de ce seuil que Plutarque avait franchi. La critique historique lui est étrangère ; elle ne dispose pas d'archives systématiques, en dehors de certains îlots privilégiés qui permettent à Bernard Guenée d'affirmer

³⁶⁰ *Vie de Thésée*, Plutarque, *Vies des hommes illustres*, éd. citée, t. I, pp. 1-2.

que l'érudition, après un immense interrègne, serait née « dans les monastères, aux environs de 1100 ³⁶¹ ». Mais le monde des monastères est fermé sur lui-même, et ses recherches et travaux sont destinés seulement à l'usage interne des quelques réseaux lettrés subsistant dans un univers chaotique. La conscience du temps, telle qu'elle est vécue par la minorité dominante, selon la faible mesure de sa culture, et par la masse populaire, selon la mesure de son inculture, est largement régie par la tradition sans critique, le témoignage direct et indirect des témoins, transmis de génération en génération. « Admettons qu'un témoignage direct remontant à soixante-dix années est aussi exceptionnel qu'un témoignage direct en remontant trente est banal, et disons qu'interrogeant des témoins oculaires un historien peut normalement espérer couvrir une cinquantaine d'années ³⁶²... »

On mesure ainsi l'épaisseur très restreinte de la couche temporelle à laquelle peut accéder, avec une certaine sécurité, la conscience du passé. Au-delà d'un demi-siècle, le passé se perd dans les horizons indistincts de la légende où règne la fonction fabulatrice, au service des valeurs dominantes, la foi se confondant avec la crédulité, et l'esprit de miracle refoulant toute velléité d'esprit critique. La chanson de geste tient lieu de chronique historique ; au lieu des vies des hommes illustres s'imposent les vies des saints, nouveaux prototypes d'humanité proposés aux fidèles de l'Église chrétienne. Les biographies des héros de la piété et des martyrs de la foi rassemblent des anecdotes édifiantes, petites fleurs de la croyance populaire, modèles édifiants propres à susciter l'enthousiasme par l'exaltation de l'imagination. Le Plutarque médiéval est Jacques de Voragine (1230-1298), qui compile au début de la seconde moitié du XIII^e siècle des *Vies* ou *Légendes des Saints*, selon l'ordre du calendrier ; cette *Légende dorée*, exaltant les vertus en tous genres et les grands ou petits miracles de la foi, stylisera la vie spirituelle des fidèles, jusqu'au moment où, sous l'impulsion de la révolution galiléenne, les Jésuites bollandistes et leurs émules auront le courage de faire entrer la critique historique dans le domaine réservé de la piété.

³⁶¹ Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Aubier, 1980, p. 366.

³⁶² *Ibid.*, p. 79.

Le Moyen Âge a eu aussi des grands hommes en dehors de l'histoire ecclésiastique ; il nous a laissé quelques biographies et même des autobiographies de souverains ou de puissants personnages, mais la catégorie de l'individualité ne s'impose pas comme une des perspectives dominantes de l'époque. L'être singulier comme tel, séparé du contexte, n'apparaît pas comme un objet culturel, [332] susceptible de fixer l'attention, à moins qu'il ne s'agisse de l'empereur Charlemagne ou du saint roi Louis IX, parce que ces êtres d'exception, canonisés par l'Église elle-même, peuvent être évoqués dans cette lumière de vitrail, qui transfigure leur existence en la rattachant elle aussi à la *Légende dorée* de la chrétienté. Pareillement, les héros des chansons de geste, revêtus de toutes les vertus chevaleresques, plutôt qu'une existence singulière, exposent une forme archétypale en accord avec les représentations collectives dominantes en leur temps.

L'ouvrage classique de Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie* (1860), fait de la mise en honneur de l'individualité l'un des traits dominants de l'humanisme renaissant. La restauration des lettres anciennes dans l'Italie du *Quattrocento* commande un effacement des valeurs chrétiennes prédominantes. La lecture des textes anciens retrouvés et remis en honneur selon les directives de la philologie alexandrine inspire le modèle humaniste d'une individualité échappée au contrôle ecclésiastique des vertus et des vices, et revendiquant le libre exercice d'une autonomie qui se règle sur des principes librement consentis par l'historien pour son usage personnel. Parmi les nouvelles valeurs régulatrices, la volonté de puissance, dont Machiavel fait la théorie, au grand scandale des intéressés ; mais le souci de la domination s'incarne bel et bien dans la figure du prince renaissant, dans celle du politique et de l'administrateur, dans celle aussi du condottiere, chef de guerre indépendant, au service de qui l'achète, tout prêt à se transformer en tyran local si l'occasion s'en présente. Les valeurs de domination, dans la culture renaissante, coexistent avec les valeurs esthétiques, inspirées en premier lieu par la méditation des poètes et des écrivains, et renforcées par l'admiration pour les chefs-d'œuvre de l'art ancien, subitement objets d'une attention neuve qui s'exalte en dévotion pour les trésors retrouvés. Les souverains, les princes de l'Église ou de la cité se transforment en protecteurs des arts, et l'Italie, la première, assiste à

une merveilleuse floraison d'artistes de toutes sortes qui transfigurent le décor de la vie.

Les hommes de la Renaissance s'émerveillent d'être les créateurs d'un monde nouveau ; ils se sentent fils de leurs œuvres, échappés aux disciplines restrictives de la vieille Église. D'où l'intérêt tout nouveau pour l'individu transformateur des significations, héros de la guerre ou de la paix, créateur politique ou artistique, bâtisseur d'une réalité différente, en rupture de tradition. Si le saint médiéval s'illustrait par des vertus de conformité aux paradigmes de l'Église, le grand homme renaissant brille par sa différence, par la singularité de son destin ou par la magnificence de ses œuvres littéraires et artistiques. La biographie s'impose comme une célébration de la valeur individuelle, par-delà le bien et le mal des axiologies traditionnelles.

Chaque époque se donne des grands hommes à sa ressemblance. Après Plutarque, après la *Légende dorée*, la Renaissance italienne a bénéficié d'une collection de biographies de personnages célèbres, œuvre de Giorgio Vasari, [333] lui-même peintre de son état, et rassemblant les *Vies des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes* (1550) ; ce recueil n'est pas seulement une source pour les historiens de l'art, auxquels il fournit une documentation qui, si elle n'échappe pas à toute critique, demeure à travers le temps une source irremplaçable. L'œuvre atteste la mutation des valeurs au sein d'une société qui reconnaît aux artistes une priorité à la mesure de leur génie. Favoris des grands de ce monde, ils bénéficient d'une flatteuse popularité, et les souverains désormais se les disputent à prix d'or. Nommé Premier peintre, architecte et mécanicien du roi François I^{er}, Léonard de Vinci mourra en 1519, dans la résidence donnée par son royal protecteur, qui pleura sa perte. Vasari présente en ces termes Léonard de Vinci : « On voit l'influence céleste faire pleuvoir les dons les plus précieux sur certains hommes, souvent avec régularité et quelquefois d'une manière surnaturelle ; on la voit réunir sans mesure en un même être la beauté, la grâce, le talent, et porter chacune de ces qualités à une telle perfection, de quelque côté que se tourne ce privilégié, chacune de ses actions est tellement divine que, distançant tous les autres, ses qualités apparaissent comme ce qu'elles sont en réalité, comme accordées par Dieu et non acquises par l'industrie

humaine ; c'est ce qu'on a pu voir dans Léonard de Vinci...³⁶³ » Et la mort de l'artiste, près d'Amboise est relatée en ces termes : « Il lui prit à ce moment un spasme avant-coureur de la mort ; le roi se leva et lui prit la tête pour l'aider et pour lui témoigner sa faveur, afin de soulager ses souffrances ; mais ce divin esprit, reconnaissant ne jamais pouvoir recevoir d'honneur plus grand, expira dans les bras du roi, à l'âge de soixante-quinze ans³⁶⁴. »

L'artiste figure parmi les saints des nouveaux jours, héros d'une légende, dont il partage les honneurs avec les autres figures significatives de l'époque, égalé aux chefs de guerre et de paix, aux découvreurs de la planète, héros laïques d'un univers en mutation rapide sous l'impulsion des énergies humaines. À la collection des biographies de Vasari, on pourrait d'ailleurs ajouter, à la fin de la période renaissante, les œuvres de Pierre Bourdeille, seigneur de Brantôme (1537-1614), qui comprennent *Les Vies des dames galantes* ainsi que *Les Vies des hommes illustres et grands capitaines français*. Le seul énoncé de ces titres atteste que la consécration perd de sa solennité ; il ne s'agit plus de vies des saints, mais d'un bottin mondain, ou même demi-mondain ; mais cette désacralisation n'en atteste que mieux la vulgarisation de l'intérêt pour l'individualité, pour la figure humaine considérée en sa singularité.

Dès lors, à partir du XVI^e siècle, le sens historique ne cesse de se développer ; mémoires, chroniques et histoires se donnent pour tâche d'enregistrer à mesure le devenir d'un monde en mutation. Le genre biographique s'inscrit dans le développement général de cette conscience du temps qui passe, au sein duquel les initiatives individuelles jouent un rôle actif. Il s'agit désormais d'une [334] dimension de la curiosité, qui reconnaît l'intérêt des personnages du drame de la vie politique et sociale, grandeur et déclin, péripéties surprenantes d'une ligne de vie jalonnée de phases obscures ou brillantes. La dramaturgie de l'âge d'Or élisabéthain, illustrée par Shakespeare, celle aussi du siècle d'Or espagnol (Lope de Vega, etc.), ainsi que les chroniques italiennes mettent en scène le déploiement des énergies individuelles et les aventures et mésaventures qui jalonnent le

³⁶³ Giorgio Vasari, *La Vie des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes, Léonard de Vinci*, Club français du Livre, 1954, p. 303.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 321.

devenir des grands de ce monde et des êtres exceptionnels qui participent au grand jeu de l'histoire universelle.

Le genre de la biographie ne se développe vraiment qu'à partir du moment où s'affirme dans la conscience générale la catégorie du *Bios*, c'est-à-dire la pensée qu'une existence individuelle, du commencement à la fin, s'appartient à elle-même et constitue une unité de sens, indépendante de son environnement. La biographie, détachant du contexte une figure individuelle, s'attache à lui reconnaître un relief propre, une intelligibilité intrinsèque selon un développement qui s'accomplit de la naissance à la mort. La culture occidentale, depuis la Renaissance, reconnaît l'autonomie du domaine humain. Dans l'espace spirituel du Moyen Âge, l'eschatologie chrétienne empiète sur le territoire des activités personnelles ; ici-bas et au-delà renvoient perpétuellement l'un à l'autre ; l'histoire de l'humanité répète inlassablement l'histoire du salut. Les résidents du domaine terrestre n'y sont que de passage, en attente des accomplissements à venir ; la signification de leur destinée demeure incomplète ; elle connaîtra son dernier mot lors de l'échéance redoutable du Dernier Jugement. Charles Quint, encore, s'en va finir ses jours au monastère de Yuste (1558), et souvent les puissants de la terre, sur leur lit de mort, revêtent une robe de moine. L'homme des Temps modernes, à partir de la Renaissance, ne rejette pas nécessairement la foi des anciens jours ; mais il sépare ce monde-ci, le monde des préoccupations temporelles, de l'autre monde où s'affairent Dieu, ses saints et ses anges. Il considère que sa carrière en ce bas monde se justifie par elle-même ; il entend gouverner lui-même sa ligne de vie, sans d'ailleurs nécessairement renoncer à rendre à Dieu les honneurs qui lui sont dus ; mais chacun chez soi, Dieu sur les autels ou dans le Ciel et les hommes sur la terre des hommes ; on ne doit plus confondre les dominations, comme c'était le cas dans la période médiévale. Un visiteur du mont Athos, sainte montagne retranchée du domaine humain et soumise à la seule obéissance divine, relate une entrevue avec un ermite russe établi en plein ciel de spiritualité. « Dans une petite pièce attenante à son ermitage, je vis des crânes rangés sur une étagère dont chacun portait le nom du défunt. Je dis alors en souriant à l'ermite : " Croyez-vous que Dieu ne saura pas reconnaître les siens au Jugement dernier et risque de donner à tel ermite ressuscité la tête d'un autre ? " Il me répondit du même ton souriant : " Les noms ne sont là que pour démontrer la permanence de

la foi, la grande famille des saints à travers les siècles. Quand Dieu nous rendra notre chair - pas notre chair terrestre, mais un corps allégé et glorieux comme celui du Christ en son Ascension, nous n'aurons plus besoin de noms, car nous aurons [335] tous le même visage, les mêmes traits. (...) Vous avez sûrement remarqué ici les visages des saints et des ascètes sur les fresques. Ils se ressemblent tous. Ce n'est pas parce que le peintre ignorait l'art des portraits. C'est parce que dès cette vie leur sainteté ou leur ascèse a déjà transformé leur visage, leur a donné l'apparence que nous aurons tous dans la vie éternelle. C'est cela l'égalité dans le Seigneur. Nous serons tous identiques et différents. Comme sont identiques et différents tous les points d'une circonférence par rapport à son centre ³⁶⁵. »

Ces propos, expression d'une pure mentalité médiévale au cœur de la modernité, donnent à comprendre la longue interruption de l'art du portrait tout au long du moyen âge chrétien. L'antiquité mésopotamienne ou égyptienne, puis l'Antiquité hellénique nous ont laissé de nombreuses représentations de la figure humaine individuelle, peintures, statues et bustes, sans même parler des momies dont les masques perpétuaient les traits du disparu. Quelque peu idéalisés sans doute, nous pouvons nous figurer les traits des sages de la Grèce ou de Rome, ceux des empereurs ; la statue est d'abord un double incorruptible du corps périssable auquel elle assure une survie dans ce monde et aussi dans l'autre, dans la religion égyptienne en particulier. La culture classique de l'Occident met en honneur la personnalité singulière, décrite par les historiens et les moralistes, évoquée par Thucydide, Plutarque, Suétone ou Tacite parmi bien d'autres.

La culture chrétienne correspond à un effacement de l'art du portrait, qui, dans les diverses provinces de l'Occident, ne subsistera au long des siècles qu'à titre exceptionnel. C'est ainsi que ne demeure aucune effigie de l'empereur Charlemagne réalisée de son vivant, à l'exception d'une mosaïque de la basilique de Latran, commandée par le pape Léon III, et montrant Charlemagne agenouillé devant saint Pierre, représentation emblématique et politique, évidemment inspirée par le désir d'affirmer la suprématie du pouvoir pontifical. « Il faut attendre la quatrième génération des rois carolingiens pour recueillir quelques portraits royaux dans les royaumes issus des invasions barbares » ; de telles

³⁶⁵ Jacques Lacarrière, *L'été grec*, Plon, 1975, p. 54.

figurations ont un caractère exceptionnel ; elles proposent un nouveau type de représentation, « portrait du roi par la grâce divine, par opposition au portrait du roi-dieu, tel que le concevaient les traditions égyptiennes et byzantines. (...) Si le roi est le premier des hommes, il ne l'est que par la grâce de Dieu. (...) Le pape de Rome et le roi d'Occident ont ainsi assuré la survie du portrait personnel à travers la vague d'iconophobie déferlant sur le monde implanté dans les ruines de l'Empire romain ³⁶⁶. »

En dehors de l'iconoclasme byzantin, crise localisée dans le domaine oriental, il ne semble pas que l'on puisse parler d'« iconophobie » médiévale. La culture du moyen âge, bien au contraire, a multiplié les images, en forme de sculptures, de peintures, de vitraux ; les grands sanctuaires sont des livres d'images destinées à l'instruction et à l'édification des fidèles, émerveillés par [336] la richesse décorative des lieux saints. Mais dans la floraison des images, l'artiste n'éprouve pas le souci de perpétuer l'effigie particulière de tel ou tel personnage entre tous. La singularité individuelle ne retient pas l'attention, parce qu'elle n'apparaît pas comme porteuse de valeurs. Le moine du mont Athos expose le fond de la question ; en un temps d'intégrisme chrétien, la chrétienté fait bloc, selon le dogme de la communion des saints. Même les grands de ce monde, papes, évêques, empereurs et rois rentrent dans le rang de l'église militante, en attente du jugement dernier, qui abolira les distinctions temporelles. La danse des morts et les figurations du jugement dernier établissent entre toutes les âmes une égalité au sein de laquelle les seules distinctions sont celles de la sainteté et celles résultant de la pratique des vertus.

La lente affirmation de l'effigie individuelle s'annonce d'abord à titre d'exception, puis peu à peu se généralise à partir de la seconde moitié du XIV^e siècle. La figure du donateur s'introduit d'abord dans les marges du tableau religieux, humblement subordonnée par rapport aux saints personnages qu'il s'agit de mettre en honneur. « L'idée de reproduire la figure véridique d'une personnalité marquante est, certes, une idée ancienne. Donateurs, parfaitement reconnaissables pour les contemporains, saints empruntant les traits de visage d'un prince ou d'un grand seigneur, apparaissent fréquemment dans les vitraux et les miniatures, hommages stipulés presque toujours d'ailleurs par le contrat

³⁶⁶ Galienne et Pierre Francastel, *Le Portrait*, Hachette, 1969, pp. 57-59.

de commande. De là à isoler la figure, à ne plus la mêler aux protagonistes d'une scène de l'histoire sainte, à en faire, en un mot, un tableau qui n'a pas d'autre but que de perpétuer les traits d'une personne laïque, il n'y a qu'un pas à franchir, mais dont l'importance ne saurait être sous-estimée. L'apparition du portrait est un signe du temps. Elle nous apprend le changement de goût du public – public princier tout au moins qui ne s'intéresse plus uniquement à l'œuvre pieuse, mais aussi à l'*homme*, à son caractère, à sa personnalité ³⁶⁷. »

La mutation de la perception exprime la mutation en profondeur de la sensibilité aux valeurs, elle-même commandée par une mutation de la spiritualité. Selon Francastel, « le plus ancien portrait qu'on connaisse au nord des Alpes ³⁶⁸ » serait un portrait, en buste, du roi Jean le Bon (1319-1364), peint vers 1360, et qui se trouve au Louvre. Quant au premier portrait féminin non symbolique, ce serait le portrait de sa femme peint vers 1420 par Jan van Eyck (1395-1441), attaché à la cour brillante de Philippe le Bon, duc de Bourgogne, l'un des promoteurs du démarrage culturel de l'Occident. En Italie, « ce n'est que dans le dernier tiers du XV^e siècle que le portrait – d'emblée collectif – envahit les tableaux d'autel en même temps qu'il passe, dans la fresque, du singulier au multiple ». Ghirlandaio et Botticelli se plaisent à faire figurer dans leurs tableaux ou leurs fresques des images de leurs contemporains vivants « dont [337] l'attitude évoque celle des promeneurs dans la rue ou des spectateurs au théâtre ³⁶⁹ ».

Ces œuvres particulières doivent être considérées comme des points de repère, jalons parmi d'autres du renouvellement des valeurs qui prélude à la révolution culturelle de l'humanisme. Bientôt, l'image de l'individu en sa singularité va se multiplier, exigence neuve de laisser à la postérité le témoignage de son effigie, en forme de tableau ou de médaille, de gravure, de buste ou de statue. Exemple entre bien d'autres, la statue équestre du condottiere Bartholomeo Colleoni (1400-1475), que Venise, en reconnaissance de ses services, demanda à Verrochio et qui fut dressée en 1496 sur la place des saints Jean et Paul. Cette évocation figurative de l'individu va de pair avec le développement de

³⁶⁷ Pierre Francastel, *Histoire de la peinture française*, t. I, 1955, Paris Bruxelles, Elsevier, p. 9.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ Galienne et Pierre Francastel, *le Portrait*, *op. cit.*, p. 74.

la biographie, comme nous l'avons vu, et même de l'autobiographie, illustrée en Italie par les *Commentaires* d'Enea Sylvio Piccolomini (1405-1464), humaniste de grand renom, qui fut élu pape en 1458. Le sens de l'individualité, maîtresse de déterminer ses valeurs et de donner à sa vie la forme d'une œuvre d'art, s'affirme, à la fin de la période renaissante, chez les grands classiques italiens du récit de vie : Benvenuto Cellini (1501-1576) et Jérôme Cardan (1500-1571). Orfèvre, sculpteur et spadassin à ses heures, Cellini donne à ses aventures une saveur de roman de cape et d'épée, qui lui a valu des lecteurs toujours renouvelés. Cardan est un savant, dont les intuitions rigoureuses s'allient avec les représentations astrobiologiques auxquelles viendra mettre fin la révolution galiléenne ; son *De vit a propria* est un précieux témoignage sur la vision du monde constitutive d'un grand esprit de son époque.

La mise en honneur de l'individualité figurée ou racontée multiplie les témoignages sur le *Bios*, sur le sens d'une existence qui s'appartient à elle-même, prétend laisser des traces de sa présence sur la terre, et méditant sur les événements de sa vie, se donne une vue d'ensemble du monde et de soi-même. La découverte de la personnalité représentée va de pair avec une conscience accrue de la responsabilité de l'artiste. Le phénomène s'affirme en toute clarté dans l'autobiographie, où l'objet du récit coïncide avec l'auteur du texte. Piccolomini, Cardan, Cellini sont des personnalités fortes qui n'hésitent pas à revendiquer une place à part dans la mémoire des générations. Mais, dans l'exercice de leur art, le peintre, l'artiste ne se représentent pas eux-mêmes ; ils s'effacent dans leurs œuvres, sans prétention, le plus souvent, de s'exhiber eux-mêmes autrement que sous la forme d'une signature qui atteste le droit moral de l'auteur sur le travail qu'il a exécuté. La signature, la griffe est une attestation d'authenticité, garantissant l'origine d'un tableau, d'un objet d'art ou d'un meuble ; un tableau non signé suscite toujours un doute, auquel il est nécessaire de remédier par d'autres moyens.

La signature, pour les Modernes, est le signe et la consécration de l'identité artistique ; même dans le cas d'une œuvre dont il s'est dessaisi, le créateur entend sauvegarder le lien de filiation qui subsiste entre sa personnalité et les [338] objets sortis de ses mains. Toute une législation s'est développée dans les Temps modernes pour la préservation du droit de l'auteur sous ses diverses formes, contre les menaces d'imitation, de falsification, de reproduction abusives ; il existe des corporations

d'experts, garants de l'authenticité et qui engagent dans leurs diagnostics une responsabilité non négligeable. Une appartenance mutuelle subsiste, même par-delà la mort, entre les peintures, les sculptures, les écrits et celui qui les a marqués du sceau de son génie propre et irremplaçable. Les Anciens déjà honoraient les grands artistes, dont ils célébraient les mérites, et créaient autour d'eux d'élogieuses légendes. Sur certaines des plus belles céramiques grecques subsistent les noms des artisans qui les produisirent ; le souvenir de Phidias s'illumine de la gloire de Périclès ; les sculpteurs, peintres et architectes dont les œuvres originales ont disparu survivent dans la mémoire des historiens de l'art antique.

La culture médiévale consacre l'effacement de l'identité personnelle de l'artiste. La *Chanson de Roland* n'est pas signée, pas plus d'ailleurs que les autres chansons de geste. Nous ignorons les noms des sculpteurs et des peintres qui décorèrent églises, monastères et cathédrales, et si nous avons conservé quelques documents concernant les maîtres d'œuvre, c'est par suite de hasards heureux. L'auteur s'efface dans son œuvre ; il demeure dans l'anonymat d'une époque qui ne se préoccupe pas de mettre en relief l'individualité particulière qui a appliqué ses talents à la célébration de la gloire de Dieu. Les noms des artistes émergeront peu à peu, retenus par la mémoire collective, lorsque s'annonce la Renaissance ; la marque de l'auteur sera mentionnée sur son œuvre. « Dans la seconde moitié du xv^e siècle, observe André Chastel, l'auteur des tableaux tend à se présenter lui-même avec moins de discrétion qu'autrefois. C'est le moment où la signature commence à être proprement affichée sous la forme du *cartellino* (feuille ou tablette présentant le nom de l'artiste ou d'autres indications sur l'exécutant de l'œuvre). On trouve aussi l'insertion fréquente du portrait de l'auteur dans l'angle droit de la composition, comme le fait Botticelli dans l'*Adoration des Mages* (1476 environ) ; et finalement le portrait et l'inscription associés et présentés sur un panneau ou dans une niche, comme dans l'autoprésentation, à vrai dire un peu exceptionnelle, du Pinturicchio à Spello (1501) ³⁷⁰. »

Jan Van Eyck a signé et daté le portrait des époux Arnolfini (1434), et même il a inséré dans la composition sa propre image en reflet dans un miroir. Le Greco s'est peint lui-même parmi les figurants de sa

³⁷⁰ André Chastel, *Le grand atelier d'Italie* (1460-1500), NRF, 1965, p. 177.

Pentecôte et pareillement Vélasquez apparaît, embusqué dans l'arrière-plan de ses *Ménines*. Il existe un lien direct entre l'affirmation de la signature et les débuts du genre de l'autoportrait, lui-même corollaire de l'autobiographie. La signature doit être comprise, en tant qu'attestation d'identité, comme un autoportrait en puissance, ou en germe. Un facteur technique joue un rôle aux origines de l'autoportrait, l'invention des miroirs, à Venise, qui permet de se découvrir en toute [339] précision grâce à la feuille d'argent doublant la lame de verre ; mais la possibilité de ce dédoublement spéculaire ne pouvait susciter la réalisation d'images de soi-même que chez des artistes en mesure de se poser la question de leur être singulier, et de se laisser fasciner par cette confrontation entre le réel et l'irréel, entre l'être de chair et son reflet symétrique. Albert Dürer, Rembrandt surtout sont les témoins privilégiés de cette conscience de soi exaltée par la traversée du miroir, interrogation de soi à soi, interrogation de soi sur soi, comme si la confrontation entre l'individu et son reflet engendrait une recherche du principe de la similitude entre l'artiste et son double figuré, renvoyant ainsi à un troisième terme, par-delà les deux premiers, qui lui-même invite à une poursuite à l'infini dans le jeu de miroirs se renvoyant l'un l'autre, de reflet en reflet. Le principe d'identité, en dernier recours, se propose comme une échappée de vue sur l'infini.

Les grands peintres de la Renaissance seront d'admirables portraitistes ; en Italie, en Espagne, en France, en Flandre et dans les Allemagnes se multiplient les effigies de personnalités singulières ; certains artistes se spécialisant même dans l'art du portrait, peint ou dessiné, à la cour d'Angleterre ou de France, inaugurant une tradition qui se poursuivra de génération en génération. On aurait tort de ne voir là qu'un phénomène de mode, qui inciterait par contagion les privilégiés à se faire représenter par un portraitiste plus ou moins connu. Le portrait, qui fixe, le plus souvent sous une forme avantageuse et parée de ses plus beaux atours, les traits d'une femme ou d'un homme, exprime le vœu d'une durée qui résiste au dépérissement et à la mort. La figure humaine se voit elle-même comme un centre de valeurs, mis en honneur par la lourdeur et l'éclat des vêtements, par la richesse des bijoux, lourdes chaînes d'or, perles et pierreries ; le portrait fait de celui qu'il présente une momie vivante, destinée à traverser les siècles dans l'éclat de sa beauté, en tenue d'apparat.

L'art du portrait, la signature de l'artiste, l'autoportrait et le genre littéraire de la biographie, l'autobiographie proposent des signes convergents d'une nouvelle conscience de soi, caractéristique de l'anthropologie moderne, telle qu'elle se développe à partir de la Renaissance, qui intègre la préoccupation humaniste au patrimoine culturel de l'Occident. La réflexion philosophique, la création artistique, la pratique religieuse elle-même tendent à se regrouper autour de la conscience de soi, principe de l'individualité, ainsi qu'en témoignent les *Essais* de Montaigne. Cette convergence paraît, à première vue, présenter un caractère statique, en ce qui concerne en tout cas le portrait, l'autoportrait et la signature, révélateurs d'un *Autos* figé en un point particulier de ce *Bios* que relate la biographie. Néanmoins le portrait ne se contente pas de fixer un instant de la durée individuelle ; la contemplation d'un chef-d'œuvre de ce genre va plus loin que la vision fugitive d'un individu saisi au vol, comme par l'objectif photographique ou la caméra. Le peintre de génie ne se contente pas de fixer l'apparence ; il traverse les apparences pour fixer sur sa toile l'essence permanente de l'être personnel, la justification d'une vie telle qu'elle se manifesterait [340] au long de sa durée. Le célèbre pastelliste Quentin de La Tour (1704-1788), portraitiste du XVIII^e siècle français, disait que ses modèles auraient été grandement troublés s'ils avaient pu se douter de tout ce qu'il lisait sur leur visage.

Le portrait peint par un maître expose donc une relation en profondeur entre l'*Autos* et le *Bios* ; il ouvre la voie vers une perception de l'individualité en tant que principe directeur du temps d'une vie. Georg Lukacs posait avec finesse la question de la ressemblance en ce domaine. « Tu te tiens devant un portrait peint par Vélasquez, et tu te dis « Comme il est ressemblant ! » et tu as le sentiment d'avoir dit quelque chose au sujet du tableau. Ressemblant ? À qui ? Naturellement à personne. (...) Devant d'autres peintures, tu ne vois que des effets de couleurs et de lignes, et tu n'éprouves pas du tout le même sentiment. Les portraits vraiment significatifs nous donnent donc, en dehors de toutes les autres sensations esthétiques, celle-là aussi : la vie d'un homme (*das Leben eines Menschen*) qui a réellement vécu ; ils éveillent en nous le sentiment irrésistible que sa vie a été telle que nous la révèlent les lignes et les couleurs de l'image. » Le travail de l'artiste est une lutte pour la ressemblance ; et celle-ci consiste à « suggérer une vie, même s'il n'y a dans le monde personne qui puisse ressembler à ce

portrait. Et même si nous connaissons l'individu représenté, dont on peut dire que le tableau lui ressemble ou ne lui ressemble pas - n'est-ce pas une pure abstraction que de prétendre d'un moment quelconque ou d'une expression arbitrairement choisie : « Voilà son essence (*das ist sein Wesen*) ! » Et même si nous connaissons des milliers de ses expressions, que savons-nous de tous les moments, en nombre indéfini, où nous ne l'avons pas vu, ou de tous les aperçus de connaissance intime qu'il a offerts à d'autres ³⁷¹. »

Ces réflexions pénétrantes mettent en lumière la solidarité de l'*Autos* et du *Bios* non seulement dans l'art du portrait, mais dans la connaissance d'autrui et dans la connaissance de soi. Un portrait pictural projette sur une surface plane une représentation figurée d'une personnalité ; non pas seulement figuration de l'apparence, mais monstration de l'être. Qu'il s'agisse d'un pape, d'un cardinal, d'un roi, d'un puissant de la terre, ou que l'étiquette porte « portrait d'un inconnu », nous éprouvons ou non la même impression de vérité, que traduit la notion de ressemblance. Or, le cardinal en question, le prince ou l'inconnu, ayant disparu depuis des siècles, nous sommes incapables de vérifier la conformité entre l'image et son modèle ; dans le cas de personnages historiques connus, ce sont les images seules qui permettent d'imaginer le modèle tel qu'il fut. Le portrait en sa stabilisation du temps, image d'identité, renvoie donc, ou ne renvoie pas, à la profondeur de la vie ; nous lisons sur ses traits la remémoration d'un passé et le pressentiment d'un avenir, ainsi que l'attestent les commentaires dont les livres d'histoire ont coutume d'accompagner les illustrations [341] évoquant les acteurs du devenir. La représentation figurée d'un être humain s'efforce de proposer une contraction de sa durée, esquisse de son histoire, de son être dans le temps, une vérité qui dépasse la ressemblance, qui passe par la ressemblance sans se réduire à elle. Il peut donc arriver que le portrait soit plus vrai que le modèle ; il ne se contente pas de simuler l'original, d'en offrir un double parfaitement imité. Il met en lumière l'originalité de l'original, y compris certains aspects que l'original aurait préféré garder pour lui.

³⁷¹ Georg Lukacs, *Ein Brief an Léo Popper*, dans *Die Seele und die Formen, Essays*, 1911, Berlin, rééd. 1971, p. 20 sq ; cité dans Ingrid Aichinger, *Künstlerische Selbstdarstellung*, Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas, Peter Lang, 1977, p. 26.

Exemple entre mille, le portrait par Picasso de Gertrude Stein est plus révélateur que les nombreuses photographies qui subsistent de Gertrude Stein, plus révélateur aussi que l'autobiographie d'Alice Toklas, mémoires de Gertrude par la personne interposée de sa secrétaire. À considérer l'œuvre de Picasso, il apparaît que la « ressemblance » banale, au sens photographique et événementiel du mot, se situe au niveau des apparences, mais qu'il existe une « ressemblance » seconde ou première, évocation transrèelle qui vise, en transparence, l'être permanent de l'individu, dont l'écoulement dans la durée ne propose que la petite monnaie, et parfois la fausse monnaie, équivoques, ambiguïtés et malentendus dont se compose la quotidienneté d'un être humain. Il existe des recueils d'images relatifs à une personnalité des arts, des lettres, de la politique, longues suites échelonnées, de la petite enfance à la vieillesse. Ce genre de documentation iconographique donne souvent l'impression qu'un seul portrait, exécuté par un peintre de génie, en dirait plus que cet amas d'instantanés glanés sur les champs de l'actualité au jour le jour par des observateurs le plus souvent non qualifiés. La photographie elle-même est une œuvre de l'art, en quête d'une authenticité qui transcende la vulgaire exactitude, et requiert une intuition divinatrice, dont on ne peut faire l'acquisition au moment où l'on achète la caméra.

Le poète Rainer Maria Rilke fut quelque temps le secrétaire du sculpteur Rodin, dont il observa avec passion le travail, en particulier dans l'élaboration de ses bustes et statues. « Plein du poids vivant de tout son savoir, il regardait comme un homme de l'avenir dans les visages de ceux qui vivaient autour de lui. C'est là ce qui donne à ses portraits leur netteté étrangement claire, mais aussi cette grandeur prophétique qui, dans les images de Victor Hugo ou de Balzac, atteignait une telle perfection. Faire un portrait, c'était pour lui chercher dans un visage donné l'éternité, ce morceau d'éternité par quoi il participait au grand cours des choses éternelles. Il n'a formé aucun visage qu'il n'ait un peu tiré de ses gonds, vers l'éternité, comme on tient un objet devant le Ciel, pour comprendre ses formes plus purement et plus simplement. Ce n'est pas ce que l'on appelle embellir, et "rendre caractéristique" n'est pas davantage l'expression convenable. Il y a là

plus, il y a qu'il sépare le durable de l'éphémère, qu'il juge et qu'il est juste ³⁷². »

Le maître sculpteur, confronté avec son modèle, s'efforce de « penser l'essence d'un homme, toute concentrée dans l'étendue d'un visage. On peut [342] même se représenter qu'il y a des instants – instants de calme et instants d'animation intérieure – pendant lesquels toute la vie est entrée dans son visage. C'est de tels instants que Rodin choisit lorsqu'il veut donner un portrait d'homme ; ou mieux encore : il les crée. Il prend un grand élan. Il ne donne pas raison à la première impression, ni à la seconde, ni à aucune des suivantes, il observe et note. Il note des mouvements qui ne valent pas une parole, des tours et des demi-tours, quarante raccourcis et quatre-vingts profils. Il surprend son modèle dans ses attitudes et ses hasards, en proie à des expressions qui se forment justement, à des fatigues et à des efforts. (...) Il vit le visage de l'homme comme une scène à laquelle il prend lui-même part (...) ³⁷³ » L'art poétique du sculpteur ainsi défini s'efforce de remonter jusqu'aux étymologies d'une vie, jusqu'à ses justifications secrètes. Cette manière de travailler conduit à de « formidables accumulations de centaines et de centaines d'instant de vie : et telle est précisément l'impression que font ces bustes » ³⁷⁴.

La surface de projection sur laquelle travaille le peintre ne comporte que deux dimensions, avec l'aide desquelles il doit susciter l'illusion de la troisième. Le sculpteur, lui, dispose de trois dimensions, relief réel. Mais il doit ajouter à cette géométrie dans l'espace des dimensions existentielles supplémentaires, la profondeur de la vie personnelle et de la durée historique. Telle est effectivement la problématique du portrait, exposition statique de la dynamique d'une existence selon les inflexions de sa ligne de vie. L'authenticité se formule en surcharge d'une densité de la présence, qui se trouve en question tout aussi bien dans les tentatives d'autobiographie. Il est des récits de vie qui ne paraissent pas « ressemblants », parce que superficiels, cantonnés dans l'ordre des apparences, exempts de ce frémissement en lequel s'annonce la densité

³⁷² Rainer Maria Rilke, *Auguste Rodin*, trad. Maurice Betz, Émile Paul, 1928, pp. 89-90.

³⁷³ *Ibid.*, p. 93.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 95.

intrinsèque d'une existence, présence de soi à soi dans le rapport au monde.

Le principe de l'identité personnelle, concentré, contracté sous la forme de l'*Autos*, ne peut acquérir la plénitude de sa signification que s'il renferme en lui la promesse du *Bios* en forme de développement vital et de durée historique. Le *Moi* dans l'instant implique une temporalité qui sans cela risquerait de s'effiloche au fil du temps, car le *Bios* abandonné à lui-même est biodégradable. La conscience de soi intervient comme un rappel à l'ordre entretenant une tension régulatrice du devenir, mémoire de soi, mais mémoire d'un soi réduit à un regroupement des valeurs essentielles dont un être humain reconnaît l'autorité. En des moments critiques, en des passes difficiles où l'individu est tenté de défaillir, de renoncer à l'exigence génératrice de sa vie, l'exigence de l'*Autos* intervient pour maintenir le cap, pour éviter au sujet des écarts indignes de cette volonté d'être qu'il assume, consciemment et inconsciemment, sur le mode de l'affirmation morale ou esthétique, en forme de sens de l'honneur ou de fidélité à soi-même. La conscience de l'*Autos* impose ses contrôles et rectifications [343] au devenir du *Bios*, dont elle ne permet pas qu'il suive les impulsions de la facilité selon la ligne de la plus grande pente.

La conscience de soi, chez l'Occidental moderne, se forme donc dans le contexte historique de l'humanisme de la Renaissance. À l'époque médiévale, l'*Autos* n'est pas ressenti et vécu comme tel ; il se confond avec l'âme immortelle qui mène ici-bas une existence provisoire, dans l'attente des accomplissements eschatologiques. Sous la garde de l'Église hiérarchique, les âmes communiquent entre elles au sein du corps mystique de la chrétienté. Quant au *Bios*, à l'histoire propre de chaque individu entre tous, il n'existe qu'à la faveur d'une abstraction provisoire, chaque existence répétant à son échelle le mouvement général de l'histoire du salut. La vérité de chaque individualité particulière ne sera révélée qu'au grand jour du dernier Jugement, où prévaudra le système universel de compensation introduit par la doctrine de la communion des saints. D'ici là, une vie particulière ne fait pas sens à elle toute seule ; elle ne peut se refermer sur son aventure terrestre, dont Dieu seul possède le dernier mot.

Les symptômes d'une prise de conscience de l'individualité de la vie, qui se manifestent à l'époque renaissante proposent des attestations particulières d'une mise en honneur de l'être personnel ; portrait,

signature, biographie, autobiographie, indices convergents d'une réévaluation globale de la condition humaine. La foi chrétienne n'est pas abolie ; mais son emprise se desserre, ainsi que l'attestera, à partir de 1517, la crise de la Réformation, déclenchée par la révolte de Luther ; le protestantisme est un individualisme religieux. D'une manière générale, toutes obédiences confondues, le surnaturalisme médiéval, en régression, autorise une libération de l'initiative privée ; celle-ci, plutôt que la prédestination chrétienne, subit la loi du déterminisme astral, selon le schéma traditionnel de l'astrobiologie ; la liberté individuelle doit donc composer avec les influences planétaires.

Bernard Groethuysen analyse cette stature nouvelle de la conscience de soi : « pour expliquer la vie humaine et dépasser cette idée de la Fortune qu'à donnée l'expérience de la vie, il semble qu'il s'offre à présent deux façons d'interpréter le rapport de la vie humaine avec le monde. D'une part, l'homme se considère comme une créature limitée par son espèce et incluse dans l'univers ; il se conçoit dans sa sujétion au monde. Il reconnaît ici la puissance du *fatum* qui règle le cours de toute vie. D'autre part, il se concentre sur son âme « supra terrestre » et arrive à prendre conscience de son indépendance vis-à-vis du monde. Il sent qu'il est un être *libre*, un être spirituel. Il lui arrive donc tantôt de se concevoir comme un être qui a le pouvoir de s'opposer à tout le reste du monde en vertu de sa spiritualité, comme un être qui trouve en lui-même ce qui lui assure sa liberté, et tantôt de se voir comme une créature d'espèce déterminée par la nature, une créature qui ne peut exister et vivre qu'en se soumettant sans réserve au monde ³⁷⁵. »

[344]

La période renaissante n'est pas illustrée seulement par les artistes et les penseurs, les écrivains ; elle propose aussi les individualités exemplaires des politiques, chefs d'État et chefs de guerre, *condottiere* et *conquistadores* \ conquérants du monde ancien et des Terres Neuves, aventuriers de la découverte scientifique ou géographique, grands hommes qui ambitionnent un destin hors du commun, dans l'exaltation de destinées inouïes. « Dans tout ce qui, au cours de la vie, échappe à la règle, dans tout ce qui est inattendu, imprévu, imprévisible, l'homme de la Renaissance voit l'œuvre de la Fortune. La vie, vue dans l'ensemble de son cours, lui apparaît comme une donnée multiple et

³⁷⁵ Bernard Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, N.R.F., 1952, p. 170.

bigarrée, offrant une matière inépuisable à la création artistique. Tantôt il arrive ceci, tantôt il arrive cela, sans qu'aucune chose s'y laisse déterminer à l'avance ou qu'on puisse se fier à quoi que ce soit. (...) Chacun a sa vie particulière, chacun a quelque chose à raconter, et chaque récit diffère de l'autre, forme une suite d'événements dans laquelle se manifeste la puissance de la Fortune et où l'homme ne cesse de réapprendre qu'ici on ne peut rien prévoir et que sont déçus les espoirs les mieux fondés ³⁷⁶. »

La nouvelle saveur de la vie correspond à la découverte de la vie comme aventure ouverte et chanceuse, dans l'insécurité des temps. Pour la conscience chrétienne médiévale aussi, la vie était un enjeu, mais le salut ou la perdition se situaient par-delà l'horizon eschatologique de la mort ; d'où l'inutilité de la pratique autobiographique, puisque le sens de la vie ne sera proclamé qu'au-delà de la vie. L'individualisme renaissant situe dans la vie même le sens de la vie comme destinée, sans attendre les rémunérations et sanctions transcendantes. Dieu choisit ses saints, mais c'est l'humanité elle-même qui choisit ses grands hommes ; davantage encore, c'est l'individu qui se choisit lui-même et fait vœu d'être l'exception. Au principe des écritures du moi s'affirme, d'une manière ou d'une autre, cette option de singularité. Une autobiographie est le fait d'un individu qui, de par sa volonté propre, sort du rang et revendique une certaine forme d'exemplarité. D'où la subite expansion de ce genre d'écrits, dans le contexte d'une attention neuve accordée au temps et au monde, à l'homme lui-même, passés d'un régime de stabilité à un régime de mutations et de renouvellement des évidences.

Mais la bouffée d'individualisme libérateur, parfois perçue par les contemporains comme la promesse d'un âge d'or, ne devait avoir qu'une brève espérance de vie. La Réformation de Luther, retour offensif d'une affirmation chrétienne qui cherche dans la Bible retrouvée le ressourcement de la foi, interrompit brutalement le mouvement de détente générale, en mobilisant les passions de part et d'autre de la nouvelle ligne de démarcation qui s'annonce en Europe. L'Église de Rome réagit à la menace par le Concile de Trente (1546-1563), qui renforce l'emprise de la hiérarchie et l'intégrité doctrinale sur tous les

³⁷⁶ *Ibid.*, pp. 172-173. Le livre de Groethuysen, élève de Dilthey, propose un remarquable exposé de révolution de la conscience de soi occidentale de l'Antiquité à la Renaissance.

points contestés. Les guerres de religion, guerres civiles et guerres étrangères, [345] ensanglantent l'Occident pendant un siècle, jusqu'à la consolidation des frontières religieuses, à peu près achevée avec la fin de la désastreuse guerre de Trente Ans, qui ravage les Allemagnes de 1618 à 1648.

La stabilisation politique et religieuse correspond avec une mutation décisive dans l'ordre intellectuel. L'image traditionnelle du monde, en vigueur depuis des millénaires, conçue par les savants de la Mésopotamie ancienne et transmise par eux aux Grecs, concevait le Cosmos comme un ensemble harmonieux, limité par les sphères concentriques sur lesquelles roulaient les planètes dans leur gravitation régulière autour de la Terre, centre de l'univers. L'astronomie mathématique, codifiée par le système de Ptolémée, se conjugait avec une religion astrale, les astres-dieux régissant les phénomènes terrestres en vertu d'un déterminisme agissant de haut en bas. L'astrologie tirait les conséquences pratiques et techniques de cette prédestination sur les existences individuelles ; l'établissement des horoscopes par les spécialistes compétents permettait aussi de mettre en œuvre des procédures compensatoires pour conjurer les menaces. L'ensemble formait un système de sécurité, que les Pères de l'Église chrétienne avaient repris à leur compte, faute de pouvoir trouver mieux. Les astres avaient gardé leurs noms divins, Mars et Vénus, Jupiter et Saturne continuaient à patronner la vie des hommes, en bonne entente avec les anges, archanges et autres puissances célestes qui accompagnaient leur déplacement dans le ciel.

La révolution galiléenne détruit l'image ancienne du Cosmos et fonde sur l'alliance de la physique et des mathématiques un ordre nouveau, qui régit le domaine de la vérité sur la terre et dans le ciel. La terre tourne autour du soleil ; les planètes sont des masses de matière sans âme, en mouvement selon les exigences d'une mécanique rigoureuse, sans égard aucun pour les petites destinées des hommes. Le ciel est vide et les phénomènes obéissent aux strictes disciplines de l'intelligibilité rigoureuse. Bientôt les cieux chanteront la gloire de Newton, qui accomplit les promesses de la révolution galiléenne dans ses *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687). Newton est anglais, protestant ; Galilée, bon catholique, est condamné en 1633 à Rome, à la suite d'un procès qui tente vainement de conjurer les menaces pressenties par les cardinaux dans la pensée nouvelle. Le

Saint-Office n'aura pas raison de la raison ; de proche en proche, la méthodologie mécaniste prend possession du domaine humain dans toutes les provinces du savoir. La théologie elle-même devra renoncer au paradigme de la scolastique aristotélicienne.

Le sens neuf de la destinée humaine, rendu possible par l'explosion de l'humanisme renaissant, doit lui-même, bon gré, mal gré, s'accommoder de la nouvelle conjoncture intellectuelle. La théologie, la philosophie, la science propagent un dogmatisme de la rationalité triomphante ; l'esprit humain a fait ses preuves, il a nettoyé le terrain de la connaissance de tous les préjugés et superstitions astrologiques, chassé les rémanences du merveilleux et de l'esprit de miracle, refoulé les démons et les anges. Le domaine humain, axiomatisé en raison [346] raisonnée, se trouve soumis à une armature ontologique et placé sous l'invocation de vérités universelles ; la vérité ne fait pas acception de personnes. Chaque homme, bien entendu, et chaque femme, continue à vivre à la première personne du singulier son existence personnelle, mais il ne porte pas son attention sur sa singularité, qui n'est pas centre de valeur ; il est invité au contraire à effacer ses différences pour se rallier aux disciplines transcendantes. D'où la formule de Pascal, expression caractéristique de l'esprit janséniste : le moi est haïssable. Le système astrobiologique assujettissait les vies individuelles à la loi des planètes ; la pensée classique impose aux destinées terrestres la régulation dictée par la raison universelle.

Les docteurs en autobiographie inscrivent volontiers dans leurs répertoires quelques pages célèbres de la deuxième partie du *Discours de la Méthode*, publié par Descartes en 1637, quatre ans après la condamnation de Galilée, non sans précautions à l'égard des suspicions romaines. Dans ce texte assez bref, Descartes, s'exprimant à la première personne (« j'étais alors en Allemagne »...), raconte comment, engagé dans les débuts de la guerre de Trente Ans, il prit ses quartiers d'hiver dans un coin tranquille avec les troupes du duc de Bavière. Au cours du mois de novembre 1619, il eut la révélation d'une « science admirable » qui devait, revue et corrigée par la méditation du philosophe, prendre la forme de la Méthode cartésienne.

L'auteur du *Discours*, l'un des fondateurs du rationalisme moderne, a jugé bon de situer dans l'histoire de sa vie et dans l'histoire de son temps le point de départ de son système qui, de ce fait, commence à la première personne du singulier. Mais ces pages sont uniques dans

l'œuvre assez considérable de Descartes ; les autres exposés qu'il a donnés de sa doctrine ne font pas référence au « poêle » de l'hivernage bavarois, simple excursus pittoresque dans un texte de débutant. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'un récit de vie au sens propre du terme, mais de précisions biographiques, énoncées en quelques lignes, dans cette deuxième partie du *Discours* intitulée « Principales règles de la méthode ». Le philosophe a jugé bon de proposer à son lecteur quelques points de repère historiques ; mais l'histoire ne l'intéresse pas, ni celle des nations, ni la sienne propre, car l'histoire n'est qu'une suite d'accidents irréductibles à la raison. Toute complaisance autobiographique, du point de vue cartésien, doit être jugée déplacée. Descartes, en Hollande, a eu de sa gouvernante une fille naturelle, dont un érudit a trouvé la trace, par hasard, en examinant des registres paroissiaux. Aucune mention de cette paternité ne figure dans l'ensemble des écrits de Descartes.

Les règles de la Méthode, formulées tout de suite après la fameuse évocation de l'intermède germanique, se proposent de définir des procédures applicables dans tous les domaines à la recherche de la vérité. « Ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion d'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des [347] hommes s'entresuivent de la même façon ³⁷⁷... » La méthode ainsi proposée se fonde sur l'extrapolation de la procédure mathématique, généralisée à l'ensemble des domaines du savoir. Tout ce qui, dans l'expérience humaine, ne se plie pas à cette discipline rigoureuse est déclaré non susceptible de vérité ; choses vagues, opinions et croyances, accidents en tous genres, indignes de retenir l'attention du philosophe. Or la biographie d'un individu relève tout particulièrement de cet ordre d'inintelligibilité, qui frappe d'indignité les savoirs empiriques. Il n'importe aucunement à la vérité qu'elle ait été manifestée à son inventeur un jour de novembre 1619 dans un hameau perdu des Allemagnes ; la vérité ne date pas d'un jour plutôt que d'un autre ; elle est éternelle. C'est donc par une défaillance imputable à son moi haïssable que Descartes s'est cru permis d'indiquer une date et

³⁷⁷ *Discours de la méthode*, 2^e partie, *Œuvres* de Descartes, Bibliothèque de la Pléiade, 2^e éd., p. 138.

d'esquisser un paysage, de laisser entrevoir sa singularité personnelle. Il l'a fait une fois, il n'a jamais recommencé.

Il est vrai que l'exposé du *Discours de la Méthode*, après l'exkursus biographique, se poursuit à la première personne du singulier, avec l'exposé des règles de la méthode, puis celles de la morale provisoire, et encore dans l'exposé des principes de la métaphysique, dont le fondement est le *Cogito* : je pense, donc je suis. Mais le *Je* du *Cogito* n'est pas le même que le *Je* du « j'étais alors en Allemagne » ; celui-ci a été tout de suite abandonné à lui-même et remplacé par un être de raison, un *Je* universel, auquel le lecteur est sommé de s'identifier. René Descartes s'est converti en Monsieur Tout le monde sur les grands chemins de l'aventure métaphysique ; les preuves de l'existence de Dieu fournissent à la raison le fondement ontologique, garantie totale du savoir spéculatif appliqué à la connaissance du monde physique, qui est la préoccupation dominante désormais du philosophe français.

La biographie de Descartes nous est mal connue. Les intentions de l'homme nous échappent, les raisons profondes de son expatriation, qui ont fait de lui un Français de l'étranger, *in partibus infidelium*, en Hollande si longtemps, puis jusqu'en cette Suède où il a eu le tort de s'aventurer pour répondre au chant de la sirène Christine, au péril de sa vie. Descartes n'a pas jugé bon de donner les motivations exactes d'une carrière que les biographes ne parviennent pas à justifier dans le détail ; aussi le traite-t-on de « philosophe au masque », en reprenant une formule mystérieuse retrouvée dans ses papiers. La réalité est peut-être plus simple ; si la vie de Descartes demeure mal connue, c'est parce que Descartes estimait – exception faite pour la défaillance du *Discours* – qu'elle ne méritait pas de retenir l'attention. L'enjeu de la recherche, c'est la vérité universelle et non les petites affaires de René Descartes, qui ne concernent que lui ; rien ne l'oblige à exposer à son lecteur des particularités indignes d'intérêt.

L'idée de vie en sa singularité, l'accent mis sur l'individualité ne fait pas partie des valeurs de l'âge classique, dont l'attention se fixe sur la règle, sur la [348] norme et non sur les écarts par rapport à celle-ci. Théologie, métaphysique et morale se conjuguent pour imposer des modèles universellement valables de l'« honnête homme » ou du « courtisan » en Italie, en Espagne et en France, du *gentleman* en Angleterre. Les moralistes, les dramaturges, les auteurs comiques, lorsqu'ils proposent des portraits, représentent des types humains, c'est-

à-dire des variétés de caractère général : l'Avare, le Généreux, le Bourgeois, gentilhomme ou non, le Misanthrope, l'accent étant mis sur les caractères essentiels de l'espèce humaine et non sur les détails pittoresques, les anecdotes historiques mis en honneur par les auteurs dramatiques espagnols du siècle d'Or, ou anglais de l'âge élisabéthain.

L'âge classique, placé en France sous l'invocation de Louis XIV, vivant paradigme des souverains absolus dans l'Europe de son temps, l'âge augustéen en Angleterre, admettent implicitement une ontologie du moi, qui rentre dans le rang de l'universalité. L'individu subit la loi d'une logique de cohérence dans le jugement et dans l'articulation hiérarchique de la personnalité. Les réquisitions de l'inconscient systématiquement refoulées, le Moi est une maison forte, entourée de grillages protecteurs et, au dedans, soigneusement époussetée. La raison, l'entendement fournissent des systèmes de sécurité, préservatifs contre les sollicitations et fascinations éventuelles de l'identité sauvage. Le paradigme de la personnalité s'impose à la manière du centre de contrôle d'un appareil de régulation, mis au point une fois pour toutes, et prêt à réagir contre les retours offensifs de toutes les inspirations nocturnes refoulées.

L'*Autos* de l'âge classique tend donc à imposer une structure ontologique et impersonnelle, qui condamne et réduit les écarts par rapport à une ligne de vie idéale imposée à tout un chacun. L'*Autos* exemplaire prend le pas sur le *Bios* ; l'individu n'est pas maître de ses mouvements, il ne gère pas son autonomie ; il n'est pas intérieur à lui-même, mais tout autant extérieur. Les aspects caractéristiques de l'individualité sont considérés comme des aberrations ; comme si, pour reprendre une expression de Paul Valéry, l'*Ego* individuel se trouvait lié, dans sa gravitation, à un *Antego*, foyer idéal de la personnalité exemplaire, par rapport à laquelle il doit se définir.

Au xviii^e siècle, le dépérissement de l'ontologie enlève au sujet métaphysique sa consistance transcendante, et le réduit à l'état de sujet sans substance d'une axiomatic intellectualiste, qui préserve néanmoins sa prétention à l'universalité. L'*Autos*, l'*Ego* se convertit en sujet logique ou en sujet grammatical de la grammaire générale. Là encore, le sens de la vie, le *Bios*, s'efforce de se modeler sur le prototype général de l'homme des Lumières, en France un Fontenelle, un Montesquieu, un Condillac, un d'Alembert, en Angleterre un Locke, en Allemagne un Christian Wolff, tous individus sans grande individualité

et dont on dirait qu'ils s'efforcent de réduire au minimum leur biographie, même s'il leur arrive parfois d'être mêlés à de grandes affaires. En général, ces gens-là n'écrivent pas de mémoires, parce qu'ils n'ont pas grand-chose à dire d'eux-mêmes ; certains même, un Montesquieu par exemple, répugnent à laisser [349] leur effigie à la postérité, les traits de leur visage n'ayant à leurs yeux qu'un caractère tout à fait contingent.

Reste néanmoins que les écritures du moi ne sont pas absentes, journal intime et autobiographie, de la culture des XVII^e et XVIII^e siècles, en particulier dans l'Angleterre de l'âge des révolutions et dans les Allemagnes de la guerre de Trente Ans, périodes troublées où les angoisses personnelles se conjuguent souvent avec les motivations religieuses pour inviter les hommes et les femmes à faire retraite en soi-même, à la recherche de la paix intérieure dans l'insécurité générale. Nous avons étudié ailleurs cette littérature³⁷⁸ ; cette inquiétude personnelle n'est pas incompatible avec l'existence d'une dogmatique théologique ou ontologique. L'examen de conscience du fidèle devant Dieu chaque jour, ou la récapitulation d'une vie, s'inspirent du désir de remettre de l'ordre dans le désordre d'une existence exposée aux incertitudes des temps, qui risquent de provoquer des menaces pour la foi en la Providence ou des défaillances d'ordre moral. Celui ou celle qui s'examine devant Dieu reconnaît ses doutes et ses manquements, se situe à l'intérieur de l'espace dogmatique de la foi, dans l'intention d'une confession qui vaudra au pénitent la rémission de ses péchés. Il ne s'agit pas de complaisance à soi-même, ni d'exaltation de l'individualité ; bien au contraire, l'intention du rédacteur est de s'imposer le retour à l'obéissance de la foi, selon la loi imposée par Dieu à ses créatures.

Une partie importante de la littérature du moi aux XVII^e et XVIII^e siècles procède de cette ontologie normative. Mais s'y mêlent aussi des composantes d'un ordre différent, avec l'avènement de la mentalité piétiste, mal à l'aise dans le pré carré de la théologie dogmatique des églises instituées, et qui destine sa foi au « Dieu sensible au cœur », dont parle Pascal. La foi d'un chrétien ne se réduit pas à la profession de foi stéréotypée de telle ou telle église ; elle est aussi, ou plutôt d'abord, le vœu d'une vie dans l'amitié de Dieu, l'histoire personnelle d'une vocation, qui demeure le secret à jamais de celui auquel elle a été

³⁷⁸ Cf. le précédent volume sur les *Écritures du Moi*.

adressée. « J'ai versé telle goutte de sang pour toi », dit Jésus à Pascal ; il ne s'agit plus ici de dogmatique, mais d'une relation de personne à personne. Le Moi auquel s'adresse Jésus, le Toi du Moi de Jésus n'est pas un principe abstrait et universel, mais un être de chair et de sang ; et Pascal gardera cousu dans son vêtement, le document qui commémore la rencontre face à face entre l'humble chrétien qu'il est et le Sauveur qui lui a manifesté sa grâce : « Joie, pleurs de joie... » ; la confession de Pascal, sa profession de foi, n'a rien de commun avec le « j'étais alors en Allemagne... » de Descartes, son contemporain. Descartes rédige un texte destiné à la publication ; le Mémorial de Pascal n'est destiné qu'à lui seul, et c'est par hasard qu'on l'a retrouvé dans sa cachette. Pascal ne revendique pas une « invention admirable » ; il craint seulement d'oublier, par infidélité, la grâce qu'il a reçue, lui entre tous les hommes, et qui doit l'aider à vivre et à mourir désormais.

Pascal, historiquement, n'a rien à voir avec le mouvement du piétisme [350] européen, qui s'annonce seulement à la fin du XVII^e siècle. Mais le témoignage des *Pensées* est significatif de ce ressourcement de la foi dans l'expérience vécue, qui constitue l'essence du piétisme. Les *Pensées*, en dépit de l'intention apologétique de leur rédaction, peuvent être considérées, au moins en partie, comme un journal intime spirituel. Le piétisme proprement dit développé dans les Allemagnes à l'instigation de Spener et de August Hermann Francke, est un mouvement de réveil qui, sans rompre avec le cadre des Églises instituées, demande aux fidèles l'expérience personnelle d'une foi vécue selon le rituel initiatique de la conversion, et renouvelée dans le temps par la réaffirmation de la consécration au Dieu vivant. D'où devait procéder une expansion considérable des écritures intimes, car les fidèles étaient invités à noter les intermittences de leur conscience religieuse, les grâces reçues et les manquements, les défaillances tout au long de leur vie quotidienne, les périodes de stérilité où semblent se détendre la présence et l'amitié de Dieu.

La personnalité la plus secrète se trouve ainsi provoquée à relever l'itinéraire de sa vie religieuse, ligne de vie spirituelle au cœur de la vie personnelle ; cette ligne de force est pour chacun l'histoire de son salut. Goethe a incorporé dans *Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister* (livre VI), sous le titre *Confession d'une belle âme*, une autobiographie piétiste directement inspirée par les documents

originaux émanant d'une amie de sa mère. Le réveil de l'expérience religieuse suscite un sens propre de la première personne, émancipée des axiomatiques doctrinales aussi bien que de l'intellectualisme forcené des Lumières. Inspiration qui traverse tout le XVIII^e siècle, et dans les eaux mêlées de laquelle le retour du sentiment esthétique et des intentions refoulées du cœur fait alliance avec le renouveau de la piété concrète, dans le désir retrouvé de la paix avec soi-même et avec Dieu. Le siècle des Lumières est aussi le siècle où renaissent la ferveur poétique et le goût de l'idylle champêtre, en Angleterre et en Suisse, le siècle où s'annonce la grande tradition du roman européen, avec Richardson et l'abbé Prévost, en attendant la *Julie* de Jean-Jacques Rousseau. Or le roman est l'histoire d'une vie, ou de plusieurs vies entremêlées ; le roman propose ses personnages comme des individualités exemplaires dont la vie se développe à la faveur d'une suite de mésaventures attachantes, le lecteur étant induit à s'identifier aux héroïnes et aux héros qui lui sont présentés. Diderot s'enthousiasme pour Richardson ; toute l'Europe pleure les malheurs de Julie d'Étanges, et certains iront même jusqu'à se suicider pour donner à leur histoire personnelle la même conclusion que le jeune Werther.

Dès le XVIII^e siècle, par conséquent, l'inspiration romantique consacre la liberté de l'*Autos*, exonéré des armatures ontologiques dont il était captif, et libère le sens de la vie comme aventure chanceuse ; le *Bios* mérite de concentrer l'attention des individus, curieux du sens de leur destinée. C'est pourquoi le genre autobiographique s'impose sur le marché du livre avec les *Confessions* de Rousseau, escortées, précédées ou suivies d'une série d'œuvres moins célèbres mais tout aussi significatives du retournement de la conjoncture anthropologique.

[351]

Hume niait la substantialité du moi ; il réduisait la conscience individuelle au lieu géométrique où se produisaient, selon les lois de l'association des idées, des séries de phénomènes mentaux discontinus, interrompus par le sommeil, la rêverie, la distraction. Le Moi n'a aucune consistance propre ; il se réduit à l'aperception fugitive et provisoire d'un point de vue sur le flux intermittent des idées et des images. Dès le XVIII^e siècle, ce phénoménisme est remis en question ; le Moi s'appartient à lui-même dans une continuité profonde, non réductible au défilé superficiel des images. Contre les intellectualismes analytiques qui voudraient dissoudre la conscience dans les axiomatiques

impersonnelles d'un univers du discours, Shaftesbury, élève de Locke entré en dissidence contre son maître, fait valoir les droits de la présence de chacun à soi-même par la médiation du sentiment profond qui se prononce en deçà des articulations logiques. Chacun de nous découvre au plus intime de soi une saveur propre de la vie, une résonance des valeurs, joie ou peine, exaltation et dépression ; jouissance de la beauté et des harmonies du monde, ressentiment aussi de la désespérance, dans l'obscurité et les tourments du destin. L'œuvre de Shaftesbury ouvre, à travers le siècle, un sillon d'expérience vitale et de réflexion qui aboutit à Diderot, à Rousseau et à Goethe, en passant par les recherches de l'abbé de Lignac sur le sens intime, et par les intuitions des poètes et des romanciers ³⁷⁹.

L'explosion brutale du *Sturm und Drang* en Allemagne, en pleine ère frédéricienne de l'*Aufklärung* berlinoise (1770-1780) est un signe des temps. Un groupe de jeunes gens en colère, sous le slogan « tempête et assaut », dénonce la quiétude bourgeoise, l'optimisme béat de l'âge des Lumières. L'individualité, revenue à l'état sauvage, fait éclater tous les contrôles ; une sagesse des extrêmes, dans la revendication du droit à l'originalité, bouscule les valeurs établies ; elle annonce les orages désirés, les paroxysmes de la fin des temps et du renouvellement des temps. Les plus hardis de ces *desperados* auront une fin obscure, dans la misère ou le suicide, ou dans le ralliement à l'ordre qu'ils avaient dénoncé. À cette génération de révoltés, on peut pourtant rattacher le Goethe de *Werther* (1774), le Schiller des *Brigands* (1781), et aussi des personnalités complexes comme Herder, Lichtenberg et Hamann, figures significatives, parmi d'autres, de ce que les Allemands appellent l'âge des génies, romantiques par anticipation, romantiques déjà, tenants d'un illuminisme de l'intériorité qui dément absolument l'intellectualisme tranquille de Locke, de Condillac et de l'*Encyclopédie*.

Au moment où la révolution de France détruit d'un trait de plume l'appareil millénaire de l'Ancien Régime pour lui substituer un ordre fondé en raison et en droit, mettant ainsi en péril par contagion, l'équilibre européen dans son ensemble, le romantisme apparaît comme une réaction de compensation. La Révolution représente l'apothéose de

³⁷⁹ Cf. mon livre : *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Payot, 1976.

l'idéologie des Lumières, qui reçoit force de loi ; la France devient le pays de la raison triomphante, sous l'invocation de l'universalisme abstrait des droits de l'homme et du citoyen. Mais cette expérience [352] en vraie grandeur, sous les yeux d'une Europe attentive et fascinée, tourne court rapidement ; l'évangile de la liberté et de l'égalité patauge dans la violence, la persécution, la tyrannie et s'embourbe dans le sang. Tragique malentendu : la Révolution, c'est la Terreur, le massacre des innocents, la guerre civile et la guerre étrangère. La démonstration expérimentale qui devait consacrer dans les faits la validité de l'optimisme des Lumières se retourne contre ses promoteurs. Les survivants de la Terreur se jettent dans les bras du général Bonaparte, qu'ils supplient de les sauver de leurs propres démons. Le général n'y parviendra que trop bien ; l'empereur Napoléon se chargera de substituer à l'autorité d'une raison décevante et défailante l'autocratie de la raison d'État.

Un très remarquable fragment de Frédéric Schlegel, paru en 1800, peu après le 18 brumaire, énonce une conclusion d'ordre anthropologique, à l'usage des témoins des convulsions de la France : « Rien n'est plus un besoin de l'époque qu'un contrepoids spirituel à la révolution et au despotisme qu'elle exerce sur les esprits en entassant les suprêmes intérêts mondiaux. Où devons-nous chercher et trouver ce contrepoids ? La réponse n'est pas difficile : c'est incontestablement en nous ; et qui a saisi là le centre de l'humanité aura trouvé là aussi, précisément, le point médian de la culture moderne et l'harmonie de toutes les sciences et de tous les arts, jusqu'ici séparés et en conflit ³⁸⁰. » Shaftesbury et l'abbé de Lignac, ainsi que les héroïnes et les héros de Richardson ou de Jean Jacques, vivant en des temps paisibles, pouvaient s'interroger à loisir sur les secrets de leur cœur. Les contemporains de la Révolution vivent sous la contrainte, directe ou indirecte, de l'événement. Ils sont forcés d'assurer leur équilibre moral menacé, en mobilisant leurs énergies matérielles et mentales. La mutation culturelle du romantisme répond à l'obligation de faire face au dangereux renouvellement des temps. Le sujet psychologique, selon Hume, se laisse aller au fil des représentations qui se succèdent à la surface non troublée de sa conscience. La conscience romantique,

³⁸⁰ *Fragments de l'Athenaeum, Ideen*, § 41 (1800), dans Lacoue-Labarthe et Nancy, *L'Absolu littéraire*, Seuil, 1978, pp. 209-210.

confrontée avec les sursauts incohérents de l'événement, doit se centrer sur elle-même pour réagir à l'insécurité ambiante par un renouvellement du pacte d'alliance avec soi-même. « Il n'y a pas d'autre connaissance de soi que l'historique, dit encore Frédéric Schlegel. Nul ne sait ce qu'il est, s'il ne sait ce que sont ses compagnons – et avant tout le suprême compagnon de l'alliance, le maître des maîtres, le génie de l'époque ³⁸¹. »

Le *Zeitgeist*, l'esprit du temps, caractéristique du moment historique et culturel, est une notion fondamentale du romantisme. Le génie personnel de chacun parvient à la conscience de soi dans sa confrontation avec le génie de l'époque ; sur cet arrière-plan commun aux uns et aux autres se détachent les individualités particulières avec le relief qui les constitue.

[353]

Le romantisme consacre la promotion de la conscience de soi comme centre de perspective, centre de gravité, en fonction duquel gravitent les représentations et les valeurs prélevées sur le fonds commun de l'époque. La contrainte historique, le déterminisme des événements s'est substitué aux contraintes dogmatiques et ontologiques de l'âge classique aussi bien qu'aux exigences logiques de l'intellectualisme des Lumières. L'être humain ne se trouve plus en position de survol par rapport à l'événement ; il est pris dans le mouvement du devenir, solidaire du *Zeitgeist* bien plus qu'autrefois. On peut lire les romans du XVIII^e siècle, de Richardson et Marivaux à la *Nouvelle Héloïse*, sans jamais sentir passer le souffle de l'Histoire ; les personnages quelles que soient leurs aventures, mènent une vie privée qui leur appartient en propre. La littérature romantique subit bien davantage le contrecoup des vicissitudes des temps. Le considérable développement du roman historique, de Walter Scott à Alexandre Dumas, en passant par Vigny et Hugo, n'est qu'un signe particulier de ce renouvellement, car la production romanesque dans son ensemble porte désormais la marque de l'histoire ; elle se rapproche de la vie sociale, elle reflète le moment temporel, avec cette préoccupation de proposer un témoignage documentaire qu'on trouve clairement affirmée chez Balzac ou Stendhal.

³⁸¹ *Op. cit.* §139, p. 221.

Augustin Thierry, en 1834, soulignant la multiplication des travaux historiques dans le domaine français pendant la période récente, croyait pouvoir annoncer que « l'histoire serait le cachet du XIX^e siècle, et qu'elle lui donnerait son nom, comme la philosophie avait donné le sien au XVIII^e ³⁸². » Le propos était exact ; il s'applique aussi à la culture allemande, où l'école historique avait d'ores et déjà le rôle de promoteur de tous les savoirs concernant la réalité humaine. La mutation romantique suscite une historialisation de la culture dans son ensemble. Ernest Renan, en lequel s'attardent les inspirations du romantisme, fait écho à Augustin Thierry une vingtaine d'années plus tard, en pleine connaissance des contributions allemandes à la promotion du savoir : « Le trait caractéristique du XIX^e siècle est d'avoir substitué la méthode historique à la méthode dogmatique dans toutes les études relatives à l'esprit humain. (...) L'histoire en effet est la forme nécessaire de la science de tout ce qui est soumis aux lois de la vie changeante et successive. La science des langues, c'est l'histoire des langues ; la science des littératures et des philosophes, la science de l'esprit humain, c'est, de même, l'histoire de l'esprit humain ; et non pas seulement l'analyse des rouages de l'âme individuelle. La psychologie n'envisage que l'individu, et elle l'envisage d'une manière abstraite, absolue, comme un sujet permanent et toujours identique à lui-même ; aux yeux de la critique, la conscience se fait dans l'humanité comme dans l'individu, elle a son histoire. Le grand progrès de la critique a été de substituer la catégorie du *devenir* à la catégorie de l'être, la conception du relatif à la conception de [354] l'absolu, le mouvement à l'immobilité. Autrefois tout était considéré comme étant ; on parlait de philosophie, de droit, de politique, d'art, de poésie d'une manière absolue ; maintenant tout est considéré comme en voie de se faire ³⁸³. »

Telle est la conjoncture intellectuelle au milieu du XIX^e siècle en ce qui concerne les sciences humaines. Le passage d'une statique de l'être à une dynamique du devenir s'applique aussi à la connaissance de soi qui, au lieu de graviter autour d'un point fixe, d'une essence donnée une

³⁸² Augustin Thierry, *Préface à Dix ans d'études historiques* (1834) ; reprise à la suite des *Lettres sur l'Histoire de France*, 1867, p. 352.

³⁸³ Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, Préface de la première édition (1852), 5^e édition, Calmann-Lévy, pp. VI-VII. Ce texte figurait aussi dans *L'Avenir de la science*, rédigé par Renan quelques années avant sa thèse de doctorat, mais publié seulement en 1890 (cf. pp. 174 et 182).

fois pour toutes, s'ordonne selon le temps, qui la rend sujette aux incertitudes et aux renouvellements. Les journaux intimes et les autobiographies antérieurs au romantisme, en particulier les textes piétistes, s'ordonnent en fonction de repères absolus ; l'individu peut défaillir, mais la vérité est donnée une fois pour toutes, il s'agit de maintenir le cap, toute défaillance, tout écart par rapport à la ligne de vie une fois choisie lors de la conversion étant ressenti comme une faute. Tout se passe comme si l'individualité ne s'affirmait que par défaut.

L'expérience romantique du moi met en œuvre le renoncement aux déterminations fixes et intemporelles. L'individu est pour lui-même un enjeu, non pas un principe a priori, mais une exigence de vie qui se cherche à travers les vicissitudes des temps. Le dernier mot n'est pas donné d'avance ; il doit être pressenti ; ou plutôt il n'y a pas de dernier mot, seulement des mots avant-derniers, plus ou moins décisifs aux yeux de celui qui lutte pour sa vie, face aux incertitudes qu'il lui faut affronter. Dans la littérature romanesque antérieure au romantisme, de la *Chanson de Roland* à la *Princesse de Clèves* en passant par les romans de chevalerie à la mode du XVI^e et du XVII^e siècle, les personnages sont dotés d'une nature fixée une fois pour toutes. Les épreuves leur viennent du dehors, et les aventures qui surviennent ne modifient pas leurs manières d'être ; le héros s'affirme comme héros, le traître agit par trahison. Les péripéties se situent dans le domaine du monde extérieur et non dans l'espace du dedans. En un certain sens, on peut dire que, quoi qu'il arrive aux héros, il ne leur arrive rien. Don Quichotte meurt dans son lit, mais on sent bien qu'au fond de lui-même il n'a pas abjuré cette foi dans l'errance chevaleresque qui fait sa grandeur.

Le romantisme a inventé le *Bildungsroman*, le roman de formation qui retrace le développement d'une personnalité depuis l'enfance et l'adolescence jusqu'à une maturité à laquelle contribuent les épreuves et les imprévus de la vie. Parmi les premiers chefs-d'œuvre du genre, *Les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister* (1795-1796), qu'avait précédé l'*Anton Reiser* de Karl Philipp Moritz (1785-1790). Ce genre neuf adopte comme dimension le devenir d'une vie, dont le destin n'est pas fixé à l'avance, mais qui se cherche, se trouve ou se manque à l'épreuve des circonstances. La littérature française a adopté aussi cette dimension narrative ; illustrée entre autres par *Les Illusions perdues*, de

[355] Balzac, le *Rouge et le Noir* de Stendhal, ou encore *L'Éducation sentimentale* de Flaubert, œuvres majeures de la littérature européenne, dans une lignée qui compte aussi le grand roman du Suisse Gottfried Keller, *Henri le Vert* (1854 et 1880).

Il existe une correspondance assez étroite entre le *Bildungsroman* et l'autobiographie, le romancier transposant sa propre histoire en la mettant au compte de son héros ; toute autobiographie digne de ce nom commence d'ailleurs par le roman d'une formation de la personnalité. Et parfois le rédacteur s'en tient au commencement de sa vie, les souvenirs de l'enfance et de la jeunesse lui paraissent les plus dignes d'intérêt, ainsi qu'on le constate dans le cas d'Ernest Renan et de François Mauriac. La charge romanesque des premières années est plus riche que celle de l'âge adulte ; l'enfant et l'adolescent, encore exempts des responsabilités de la maturité, vivent aux confins de l'irréel et du rêve, alors que la carrière de l'homme fait obéir aux disciplines imposées par le monde social et les événements de l'histoire. D'où le charme des enfances d'un Goethe ou d'un Chateaubriand ; la part du romanesque privé est plus grande qu'aux époques où il s'agit de retracer les péripéties d'une carrière plus ou moins officielle ; le personnage prend la pose, justifie ses comportements et le plaidoyer l'emporte sur le récit. Chateaubriand ministre ou ambassadeur finit par nous ennuyer, tandis que les commencements bretons de sa vie sont riches d'un charme inoubliable. Goethe a eu la sagesse d'arrêter le récit de sa vie au moment où il entre dans les affaires publiques, c'est-à-dire quand le sujet libre de vivre sa vie à la première personne s'efface devant le chargé d'affaires, devant le responsable de la chose publique, voué à s'exprimer à la troisième personne du singulier ou à la première personne du pluriel. Bien entendu, tout en faisant carrière, et grâce à des circonstances particulièrement favorables, Goethe est parvenu à préserver la part de son génie créateur ; il ne s'est pas laissé étouffer, comme tant d'autres, par les devoirs de sa charge, au point de s'identifier à elle et de se contenter de jouer la comédie de son personnage officiel. Il était néanmoins contraint de refouler la part du romanesque dans les marges de sa vie, d'où parfois surgissaient quelques bouffées d'un lyrisme récurrent, menaçant le bel équilibre qu'il avait réussi à s'imposer, à l'occasion, entre autres, de certaines rencontres féminines, dont la dernière est commémorée par l'*Élégie de Marienbad*.

L'expansion du roman et de l'autobiographie à l'époque romantique propose donc des signes connexes de l'historialisation de la culture. L'intérêt se porte sur le devenir des vies humaines, elles ne sont pas constituées une fois pour toutes, mais données à elles-mêmes et aux autres sous la forme d'un devenir en attente d'achèvements imprévisibles. La littérature romantique s'est attachée à l'évocation de l'enfance, dans ses âges successifs, puis à l'adolescence et aux approches de l'âge d'homme. Jusqu'à l'époque de Basedow et de Rousseau, l'enfant ne bénéficiait pas d'un statut particulier ; il était considéré comme un petit homme, et d'ailleurs vêtu comme tel. Le système éducatif tendait [356] à assurer le plus rapidement possible l'insertion sociale de l'individu, dégagé des tares du jeune âge, considérées comme des infirmités ; de là le caractère autoritaire de l'institution pédagogique. L'enfant est traité comme un être imparfait, affligé de débilité physique et mentale.

La mutation romantique reconnaît de plein droit l'historicité de l'existence humaine. Contre la conception linéaire du progrès en vigueur à l'âge des Lumières, Herder enseigne que chaque époque est une fin en soi ; elle s'appartient à elle-même, elle possède des valeurs propres ; elle doit être étudiée en elle-même et pour elle-même. L'anthropologie romantique applique une conception analogue à la ligne de vie des individus, qui ne doit plus être considérée en fonction d'un âge de raison, moment de maturité rationnelle et organique, préparé par la vie antérieure et décomposé par la sénescence. Chaque âge de l'existence, depuis la petite enfance, doit être reconnu en lui-même et pour lui-même ; selon la fameuse formule de l'historien Ranke, chaque époque se trouve en rapport direct avec Dieu. Poètes et romanciers désormais s'intéressent aux phases successives du devenir humain, dont on met en honneur les particularités, et dont on respecte la liberté d'expression et la liberté de mouvement. Cette démultiplication de la perception de la vie humaine s'applique aussi aux âges du vieillissement, reconnus dans les enrichissements qu'ils apportent à la représentation de la vie humaine, et non plus comme des phases de déclin et de dégradation.

L'ontologie classique et l'intellectualisme des Lumières professaient une anthropologie rationnelle, dont la représentation dominante était l'être de raison, en possession de ses forces physiques et de ses moyens spéculatifs. Les autres âges de la vie étaient jugés par défaut, en

fonction de celui-là. La conscience romantique de l'historicité personnelle assouplit et démultiplie cette vision de la réalité humaine. L'individu, donnée historique, chemine à travers les vicissitudes des temps ; confronté avec le défi des événements, l'être humain doit négocier avec les circonstances, se frayer un chemin le plus en accord possible avec les exigences dont il éprouve en lui-même la vocation. Rien n'est joué d'avance ; toute vie est une aventure dont le héros est lui-même l'enjeu ; il peut se gagner ou se perdre selon les accidents et les retours, selon les modulations imprévisibles de sa ligne de vie. On peut échouer dans le succès ; il est des échecs salutaires, qui renvoient l'individu à une plus juste affirmation de soi.

La ligne de vie ainsi pressentie ne se confond pas avec la carrière sociale, le *curriculum vitae* des accomplissements officiels. Le sens d'une vie, en son intime signification, répond à un phénomène d'auto-estimation. Bon nombre d'individus s'en tiennent, ou font semblant de s'en tenir, aux repères officiels des distinctions et promotions sociales. Le *Bottin Mondain* ou le *Who's Who*, annuaires des fausses valeurs, demandent aux intéressés, tous censés appartenir à l'élite sociale, gens importants et respectés, de rédiger les notices les concernant. Chacun y inscrit ce qu'il souhaite, y compris les mariages, enfants et décorations, titres divers, responsabilités civiles, militaires, politiques et économiques. [357] L'intéressant, dans ces profils de carrières, est de relever ce qui est dit, mais aussi ce qui est passé sous silence, ce qui est déformé, toutes les performances négatives dont le *de cuius* ne songe pas à se vanter. Cette littérature du moi, réduite à une foire aux vanités, expose une tentative faite par les uns et les autres pour dissimuler à leurs propres yeux le vide de leur existence. Bon nombre de ces importants, hauts magistrats, officiers généraux, préfets ou diplomates, une fois venue l'heure de la retraite et dépouillé le grand uniforme du personnage officiel, sombrent dans la désespérance. Ils avaient vécu pour faire carrière ; la carrière achevée il ne leur reste rien que leur propre inexistence. S'étant acquitté de sa fonction, l'important est défunt (*defunctus*).

J'ai entendu un philosophe plus qu'octogénaire, parvenu à force de gymnastique orthopédique au faîte des honneurs, en dépit de certains dévoiements déplorables de son passé civique, célébrer un jour l'Europe de la culture, dont il décrivait la configuration géographique comme un triangle aux trois sommets accrochés ici ou là dans l'espace continental.

Au centre de ce triangle, cœur de cette Europe culturelle, il situait un autre triangle plus petit, défini par les trois repères de la coupole de l'Institut, de la chapelle de la Sorbonne et de l'Hôtel de Ville de Paris. Il avait été professeur à la Sorbonne, il était de l'Académie française et il assistait à une réception à la mairie parisienne. Autrement dit, au centre de l'Europe, au cœur du cœur, se dressait la statue du philosophe par lui-même. « Singes de leur idéal », dit Nietzsche à propos des grands hommes de ce genre.

L'hypertrophie de la conscience en soi, de l'*Autos* du mégalomane, va de pair avec la configuration d'une ligne de vie tributaire des valeurs établies dans le milieu ambiant, ce qui voue l'intéressé à une dépendance aliénante par rapport à la conjoncture. L'historicité réelle d'une vie personnelle ne peut être assimilée à un sillage social ; elle se développe comme la modulation d'un devenir, avec ses phases successives, où la destinée semble se nouer, points forts et points faibles, hasards et rencontres, péripéties et inflexions à la faveur desquelles l'individu s'annonce à lui-même ce qu'il est. Dans la vision rétrospective de l'autobiographie, l'ensemble de cette histoire semble présenter un sens, jaloner un devenir intelligible. Mais ce sens, si sens il y a, a dû être gagné jour après jour, le plus souvent dans l'incertitude et parfois dans la complète obscurité. Bien des vies, considérées du dehors, paraissent la proie des circonstances, abandonnées aux remous de l'histoire universelle, épaves flottantes au rythme des marées. Mais le témoin n'est pas juge de ce qui se passe dans le secret d'une existence, où se poursuit le dialogue de soi à soi, fondateur de la destinée. Qui peut dire si ceux-là même qui disparurent obscurément dans l'enfer d'Auschwitz ou de Bergen-Belsen sont morts pour rien, étrangers au sens de leur vie ?

La mutation romantique a découvert l'historicité de l'existence. Aux époques précédentes de la culture, l'identité personnelle se définissait en dehors des récurrences de l'histoire, sous l'invocation d'un jugement dernier, ou premier [358], établi en fonction d'une prédestination ontologique ou théologique, d'ailleurs couplée, jusqu'à la révolution galiléenne, avec le déterminisme astrologique. Les vies des hommes sont écrites dans le ciel ; et lorsque le ciel des planètes providentielles, dépouillé par Galilée de ses antiques prestiges, s'emplit d'un « silence éternel », les normes de la raison transcendante ou de la théologie

dogmatique héritent de son autorité, qui au XVIII^e siècle, sera prise en charge par les axiomatiques de l'entendement.

La culture romantique libère l'existence individuelle des contraintes normatives et autres impératifs catégoriques dont elle était prisonnière. Kant impose au sujet moral d'agir selon des règles d'universalité, comme tout le monde devrait agir à sa place, en excluant les influences pathologiques du sentiment. L'éthique romantique suggère à chacun de se comporter comme personne d'autre à sa place, selon la seule norme de son exigence profonde. Les héros de la tragédie classique suivent inexorablement la ligne de vie fixée par les dieux qui ont monté la « machine infernale » de leur destin, jusqu'à la catastrophe finale. La culture romantique suscite la promotion du roman et du drame, dont les péripéties toujours renouvelées signifient que rien n'est jamais gagné, rien n'est jamais perdu dans le devenir de la réalité humaine à travers les vicissitudes des temps. Chaque être humain est, dans une certaine mesure, ou plutôt dans une mesure incertaine, l'artisan de sa vie, dont il doit choisir le sens, et le maintenir à travers le renouvellement des circonstances. L'individu n'est pas un être de raison, mais une créature de chair et de sang, en quête d'accomplissements à sa ressemblance, qui lui donneront la clef de l'énigme qu'il est à ses propres yeux.

L'empereur stoïcien Marc Aurèle, dans ses pensées privées, s'exhorte à jouer sur le théâtre du monde le rôle que la Providence divine lui a assigné de toute éternité. Le général Bonaparte, puis empereur Napoléon, joue sa destinée et la gagne, jusqu'au moment où il perdra la partie, en un combat douteux. Selon sa formule : « Le roman, c'est la politique. » Le romantisme en fera un héros de sa légende.

[359]

TROISIÈME PARTIE.
BIOS.

Chapitre 2

L'école de la liberté

[Retour à la table des matières](#)

L'*Autos* expose un vivant humain dans la perspective de la synchronie, le *Bios* selon la dimension diachronique, les deux vecteurs renvoyant l'un à l'autre, et se consolidant mutuellement. Car l'*Autos*, privé de *Bios*, manque de consistance, et le *Bios* non référé à un *Autos* souffre d'une absence de centre de référence, qui le condamne à l'errance.

Descartes découvre à la faveur du *Cogito* le principe de son identité. Mais le « Je pense, je suis », coïncidence furtive dans l'instant, risquerait de s'évanouir sans suite si le métaphysicien ne contractait aussitôt une réassurance ontologique en faisant appel à la bienveillante caution d'un Dieu, appelé à la rescousse et contraint de prêter son appui par voie démonstrative. Si l'armature ontologique imposée par la pression dogmatique à la réalité humaine perd de son autorité, le moi risque de revenir à l'état sauvage, comme il arriva chez les jeunes gens en colère du *Sturm und Drang* germanique dans les années 1770. Privée de statut et de cohérence, déliée de tout engagement temporel, l'identité s'abandonne à ses pulsions contradictoires, elle se fait multiplicité selon les sollicitations de l'instant dans les ivresses anarchiques de 1968.

C'est ainsi que les Modernes ont peu à peu découvert que la permanence du moi était le fruit d'une illusion artificiellement entretenue, pour des raisons d'utilité sociale ou même de simple police. Le chemin de la liberté passe par la négation du principe d'identité,

proclamait Novalis ; et les personnages de Tieck ou de Jean Paul Richter sont parfois atteints de démultiplication personnelle, se dédoublant à l'aventure et se réincarnant sous des masques divers. C'est l'histoire d'un homme, endossée comme un vêtement sous la contrainte [360] du milieu social et ballottée au gré des circonstances, qui l'oblige à s'affirmer selon les directives imposées et à demeurer fidèle à des engagements avec lesquels il ne coïncide aucunement.

Toute identité serait donc empruntée. La personnalité, figée à la manière d'une idole d'intelligibilité, n'est qu'une diversion par rapport à la nature du moi originaire. Toute détermination de l'identité est une répression de l'individualité, prisonnière de formes adventices. « L'homme, écrivait Léon Paul Fargue, est toujours en train de créer. Quand on demandait à Shakespeare où il puisait le secret de ses pièces, il répondait : « Dans le rêve. » Ainsi allait-il au plus pur du désordre. Il tournait les pages du merveilleux album des nuits. Il priait le déterminisme de se retirer avec son plateau. L'ordre offre aux mortels un oreiller. Le désordre les met en route vers le possible. Ce n'est pas un bouquet de conséquences. C'est le concert, autour de nous, d'explosions inattendues, de cloches qui proclament, de sentiments qui naissent et qui meurent. Les puissances de l'esprit, ce sont ces inconnus qui passent dans les hôtels, ces êtres qui passent, ces fenêtres qui s'ouvrent, ces aventures qui se nouent. (...) Le désordre, c'est notre personnalité ³⁸⁴. » La vie, le *Bios*, l'histoire bien rangée que raconte la biographie ou l'autobiographie, sont la négation de l'identité authentique. « L'ordre ne permet rien. Il termine la course des impressions et des courants comme un butoir. C'est la gare où l'on arrive. En revanche, le désordre, c'est la gare d'où l'on part. L'ordre s'appelle terminus et le désordre s'appelle évasion. L'ordre, c'est la table de multiplication. Le désordre, c'est Victor Hugo... ³⁸⁵. »

Le romantisme, et sa reprise au XX^e siècle sous les espèces du surréalisme, a pris le parti du désordre contre les disciplines artificielles de la logique, et de l'ordre moral et psychologique, qui obligent l'individu à vivre en dehors de ses exigences essentielles. Le sommeil de la raison libère les monstres, les fantasmes, messagers d'une vérité réprimée et dangereuse. Au point que Victor Hugo, visionnaire

³⁸⁴ Léon-Paul Fargue, *Haute solitude*, Émile Paul, 1941, pp. 162-163.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 160.

surréaliste, parfois aventuré jusqu'aux extrémités du promontoire du songe, finit par renoncer aux pratiques du spiritisme, de peur de s'effondrer dans les abîmes entrevus. Gérard de Nerval devait payer de sa vie ses dangereuses excursions aux confins de l'irréalité, comme d'ailleurs après lui plus d'un parmi les surréalistes, adeptes d'un *Sturm und Drang* à la mode de 1920.

« Moi se fait de tout, prononce le poète Henri Michaux. (...) Moi n'est jamais que provisoire (changeant face à un tel, moi *ad hominem*, changeant dans une autre langue, dans un autre art) et gros d'un nouveau personnage, qu'un accident, une émotion, un coup sur le crâne libérera, à l'exclusion du précédent, à l'étonnement général, souvent instantanément formé. Il était donc déjà constitué. On n'est peut-être pas fait pour un seul moi. On a tort de s'y tenir. Préjugé de l'unité. Là comme ailleurs la volonté, appauvrissante et sacrificatrice. [361] Dans une double, triple, quintuple vie, on serait plus à l'aise, moins rongé et paralysé de subconscient hostile au conscient (hostilité des autres "moi" spoliés). La plus grande fatigue de la journée et d'une vie serait due à l'effort, à la tension nécessaire pour garder un même moi à travers les tentations continues de le changer. On veut trop être quelqu'un. Il n'est pas un moi. *Il n'est pas dix moi. Il n'est pas de moi. Moi n'est qu'une position d'équilibre* (Une entre mille autres continuellement possibles et toujours prêtes). Une moyenne de « moi », un mouvement de foule... 386. »

Le poète dénonce l'arbitraire de la pratique courante de l'identité, fondée sur le refoulement systématique des pulsions intimes. Toutes les formes d'éducation s'efforcent d'imposer à l'identité individuelle les disciplines du contrôle collectif, de manière à empêcher l'authenticité individuelle de venir au jour de l'expression. L'identité ne se formule pas du dedans au-dehors, elle est le fruit de la contrainte imposée par le dehors aux urgences du dedans. Chaque enfant à naître est prédestiné à un numéro de sécurité sociale, numéro matricule qui résume par avance, dans sa formule développée, les coefficients sociaux de son existence à venir. Le style de vie de chacun suit normalement la ligne de plus grande pente qui s'offre à lui : son langage, ses vêtements, ses comportements essentiels, sa vie professionnelle et sa vie amoureuse.

386 Henri Michaux ; Postface à *Plume, précédé de Lointain intérieur*, NRF, 1938, pp. 212-213.

La manière de vivre et de mourir lui est prescrite par des codes parfaitement explicites. Il est beaucoup plus facile de faire comme tout le monde que de se révolter ; et d'ailleurs la révolte elle-même n'échappe pas aux stéréotypes, ainsi que l'a montré l'expérience délirante de 1968. Toute la jeunesse se devait de faire cause commune avec les émeutiers. Quinze ans après, de ce bruit et de cette fureur, il ne reste plus rien ; ceux qui participèrent à ce jeu ont oublié les ardentes évidences sous l'inspiration desquelles ils étaient prêts à défier l'ordre établi.

La ligne de vie, en tant qu'elle apparaît comme la résultante d'une composition entre l'*Autos* et le *Bios*, gentlemen's agreement de soi à soi en forme de tracé autobiographique, ne rendrait donc vraiment compte ni de l'*Autos* ni du *Bios*, l'*Autos* y serait contraint de subir la discipline du principe d'identité, et le *Bios* imposerait à la suite des événements un tracé d'une géométrie simplifiée, aussi faux et illusoire que les profils de carrière du *Who's Who*. À ce niveau d'investigation se pose à nouveau le problème de l'écriture, intervenant en tiers dans le soliloque entre les deux premiers termes, l'*Autos* en quête d'un *Bios* dont il tente de frayer la voie, le *Bios*, la vie en son écoulement, inquiète de se trouver un principe régulateur, une règle, en l'absence de laquelle la quotidienneté, en proie à l'irrégularité des diverses occasions, risque de se perdre vainement dans les sables.

La question de l'identité et de la cohérence ne se pose pas à tous les individus sans distinction. La plupart des gens se laissent aller au fil d'une vie, selon les opportunités offertes, sans prendre soin de la configuration d'ensemble, sinon pour compenser certains écarts, réagir à certaines situations dans le sens [362] du maintien d'un certain équilibre ; tout ceci d'une manière empirique, et sans régulation continue. L'intention autobiographique, en tant que projet d'avenir ou bilan rétrospectif, est un luxe réservé à quelques-uns. On se contente d'ordinaire de songer à un plan de carrière pour la vie professionnelle, et de rêver à un avenir familial englobant le mariage et les enfants, promis à un avenir de confort et de bien-être ; thèmes récurrents dans l'incohérence des jours, dont les occupations et obligations mobilisent au maximum les ressources physiques et mentales des intéressés. Souvent ces projets se font jour après coup, devant la médiocrité des accomplissements, ou leur total échec. « Ce n'est pas ce que j'avais espéré ; j'attendais autre chose... » En bien des cas, l'intention

autobiographique vient à la conscience sur le mode de la déception, chez quelqu'un qui escomptait plus et mieux de lui-même et des autres, de l'ordre du monde. Le recours à l'écriture pour la mise à jour d'une cohérence intelligible institue une situation nouvelle. La conscience est un théâtre d'ombres dont les visions fugitives se chassent les unes les autres sans laisser d'empreintes. L'écriture demeure ; les traces une fois fixées donnent à la pensée une permanence qui change sa nature. L'individu le plus normal en apparence peut avoir des pensées extrêmes, qu'il n'oserait pas écrire, car, les écrivant, il leur donnerait une durée, une validité qu'elles ne méritent pas à ses propres yeux. Les rédacteurs de journaux intimes les plus attachés à la poursuite d'une sincérité entière conviennent qu'ils n'écrivent pas tout ; certaines de leurs attitudes, certaines de leurs pensées leur inspirent un sentiment de recul ; ils les répudient et se refusent à les inscrire à l'ordre du jour de leurs écritures. On n'écrit jamais tout ; il n'y a jamais adéquation entre le vécu, le senti, la pensée et l'écrit, en vertu d'une impossibilité matérielle tout autant que morale. La pratique des écritures du moi ne saurait donc prétendre transcrire l'actualité brute d'une conscience dans la totalité de ses moments et de ses aspects, à la manière d'un double ou d'une photocopie du vécu. L'écriture est une expression de la conscience, non pas la conscience en personne.

Néanmoins, pour ceux qui ont choisi ce moyen d'expression, particulièrement sous la forme quotidienne du journal intime, l'écriture devient seconde nature, foyer de fixation à la lumière duquel se négocient les rapports de l'*Autos* et du *Bios*, nouvelle naissance du sens de la vie, de la vie comme sens. Si la majorité des femmes et des hommes se laissent aller à vivre dans l'absence du sens, certains, en choisissant de vivre la plume à la main, modifient l'équilibre de leur existence. Il convient de distinguer ici entre l'autobiographie proprement dite, intervenant après coup pour former la figure d'une vie déjà écoulée, et cette autobiographie au jour le jour que constituent le journal et les écritures apparentées. L'autobiographie expose le compte-rendu d'une personnalité qui a pris ses distances par rapport à l'événement, liquidation d'un passé écoulé, pour solde de tout compte. Opération de mémoire, où sans doute le héros de l'histoire se sent encore impliqué, mais à titre posthume, d'Outre-Tombe ; il est plus facile dans ces conditions de remodeler le passé, d'effacer ce [363] qui dépasse ou fait obstacle aux perspectives d'ensemble une fois adoptées

par le rédacteur. Les mémoires d'un homme quelconque donnent une impression d'ordre et de régularité, les avenues d'une vie s'ordonnent selon la perspective de l'histoire générale, et les commencements s'illuminent par avance des lumières de la fin.

Lorsque la régulation d'ensemble est ainsi imposée après coup, le soupçon est possible d'une fausse symétrie, imputable à la mauvaise foi ou aux défaillances de la mémoire, qui bien souvent conjuguent leurs effets. Comme dit Nietzsche : « J'ai fait cela dit ma mémoire ; je ne l'ai pas fait dit mon orgueil. » Si Ton s'attache à la vie personnelle en son actualité, les écritures quotidiennes sont beaucoup plus significatives de l'économie interne du Moi et des métabolismes de l'*Autos* et du *Bios*. Mais en pareil cas, les témoignages ne sont pas représentatifs de l'être humain dans sa généralité ; les hommes d'écriture représentent une variété anthropologique particulière ; si leur expérience n'est pas celle de tout un chacun, elle peut contribuer à éclairer certains aspects du domaine commun, même dans le cas de ceux pour lesquels le souci de soi n'emprunte pas la voie écrite.

Un aphorisme de Nietzsche est révélateur de la pratique scripturaire passée en exigence, à la manière d'une intoxication par une drogue : « *Mais toi, pourquoi écris-tu donc ?* – A – Je ne suis pas de ceux qui ne *pensent* qu'une plume mouillée à la main ; encore moins de ceux qui s'abandonnent à leurs passions quand ils sont assis sur une chaise, les yeux fixés sur le papier, en face d'un encrier ouvert. Écrire m'irrite ou me fait honte ; écrire est pour moi un besoin ; il me répugne d'en parler, même sous une forme symbolique. – B – Mais pourquoi écris-tu donc ? – B – Mais je n'ai pas trouvé d'autre moyen de me *débarrasser* de mes pensées. – B – Et pourquoi veux-tu t'en débarrasser ? – A – Pourquoi je veux ? Est-ce que je veux ? J'y suis forcé. – B – C'est bon, c'est bon ³⁸⁷ ! » Ce bout de dialogue met en lumière le fait que l'écriture, pour certains adeptes, devient une seconde nature, une exigence physiologique. Ainsi en est-il également pour Charles du Bos, qui note un jour : « La méditation sur ma vie apparaît en mon cas une nécessité d'ordre presque biologique ; et lorsque je n'en tiens pas compte surgit un pénible malaise, de même nature que celui d'un organe auquel on

³⁸⁷ Fr. Nietzsche, *Gai savoir*, § 93 ; trad. Alexandre Vialatte, NRF, 1939, p. 83.

refuse sa fonction. Et méditer ne suffit pas, si je n'exprime, si je ne dégorge dans le *Journal* ³⁸⁸. »

Le besoin d'écrire tire son origine d'un souci d'élucidation ; l'individu ne veut pas être la proie non consciente des mouvements divers qui agissent sur lui ; l'écriture tente d'instituer un second mouvement, retour sur soi, retour à soi, fût-ce pour regagner en seconde lecture, en écriture après coup, ce qui a été abandonné dans la spontanéité du devenir. À contrôler le passé récent, on peut espérer redresser la ligne de vie en vue de l'avenir imminent, corriger les écarts possibles avant qu'ils ne se produisent. Mais, passée à l'état de besoin, l'écriture [364] peut engendrer des états de manque, devenant ainsi une fin en soi et tournant à vide pour son propre compte, forme sans matière d'une existence privée de substance propre.

Cette hypertrophie scripturaire a été dénoncée, dans son propre cas, par Michel Leiris à ses débuts, alors qu'il était encore un ethnologue de terrain, membre de la mission Dakar-Djibouti à travers l'Afrique, sous la direction de Marcel Griaule. Le jeune homme de 1933 ne peut pas pressentir qu'il sera reconnu, un demi-siècle plus tard, comme un des plus significatifs représentants des écritures intimes, auxquelles il aura consacré la majeure partie de sa carrière littéraire. Dès le temps de l'aventure ethnographique, Leiris rédige un journal, dont parfois il dénonce l'esclavage. « De plus en plus, je m'aperçois que je me lasse de tenir à jour ces éphémérides. Quand je bouge, cela va bien, car ils passent à l'arrière-plan, et j'ai dû rester à peine le temps de les écrire. Quand je ne bouge pas, cela est pire, car, d'abord, je m'ennuie. M'ennuyant, je cherche à me distraire en écrivant ce journal, qui devient mon principal passe-temps. C'est presque comme si j'avais eu l'idée du voyage exprès pour le rédiger ! Mais comme je ne bouge pas, je n'ai pas grand-chose à dire. Pas d'autres ressources que l'introspection, l'examen de mes raisons de voyager, de mes raisons d'écrire. Et c'est là que l'oisiveté me mène au pire cafard, et à la fin de tout, car je défie quiconque, – écrivain ou pas, – regardant sincèrement en lui-même, de ne pas se noyer au bout de peu de temps dans le plus effarant nihilisme. (...) Dès lors, par le fait qu'il est passé au premier plan, et qu'au lieu d'être un simple reflet de ma vie, il me semble que, momentanément, je

³⁸⁸ Charles Du Bos, *Extraits d'un Journal, 1908-1928*, 27 mars 1926, Schiffrin, 1928, p. 270.

vis pour lui, ce carnet de notes devient le plus haïssables des boulets. (...) Il faudrait qu'une bonne fois, je me résolve à le lâcher, quitte à le reprendre lorsque tout serait un peu clarifié. Je ne veux plus revenir sur ce sujet. Plus assommant qu'un journal sont deux journaux. Inutile d'ajouter à l'ennui de celui-ci l'ennui d'un « journal de journal ³⁸⁹ ».

Par la suite d'ailleurs, Leiris devait consacrer l'essentiel de sa vie créatrice à la rédaction d'une œuvre réalisée en effet comme un journal de journal, journal à la seconde puissance, quintessence d'un journal proprement dit, autobiographie en ordre dispersé, quête d'une identité incertaine, dont la ligne de vie semble s'emmêler sur elle-même sans jamais parvenir à cette coïncidence de soi à soi qui semblait pourtant constituer son projet initial. Cas exemplaire d'une vie recluse en écriture, d'une existence dont l'enjeu fondamental n'est plus de vivre sa vie, mais de chercher le sens de sa vie dans un décalage continu de l'actualité du vécu à un autre vécu fictif qui prend forme selon les vicissitudes de l'aventure scripturaire. La page d'écriture est devenue le théâtre d'ombres et aussi le champ clos où se débat une existence en proie à des fantasmes jamais résolus. Michel Leiris a comparé la littérature à une tauromachie ; son œuvre est bien ce rond de l'arène, de la *plaza de toros*, où l'écrivain de soi-même joue le rôle double du fauve et du matador dans le combat en [365] bonne et due forme dont l'issue ne peut et ne doit être que la mort de l'un ou de l'autre des combattants, et ici des deux à la fois.

Les écritures du moi, en tant que passion de l'âme et œuvre de vie, ne sont aucunement la simple projection de la vie telle qu'elle est, une image ; elles revêtent le caractère d'une intervention dans la vive chair de la vie. L'autoportrait du peintre, déjà, sous son apparence statique, n'est pas l'image d'une réalité telle qu'elle est, mais une intervention dans la vie, sur la vie, afin d'en exprimer l'inexprimable mystère. L'écrivain, à la différence du peintre, n'a pas sous les yeux, dans le miroir, le modèle de cette effigie de lui-même qu'il s'efforce de réaliser selon les voies détournées de l'écriture. Le peintre est tenu de respecter les configurations, les traits essentiels de ce double de lui-même qu'il a sous les yeux, grâce au subterfuge du miroir ; un modèle de conformité lui est imposé du dehors. Rembrandt, lorsqu'il recommence l'un après l'autre les soixante ou quatre-vingts autoportraits qu'on a recensés de

³⁸⁹ Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*, NRF, 1934, pp. 215-216.

lui, change chaque fois de vêtements de coiffure, parfois vêtu comme un pauvre, parfois somptueux ; il ne peut pas changer son visage, il joue sur la présentation du personnage, comme si c'était là un moyen de varier son identité au hasard des accoutrements adoptés. Le peintre utilise les moyens de renouvellement dont il dispose, comme des moyens de mettre en valeur l'essence invariable de son être, qui pourtant doit se lire sur le visage, avec les inscriptions de l'âge.

L'écrivain a fait choix de la dimension scripturaire. Le chemin de sa vie passe par l'écriture. On ne doit donc pas le considérer comme le porte-parole de l'humanité en général ; l'écrivain n'est pas un homme quelconque, portant témoignage de la vie de n'importe qui. L'écriture est une technique, l'écrivain est un technicien. Le peintre fait vœu de consacrer sa vie à la peinture, l'alpiniste à la conquête des sommets et l'ébéniste à la création de meubles plus ou moins originaux. Ceux qui font choix d'un mode d'expression privilégié, investissent dans ce projet le meilleur de leur être ; un grand chasseur est hanté par la poursuite du gibier, par la problématique et les méthodologies de la chasse. Un écrivain, tel Du Bos ou Leiris, se donne rendez-vous devant la page blanche ; il n'est vraiment lui-même que dans l'acte de la rédaction ; lorsqu'il n'écrit pas, il songe à ce qu'il écrira ; il souffre d'un état de manque lorsqu'il ne dispose pas d'une matière de pensée qu'il puisse étaler sur le papier. Dans le langage de la tauromachie, utilisé par Leiris, on peut reprendre l'image de la *querencia*, lieu d'élection choisi par le taureau à son entrée dans l'arène, son refuge à l'intérieur du rond ; il y reviendra au cours de ses évolutions, aux prises avec les acteurs de la tragédie, et c'est là qu'il mourra. Chaque homme dans le cours de sa vie, a ses emplacements privilégiés ; pour celui qui a vocation d'écrire, et qui en fait métier, sa *querencia*, c'est sa table de travail. Le mot *querencia* a pour racine le verbe *querer*, qui signifie *aimer*.

Un religieux, un spirituel, illustre ou obscur, recherche le sens de sa vie selon les indications et les itinéraires de la spiritualité ; il a fait choix de s'accomplir dans un certain horizon de valeurs. Celui qui fait vœu d'écritures [366] doit être considéré comme le spécialiste de certaines technologies, pratiquées par des gens qui ont vocation de se réaliser de cette façon ; tout le monde n'est pas peintre, tout le monde n'est pas violoniste. Sans doute, en principe, tout le monde est capable d'écrire, comme tout le monde peut repeindre sa salle de bains. Mais le métier d'écrire est un métier d'artisan ou d'artiste ; les professionnels de cette

activité doivent avoir des goûts et des aptitudes en rapport avec leur désir. Il y a des peintres du dimanche, qui jamais n'exposeront au jour des galeries d'art. Il y a aussi des écrivains timides et refoulés, qui parfois vont jusqu'à éditer leurs œuvres à compte d'auteur dans les collections sans espoir de la *Pensée Universelle*.

Seule une partie statistiquement restreinte de la population professe la compatibilité entre la vie et l'écriture, et se trouve incitée de ce fait à rechercher le sens de la vie sur la voie des écritures du moi. Constatation de bon sens : l'écrivain n'est pas l'homme universel, ni son mandataire exclusif, même si l'effectif restreint des écrivains du moi doit être complété par le nombre plus important des lecteurs de leurs œuvres, dont l'intérêt atteste sans doute qu'ils satisfont, par la personne et l'œuvre interposées des auteurs qu'ils lisent, certaines de leurs exigences propres. Un seul Amiel dans la littérature européenne, mais un certain nombre d'éditions d'Amiel, attestent que les problèmes, les recherches et travaux d'Amiel coïncidaient plus ou moins avec ceux de quelques milliers de personnes, disposées à trouver leur bien dans cette lecture assez ingrate.

Le débat entre l'*Autos* et le *Bios* s'impose à tout un chacun ; sous des formes plus ou moins rudimentaires, il appartient à chaque individu de gérer sa vie en conformité avec une certaine idée qu'il se fait de son être personnel, des libertés qu'il peut prendre avec les normes imposées par le milieu et des obligations qu'il admet de gré ou de force. Cette conscience de soi, qui peut à l'occasion prendre la forme d'un projet de vie est, chez la plupart, intermittente ; elle s'affirme ou se renouvelle en certains moments, sous la pression de l'urgence des circonstances. Le choix d'un métier, le mariage, certaines situations politiques entraînent chez la plupart des gens un retour sur soi, un retour à soi ; on ne peut éviter certaines options qui engagent l'avenir, pour soi-même ou pour ses proches ; tout engagement, fût-ce un prêt bancaire de quelque importance, oblige l'intéressé à évoquer une perspective de regroupement du temps vécu et du temps à vivre, à la faveur de laquelle se dessine plus ou moins explicitement une ligne de vie. Un contrat de mariage, un testament enregistrent des projets qui prennent valeur d'engagement, rendez-vous du signataire avec lui-même ; l'*Autos* dispose par anticipation de son *Bios* ; tout acte de gestion de la vie consacre un passé et promet un avenir en fonction de la conscience de soi propre à l'intéressé.

Par rapport à ce cas général d'une ligne de vie intermittente et le plus souvent incohérente, l'autobiographie représente un cas particulier et exceptionnel. Ceux qui font profession de rechercher par la voie écrite le sens de leur [367] vie, même si leur témoignage peut paraître d'un grand intérêt à la clientèle restreinte du public lettré, sont gens dotés d'une nature qui les distingue de la masse des individus normaux, jusqu'à les faire soupçonner parfois d'anomalie pathologique. Il est des individus dont l'écriture ronge la vie, à la manière d'une toxicomanie ; tous les hommes heureusement ne sont pas des drogués. Mais un intoxiqué peut être à sa manière un témoin de l'humain, révélateur de dispositions profondes, occultées chez la plupart. De même la pratique des écritures du moi, qui est loin d'être universelle, apporte des témoignages importants et significatifs sur les métabolismes intimes de ceux-là mêmes qui n'ont pas fait vœu de passer par la médiation du papier pour entrer en communication avec eux-mêmes et tenter de maîtriser le sens de leur vie.

Ce point admis, qui est d'importance, les écritures du moi sont le fruit d'une exigence d'intelligibilité, née du ressentiment du désordre naturel d'une existence abandonnée à elle-même. Incertain de son identité réelle, un homme se penche sur sa vie pour la retenir au passage, la déchiffrer dans ses sous-entendus, dégager le sens de son cheminement et tenter d'en rectifier le cours. Deux possibilités s'offrent à lui : soit de reconstituer après coup un itinéraire déjà parcouru, soit d'arbitrer au jour le jour le cours des événements. La première hypothèse est celle des mémoires et de l'autobiographie ; la seconde correspond au journal intime et documents apparentés. Perspectives très différentes, bien qu'il s'agisse, dans l'un et l'autre cas, de négocier les rapports de l'*Autos* et du *Bios*, le premier faisant l'unité du second, auquel il impose une exigence de logique interne et de cohérence. Le récit d'une vie selon l'axe de la rétrospection, à partir d'un achèvement provisoire ou définitif, paraît stylisé ; il se profile au long des grandes lignes des options propres au rédacteur dans le moment de sa rédaction. L'écriture au jour le jour adhère à la réalité en train de se faire ; elle enregistre les intermittences de l'existence, qui n'apparaissent pas dans la longue durée du récit de vie ; l'intention apologétique n'en est pas absente, mais elle ne peut intervenir que dans la petite monnaie d'une comptabilité quotidienne, ignorante des réserves imprévisibles du long terme. Le rédacteur des mémoires, Napoléon à Sainte-Hélène, sait

d'avance comment tout cela finira, son lecteur aussi ; il raconte donc l'histoire autrement que s'il s'agissait d'un journal de paix ou de guerre enregistrant les débats et combats, les projets, essais et erreurs de Napoléon Bonaparte depuis le temps des études à Brienne jusqu'à Waterloo. Le journal aurait raconté une autre histoire que celle que content les mémoires du souverain déchu, une histoire vivante et multiple d'attentes comblées et d'espérances déçues, de triomphes au-delà de toute espérance et de chagrins, de fureurs, de projets absurdes et de réalisations inattendues.

Dans les deux registres, du court terme et du long terme de l'écriture, ce qui frappe, c'est la plasticité du sens de la vie. L'écriture est le lieu où l'*Autos* cherche à tirer au clair le sens de son *Bios* ; toute écriture de soi est rédigée à la première personne ; mais prétendant élucider, mettre de l'ordre dans la diversité [368] du vécu, elle s'annonce sur le mode de la vérité objective. Le mémorialiste fait œuvre d'historien, du moins il y prétend ; de même, le journaliste intime se trouve en quête d'un savoir de soi solide et positif. Les critiques, d'ailleurs, souvent, abordent ces textes sous l'angle de leur exactitude historique et chronologique ; ils contestent la validité du témoignage, ou la confirment, par des recoupements ; quant aux affirmations proprement personnelles, elles sont jugées en fonction de leur sincérité ; c'est-à-dire de la conformité de soi à soi, ou des écarts, constatés dans les textes en question.

Or la question se pose de savoir si la vérité, dans l'ordre des écritures du moi, peut être formulée selon les termes de l'objectivité telle qu'elle a cours dans la représentation du monde extérieur et des objets physiques. On suppose sans le dire un modèle de vérité personnelle, qui ferait autorité pour tout un chacun. L'identité d'un individu, et la vie qui développe et expose cette identité, pourraient être définies avec une précision définitive. Les dictionnaires biographiques résument la vie d'un homme, avec son jalonnement d'événements et d'œuvres, avec quelques indications concernant le tempérament, la psychologie du personnage, etc. Comme si, en une ou deux colonnes, on pouvait être assuré de détenir l'essentiel, comme si les biographes, à propos d'un même individu, ne donnaient pas des appréciations discordantes, comme si le cours même de l'histoire était établi une fois pour toutes par les historiens, sans possibilité d'interprétations discordantes et de révisions plus ou moins déchirantes.

L'histoire générale est un perpétuel procès en réévaluation du passé, selon les vicissitudes du présent. L'historiographie de la Révolution française change de figure avec le renouvellement des générations d'historiens et les variations des intérêts qui les animent, tout ceci dans le respect des exigences de la méthodologie. De même, la vie d'un individu ne peut être fixée avec la netteté d'un tracé géométrique sur lequel tout le monde serait d'accord, les biographes et l'intéressé lui-même. Le *Bios*, en son essence, ne peut être reconnu que sur le mode d'une divination qui préserve le caractère énigmatique de chaque destinée. L'écriture, forme fixe, semble procurer une certaine sécurité, mais l'écriture elle-même est soumise à la loi d'incertitude ; jamais la vie même, mais une interprétation de la vie. Le récit d'une vie personnelle, fût-ce par l'intéressé lui-même, ne donne aucune garantie d'objectivité, en un domaine où l'objectivité n'a de sens qu'approximatif. La vérité d'un être, la vérité d'une vie ne doit pas être conçue sur le modèle de la vérité d'un objet matériel, réalité dont on s'approche plus ou moins et avec laquelle on peut espérer coïncider si les procédures d'approximation ont été menées à bonne fin. Il faut savoir, en ce domaine, renoncer à l'illusion positiviste d'entités stables, qui une fois découvertes, mettraient fin à l'enquête.

Selon un ethnologue allemand, « dans le champ de la philosophie de l'histoire, l'humanité élabore son autobiographie (...) ; c'est pourquoi il faut renoncer à toute espérance de la voir jamais achevée - sinon par un Moïse qui serait capable de décrire ses propres funérailles. (...) Celui qui veut voir en elle une [369] science exacte fera bien d'y renoncer complètement ³⁹⁰ ». Il en va de l'histoire personnelle comme de l'histoire universelle et de la philosophie de l'histoire ; ce sont des connaissances de l'inachevé, condamnées elles-mêmes à l'inachèvement, enquêtes sujettes à révision et dont les résultats ne valent que sous réserve d'inventaire. Chaque génération peut ainsi prétendre se donner une « nouvelle » histoire, à la faveur des renouvellements du sens et des évidences selon l'esprit du temps.

On pourrait croire que, dans le cas de l'historicité personnelle, le sujet du récit se trouve dans une position privilégiée, puisque c'est de lui qu'il s'agit, et qu'il peut témoigner directement de ses intentions et motivations, justifier ses attitudes et ses comportements dans les

³⁹⁰ Adolf Bastian, *Die Vorgeschichte der Ethnologie*, Berlin, 1881, p. 29.

incertitudes de la vie. Ce privilège de la lucidité et de la prise directe ne peut plus être invoqué depuis la découverte romantique de l'inconscient, et son exploitation par Freud, Jung, Adler et la foule de leurs épigones. La notion même de sincérité s'est effacée ; elle a perdu son évidence, un individu n'est pas de lui-même un témoin privilégié, bien au contraire, dans la mesure où il est directement intéressé à la dissimulation de son être véritable pour des raisons, dont la plupart se dissimulent à ses propres yeux. Autant vaudrait dire qu'un peintre est mieux en mesure de peindre sa propre effigie que celle d'un autre ; entre le modèle et l'image, dans cet espace restreint s'interpose une distance mentale et spirituelle où l'artiste se trouve en débat avec lui-même ; dans le cas de l'autoportrait, comme dans celui d'un portrait quelconque, un conflit se poursuit entre le regard de l'artiste et sa main, et les inscriptions de celle-ci sur la toile, comme si des nuages s'interposaient, le pressentiment d'intentions de valeurs inavouées dont la projection sur la toile fait l'originalité de l'image. C'est pourquoi des peintres différents ne peindront pas le même portrait de la même personne ; la divergence entre les images sera à la mesure du talent de chacun, et de la vertu d'originalité, c'est-à-dire de génie qu'il porte en lui.

La notion de *ressemblance* est souvent invoquée comme sanctionnant une conformité extrinsèque, comme si le portrait ressemblant exposait un double pur et simple de l'original. Même à ce niveau proprement empirique, la question n'est pas si simple. On ne peut douter de l'objectivité, de l'impartialité de l'objectif photographique. Or certaines photographies de tel ou tel de nos familiers peut nous paraître « ressemblante », et telle autre non. La ressemblance renvoie à un jugement critique en profondeur, concernant non seulement l'apparence d'un visage, mais aussi l'essence de la personnalité telle que la juge le portraitiste, en vertu de ses propres présupposés et pressentiments. Dans la confrontation entre le modèle et l'image qui le représente, l'opérateur se trouve en tiers. Sainte-Beuve écrivait : « Si j'avais à me juger moi-même, poursuivant l'amour-propre dans tous ses déguisements, je dirais : « Sainte-Beuve ne fait pas un portrait qu'il ne s'y mire ; sous prétexte de peindre quelqu'un, c'est toujours un profil de lui-même qu'il nous décrit. » Car (...) c'est soi-même encore que [370] toujours on préfère et qu'on célèbre chez les autres. Chaque critique, dans les types favoris qu'il ramène, ne fait que sa propre apothéose. (...) Il y a longtemps que je le pense. Dans les

critiques que nous faisons, nous jugeons encore moins les autres que nous ne nous jugeons nous-mêmes ³⁹¹. »

L'idée de ressemblance défie donc le respect des évidences empiriques ; preuve en est que certains portraits exécutés par des peintres non figuratifs, ou par des impressionnistes, expressionnistes, fauves et cubistes en tous genres, tout à fait affranchis de l'obligation de signaler les similitudes extrinsèques, peuvent susciter une impression de vérité aussi grande, sinon même davantage, que des œuvres respectant les règles puériles et honnêtes du portrait de famille. A la limite, le « portrait d'un inconnu » figurant dans un musée, peut paraître aussi « vrai », aussi « ressemblant », que le portrait de Léon X ou de Philippe II, accrochés à côté, et dont d'ailleurs, n'ayant pas connu l'original, nous ne pouvons pas dire s'ils sont ou non fidèles au modèle.

Sans entrer dans une dialectique platonicienne des idées, il semble bien que la vérité du portrait renvoie, par-delà l'image instantanée et éphémère, à une réalité plus consistante, et qui fait autorité par rapport à elle. Le penseur romantique J. W. Ritter observait que « tous les portraits historiques, bustes, statues, etc. doivent avoir un caractère idéal (*müssen Ideale sein*). Ils doivent faire apparaître ce que l'homme en cet instant aurait dû être, si son apparence extérieure avait été exactement, et sans plus, ce qu'il était au-dedans de lui-même. Les Anciens ont suivi ce principe, et les Modernes devraient bien se décider à le suivre ³⁹² ». Cette idéalisation n'a pas le sens d'une déformation, mais plutôt celle d'une conformation, le portrait devant être en quelque sorte plus vrai que nature. Une telle opinion est contraire au bon sens, mais elle répond à une évidence réelle, bien que difficile à analyser. En 1764, le pastelliste La Tour donne à Jean-Jacques Rousseau une réplique du portrait qu'il a fait de lui. Rousseau remercie en ces termes : « Il ne me quittera pas, Monsieur, cet admirable portrait qui me rend en quelque sorte l'original respectable ; il sera sous mes yeux chaque jour de ma vie ; il parlera sans cesse à mon cœur ³⁹³. »

³⁹¹ Sainte-Beuve, *Mes poisons*, note de 1857 (?) ; Collection 10/18, 1965, p. 123.

³⁹² J. W. Ritter, *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers*, Heidelberg, 1810, § 686, p. 218.

³⁹³ *Album Rousseau*, p.p. Bernard Gagnebin, Bibliothèque de la Pléiade, 1976, p. 81.

Rousseau a perçu dans son image une vérité de lui-même qui va au-delà de lui-même, et qui lui impose une obligation de fidélité à cette icône, où son être lui est manifesté à la puissance supérieure. Cette intuition de Rousseau n'est pas corroborée par Diderot, qui, dans sa critique du salon de 1753, où figure une série de portraits de la main de La Tour, n'est pas convaincu par l'image de l'auteur des *Discours* : « M. de la Tour, si vrai, si sublime d'ailleurs, n'a fait du portrait de M. Rousseau qu'une belle chose, au lieu du chef-d'œuvre qu'il en pouvait faire. J'y cherche le censeur des lettres, le Caton et le Brutus de notre âge, je m'attendais à voir Épictète en habit négligé, en perruque ébouriffée, effrayant par son air les littérateurs, les grands et les gens du monde, et je n'y [371] vois rien que Fauteur du *Devin de village*, bien habillé, bien peigné, bien poudré et ridiculement mis sur une chaise de paille...³⁹⁴. » Le désaccord entre les deux jugements n'est pas scandaleux, mais significatif. Rousseau retrouve dans le portrait l'image avantageuse qu'il se fait de lui-même ; Diderot se fait de son illustre contemporain une image différente, aux couleurs romantiques ; cette image, il ne la retrouve pas dans le portrait flatteur exposé par le peintre à la mode. La ressemblance n'est pas une donnée objective ; mais l'enjeu d'un débat qui laisse à chacun une liberté d'appréciation. L'identité de Rousseau, tel que l'expose le portrait, ce n'est pas l'*Autos* seulement, le Moi dans l'instant, c'est aussi la récapitulation du *Bios*, passé et futur, réminiscence et prophétie.

La notion de ressemblance ainsi démultipliée met en jeu des instances qui interfèrent l'une avec l'autre, immanence et transcendance se renvoyant en écho, sans que puisse être atteint un équilibre définitif. Diderot, visiteur du Salon de 1753, ne peut pas pressentir une ligne de vie qui fera de Rousseau l'auteur du *Contrat*, de l'*Émile*, de la *Julie* et des *Confessions*, toutes œuvres qui ne peuvent être consignées sur le visage du Caton et du Brutus du *Discours sur les sciences et les arts* et du *Discours sur les origines de l'inégalité*. L'avenir était ouvert, et l'identité de Rousseau n'était pas encore définitivement fixée. Aussi bien lorsque Rousseau lui-même s'efforcera, dans les *Confessions*, de proposer à ses contemporains son propre portrait, il ne se présentera plus comme l'auteur bien frisé, bien poudré, bien en cour, du *Devin de village*.

³⁹⁴ Diderot, *Essai sur la peinture*, cité *op. cit.*, pp. 77-78.

L'idée de ressemblance est connexe de l'idée *d'identité*. Or celle-ci ne résiste pas non plus à un examen attentif ; elle renvoie, dans la plupart des cas, à un ensemble de coefficients élémentaire, qui figurent sur les documents d'identité : date de naissance, adresse, profession, couleur des yeux, signes particuliers... Une photographie de petites dimensions complète le tout. Il ne s'agit là bien entendu, que d'un signalement tout à fait ésotérique, souvent erroné ou contrefait. L'identité réelle d'un individu, son *Autos*, n'a pas grand-chose à voir avec ces indications de caractère policier, pas plus qu'avec le numéro de sécurité sociale, autre indice déclaratif de l'identité personnelle. La réalité individuelle est ésotérique. Le numéro de sécurité sociale est invariable tout au long d'une existence, mais le renouvellement des photographies d'identité sur les passeports et autres documents de cet ordre expose les vicissitudes d'une individualité, dont la constance, la ressemblance avec elle-même n'est qu'un postulat illusoire ; il existe un énorme décalage entre les critères sociaux, les repères administratifs de l'identité et la réalité vécue par l'intéressé de sa naissance à sa mort. Il est possible que les empreintes digitales d'un homme soient invariables, ou sa formule sanguine ; mais son organisme ne cesse de se renouveler, dans sa majeure partie, y compris la peau des doigts et les composants du sang.

Dans l'usage courant, on considère l'identité personnelle comme une donnée de fait, réduite à des caractéristiques extrinsèques, reconnues sans contrôle [372] comme des constantes typologiques ou caractérolologiques. Toute variation par rapport à cette détermination, réalisée une fois pour toutes, est suspecte d'aberration ; il est admis qu'un individu est identique à lui-même du commencement à la fin de sa vie ; il lui est très difficile de changer de nom, sinon dans des conditions prévues par la loi, et dûment homologuées. La fixité de l'identité est le fondement des obligations de toute espèce et des droits du citoyen, elle est la caution de la responsabilité civile et pénale. Nous vivons dans un monde humain caractérisé par l'immobilisme des êtres.

Or cette stabilité est démentie par l'expérience personnelle de tout un chacun, par la connaissance qu'il a de lui-même et des autres. Un texte romantique analyse avec humour ce régime de la non-identité personnelle : « Plus d'une fois, posant devant le miroir de mon imagination, j'ai tenté de faire tant bien que mal mon portrait : chaque fois j'ai fini par cogner dans ce maudit visage, quand je m'apercevais

qu'il était semblable à une attrape, qui, considérée sous divers angles, représente successivement une des trois Grâces, un macaque et, de face, le Diable... Cela m'a jeté dans un grand trouble et doute de moi-même. Quant à la cause première de mon existence, j'ai finalement admis à titre d'hypothèse que, pour jouer un tour au Ciel, le Malin en personne s'était glissé dans le lit d'une sainte tout juste canonisée, et m'avait là, pour ainsi dire, inscrit ainsi qu'une insoluble énigme posée à Dieu le Père, afin qu'au jour du Jugement, il y perde son latin. En moi cette contradiction est si profonde que, par exemple, le Pape ne saurait être plus fervent dans ses prières que moi dans mes blasphèmes, alors qu'en revanche, quand je lis des œuvres hautement édifiantes, je ne puis me défendre d'en avoir les idées les plus impies. Tandis que les personnes sensibles et sensées vont se construire de poétiques huttes d'anachorètes et déployer leurs tabernacles en pleine nature, moi je rassemble des matériaux choisis et durables pour édifier un asile général des fous, où j'aimerais enfermer côte à côte prosateurs et poètes. À plusieurs reprises, on m'expulsa des églises parce que j'y riais et des lupanars parce que j'y priais. Une chose est hors de doute : soit ce sont les autres qui n'ont pas toute leur tête, soit c'est moi qui bats la campagne. Si c'est la majorité des voix qui doit en décider, alors je suis perdu... ³⁹⁵. »

Cette fantaisie romantique offre en fort grossissement la thèse de l'objection de conscience aux réquisitions de l'identité personnelle en tant que discipline imposée du dehors à la libre expression de l'individualité. De fait l'immense majorité des hommes accepte le statut qui lui est attribué par l'ordre social, grâce à l'autorité persuasive de ceux qui constituent son environnement humain. C'est pour chacun une obligation morale de se comporter en fonction des déterminations qui lui ont été imposées et des attentes que ces déterminations suscitent de la part d'autrui. Une fois que l'éducation a façonné son personnage [373] selon les normes du milieu, l'individu doit s'imiter lui-même, sous peine d'engendrer chez autrui la surprise et le blâme. Le héros des *Veilles de Bonaventura* fait vœu de désobéissance systématique aux valeurs instituées ; la non-conformité est le chemin de l'hôpital des fous, ainsi

³⁹⁵ *Les Veilles de Bonaventura*, septième veille ; texte paru sans nom d'auteur en 1804, parfois attribué à Schelling, parfois à Jean Paul ; trad. française dans *Les Romantiques allemands*, Bibliothèque de la Pléiade, vol. II, p. 47.

que le faisaient sagement valoir les responsables de l'ordre dans la Russie des Soviets.

Si l'on fait abstraction des empreintes diverses plaquées du dehors, à la faveur desquelles l'individu prend conscience de lui-même selon les directives du langage, l'identité se réduit à une exigence indéterminée, un appel d'être où l'homme, la femme ressent l'identité de sa nature, sans pouvoir en rendre compte dans le langage de tout le monde, puisqu'il s'agit d'une spécificité distincte de toute autre. De cette contradiction jaillit la lumière de l'*Autos* en sa profondeur existentielle, appelée à jalonner le chemin d'une vie et à l'authentifier par l'irradiation de sa présence.

Bettina Brentano, qui devait épouser le romancier Achim von Arnim, évoque dans sa correspondance avec Goethe ce que fut pour elle la découverte de cette identité secrète, qui se prononce en dehors des évidences et des discours plaqués au-dehors sur l'intimité essentielle. « Ce fut pour moi une surprise majeure, dans ma treizième année, lorsque je me vis pour la première fois avec deux de mes sœurs dans les bras de ma grand-mère, tout le groupe reflété dans un miroir. Je reconnus tout le monde, sauf une figure aux yeux de feu, aux joues éclatantes, aux cheveux bien bouclés. Je ne la connais pas, mais mon cœur bat à la voir ; un visage comme celui-là, je l'ai déjà aimé en rêve ; dans cette vision, il y a quelque chose qui m'émeut jusqu'aux larmes ; il faut que je suive cet être, je dois lui donner ma fidélité et ma foi. (...) Elle se lève, elle vient vers moi, nous nous sourions mutuellement et je ne peux plus douter que c'est mon image que je regarde dans le miroir. Eh bien ! cette prophétie s'est confirmée ; je n'ai pas eu d'autre amie que moi-même ; je n'ai pas pleuré sur moi, mais souvent avec moi ; j'ai plaisanté de moi à moi, et cela était d'autant plus émouvant que personne d'autre ne prenait part à la plaisanterie. Si, à l'époque, quelqu'un m'avait dit que chacun ne cherche dans l'amour que soi-même et que le bonheur le plus haut est de se retrouver en lui, je ne l'aurais pas compris. Pourtant, dans cet événement mineur, une grande vérité se trouve cachée, qui échappe à la plupart : découvre-toi toi-même, sois fidèle à toi-même, apprends à te comprendre, obéis à ta voix, c'est ainsi seulement que tu peux atteindre le sommet ; c'est à toi-même que tu dois être fidèle dans l'amour ; ce que tu trouves beau, c'est

cela que tu dois aimer, sinon tu es infidèle à toi-même³⁹⁶. » L'expérience du miroir, ainsi vécue par une enfant sensible, et remémorée par un des écrivains les plus originaux du romantisme germanique, évoque la découverte de soi par la médiation du miroir, selon les circuits d'une communication qui se maintient en deçà du langage ; le récit explicite une intuition qui se maintient dans l'ordre du sentiment, approfondissement d'une conscience [374] première en une conscience seconde, cautionnant la première en lui offrant accueil et confirmation. L'intimité de soi à soi propose une première instance de l'authenticité personnelle, à laquelle renvoient les engagements à venir du Moi, y compris ceux de l'amour qui, par personne interposée, font néanmoins retour à la source première.

Bettina au miroir prend connaissance d'elle-même comme d'un interlocuteur d'autant plus privilégié que la communication s'établit avec lui sans nécessiter la médiation du langage, du moins aussi longtemps qu'il n'est pas question de prendre à témoin une autre personne pour lui faire part de l'actualité privée. L'expression linguistique intervient nécessairement comme un facteur d'aliénation, non pas seulement parce qu'elle est obligée d'emprunter des lieux communs et des figures de rhétorique en circulation dans le moment culturel, mais parce que le seul recours au vocabulaire institué impose à la subjectivité un formulaire qui ne lui appartient pas en propre. La communication est à ce prix ; si la première personne veut se faire comprendre, elle doit se prononcer dans le langage de ceux auxquels elle s'adresse, et donc subir le choc en retour de cette dimension d'intelligibilité à laquelle elle a recours pour transmettre à l'interlocuteur le message de son intimité.

L'être personnel, l'*Autos*, en sa spécificité, retranché des engagements de la vie, avant la lettre du *Bios* et les formulaires du langage, se présenterait donc comme une zone prélinguistique, préhistorique de l'identité, à la fois décisive pour l'orientation de l'existence, et pourtant inaccessible à l'analyse, parce que tout effort pour la manifester introduit déjà un commencement d'adultération, par le recours à la commune mesure de la communication. En vertu d'un

³⁹⁶ Goethes Briefwechsel mit einem Kinde ; Bettina von Arnim, *Sämtliche Werke*, hgg Waldemar Oehlke, 1920, Bd IV, p. 61 sq.

paradoxe existentiel, la connaissance de soi se voit interdire le chemin court, l'accès direct à l'actualité la plus intime.

Auguste Comte développait cette idée face à l'école spiritualiste de Victor Cousin, qui prétendait fonder la métaphysique sur la prise d'être réalisée par l'introspection, permettant à chacun de coïncider avec son être essentiel. « Par une nécessité invincible, l'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, excepté les siens propres. On conçoit, relativement aux phénomènes moraux, que l'homme puisse s'observer lui-même sous le rapport des passions qui l'animent, par cette raison anatomique que les organes qui en sont le siège sont distincts de ceux destinés aux fonctions observatrices. Encore même que chacun ait eu cette occasion de faire sur lui de telles remarques, elles ne sauraient évidemment avoir jamais une grande importance scientifique, et le meilleur moyen de connaître les passions sera-t-il toujours de les observer en dehors ; car tout état de passion très prononcé, c'est-à-dire précisément celui qu'il serait le plus essentiel d'examiner, est nécessairement incompatible avec l'état d'observation. Mais quant à observer de la même manière les phénomènes intellectuels pendant qu'ils s'exécutent, il y a impossibilité manifeste. L'individu pensant ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait, pendant [375] que l'autre regarderait raisonner. L'organe observé et l'organe observateur étant dans ce cas, identiques, comment l'observation pourrait-elle avoir lieu ³⁹⁷ ? »

Ainsi se trouve récusée la « méthode psychologique », selon la formule d'Auguste Comte ; il a beau jeu de souligner que « l'observation intérieure engendre presque autant d'opinions divergentes qu'il y a d'individus croyant s'y livrer ³⁹⁸ ». Cette réfutation sur le terrain de l'épistémologie concernait la voie d'accès à la réalité intérieure, ou prétendue telle. La descendance d'Auguste Comte devait enrichir la critique, en y ajoutant des considérations portant sur l'intervention du langage, passage obligé pour l'analyse de soi. En voulant témoigner de l'identité personnelle dans le langage de tout le monde, c'est-à-dire dans le langage des autres, on dénature l'enjeu même de la communication.

³⁹⁷ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 1^{re} leçon, t. I, 1830, pp. 35-36.

³⁹⁸ *Op. cit.*, p. 37.

Charles Blondel, psychiatre et psychologue, s'intéressait au problème de l'autisme, repli sur soi du dément précoce - ou du schizophrène absorbé dans le silence de l'incommunicabilité. Par la voie de la pathologie, il en venait ainsi à s'interroger sur l'authenticité de l'*Autos*, sur le noyau de l'existence personnelle, en dehors de toute médiation, et il montrait que celle-ci, si elle existe, se situe dans des confins eschatologiques, hors de portée de toute analyse concevable. « La réflexion intérieure, si recommandée communément pour atteindre le moi dans ses plus intimes profondeurs, se ramène à y enfoncer, en un sens, plus avant les abstractions du langage. Ainsi s'explique que, d'analyses en analyses, à la poursuite de l'insaisissable concept qui permettrait au moi individuel de se définir à la conscience, nous aboutissions, avec des philosophes comme Kant, à la notion d'une volonté impersonnelle, d'une raison universelle qui, exprimant ce qu'il y a de commun entre les hommes, se trouve convenir précisément au contraire de ce à quoi elle prétend s'appliquer, m'expliquant bien comment et pourquoi je suis homme, mais non pas comment et pourquoi je suis moi ³⁹⁹. »

Celui qui emprunte la voie de l'analyse linguistique – et quelle autre voie emprunter que celle-là ? – se condamne par avance à l'échec ; plus il avance et plus le but qu'il s'était proposé se dérobe à ses prises, comme la cible devant la flèche dans l'argument hallucinatoire de Zénon d'Élée. « De là, poursuit Blondel, au point de vue purement psychologique, cette conséquence paradoxale : notre vie consciente se passe à méconnaître la véritable nature de notre psychisme individuel, et à nous chercher où nous ne sommes pas. Plus un homme est convaincu de son autonomie morale et s'applique à être une individualité, plus il fait effort pour voir clair en lui-même, c'est-à-dire pour se définir et se parler à lui-même tout le détail de ses états mentaux. Mais (...) plus son moi s'ordonne ainsi et se développe point par point, plus il perd de ses caractères singuliers et exclusifs et se transpose en une somme d'éléments conceptualisés, universalisés, et par conséquent dépersonnalisés ⁴⁰⁰. »

[376]

³⁹⁹ Charles Blondel, *La conscience morbide*, Alcan, 1914, p. 268.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

Cette analyse ne permet pas de nier la subjectivité, mais elle la cantonne dans une région inaccessible. « Ce que la conscience individuelle ne peut pas ne pas avoir d'irréductible à l'expression discursive est, chez l'homme vivant en société, le seul dont nous avons l'expérience, spontanément refoulé dans le subconscient. La compréhension du psychologique pur est pour l'activité consciente telle que l'ont orientée les nécessités pratiques, une limite à laquelle elle ne saurait jamais atteindre, faute de cadres conceptuels où il puisse se fixer. (...) Par là le psychologique pur s'est trouvé évincé à la fois de la conscience et de la psychologie ⁴⁰¹. »

Réflexion subtile d'une grande portée en ce qui concerne les écritures du moi. Certains théoriciens s'acharnent à mettre en évidence la vanité d'un discours où, sous prétexte de parler de soi, on ne cesse d'emprunter le langage et la rhétorique des autres, et donc de parler des autres et jamais de soi. Le brillant essai de Michel Beaujour, *Miroirs d'encre*, propose un bel exemple d'une entreprise de ce genre, qui s'évertue à démontrer à grand renfort d'érudition une évidence, sans aborder le vrai problème, qui se pose par-delà. Car l'évidence de la non-accessibilité du Moi n'est pas à confondre avec l'évidence de sa non-existence.

Sur ce point Charles Blondel, le psychiatre, se montre plus compréhensif que les théoriciens de la littérature, dont l'activité se déploie au niveau linguistique. « Derrière la vie consciente normale, étalée en pensée discursive et en comportements soumis à une réglementation collective, il faut donc que nous supposions une vie psychologique plus large et plus lâche, dont la première n'est qu'une abstraction. Sinon l'évolution du langage, de la logique et de la civilisation serait inintelligible. Du moment que la conscience humaine se plie en plus d'une manière, il faut bien qu'elle ne s'identifie pas aux formes qu'elle emprunte et que, capable, au cours du temps, de ceci et de cela, elle soit en un sens quelque chose de plus ou, tout au moins, quelque chose d'autre. Mais il est vrai aussi qu'à chaque moment de l'évolution, chez l'individu normal, la conscience individuelle disparaît si complètement derrière la conscience socialisée qu'il est difficile de

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 270.

faire plus que de la soupçonner. Nous nous doutons qu'elle existe, mais nous ne savons pas comment elle est ⁴⁰². »

Conclusion sagace, mais inconcevable. On ne peut pas nier l'authenticité personnelle, moteur de l'existence individuelle et sociale, mais elle doit être respectée en son anonymat fugace et incaractérisable. « Dans ses antécédents physiologiques, résume Blondel, elle n'est pas encore ; dans ses manifestations conscientes, pénétrées de collectivité, elle n'est déjà plus ⁴⁰³. » Dans le jargon universitaire, ce qui est dit ici paraphrase l'aphorisme de Schiller : « Que l'âme se mette à parler, et ce n'est déjà plus, hélas ! l'âme qui parle. » Comme le psychiatre français, le poète allemand réservait l'existence de l'âme, tandis [377] qu'Auguste Comte refusait de faire une place à la psychologie entre la biologie et la sociologie. Ici se trouve l'enjeu majeur du débat qui ne concerne pas seulement les procédures épistémologiques, mais aussi certains parti pris métaphysiques ou axiologiques.

On peut admettre ou non l'existence de la subjectivité, dernier réduit de l'authenticité du Moi ; mais, si on reconnaît cette existence, la question se pose encore de savoir quelle importance lui doit être reconnue. La deuxième interrogation ne concerne évidemment que ceux qui ont répondu d'une manière positive à la première. Quelles que soient les interférences et déviations du discours, il est difficile de refuser, en deçà de toute expression possible, cette instance de la première personne, adhérence et adhésion de soi à soi que la petite Brentano découvrait dans la révélation du miroir. Lichtenberg avait noté de son côté : « Connaître les objets extérieurs, c'est là une contradiction ; il est impossible à l'homme de sortir de lui-même... Nous ne pouvons rien connaître de rien dans le monde sinon nous-même et les modifications qui se produisent en nous. Pareillement, nous sommes incapables d'éprouver un sentiment à la place d'un autre, comme on dit quelquefois... On n'aime pas son père, sa mère, sa femme, son enfant, mais seulement les impressions agréables qu'ils produisent en nous ; il y a là toujours quelque chose qui flatte notre fierté et notre amour propre ⁴⁰⁴. »

⁴⁰² *Ibid.*, p. 271.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ Cité dans F. H. Mautner, *Lichtenberg, Geschichte seines Geistes*, Berlin, W. de Gruyter, 1967, p. 337.

Ce rapport originaire de soi à soi, assise première de l'individualité, pour ceux-là mêmes qui l'admettent, suscite d'insolubles difficultés. Maine de Biran souligne que « la distinction de l'homme intérieur et de l'homme extérieur est *capitale*. (...) Les Modernes ne se sont attachés qu'à l'homme extérieur, depuis ceux qui ne voient partout que sensations jusqu'à ceux qui font descendre du Ciel les idées avec les langues. L'homme intérieur ne peut se manifester ainsi au-dehors ; tout ce qui est en image, discours ou raisonnement le dénature ou altère ses formes, loin de les reproduire. C'est là le plus grand obstacle que la philosophie puisse rencontrer et cet obstacle est peut-être invincible dans son essence »⁴⁰⁵. Préoccupé de ce qu'il appelle ici « une science vraie de l'homme », Biran se heurte à l'obstacle que signalera, près d'un siècle après lui, Charles Blondel. Mais il maintient, avec l'école spiritualiste, qu'il existe, en arrière de cet homme extérieur, tel que le considère et en discourt la philosophie logique, morale et physiologique, un *homme intérieur*, qui est un sujet à part, accessible à sa propre aperception ou intuition, qui porte en lui sa lumière propre, laquelle s'obscurcit, loin de s'aviver, par les rayons venus du dehors ». Maine de Biran conclut de cette analyse que « *l'homme intérieur* est ineffable dans son essence⁴⁰⁶ », retrouvant ainsi sans s'en rendre compte le précepte scolastique : *individuum est ineffabile*.

Seulement, pour Maine de Biran, l'obstacle mis en évidence n'est pas un [378] point d'arrêt, un butoir, mais le point de départ d'une recherche qui doit mettre au point de nouvelles procédures pour s'avancer dans un terrain apparemment impénétrable, dans un colloque de soi à soi, en deçà des mises en forme discursives, selon les cheminements secrets où l'illumination intérieure ménage à l'âme de secrets rendez-vous avec Dieu. Une telle attitude apparaît à d'autres théoriciens comme un manquement au devoir social de la présence au monde et aux autres. Seule une conscience morbide peut s'attacher à la contemplation de son propre et insoluble mystère, fascination de soi par soi, ruminant stérile.

Tel était le jugement de Léon Brunschvicg, tenant d'un rationalisme à référence scientifique, sans complaisance pour les tentations de

⁴⁰⁵ *Journal intime* de Maine de Biran, 28 octobre 1818, pp. La Valette-Monbrun, t. II, Pion, 1931, p. 192.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 193.

l'intériorité. « Notre vie secrète, estimait-il, n'est pas nécessairement une vie profonde. Le repliement sur nous-même, qui devait multiplier les jouissances comme les richesses de la vie intérieure, ne conduira qu'à une culture du moi tout artificielle et toute stérile, si elle est détournée des principes de communion, des valeurs d'universalité auxquelles est suspendu le développement de la vie spirituelle, dont les termes sont souvent pris l'un pour l'autre ; il y a donc une distinction à faire, et qui peut aller jusqu'à l'opposition. Ne faut-il donc pas que les réalités spirituelles soient douées d'une sorte d'existence extérieure pour être capables de résister et de survivre à l'action dissolvante de l'individualisme ⁴⁰⁷ ? » Brunschvicg, en bon positiviste, trouve dans l'ordre des choses, analysé par les sciences exactes, le critère et le repère de toute vérité. L'intimité de la vie se dérobe à l'application de ces schémas d'intelligibilité - ce qui entraîne sa condamnation.

La position de Brunschvicg sur ce point rejoint celle de Kant, l'un de ses maîtres les plus respectés. « L'observation de soi est une réunion méthodique des perceptions faites sur nous-mêmes, ce qui fournit à celui qui s'observe la matière d'un journal intime et conduit facilement à l'exaltation et au délire ⁴⁰⁸. » Kant a pris parti contre la vogue de l'illuminisme, fort à la mode en son temps ; il a consacré un essai à la critique des visions de Swedenborg. Il existe, dit-il, un niveau « involontaire de la conscience humaine ; ceux qui s'intéressent en eux à cet ordre de représentations, après avoir renoncé aux contrôles de l'entendement, en viennent à se consacrer « à surveiller et comme à rédiger méticuleusement l'histoire intérieure de leurs pensées et de leurs sentiments (...) ; c'est là précisément la route qui, dans le désordre d'esprit des soi-disant inspirations d'en haut et des forces qui agissent sur nous hors de notre consentement et venant on ne sait d'où, conduit à la folie des illuminations et aux visions d'épouvante. Car, sans le savoir, nous découvrons ce que nous avons nous-mêmes introduit en nous ; ainsi une Bourignon, avec ses représentations consolantes, ou un Pascal avec ses représentations d'épouvante et d'angoisse ⁴⁰⁹ ». À ces deux [379] noms, Kant ajoute celui du grand physiologiste Albrecht

⁴⁰⁷ Léon Brunschvicg, *Vie intérieure et vie spirituelle*, revue de Métaphysique et de morale, 1924, p. 139.

⁴⁰⁸ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Foucault, Vrin, 1964, § 4, p. 21.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 22.

von Haller, esprit religieux de tendance piétiste qui tint un journal des intermittences de sa foi.

Aux yeux de Kant, le Pascal des *Pensées* est un illuminé ; il lui est difficile de comprendre que Haller, savant unanimement respecté à travers l'Europe, ait pu rédiger un journal intime. Brunschvicg aussi, admirateur de Pascal savant, édita ses œuvres complètes pour essayer de pénétrer dans le domaine d'expériences intimes qui lui étaient étrangères. Descartes lui-même lui paraît suspect pour s'être exprimé, ne fût-ce qu'une fois, à la première personne du singulier. « Il se peut que la conscience du savant se détourne de sa propre intellectualité pour ne plus s'orienter que vers l'étroitesse jalouse du moi psychologique. Chez Descartes lui-même, on voit l'*Ego sum* se dégrader en *Ego sum Cartesius*⁴¹⁰. »

La vie intime de l'être humain, son identité la plus propre et particulière est désignée par Charles Blondel sous le nom de *psychologique pur*, en deçà de tout engagement dans le monde des objets et de toute participation à l'univers du discours. Nous entrons en contact avec autrui par les circuits divers de la communication : gestes, cris, langage. Avec nous seul, nous avons un contact direct, un sentiment d'existence, qui se prononce en l'absence de tout objet, et dans le silence le plus complet. Ce psychologique pur est « ineffable », tout effort pour le manifester à autrui, ou pour l'explicitier à nos propres yeux implique un détour, c'est-à-dire une aliénation par rapport à l'impression élémentaire de cette conscience de soi, donnée en forme de familiarité, d'intensité affective, incaractérisable et pourtant référence obligée de tout ce que nous pouvons caractériser. En somme, une forme sans contenu, qui serait riche, en puissance, de tous les contenus, à la fois abstraite, en retrait par rapport à l'univers et par rapport à la diversité incessante de notre vie familière, et pourtant aussi concrète que possible ; l'atténuation ou la perte de ce contact vital avec notre être propre constitue une forme dangereuse d'aliénation schizophrénique.

⁴¹⁰ Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie, occidentale*, Alcan, 1927, p. 708 ; une position opposée à celle de Brunschvicg est développée par Étienne Gilson, *Essai sur la vie intérieure*, Revue philosophique, 1920.

Les dénonciations de la « vie intérieure » par Kant et par Brunschvicg ne concernent pas ce dernier réduit du « psychologique pur ». Kant évoque le cas d'illuminés, suspects d'« exaltation » et de « délire » à ses yeux, pour lesquels la pratique du journal intime correspondrait à une évocation des anges et des démons, à la manière de Swedenborg et peut-être de Lavater (1741-1801), journaliste intime et familier d'expériences spirituelles aux limites du surnaturel ; les cas de ce genre abondent en ce temps où déjà déferle la marée romantique. L'auteur des *Critiques* dénonce une pathologie de la conscience, « désordre d'esprit », dû à l'action « des forces qui agissent sur nous, hors de notre consentement et venant on ne sait d'où ». Ce cours « involontaire » de la conscience semble bien mettre en cause les récurrences de l'inconscient et de ses fantasmes qui envahissent et détournent la conscience claire. Kant ne dispose pas d'un vocabulaire approprié, ni de concepts, pour aller plus avant dans ce domaine [380] encore inexploré en son temps, sinon par les exorciseurs et magnétiseurs religieux ou laïques. Ses critiques n'atteignent pas le domaine profond du psychologique pur, basse continue de l'existence, en dehors de toute complaisance pour les illuminations transcendantes.

Brunschvicg, plus près de la réalité mentale réduite à elle-même, se prononce contre les explorateurs de l'espace du dedans qui se consacrent à sonder les profondeurs de la présence de soi à soi, un Amiel, un Biran, un Gide ; exploiters de leurs fantasmes, ceux-là se perdent en des écritures interminables, à la vaine poursuite de leur ombre. Même s'il n'y a dans leur recherche aucune visée transcendante, aucune référence proprement mystique, ces gens se rendent coupables d'une sorte d'abandon de poste. Le positivisme est un utilitarisme, à partir du moment où l'on postule qu'il n'y a de vérité que sur le modèle de la rigueur physico-mathématique, toute complaisance à soi-même revêt un caractère pathologique. On ne doit pas chercher là où il n'y a rien à trouver. Brunschvicg se prononce en vertu d'un jugement de principe ; il s'intéresse aux sciences exactes, prototypes de la vérité et de la valeur. Tout ce qui, dans le domaine humain, ne se soumet pas à cette discipline est nul et non avenu.

Ainsi le procès intellectualiste de la « vie intérieure », périodiquement repris par des penseurs divers, comme naguère par Alain, ne met pas en cause le fondement même de l'être personnel ; il condamne certains cours de pensée, certaines dérivations et déviations

de la spéculation à partir d'intuitions intimes ; à ces jeux de fantasmes dévoyés, soumis à l'influence des pulsions instinctives, il oppose l'autorité du *Cogito* scientifique, proféré en bonne et due forme par un individu maître de ses moyens et se prononçant selon l'ordre de l'universalité. Le « psychologique pur », cette zone imaginaire et prélinguistique définie par Charles Blondel, n'est pas pris en considération par cette école de pensée ; elle lui échappe de toute façon puisqu'elle s'affirme antérieure à tout univers du discours concevable. La difficulté reste entière, car cette conscience de soi existe bel et bien ; chacun peut en faire l'expérience en des moments de sa vie, où il éprouve le sentiment d'un contact familier avec soi-même, assurance de la vie, assurance sur la vie, faute de quoi l'individu serait réduit à une sorte d'errance, à la manière de l'homme, dans le conte, qui a perdu son ombre, c'est-à-dire son enracinement existentiel.

Il s'agit ici d'évoquer un langage en l'absence du langage. Kierkegaard s'y est parfois essayé. Une note du journal indique : « C'est après avoir renoncé à jamais à trouver notre moi hors de nous-même dans les hasards de la vie, milieux et circonstances, c'est après ce naufrage, quand isolé, on se tourne vers l'au-delà, qu'alors, après ce vide, l'absolu se montre à nous, non seulement dans sa plénitude, mais encore dans la responsabilité même qu'on se sent avoir ⁴¹¹. » Le penseur danois, à la différence de Kant et de Brunschvicg, ne pense pas que la vérité du moi doive être cherchée dans le monde extérieur. L'identité doit [381] être trouvée dans l'espace du dedans, où l'on aura préalablement fait le vide des langages et des significations ; mais Kierkegaard, esprit religieux, évoque la présence intime de l'absolu et de l'au-delà, ce qui ne manquera pas de le faire suspecter par Kant d'illumination. Néanmoins, le mot « absolu » peut être pris dans un sens non religieux pour désigner une réalité échappant aux circuits de la communication, et donc non réductible à la juridiction du langage, ce qui est le cas du « psychologique pur ». L'identité originelle se situe dans un au-delà eschatologique, transcendant à toute approche analytique.

Mais il peut exister une autre voie d'approche que celle-là, qui donne à penser ce qui est en question. « La matière la plus concrète que la

⁴¹¹ Kierkegaard, *Journal, Extraits*, t. I, 1834-1846, juillet-août 1840, trad. Ferlov et Gateau, NRF, 1941, p. 115.

conscience puisse avoir, dit encore Kierkegaard, est la conscience de soi de l'individu même, non pas une conscience de soi toute abstraite, mais si concrète que nul écrivain, même disposant du plus riche vocabulaire, même le plus habile dans l'art d'exposer, n'a jamais pu la décrire, alors que tout homme est une telle conscience. Cette conscience de soi n'est pas la contemplation ; qui le croit ne se comprend pas, puisqu'il se voit en même temps devenir, et ne peut par conséquent être le monde fermé offert à la contemplation. Cette conscience est donc action, laquelle est à son tour vie intérieure, et chaque fois que la vie intérieure ne répond pas à cette conscience, on a une forme du démoniaque, aussitôt que le défaut de vie intérieure se révèle comme l'angoisse, où l'on redoute de l'acquiescer ⁴¹². » Bien que le démoniaque montre le bout de l'oreille, l'expérience ici décrite se situe hors des prises du langage. Kierkegaard insiste sur le fait que les phénomènes de la vie intérieure dénotent tous « une activité, même si elle débute par une passivité ⁴¹³ ».

La contemplation se donne pour objet un « monde fermé » ; elle a un caractère passif ; une vie intérieure passive s'expose aux récurrences du « démoniaque », forme de possession. Fascinée par sa propre image, l'intériorité encourt les dangers de la fausse intimité. Kierkegaard, sur ce point, si surprenant que cela puisse paraître, semble proche des dénonciations de l'illumination proférées par Kant. La conscience de soi authentique se prononce en forme d'action, action de soi sur soi, orientation en profondeur, antérieure à tout jugement proprement dit. Les métabolismes essentiels de l'être personnel, les options maîtresses ne se situent pas au niveau des élaborations discursives, mais au niveau d'instances secrètes irréfléchies, sous l'exigence desquelles s'affirment des sympathies et des répulsions décisives en certains moments de l'existence. Par exemple, lorsque Luther, devant la Diète assemblée pour le juger, finit par déclarer, les arguments démonstratifs ayant été épuisés, la fameuse formule « Je ne peux autrement. »

Selon Claudel, « les circonstances misérables au milieu desquelles nous vivons tous nous laissent cependant le sentiment qu'il y a en nous quelque chose d'inemployé, quelque chose qui n'est pas sorti, et peut-

⁴¹² Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, trad. P. H. Tisseau, Alcan, 1935, pp. 206-207.

⁴¹³ *Ibid.*

être précisément ce qu'il [382] y a en nous de meilleur et de plus profond ⁴¹⁴ ». Cette ressource informulable et informulée correspond au principe de l'identité, ancré au principe de l'existence, par-delà le bien et le mal des codes moraux et juridiques institués. Un personnage du roman de Roger Martin du Gard, médecin agnostique, amené à faire retour sur sa vie, se trouve ainsi conduit à réviser les valeurs qui ont inspiré sa ligne de vie. « D'assez bonne heure, j'étais assez bien arrivé à concilier toutes mes tendances, à me confectionner un cadre solide de vie, de pensée, une façon de morale. (...) Vivre satisfait entre les limites que je m'étais désignées était devenu pour moi la condition d'un être que je sentais indispensable à mon travail » Mais, poursuit Antoine Thibault, « je songe à quelques-uns des actes les plus importants de ma vie. Je constate que ceux que j'ai accomplis avec le maximum de spontanéité étaient justement en contradiction flagrante avec les fameux « principes ». À chacune de ces minutes décisives, j'ai pris des résolutions que mon « éthique » ne justifiait pas. Des résolutions qui m'étaient imposées soudain par une force intérieure plus impérieuse que toutes les habitudes, que tous les raisonnements ⁴¹⁵ ... »

Ce qui se passe ici ne se situe pas au niveau de l'analyse réflexive, ni de la conscience morale proprement dite, qui expédie les affaires courantes au niveau des justifications usuelles. Une autre instance plus décisive, mais échappant à tout contrôle préalable, surprend le sujet lui-même. « À certaines heures graves, les décisions qu'il m'arrivait spontanément de prendre étaient sans doute des réactions de mon caractère véritable, démasquant brusquement le fond réel de ma nature. » De telles pulsions intimes se situent à l'opposé de l'impératif catégorique kantien ; il ne s'agit pas d'agir comme tout le monde, il ne s'agit pas d'obéir à une loi, il s'agit d'agir comme personne, d'agir comme soi-même, dans l'obéissance à une exigence que l'on ne soupçonnait pas et qui souverainement s'impose.

Le « psychologique pur » désignerait ainsi une région de l'être personnel qui pourrait être mieux caractérisée comme un « axiologique pur », lieu de regroupement des valeurs, dont le mode d'être n'est pas

⁴¹⁴ Paul Claudel: *L'Otage* suivi de *Le pain dur* et de *Le père humilié*. Paris, Gallimard, 1972.

⁴¹⁵ Roger Martin du Gard, *Les Thibault, Épilogue ; Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, t. II, pp. 947-948.

compatible avec le langage, et s'affirme selon le mode de l'exigence et de l'action, ainsi que disait Kierkegaard. L'authenticité du Moi se retranche en sa transcendance, mais son caractère indicible, ineffable ne le condamne pas au silence, à l'inefficacité. Il dispose de moyens d'expression, de circuits de communication qui lui permettent d'irradier l'existence coutumière et parfois de la transfigurer. Habités à vivre selon l'ordre du discours, nous nous imaginons, à tort, que le langage est le critère universel de la réalité, dont il ne constitue en fait qu'un plan de projection. Une fois le présupposé admis de l'exacte adéquation entre la conscience et sa manifestation dans le langage, tout ce qui se dérobe aux prises du vocabulaire et de la syntaxe est considéré comme nul et non avenue. Reste à savoir si un tel parti pris est justifié, et s'il n'a pas pour conséquence de frapper [383] de nullité des modes de l'être, des formes de la présence au monde qui ne sont pourtant pas dépourvus de réalité.

Un tableau, une composition musicale sont la manifestation d'un sens ; un artiste fait connaître certains aspects de son être qu'il ne pourrait pas formuler au moyen de mots. Plus simplement même, certaines attitudes, certaines mimiques, certains gestes permettent parfois de donner à comprendre des états d'âme, pour lesquels le sujet ne « trouve pas ses mots ». Si l'on refusait tout droit à l'existence à ce qui est de l'ordre de l'indicible, tout ce qui est injustifiable en raison raisonnée, l'ordre des relations humaines s'en trouverait considérablement appauvri. Les sciences, il est vrai, sont tenues d'explicitement leur langage, et d'exposer chacune de leurs procédures à la vérification de tout un chacun. Il n'en est pas ainsi dans le langage courant, nourri d'allusions, de sous-entendus, de pressentiments, de métaphores et de figures de rhétorique en tout genre, qui permettent de faire entendre à l'interlocuteur cela même qu'on ne dit pas.

L'univers du discours n'est pas la chasse gardée des significations, l'enclos au sein duquel doivent être rabattues obligatoirement toutes nos affirmations. Les diverses variétés du positivisme logique issu de l'école de Vienne ont développé jusqu'à la caricature le point de vue des intellectualistes à la manière de Brunschvicg : seuls les savants, mathématiciens et physiciens, dans l'exercice de leur ministère, savent ce qu'ils disent. Tout le reste des paroles humaines est nul et non avenue ; tout le reste, c'est-à-dire l'essentiel de la vie des hommes vivants.

Lorsque Montaigne, évoquant son amitié avec la Boétie, cherche à expliciter les fondements de ce sentiment profond, il finit par dire : « Parce que c'était lui, parce que c'était moi. » La valeur logique de cette proposition est sans doute à peu près nulle, mais cette pure et simple affirmation de l'identité personnelle de l'un et de l'autre, et de la correspondance entre les deux, indique, par-delà les circonscriptions du langage, une vérité de vie, immédiatement perceptible aux lecteurs des *Essais*, comme dans un ordre différent, le « Je ne peux pas autrement ; que Dieu me soit en aide », de Luther. Moins exceptionnel, le simple « je t'aime » des amants, en lequel l'amour en se déclarant, souscrit un engagement de vie, un engagement à vie, évoque aussi une plénitude, affranchie des déterminations restrictives du discours. Il ne s'agit pas là d'une formule exceptionnelle, comme la parole de Montaigne ou celle de Luther ; beaucoup d'hommes et de femmes ont prononcé ce « je t'aime », donnant ainsi leur parole, la parole de leur vie, en toute bonne foi dans le moment, même si cette parole ne devait pas résister à l'épreuve de leur vie.

La parole du « je t'aime » a valeur de serment et de sacrement, les deux mots n'en font qu'un. L'expression linguistique, en la circonstance, est d'une grande pauvreté, à la portée du premier venu des débiles mentaux. Le verbe *aimer*, dans divers idiomes, est un prototype de conjugaison que les apprentis en latin ou en espagnol récitent sans penser à rien. L'important est la surcharge affective, la mobilisation de l'être en ses ressources profondes, qui vient au-devant [384] d'un autre être, dans le désir de donner et de recevoir cette hospitalité d'âme, que signifie pour les êtres humains l'amour. L'ordre du langage ne fournit que des désignations extrinsèques, dont le contenu est sous-entendu, son intensité pouvant varier grandement selon la situation concrète des êtres en question. Car « je t'aime » peut être aussi l'énoncé d'une simulation, la parole trompeuse du séducteur sans foi ni loi.

Le langage, l'expression parlée ou écrite, n'est pas la mesure de l'authenticité de l'être. C'est l'authenticité de l'*Autos* qui cautionne la validité de la parole ; la circulation des propos humains est une circulation fiduciaire qui comporte une forte proportion de fausse monnaie. Et, comme on sait, la fausse monnaie chasse la bonne. La recherche de la vérité personnelle renverrait donc en fin de compte à cette région du « psychologique pur » où se prononce, en deçà de toute formulation, l'exigence originaire qui justifie à la fois l'*Autos* dans le

moment et le *Bios* dans la durée. Foyer imaginaire, instance à laquelle renvoient les grands mouvements de l'être, décisions et engagements qui ne se justifient pas selon l'ordre des raisons, mais s'imposent en vertu d'une souveraineté à laquelle on ne peut désobéir sans se renier soi-même.

Le mot « âme » est un mot galvaudé. Il est difficile de trouver un terme qui désigne cette dernière instance de l'adhésion de soi à soi, cette zone d'accueil et de recueil où tout homme, écartés les malentendus, les engagements et les compromis ou distorsions de toute espèce, peut trouver asile et comme se donner à lui-même l'hospitalité. La réflexion, la méditation peuvent aider à approcher ce seuil, qu'elles ne sauraient franchir, mais il arrive aussi que l'on y soit conduit à l'improviste, au hasard d'une rencontre imprévue. Un visage, une parole, un silence, et la gravitation terrestre se trouve comme abolie, l'être personnel renoue avec soi-même un contact perdu, une alliance oubliée. L'existence apparaît dans sa saveur de plénitude, grâce furtive, trop vite retirée. Révélation où l'individu comblé pourrait se répéter la parole de l'Éternel à Moïse : « Je suis celui qui suis. » Ces états privilégiés défient l'analyse ; ils consacrent la synthèse, le rassemblement de soi, mais dans la détente, affranchie des servitudes et hypothèques, dans l'amitié, la paix des profondeurs et la joie des sommets.

Une brève notation de Joubert : « Du sentiment de l'existence. Lorsque rien ne le trouble il suffit au bonheur. Et comment ⁴¹⁶. » Le propos ne cherche pas à expliciter l'expérience, qu'il évoque, d'une plénitude vécue. Sous le nom de « sentiment de l'existence », on ne doit pas entendre un domaine de l'affectivité banale, où plaisir et déplaisir évoquent un agrément superficiel et passager. Le « sentiment » est ici promu à une dignité ontologique ; il désigne une conscience d'être et un sens des valeurs, délivrés de toute emprise de la rationalité intellectuelle, en prise directe avec l'essence même de la vie sans aucune adhérence empirique. L'esprit flotte sur les eaux.

Jean-Jacques Rousseau, dans la Cinquième des *Rêveries du promeneur* [385] *solitaire*, a commenté en des pages célèbres, le propos de Joubert, dans l'évocation de son séjour à l'île Saint-Pierre. « À peine est-il dans nos plus vives jouissances un instant où le cœur puisse

⁴¹⁶ *Les Carnets* de Joseph Joubert, p.p. André Beaunier, NRF, 1938, t. II, 22 octobre 1805.

véritablement nous dire : « Je voudrais que cet instant durât toujours ⁴¹⁷. » Ainsi s'énonce le vœu de la coïncidence entre l'instant du cœur et son éternité, accomplissement suprême qui sera l'enjeu du pari entre le docteur Faust et Méphistophélès dans le drame de Goethe. Rousseau a connu cette apothéose, où l'*Autos* concentre en lui-même toutes les significations du *Bios*, dans une béatitude où culmine le sens de la vie. « S'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir, où le temps ne soit rien pour elle, où le temps dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ou de peine, de désir ni de crainte, que celui de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière, tant que cet état dure, celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait pauvre et relatif tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir ⁴¹⁸. »

La conscience de Descartes, homme de raison raisonnante, culmine dans l'instant du *cogito*, acte réflexif, décision formelle dont l'effet direct sera de donner le départ de ces longues chaînes de raisons grâce auxquelles le philosophe construit le système de la vérité et le système du monde. Le *Cogito* cartésien ne se suffit d'ailleurs pas à lui-même ; pour résister à la tentation corrosive du doute, il doit aussitôt invoquer la caution bourgeoise du Dieu des philosophes et des savants. D'ailleurs Descartes ne s'attarde pas en cet instant inaugural ; pas question pour lui d'en faire durer les délices. Rousseau, lui, tente d'explicitement la félicité de l'instant. « De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence ; tant que cet état dure, on se suffit à soi-même comme Dieu. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de

⁴¹⁷ *Les Rêveries du Promeneur solitaire, Cinquième Promenade, Œuvres de Rousseau, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, p. 104.*

⁴¹⁸ *Op. cit., ibid.*

soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur ⁴¹⁹. »

La plupart des hommes, poursuit Rousseau, sont la proie de sentiments contradictoires qui les détournent de cette jouissance de soi par soi, dont ils n'ont « qu'une idée obscure et confuse » ; ils se coupent ainsi de l'accès privilégié au sens de leur vie. Le vocabulaire du sentiment ne doit pas induire le lecteur en erreur ; il ne s'agit pas ici de l'affectivité, au sens banal du terme, impressions infondées, abandon facile aux humeurs du moment par opposition [386] aux certitudes proposées par l'intellect. Le « sentiment de l'existence » correspond à la révélation romantique du « cœur » ; ce que met en cause l'analyse de Rousseau, c'est l'assiette existentielle de l'être humain, le lieu ontologique où se nouent ses valeurs individuelles, le sens des sens de sa vie.

Rousseau avait déjà posé la question de l'*Autos* comme principe du *Bios*, et support de la vie spirituelle, au début de la Profession de foi du Vicaire savoyard. « Mais qui suis-je ? Quel droit ai-je de juger les choses et qu'est-ce qui détermine mes jugements ? (...) Il faut donc tourner d'abord mes regards sur moi pour connaître l'instrument dont je veux me servir et jusqu'à quel point je peux me fier à cet usage. J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe et à laquelle je suis forcé d'acquiescer. Ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations ? (...) Étant continuellement affecté de sensations, ou immédiatement ou par la mémoire, comment puis-je savoir si le sentiment du *moi* est quelque chose hors de ces mêmes sensations, et s'il peut être indépendant d'elles ? (...) Ma sensation qui est moi, et sa cause ou son objet, qui est hors de moi, ne sont pas la même chose ⁴²⁰. »

Dans la philosophie classique, la sensation n'est pas un indicateur de vérité ; les sentiments sont exclus du domaine de la pensée correcte. Les intuitions romantiques réhabilitent cette région de l'être, qui atteste la vigilance de notre réalité essentielle. « Exister, pour nous, c'est sentir, et notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre raison même ⁴²¹ », prononce ailleurs Rousseau. Les attestations du cœur

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 1047.

⁴²⁰ *L'Émile*, livre IV ; *Œuvres*, Pléiade, t. IV, pp. 570-571.

⁴²¹ *Lettres morales*, 5 ; *Œuvres* de Rousseau, Pléiade, t. IV, p. 1109.

procèdent à partir d'un terroir de certitudes, d'où s'annoncent à nous les orientations majeures qui nous guident à travers les vicissitudes de l'existence. Prédestinations affectives, en forme de sympathies et d'antipathies, goûts et dégoûts pour les êtres, hommes et femmes, paysages et rencontres, mets et boissons, musiques ; toutes les impressions qui nous viennent du dehors nous sont ainsi données du dedans, comme les résonances de très anciens souvenirs, réminiscences de vies antérieures.

Cette reconnaissance de nous à nous-mêmes intervient comme un guide de vie, elle aide chaque vivant humain au discernement des êtres et des choses et lui permet, à mesure, d'inventer une vie à sa ressemblance. Les interprétations empiristes donnent à penser que toute connaissance vient à nous du dehors, avec les informations que nous apportent les sens. Il est vrai que notre organisme est équipé d'un certain nombre de récepteurs sensoriels. Mais ces récepteurs ne sont pas soumis passivement aux influences du dehors ; ils obéissent aussi aux tendances, aux pulsions de l'être personnel ; ils participent à la négociation incessante entre l'être et son milieu, car l'individu est un centre d'initiatives, en quête d'un équilibre favorable. Il ne cherche pas seulement à s'adapter au monde ; il cherche à adapter le monde à lui-même, à ses désirs du moment, à ses exigences permanentes.

[387]

Toute connaissance d'un objet ou d'un être différent de nous est ensemble une reconnaissance de nous-mêmes, à partir d'une première alliance mystérieuse qui nous lie à l'univers dans une communauté de significations et de destin. La distinction de bon sens entre *extérieur* et *intérieur* introduit une ligne de démarcation arbitraire, définie pour la commodité des usages de la vie ; elle fausse la compréhension de la réalité personnelle, en faisant de l'homme un étranger dans le monde, un visiteur de passage qui prend des photographies, alors que l'homme réel est du monde, et qu'il se cherche lui-même dans les images, les impressions qu'il éprouve à fréquenter l'univers, en vue d'accomplissements qui ne correspondent pas à des utilités pratiques, mais à la recherche de cette harmonie secrète et parfaite que Rousseau désigne sous le nom de « sentiment de l'existence ».

Ce sont là des confins peu fréquentés, parce que toutes nos épistémologies sont préoccupées de disjoindre ce qui est uni dans le

savoir spontané de la présence au monde. Les grilles d'interprétation classent d'un côté l'ordre pratique et technique des manipulations d'objets, d'un autre la science théorique, d'un autre encore les interprétations esthétiques ; le reste des impressions non intégrées dans l'une ou l'autre axiomatique se trouve mis au rebut. Or la vérité de l'être, telle qu'elle s'énonce dans la vérité de la vie, s'annonce dans la prise en charge indissociée de l'être dans le monde ; peu importe que cette expérience du « sentiment de l'existence » se réalise en violation des normes de l'intelligibilité puérile et honnête. On n'a pas le droit de rejeter et de condamner la surabondance du sens, sous le prétexte qu'elle serait contraire au bon sens.

L'opposition entre l'homme et le monde n'intervient que secondairement ; en premier lieu, l'homme dans le monde est du monde, il fait un, il fait sens avec le monde, au sein duquel il n'intervient pas comme un visiteur en provenance d'une autre planète. Le premier moment est celui de la participation à un univers qui contient toutes nos racines, nos justifications, nos origines et nos accomplissements ; nous nous cherchons en lui parce que nous nous y trouvons, par toutes les fibres de notre être. Dès lors, la distinction entre ce qui est en nous et ce qui est hors de nous s'efface, et l'existence personnelle revêt un caractère cosmique, elle se reconnaît dans la solidarité pressentie de la vie universelle.

Hugo von Hofmannstahl a tenté d'énoncer cette intuition de l'existence dans un *Entretien sur la poésie*, dont le titre renouvelle celui d'un texte fameux de Frédéric Schlegel. « Nos sentiments, écrit-il, nos ébauches de sentiments, tous les états les plus secrets et les plus profonds de notre être intime ne sont-ils pas de la plus étrange façon enlacés à un paysage, à une saison, à une propriété de l'air, à un souffle ? (...) À quelques milliers de choses terrestres de cette nature, toutes les possessions spirituelles sont reliées, tous les élans, toutes les aspirations, toutes les ivresses. Plus que reliées, les racines mêmes de leur vie ont grandi, solidement implantées, de sorte que si tu les coupais de ce fond, elles se dessécheraient et se réduiraient à rien entre tes mains. Voulons-nous [388] nous trouver ? ce n'est point en nous qu'il faut descendre : c'est dehors que nous nous trouverons, dehors. Semblable à l'arc-en-ciel qui n'a pas de substance propre, notre âme est tendue sur l'irrésistible chute de l'existence. Nous ne possédons pas notre moi : c'est du dehors qu'il souffle vers nous, il nous fuit pour

longtemps, puis nous revient dans un souffle. Notre moi ? le mot même est une métaphore. Des forces motrices nous font retour qui naguère, une fois déjà, en nous ont niché. Et sont-ce bien vraiment les mêmes ? N'est-ce pas bien plutôt leur couvée qui fut ramenée par quelque obscur mal du pays ? Il suffit : quelque chose revient, et quelque chose se rencontre en nous avec autre chose : nous ne sommes rien de plus qu'un pigeonier ⁴²². »

Le grand écrivain, le poète essaie ici de dire l'indicible, de remonter en deçà du pacte d'alliance, fondateur de la condition humaine, et comme de dénouer les liens des significations établies, qui opposent l'individu et l'environnement, le sujet et les objets. Seule la poésie peut s'aventurer à évoquer ce qui ne peut être dit, à suspendre les effets du principe d'individuation afin de mieux faire apparaître les appartenances unitives, les affiliations de l'être humain, au mépris des impératifs logiques et des restrictions de l'espace et du temps. Intelligibilité qui défie tous les principes de l'intelligibilité ; la vérité devient une aventure. « La poésie dont notre âme se nourrit, dit encore Hofmannstahl, est celle où, comme dans le vent d'été qui glisse le soir sur les prairies fraîchement fauchées, flottent devant nous à la fois un souffle de mort et un souffle de vie, un pressentiment de la floraison, un frisson devant l'aboli, un présent et un au-delà, un au-delà illimité. Toute poésie parfaite est à la fois présent et pressentiment, aspiration et accomplissement ⁴²³. »

Sous le nom de poésie est ici évoquée et invoquée une forme de la connaissance qui se situe en-dehors des restrictions de l'espace et du temps, afin de faire le plein des significations humaines, libérées de toutes les restrictions qui pèsent d'ordinaire sur leur exercice. De telles évocations donnent à penser que l'homme gaspille son existence à vivre en dehors de sa vie réelle, confiné sous la loi de disciplines de première urgence, qui lui font oublier tout le reste, c'est-à-dire l'essentiel ; chaque individu se construit ainsi un abri provisoire pour se mettre autant que possible à l'abri de la lumière de vérité, qui dérangerait les petits calculs, et l'équilibre fragile d'une existence bien tranquille.

⁴²² *Entretien sur la poésie* ; dans Hugo von Hofmannstahl, *Écrits en prose*, trad. E. H., éd. Schiffrin, 1927, pp. 154-155.

⁴²³ *Ibid.*, p. 168.

Un autre personnage de Hofmannstahl évoque certains « moments heureux et vivifiants », dont la révélation a changé le cours de sa vie : « C'est quelque chose qui n'a pas de nom, et qui sans doute n'en saurait avoir, qui se dévoile alors à moi, versant comme en un vase, dans quelque objet journalier, un flot débordant sa vie supérieure. (...) Un arrosoir, une herse abandonnée dans les champs, un chien au soleil, un pauvre cimetière, un estropié, une petite maison de paysan, peuvent devenir les réceptacles de ma révélation. Tous ces [389] objets et mille autres semblables, sur lesquels l'œil glisse avec une indifférence qui va de soi, peuvent subitement à un moment que je ne saurais amener en aucune manière, se marquer pour moi d'une empreinte si auguste et si touchante que tous les mots me paraissent trop pauvres pour l'exprimer. Et même l'image précise d'un objet peut, d'une façon tout incompréhensible, être élue pour se remplir jusqu'au bord, avec une soudaine douceur du flot montant d'un sentiment divin⁴²⁴. » Commentant un poème de Goethe, l'écrivain autrichien observe aussi : « Les réalités de l'âme, comment d'autres paroles que des paroles magiques pourraient-elles les rendre ? Un instant se présente qui, de milliers et de milliers d'instant semblables, exprime le suc : il pénètre dans la caverne du passé, et des milliers d'instant obscurs, figés, dont ce passé même est fait, jaillit une plénitude de lumière. Ce qui n'était jamais présent et ce qui ne s'était jamais donné, est là maintenant et se donne, devient le présent et plus que le présent ; ce qui n'avait jamais pu se trouver réuni se conglomère et se communique mutuellement la flamme, l'éclat et la vie. Les paysages de l'âme sont plus merveilleux que les paysages du ciel étoilé : ils n'ont pas seulement des voies lactées faites de millions d'étoiles, mais leurs abîmes d'ombres même sont de la vie, renferment une vie infinie que sa surabondance rend obscure et étouffe...⁴²⁵. »

Marcel Proust, ayant dissipé sa vie aux vanités mondaines du milieu aristocratique, où l'on avait bien voulu lui faire accueil, sans doute obsédé par le gaspillage de tout ce temps perdu, fait l'expérience du temps retrouvé, par l'humble entremise de la saveur resurgie d'une madeleine, évocatrice de ses lointaines enfances. Comme l'arrosoir de Lord Chandos ou le chien au soleil, la simple image sensible s'ouvre en

⁴²⁴ *La lettre de Lord Chandos*, recueil cité, p. 48.

⁴²⁵ *Entretien sur la poésie*, même recueil, p. 169.

abîme sur l'infinitude d'une existence illuminée par une grâce mystérieuse, réconciliée avec elle-même et avec l'univers. Chez Proust, cette prodigieuse abondance est aussitôt commuée en une vocation créatrice, comme elle l'avait été chez le cordonnier de Goerlitz, Jacob Boehme, subitement éveillé à la transcendance par le miroitement d'un plat d'étain. Ces émerveillements ne sont pas réservés aux écrivains, aux artistes ; ils en parlent, ils les évoquent, parce que leur mission est de faire savoir au monde ce qu'il leur a été donné de voir ; d'autres gardent dans le secret de leur cœur les révélations dont ils ont bénéficié en des moments d'exception.

On peut prendre comme critère pour l'appréciation de la valeur de la vie le tout-venant de la quotidienneté répétitive, prisonnière des affairments de l'emploi du temps ; on peut préférer chercher le sens de la vie dans la plénitude de la vie. Il apparaît alors que la vraie vie est absente, mais que la recherche de la vérité passe par la mise en évidence de l'authenticité d'un sens qui, dans le cours normal des choses, se dérobe à nos prises. Simone de Beauvoir, dans un de ses abondants récits autobiographiques où sa vie se trouve emmêlée avec celle de Sartre, déclare quelque part qu'après avoir consacré leurs efforts à la [390] défense de diverses causes plus ou moins confusément élucidées, lui et elle finirent par ressentir l'impression d'avoir été « floués ». Récrimination qui paraît injustifiée, de la part de gens qui avaient toujours revendiqué une totale liberté dans la conduite de leur existence ; l'expression semble signifier qu'ils auraient été dupes d'un meneur de jeu capable de fausser la partie à leur détriment. Ainsi ceux qui professent un total agnosticisme ont encore assez de religion pour s'en prendre au malin génie de la déception de leurs espérances et de l'échec de leurs entreprises. Pour eux, le temps perdu ne sera pas retrouvé.

Dans le dernier volume de sa saga autobiographique, poète surréaliste mal repent, Michel Leiris achève la méditation de sa vie par des pages consacrées à la nostalgie du merveilleux, autrement dit la déploration de la plénitude refusée. « Si quelque chose qui m'arrive peut me donner le sentiment du merveilleux, ce sentiment – que faute de pouvoir positivement le définir, j'ai regardé en dernière instance comme le sentiment d'être soudain délivré de tout ce qui m'opprime – sera-t-il plus qu'une euphorie, s'il est mon bien à moi seul ? Et pour qu'il y ait pleinement MERVEILLEUX (pour que la chose insigne qui *m'arrive* ait

force d'événement qui *arrive*) ne faut-il pas que, fugacement ou plus durablement, les bornes de ma personne soient, elles aussi, abolies et que, chair et sang ou au besoin comme un fantôme qui n'est qu'autant qu'il apparaît à certains, je passe à une tout autre façon d'être que mon habituel isolement ? ⁴²⁶. »

Leiris appartient à cette catégorie des écrivains du moi qui écrivent leur vie sur le mode de l'absence, de l'insuffisance et de la déploration. Plus rares, ceux qui évoquent l'existence sur le mode de la célébration, comme Jean-Jacques Rousseau racontant l'idylle des Charmettes ou la félicité de l'île Saint-Pierre. Positives ou négatives, ces évocations attestent que le sens de la vie ne s'énonce pas dans le langage des faits et événements, mais dans le langage des valeurs. L'homme qui se dit déçu, « floué » ou comblé, est un homme qui se conçoit lui-même en termes d'exigence, et donc en gardant ses distances par rapport au monde comme il va. La réalité humaine ne coïncide pas avec le tout-venant, le mot à mot du devenir personnel et de l'histoire sociale.

On peut appeler « âme » cette réserve de sens, cette latitude d'interprétation que chacun peut garder par rapport au cours de sa vie. Notre identité alors serait la différence maintenue où chacun éprouve de soi à soi le sens de son existence, abstraction faite des servitudes qui l'occupent et des événements qui viennent détourner l'attention et la fixer sur des détails futiles. Une sensibilité axiologique ou ontologique, « antérieure à notre raison même », comme dit Rousseau, inspire l'évaluation que nous faisons à tout moment de notre situation personnelle, estimée par rapport à un état de plénitude, à un être de désir, à la fois présent et absent, pressenti aux confins de notre être.

Il est des moments d'exception, dérogoires par rapport au droit commun de la vie quotidienne, comme ceux décrits par Rousseau et Hofmannstahl, où le sens de la vie semble se concentrer sur lui-même, se resserrer en un instant privilégié. [391] L'identité personnelle jouit de sa plus haute exaltation, et ensemble elle pressent le développement du temps à venir, irradié par la grâce qui lui est donnée. Il est clair alors que l'*Autos* et le *Bios* ne sont pas deux variables indépendantes, ou comme deux axes de la conscience de soi, l'un vertical et l'autre horizontal. Le sens de la vie, tel que cherche à l'établir l'entreprise autobiographique, c'est la permanence de l'être, comme exigence de

⁴²⁶ Michel Leiris, *La Règle du jeu*, IV, *Frêle bruit*, NRF, 1976, p. 377.

valeur, maintenue dans la progression de la temporalité. On peut vivre sa vie comme une corrosion, comme une déperdition du sens, on peut la vivre comme une élucidation progressive, une explicitation dans la fidélité au vœu une fois fait d'être chacun pour soi-même cette révélation initiale donnée au petit Jean-Paul Richter, dans sa septième année, au seuil de la maison paternelle : « Je suis un moi ; je suis moi. »

L'intention autobiographique met en œuvre le désir de réaliser la synthèse de l'existence, dans son essence intemporelle et dans ses manifestations historiques, selon les voies de l'écriture créatrice. Toute écriture du moi répond au vœu d'établir une formule de concorde dans le consentement de soi à soi, dans la mise en correspondance des intentions et des réalisations qui jalonnent le cours d'une vie, soit reconsidérée dans son ensemble, soit examinée au jour la journée.

[392]

[393]

TROISIÈME PARTIE.
BIOS.

Chapitre 3

**La recherche du sens
de la vie**

[Retour à la table des matières](#)

Les écritures du moi n'ont pas pour intention de raconter la vie, à terme échu, comme on recopie un texte déjà rédigé, ou comme on met au propre un brouillon. Une notice biobibliographique, où l'on énonce successivement des faits et des dates, les événements d'une carrière et les titres des divers écrits qui ont jalonné son cours, plus les distinctions honorifiques et autres babioles du même genre, ne saurait passer pour une autobiographie. Bien entendu, il existe quantité de notices de cet ordre non dépourvues d'utilité dans certains cas, comme l'Annuaire des anciens de Polytechnique ou de l'École normale supérieure.

Le projet autobiographique implique une recherche du sens de la vie, non pas en fonction des repères extrinsèques du sillage social, mais dans une relation de soi à soi qui requiert un examen de conscience, une remise en ordre de ces données confuses qui constituent pour un individu quelconque le tout venant de l'existence. Le récit de vie dans son authenticité, n'est pas une récapitulation de ce qui a eu lieu, mais nécessairement une interprétation, c'est-à-dire une œuvre de soi sur soi. L'écriture elle-même joue dans la circonstance un rôle d'intervention active ; l'écrivain de soi ne se contemple pas « au miroir de l'écriture », l'écriture n'est pas un miroir, mais un instrument d'intelligibilité sur le chemin de soi à soi. Elle opère, elle démasque, elle crée une distance

par le passage de l'informulé à l'écrit ; elle fait rebondir la conscience, parfois démasquée par l'expression, forcée dans ses retranchements et obligée de prendre parti.

Celui qui entreprend d'écrire de soi ne sait pas d'avance ce qu'il va dire. [394] Sa vie n'est pas toute faite, derrière lui, en attente d'être mise à jour ; elle est aussi bien par-devant, en instance de prendre forme, comme une interrogation. De là, souvent, les formules rituelles des écrivains du moi, dans les premiers moments : « Qui suis-je ? Je veux savoir qui je suis », paroles inaugurales rarement suivies d'une réponse positive. Il arrive que l'écrivain se figure détenteur de sa vérité, comme d'un trésor ou d'un secret qu'il va révéler à tout un chacun. Ainsi du Rousseau des *Confessions*, et même de son patriarche Augustin. Impression fautive ; ni Augustin ni Rousseau ne sont propriétaires de leur vérité ; cette vérité les englobe et les dépasse, et chaque lecteur de l'un ou de l'autre recommence à la chercher. Une autobiographie est une expérience de vérité, dont l'expérimentateur est lui-même l'enjeu, d'où résulte qu'il est mal placé pour en tirer des conclusions qui le concernent de trop près, ce qui le force à creuser sous ses pieds. Le lecteur lui-même se trouve dans une situation du même ordre ; s'il s'efforce de voir clair dans la vie d'autrui, c'est aussi pour mieux comprendre la sienne propre ; impliqué dans sa lecture, il se trouve aux prises avec des difficultés analogues à celles rencontrées par le rédacteur. À moins qu'il ne se reconnaisse pas dans un texte qui « ne lui dit rien » ; alors il laisse tomber le livre.

L'autobiographie est un débat et un combat ; l'intérêt des meilleurs de ces ouvrages tient à la profondeur, à la subtilité, à l'âpreté de cette contestation dont le rédacteur est lui-même l'enjeu. Expériences d'humanité, dont chacun peut prendre sa part grâce à la personne interposée du narrateur. L'œuvre d'écriture est une œuvre de vie, et non pas un sous-produit d'une vie qui se serait développée antérieurement dans l'espace-temps de la réalité. Un sens neuf, qui est sans doute le sens propre, se produit dans l'ordre de l'écrit. L'obligation s'impose, bien entendu, de respecter certaines conformités extérieures de lieu et de temps, événements publics ou privés, dates ; mais entre ces points de passage obligés, il est possible de faire passer des courbes aux inflexions et sinuosités diverses. Et surtout, le contexte intérieur, le monde des intentions demeure libre.

Écrire sa vie, c'est se donner la chance de revivre sa vie, de la renouveler selon une plus adéquate conformité aux intimes préférences du rédacteur. L'esprit de l'escalier trouve la bonne réponse et le juste propos une fois l'entretien terminé, et le contact interrompu avec l'interlocuteur. Les écritures du moi se placent sous l'invocation de l'esprit de l'escalier, y compris dans le cas du général vaincu, évoquant dans ses mémoires la manœuvre qu'il aurait fallu faire pour sauver la situation. Mais le champ de bataille n'est plus qu'un espace mental, les personnages en question dans l'autobiographie ne sont plus en mesure de répondre aux arguments ou aux analyses dont ils sont l'objet ; ils se sont évanouis dans la distance ou dans la mort ; l'autobiographe est seul avec une vérité qui n'appartient qu'à lui.

« Il faut traiter nos vies comme nous traitons nos écrits, notait Joubert, mettre en accord, en harmonie, le milieu, la fin et le commencement. Nous [395] avons besoin pour cela d'y faire beaucoup d'effaçures ⁴²⁷. » Homme de réflexion et d'écriture, Joubert considère que l'existence comme elle vient n'est qu'un premier jet approximatif, un brouillon. La reprise du sens implique une mise au net et des ratures. La formule « traiter nos vies comme nous traitons nos écrits » renverse l'ordre chronologique, l'écrit faisant autorité par rapport à l'existence, comme il arrive dans le cas des rédacteurs d'écritures du moi qui, par avance, réagissent à l'événement en fonction du récit qu'ils en feront. Dans tous les cas, la rédaction n'est pas un simple décalque ; elle nécessite des « effaçures », corrections positives ou négatives qui donnent forme et cohérence au récit.

Ces corrections ne sont pas seulement imputables à des considérations d'amour-propre ou de vanité ; on songe tout de suite à des dissimulations intéressées, à des redressements avantageux, à des falsifications... De telles influences se font jour, bien entendu, dans les écritures du moi. Mais tout récit de vie implique, par rapport à la réalité proprement dite, une divergence fondamentale, dans la mesure où la réalité sociale, historique, au sein de laquelle chacun de nous se trouve engagé, est un complexe immense d'interactions, sommation totalitaire au sein de laquelle on ne peut isoler une figure, ou le sillage d'une destinée, que d'une manière tout à fait arbitraire. Autant vouloir relever

⁴²⁷ *Les carnets de Joseph Joubert*, 27 juillet 1799 ; pp. André Beaunier, NRF, 1938, t. I, p. 212.

la trace d'une fourmi dans la fourmilière ou d'un poisson dans la mer, et prétendre que cette individualité organique existe par elle-même, mérite dans sa vie et dans sa mort une considération particulière. L'être humain possède en plus la conscience de soi, et sa réduplication en forme de document écrit. Mais celui qui rompt ses solidarités avec l'environnement matériel et l'environnement humain viole certainement les conditions de l'existence ; il s'attribue un commencement et une fin indépendants du reste du monde ; il prétend à l'autonomie d'un sens de sa vie, en violation de l'interdépendance des êtres.

Se centrer sur soi-même, prétendre à une existence singulière au sein de l'immensité sans fin de l'histoire universelle, c'est donner force de loi à une illusion d'optique. La perception d'une individualité au sein de la masse oblige à un découpage qui appelle par compensation à des retranchements ou à des additions sans rapport avec ce qu'on est convenu d'appeler la vérité objective. Une biographie présuppose des procédures d'abstraction, qui donnent à penser que quelque chose commence avec le héros et que quelque chose, avec lui, s'achève ; ce qui est faux ; l'histoire mondiale ne fait acception de personnes. On peut certes raconter la vie d'un combattant tué à Verdun ou dans les combats d'Iwo Jima, comme si cette destinée interrompue possédait une signification en elle-même ; illusion consolante pour les proches du disparu, mais qui ne correspond à rien dans l'épouvantable et inhumain tintamarre de l'histoire universelle qui se jouait sur ces champs de bataille.

Toute entreprise d'écriture du moi implique donc un parti pris épistémologique consistant à faire graviter la réalité en fonction d'un point de vue arbitrairement [396] isolé dans la masse indivise du devenir. Ce regroupement arbitraire oblige à une sélection des aspects du réel retenus, et de ceux qu'on considère comme négligeables, ainsi qu'à un recentrage des éléments en fonction du centre de perspective choisi. Alors seulement, la ligne de vie se dessine, mais ses inflexions sont tributaires des options qui ont présidé à son établissement. Exemple grossier de cette procédure : le régime marxiste d'Allemagne de l'Est célébrait en Luther un révolutionnaire, annonciateur de la libération des masses prolétariennes, exploitées par la féodalité. De là un remaniement du portrait du Réformateur à l'usage des enfants des écoles et des touristes de Wittenberg, avec sélection de certains détails biographiques, et élimination d'un grand nombre d'autres. L'exemple

est caricatural, mais l'historiographie de la Révolution française depuis deux siècles n'a pas cessé d'affronter des légendes antagonistes, et des grands hommes fabriqués de toutes pièces pour le service de l'une ou l'autre cause. Les historiens cultivent les légendes, mais il arrive que les acteurs du drame lorsqu'ils racontent leur vie, la revivent sur le mode rétrospectif de la légende, tel Trotski évoquant le sillage de sa carrière dans la révolution soviétique.

Une fois admis le parti pris épistémologique de l'isolement possible de l'existence individuelle par rapport au reste, à l'immense contexte dont elle est solidaire, se pose la question de la sincérité. Le rédacteur d'écritures du moi se prétend témoin de soi-même ; mais témoin en sa propre cause, lui est-il possible d'être objectif ? Au sens le plus banal, la sincérité serait l'absence de dissimulation, la franchise entière, la transparence d'un esprit qui fait profession de ne jamais se refuser aux aveux complets, même s'ils lui sont dommageables, s'ils portent atteinte à son intégrité, à son amour-propre. Il n'est pas rare de lire, sous la plume de professionnels de la confiance ou de la confession, des protestations de parfaite bonne foi, y compris en ce qui concerne des domaines réservés comme la sexualité. Les écrivains contemporains ont fait de grands progrès par rapport à leurs prédécesseurs qui jetaient un voile pudique sur leurs dépravations en tous genres ; ils exploitent le goût du public pour ce genre de performances, dans le contexte général du laxisme des mœurs régnautes.

Mais la sincérité n'est pas l'absence de dissimulation, ni même le cynisme ou l'absence de réserve et de pudeur. Au sens moins immédiat du terme, la sincérité ne se réduit pas à énoncer sans réserve l'état de ses sentiments, de ses pensées. La sincérité authentique consiste à tirer au clair l'intime actualité d'une vie ; il ne s'agit pas seulement de dire ce qu'on est. La déclaration d'identité suppose au préalable une recherche de l'identité. L'erreur est de croire que l'identité est une donnée de fait, qu'il suffirait de transcrire telle qu'elle est. Ainsi des déclarations que l'on souscrit à la douane lors du passage d'une frontière ; le déclarant sait si sa déclaration est sincère, ou si elle ne l'est pas. Écrire la vérité de ce qu'on est suppose que l'on soit en possession de cette vérité, ce qui n'est malheureusement pas le cas ; avant d'être à même de transcrire la configuration de l'être intime, il faut s'être assuré de sa nature, au prix d'une recherche critique dont les résultats ne sont jamais certains.

L'actualité d'une conscience se donne au sujet comme une succession de pensées, de représentations qui ne se trouvent pas liées entre elles par des enchaînements logiques, rigoureux. La présence de l'esprit à lui-même dans le libre courant de la conscience associe des thèmes et des représentations, des vocables dont l'enchaînement obéit parfois à des assonances du vocabulaire, parfois à des exigences intellectuelles, parfois à des pulsions irraisonnées, associations libres commandées par des bouffées affectives, des régulations inconscientes où les psychanalyses moissonnent à plus ou moins juste raison leurs plus significatives révélations. Le charroi spontané de la conscience de soi ne s'inscrit pas dans les formes de l'univers du discours, et tout essai d'une formulation intégrale, comme l'*Ulysse* de James Joyce, implique une déformation systématique. L'individu ne s'énonce pas à lui-même sur le mode linguistique, de sorte qu'une bonne sténotypie en rendrait intégralement compte. Le devenir réel de la pensée comporte des trous, des lacunes, des intermittences ; la parole s'abolit, elle s'efface devant des instances informulées, ombres fugitives d'une pensée à l'état naissant, et qui demeurera inaccomplie.

Il ne peut donc y avoir de procès- verbal intégral de la conscience, parce que, si la conscience emprunte les cheminements de l'ordre verbal, elle ne s'y réduit pas ; son mode d'être spécifique se dérobe aux prises de l'intelligibilité discursive. On n'a d'ailleurs pas le droit de postuler que la conscience d'un individu donné en un moment donné « sait ce qu'elle veut », et qu'on peut lui assigner à tout instant une attitude fixe. L'irrésolution est un mode d'être plus répandu qu'on ne croit, une conscience est souvent hésitante et partagée, elle s'affirme à elle-même sur le mode de l'alternance, et ces incertitudes peuvent s'étendre sur la longue durée. Une cure de désintoxication pour les usagers du tabac, de l'alcool ou de diverses drogues représente une épreuve prolongée, où le sujet qui veut échapper à l'aliénation dont il est victime, voit sa raison initiale défaillir d'instant en instant, sous la récurrence obsessionnelle de ce qui lui manque. L'histoire d'un amour, et en particulier d'un amour malheureux, est également vécue comme le tourment d'une conscience qui ne s'appartient plus à elle-même, se défend contre l'envahissement par une présence récurrente. La maîtrise de soi dans le contrôle harmonieux des états d'esprit et des états d'âme n'est pas la règle mais l'exception ; le régime de la vie personnelle se trouve ordinairement sous l'emprise du désir, positif ou négatif, plus ou

moins mesuré, plus ou moins exalté. La neutralité, l'équilibre de soi à soi, dans une indifférence de la présence à soi-même et de la présence au monde, exposeraient une vacance de l'être, une disponibilité voisine de l'ennui. La présence à soi-même la plus usuelle, en dehors des situations extrêmes, est vécue sur le mode du projet ou du regret, à plus ou moins long terme. Vivement que les jours allongent, que le printemps arrive et que je retrouve la saison du soleil et des voyages. Ah ! si j'étais débarrassé de ces soucis de santé, si ces difficultés familiales étaient résolues, ainsi que ces problèmes administratifs, et cette déclaration d'impôts qui m'empoisonne la vie.

[398]

Le tout venant de la vie quotidienne est un bric-à-brac sans grand intérêt, qui se donne au sujet sur le mode de l'irrésolution. Le plus souvent, l'intéressé n'est pas le maître de ses préoccupations ; elles évoluent d'ailleurs en vertu de leur inertie propre, et parfois finissent par s'effacer comme si leur charge affective se trouvait épuisée. Les soucis qui nous accaparent peuvent être fondés ou non ; ils passent parfois à la manière de nuages sur l'horizon de notre intimité, inspirant sans que nous y puissions grand-chose le bien-être ou le mal-être de nos journées. Certains journaux intimes donnent ainsi l'impression d'évoquer au fil des jours une météorologie de l'espace du dedans, aussi inconstante que celle du ciel extérieur, qui semble communiquer ses intermittences aux humeurs alternantes d'un Maine de Biran, d'un Maurice de Guérin ou d'un Amiel. Si l'écriture du moi prétend être un simple décalque de l'événement de la vie personnelle en son actualité, d'une part elle la falsifie parce qu'elle opère la transmutation en discours de ce qui existe en puissance seulement, et d'autre part elle se trouve conduite à résoudre l'irrésolu, à donner une forme fixe à un être en suspens, sommé de se manifester selon l'ordre discursif, consolidé par l'écriture. Intervention arbitraire qui aboutit à imposer à l'individualité concrète en son état naissant le triple cahier des charges de l'*Autos*, du *Bios* et de la *Graphie*. À partir du moment où je fais vœu d'écrire, je postule que je suis *Moi*, que ce *Moi* est le sujet permanent d'une vie qui lui appartient, et que le sens de cette vie peut être authentiquement manifesté par une relation écrite. Autant d'affirmations non justifiées qui soulignent la marge d'inadéquation persistante entre l'être personnel et sa représentation graphique. On peut parfaitement imaginer une existence non asservie aux contraintes de l'écriture, non avertie de

l'existence de son moi et non consciente de l'unité intelligible de sa destinée dans le cours de la vie. Cette condition d'existence est à peu près celle des membres de sociétés archaïques, illettrés et non soumis aux catégories de logique euclido-aristotélicienne. L'idée, bien évidemment, ne saurait leur venir de rédiger leur autobiographie, mais, autant qu'on sache, ils ne s'en portent pas plus mal.

Toute écriture du moi procède d'une intervention décisive. Écrire qui je suis, c'est faire acte de volonté, non seulement volonté d'écrire, mais préalablement volonté d'être, de rassembler les éléments épars de ce que je suis, de constituer l'unité et l'identité de mon être temporel dans le devenir de mon histoire. L'écriture ne vient pas figurer cette unité une fois réalisée ; elle assure à mesure la réalisation de cette identité. La sincérité intervient, non pas après coup pour manifester un résultat atteint, mais comme un facteur de réalisation, dans la mise en œuvre d'une intervention de soi sur soi. L'auteur d'écritures du moi est un opérateur du sens de sa vie ; la vie qu'il évoque ne lui est pas donnée comme un modèle à reproduire, mais comme une matière plastique à laquelle il doit donner forme et cohérence. Il ne s'agit pas pour lui de décrire le sens préalablement existant, et comme de le prendre en marche, mais de maîtriser le sens incontrôlé, ou plutôt de le créer.

[399]

La sincérité n'est pas une attestation de l'esprit ou un élan du cœur, mais une œuvre d'art. Et pas seulement un recours à l'art d'écrire selon les règles ou préceptes du bon artisan. La vertu de style, qui commande le passage de l'informe à la forme, intervient aussi bien dans le traitement de la vie que dans le traitement de la langue. Jacques Rivière avait mis en honneur cette fonction de la sincérité, qui ne se propose pas de refléter la vie personnelle, mais bien de la réaliser, de l'accomplir. « Il semble que, pour être sincère, il suffit de se laisser aller, de ne pas s'empêcher de sentir, de céder à sa spontanéité. On cesse d'être sincère au moment où l'on intervient en soi ; si je me travaille, je me déforme. La sincérité, c'est l'abandon à soi-même, l'obéissance au cours naturel de mon émotion, une pente aisée, l'accès complaisant à ma facilité intérieure. Elle ne me demande aucun effort ; je l'exercerai comme on se détend. Pourtant il est plus juste de dire : la sincérité est un perpétuel effort pour créer son âme telle qu'elle est. Rien de plus menteur que le spontané, rien de plus étranger à moi-même. Ce n'est jamais par moi que je commence ; les sentiments où j'entre

naturellement ne sont pas les miens ; je ne les éprouve pas, j'y tombe d'abord comme en une ornière ; ils m'entraînent parce qu'ils sont commodes et rassurants (...) ; ils ont juste cette inclinaison qu'il faut pour me placer au niveau d'autrui, et d'abord avec ses pensées ; ils sont calculés pour permettre la conversation. Mais en dépit de ces agréments, ils ne tiennent pas plus à mon âme que des formules de politesse. Ce sont mes secondes pensées qui sont les vraies ; celles qui m'attendent, celles jusqu'où je ne vais pas. Il n'y a pas que les autres qui pensent en moi ; au plus profond de moi, une basse et continuelle méditation, – et dont je ne saurai rien si je ne fais effort pour la connaître : c'est mon âme ; elle est faible et comme idéale ; elle existe à peine, je la sens comme un monde possible et lointain ⁴²⁸. »

La sincérité authentique se fait jour ici comme une nouvelle origine, un recommencement de soi. Les données immédiates de la spontanéité ne proposent que des malentendus, empreintes superficielles dues à la circulation fiduciaire des significations, lieux dits, lieux communs qui n'engagent pas, bien au contraire, qui permettent d'éviter les difficultés d'être, contournées grâce aux procédures d'évitement, aux circonlocutions. « L'homme sincère, dit encore Jacques Rivière, n'est pas l'homme du premier mouvement. Il ne tient pas son âme une fois pour toutes, il ne l'a pas apprise par cœur. Mais il la construit à neuf pour chaque occasion. Il doute, il attend, il s'applique... ⁴²⁹ » Le mot d'ordre d'Auguste Comte, « faire et, en faisant, se faire » s'applique de plein droit à ces procédures de création de soi, par la reprise et l'interprétation du sens. L'authentique sincérité s'applique comme une herméneutique de la vie personnelle, la difficulté se trouvant accrue par le fait que l'interprète ne fait qu'un avec le document à interpréter.

Toute approche de la sincérité, en la fonction concrète de son actualisation, [400] dément la conception vulgaire selon laquelle la connaissance de soi aurait pour intention de dresser un état des lieux, un inventaire des aspects divers de la personnalité, à la portée de tout un chacun, moyennant une dose suffisante de bonne foi. « Se connaître, écrivait Raymond Aron, ce n'est pas connaître un fragment de son passé, ni son acquis intellectuel, ni ses sentiments, c'est connaître le tout et l'unité de l'individu unique que nous sommes. » Or la connaissance

⁴²⁸ Jacques Rivière, *De la sincérité envers soi-même*, NRF, 1925, pp. 8-10.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 12.

usuelle de l'individu par lui-même « n'atteint ni le tout ni l'unité, ou du moins notre moi est une unité construite, située à l'infini, comme l'unité de tous les objets (...) Dès que l'homme veut se connaître, il se devient à lui-même objet et par conséquent inaccessible en son intégralité ⁴³⁰ ».

Préoccupé par les problèmes de la philosophie de l'histoire, Raymond Aron découvre dans ce domaine une situation épistémologique analogue à celle qui règne dans l'ordre de la connaissance de soi. L'erreur commune est de rechercher l'intelligibilité historique selon le mode de l'achevé, du révolu, alors que les significations de l'histoire proche ou lointaine demeurent en suspens, et donc ne peuvent être définitivement fixées en vertu du choix arbitraire de tel ou tel historien. L'histoire d'un individu ou d'un peuple, l'histoire universelle n'est pas une forme fixe, mais un enjeu qui peut être indéfiniment rejoué. « La confusion entre le moi sujet, qui est indéterminé et accompagne chaque instant de la conscience et les fragments sélectionnés de notre moi-objet crée l'illusion qu'on atteint en soi-même l'essence individuelle. (...) Il ne nous est pas donné de nous connaître entièrement aussi longtemps que nous poursuivons le but inaccessible d'épuiser l'exploration d'un être inachevé. Le moi, ensemble de nos manières d'être, nous échappe toujours partiellement parce qu'il n'est pas encore fixé. Il continue à vivre, il se transforme. (...) Toute connaissance de soi, comme d'un passé ou d'une personne, implique une certaine idée de soi-même. Et cette idée est animée par certaines affirmations de valeur ⁴³¹. » Ainsi s'impose le caractère dynamique d'une entreprise qui ne doit pas être condamnée par avance, mais dont on doit savoir qu'il lui est interdit d'espérer conclure sa quête sur un dernier mot ou une formule définitive. « La connaissance de soi est ouverte sur l'avenir, puisqu'elle en attend l'achèvement et la preuve de sa vérité ⁴³². »

La négociation entre le *Moi* et la *Vie*, entre le *Bios* et *YAutos* met en cause la pluralité des dimensions temporelles. Le rédacteur d'écritures du moi paraît cantonné dans le présent où se déploie son activité, mais le présent de l'autobiographie est remémoration du passé, réactivation du souvenir, et pareillement le journal intime suppose la recollection à

⁴³⁰ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, NRF, 1938, p. 59.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 60.

⁴³² *Ibid.*, p. 61.

moins long terme d'une période écoulee, fût-elle limitée à une journée ou à une demi-journée. Mais cette durée de vie antérieure, dans sa reviviscence présente, ne peut pas ne pas déboucher sur un avenir. Il est des auteurs de journaux intimes qui ont mis fin à leurs jours [401] après avoir mis un point final à leurs écritures, mais, même alors, l'acte suicidaire, mentionné dans le texte, se produit hors texte ; il est l'avenir du texte qui demeure en attente sur ce redoutable à venir.

Le temps des écritures intimes ne saurait coïncider avec le temps vécu ; le tout venant de l'expérience de vie s'appartient à lui-même et se dépense à mesure dans la succession des moments. Le parti pris d'écrire implique l'accès à une dimension nouvelle ; l'observateur se déprend de l'observé, il prend du recul, dans un dédoublement qui agit par contrecoup sur l'attitude naïve, et risque de la déformer en faisant passer du simple irréfléchi à l'optatif, au conditionnel, ou même à l'impératif. « L'être humain, écrivait André Gide, est si extraordinairement perfectible (Amiel eût écrit d'abord malléable, modifiable, etc.) – que souvent l'on devient ce que l'on souhaite d'être, et l'on finit par éprouver vraiment le sentiment que d'abord l'on a feint d'éprouver, si toutefois l'on ne joue pas cette comédie pour les autres. Et combien de gens pour s'être cru dévots ou amoureux, sont devenus bientôt des dévots ou des amoureux sincères. Combien par contre, en doutant de leurs sentiments, ont empêché ceux-ci d'éclorre. Il n'est pas mauvais parfois de se faire crédit à soi-même. Il est presque toujours bon de faire crédit à autrui, car le crédit qu'il voit que l'on accorde à telle vertu, l'engage et l'encourage à assumer ce qu'il n'eût pu maintenir en lui, réduit à ses seules forces. Certains êtres ne se maintiennent vertueux que pour ressembler à l'opinion qu'ils savent ou espèrent que l'on a d'eux. Rien ne peut être plus préjudiciable, pour certains, que la recherche de la sincérité, qui les porte à mettre en doute leurs sentiments souvent les meilleurs, à ne se croire assurés que du pire. Je ne suis jamais ; je deviens. Je deviens celui que je crois (ou que *vous* croyez) que je suis. Il y a dans chaque être humain un petit peu d'irrésistible et beaucoup de comme il plaira. Et même la part d'irrésistible peut être réduite ⁴³³. »

Ayant écrit cette page de son *Journal*, Gide, sans doute la relit et se reprend : « il est plus facile de penser ceci à 58 ans, ajoute-t-il, qu'à 20

⁴³³ André Gide, *Journal, 1889-1939*, 9 octobre 1927, Bibliothèque de la Pléiade, pp. 851-852.

ans » ; 58 ans est l'âge de l'autobiographie, 20 ans l'âge du journal intime ; la mise en garde revêt un sens différent dans les deux cas. Suit cette remarque complémentaire : « S'il est encore chimérique à 60 ans de croire que l'on se connaît bien, il est dangereux, à 20 ans, de chercher à bien se connaître ⁴³⁴. » Ces propos d'un homme qui n'a cessé de s'examiner et dont l'œuvre a un caractère largement autobiographique, illustrent la non-transparence du sujet à lui-même et la considérable latitude d'interprétation présupposée par les écritures du moi. Il ne saurait être question de chercher et de trouver dans les textes de cet ordre des transcriptions littérales de la réalité, ni même le jalonnement d'un parcours ; il s'agit toujours d'une réalité seconde, surimposée à la première, sur le mode d'une fiction, volontaire ou raisonnée, ou inconsciente, sans qu'il soit possible [402] à l'interprète de soi de mesurer les écarts par rapport à l'objectivité d'une hypothétique ligne de vie.

Poursuivie selon le projet d'une investigation de la réalité intime dans sa teneur objective, la connaissance de soi serait donc vouée à l'échec et dangereuse, parce que mystificatrice pour celui qui s'aventure dans une pareille entreprise. Mais, que l'intéressé s'en rende compte ou non, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Le projet de se connaître exprime communément le désir de « tirer au clair » une situation confuse ; la formule courante exprime bien une volonté d'intervention qui dépasse la dimension cognitive. Il s'agit pour un individu donné de prendre conscience du sens de sa vie ; et cette reprise du sens équivaut à l'établissement d'un contrôle sur un devenir qui, jusque-là, se trouvait abandonné à lui-même. Le décret en vertu duquel un individu entreprend la longue marche de la connaissance de soi est en lui-même et par lui-même opérateur d'une transmutation de la vie, comme si la décision de s'assumer modifiait le régime de l'existence, non pas dans le cours de ses événements et manifestations, mais dans la manière de la vivre et d'être présent au monde et à soi-même.

Dans la tradition d'Occident, le précepte « connais-toi toi-même » trouve son origine précise avec une inscription, figurant parmi d'autres, sur le temple d'Apollon à Delphes. « On l'attribuait tantôt à Apollon lui-même, tantôt à la Pythie Phémoneoé ou Phanotée, tantôt au collège des Sept Sages, tantôt à tel d'entre eux, Chilon, Thaïes, Solon ou Bias, tantôt

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 85.

à Homère, tantôt à l'eunuque Labys. (...) Bien d'autres préceptes delphiques ne connurent pas une telle fortune ⁴³⁵... » Cet aphorisme bénéficia dès l'Antiquité d'un considérable retentissement. En sa signification originnaire, il s'impose comme un commandement adressé aux pèlerins qui viennent solliciter, dans son auguste sanctuaire, la protection du dieu et les grâces de sa faveur. La parole possède une valeur initiatique ; elle signifie au fidèle un rite d'entrée dans l'enceinte sacrée ; avant d'aller plus loin il faut faire en soi la lumière de la piété et s'assurer de la pureté de ses intentions. La rencontre avec le dieu présent ne peut être accordée qu'aux cœurs purs. « Le sens qui apparaît dans les textes les plus anciens, commente Pierre Courcelle est une invitation à se reconnaître mortel, et non dieu, c'est-à-dire à éviter l'*hubris*, la démesure contraire à la *dikè* et punie par la divinité. Tel est le conseil que, dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, Okéanos donne à Prométhée. (...) Car la divinité, comme dit Hérodote, ne permet pas à l'homme d'avoir des pensées d'orgueil. L'essence de la tragédie est de faire connaître à l'homme qu'il est une ombre, un éphémère sans force ni bonheur, mais que ses souffrances et ses épreuves ont néanmoins une grandeur indestructible ⁴³⁶. »

Si la religion, ainsi que le donne à penser l'étymologie du mot, concerne la [403] liaison de l'individu avec la réalité universelle, le précepte « connais-toi toi-même » évoque, dans la vie du fidèle la recherche de ce lieu ontologique de cette juste place où son existence découvrira la paix avec soi-même dans l'amitié du dieu. Mais l'aphorisme religieux, originnaire de l'enceinte sacrée de Delphes, ne devait pas y rester cantonné. C'est Socrate qui infléchit le *gnôthi seauton* du sens religieux au sens philosophique, non sans choquer ses contemporains ⁴³⁷. » Aristophane, dans la satire des *Nuées*, tourne en dérision le philosophe qui propose à ses disciples l'examen de conscience psychologique et moral, sous l'invocation du précepte désacralisé. Le dialogue platonicien du *Premier Alcibiade* met en scène Socrate qui tente de ramener à la raison le jeune Alcibiade, son disciple chéri, dont la volonté de puissance se laisse tenter par toutes sortes d'extravagances politiques. « Pour connaître quelque chose de ce qui

⁴³⁵ Pierre Courcelle, « *Connais-toi toi-même* » de Socrate à saint Bernard, *Études Augustiniennes*, 1974, p. 11.

⁴³⁶ *Ibid.*, pp. 12-13.

⁴³⁷ *Op. cit.*, p. 13.

nous est extérieur, il importe au préalable de se connaître soi-même, selon le précepte delphique, et on ne peut l'emporter sur l'adversaire que par l'application et par le savoir. Or nous ne pouvons nous rendre meilleurs que si nous prenons soin de nous-mêmes (...), si nous savons ce que nous sommes, tâche difficile entre toutes. Se connaître n'est pas connaître son corps, ni l'ensemble de l'âme et du corps, mais l'âme seule, qui commande au corps ; ainsi « c'est de notre âme qu'il nous est recommandé de prendre connaissance par le précepte de se connaître soi-même (*Alcibiade*, 130e) ⁴³⁸. »

Depuis le temple d'Apollon, par Socrate et Platon interposés, le sillage du commandement delphique peut être suivi tout au long de la tradition de l'Occident, aussi bien dans la spiritualité païenne que dans la spiritualité chrétienne qui vient la relayer. Pères et docteurs de l'église recueillent précieusement l'enseignement d'Apollon et de Socrate, en même temps que le reste de l'héritage antique. L'interprétation purement cognitive et épistémologique du précepte cède la place à des considérations religieuses, transmises de l'école néoplatonicienne aux écoles chrétiennes d'ascèse et de mystique. « Proclus, dit Pierre Courcelle, a consacré un ouvrage entier à l'exégèse de l'*Alcibiade* de Platon. Il déclare d'emblée que le *gnôthi seauton* est le point de départ de l'enseignement de Platon dans ses Dialogues et de toute philosophie. Car le précepte de l'inscription delphique avait pour but d'écarter du sanctuaire d'Apollon les non-initiés et de fournir un principe de purification et de perfectionnement ; il ouvre la voie à l'ascension vers le divin et permet l'union avec le dieu, qui est lui-même l'interprète de toute vérité et le guide vers la vie pure ⁴³⁹. » Le néoplatonisme retrouve le droit fil de l'enseignement platonicien ; « les connaissances étant des réminiscences, nous n'avons qu'à nous tourner vers nous-mêmes pour savoir ⁴⁴⁰ ».

De Proclus au Pseudo-Denys se décline la longue marche de la spiritualité médiévale ; la grande figure de saint Augustin ouvre la tradition du platonisme [404] chrétien. À l'âge renaissant, Érasme proposera d'enthousiasme la canonisation de Socrate ; il existe à travers les âges une inspiration du Socratisme chrétien ; cette école de la

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 165.

⁴⁴⁰ P. 166.

philosophia Christi selon la formule employée par les humanistes renaissants, fait de la connaissance de soi un accès privilégié à la piété. Il n'est pas question ici de suivre pas à pas le devenir de cette inspiration, sans cesse reprise par les maîtres spirituels. Pierre Courcelle arrête son étude à saint Bernard, qui vivait dans la première partie du XII^e siècle ; le même itinéraire est repris après lui inlassablement par tous ceux qui ont charge d'âmes, à commencer par la leur, de Bernard de Clairvaux à Gabriel Marcel, en passant par Kierkegaard. Ceux qui s'intéressent aux écritures du moi et prétendent établir à leur sujet toutes sortes de doctes théories, abolissent d'un trait de plume vingt-cinq siècles de spiritualité occidentale et prétendent que le souci autobiographique est apparu à la fin du XVIII^e siècle de notre ère. L'agnosticisme ne confère pas le droit à l'ignorance, et n'autorise pas à jeter aux poubelles de l'histoire, sans examen, Socrate et Platon, Proclus et Augustin en même temps que le Pseudo Denys, saint Bernard et saint Bonaventure.

Les origines delphiques, et donc religieuses, du souci de sincérité ne sauraient être mises en doute, l'ignorance systématique ne pouvant avoir valeur d'excuse absolutoire ; un tel vandalisme rétrospectif évoque le comportement de barbares qui raseraient les monuments du passé afin de prétendre ensuite nier l'existence d'une histoire de l'art. C'est un fait que, pendant des millénaires, l'examen de soi-même a été recommandé comme une pratique religieuse et morale, destinée à permettre à l'intéressé de prendre le contrôle de sa vie selon la voie de l'écriture, ce qui correspond exactement à l'intention de l'auto-biographie.

Le regretté Michel Foucault avait acquis une certaine célébrité en mettant en cause dans son livre *Les Mots et les Choses* l'existence du sujet, création tardive et fugitive de la pensée occidentale ; apparue et disparue dans le cours du XIX^e siècle, l'idée d'un Moi existant par lui-même et bénéficiant d'une certaine autonomie résultait, en somme, d'une illusion d'optique, dont la disparition dans le contexte de la civilisation contemporaine était saluée avec jubilation par l'auteur de cet essai à la mode et la cohue de ses admirateurs. Or, à la fin de sa vie, sans aucune explication sur le changement subit de son cours de pensée, le même Foucault annonçait « une série d'études sur les « arts de soi-même », c'est-à-dire sur l'esthétique de l'existence et le gouvernement de soi et des autres dans la culture gréco-romaine, aux deux premiers

siècles de l'Empire ⁴⁴¹ ». Sans doute l'auteur avait-il oublié que le Moi n'existait pas à cette époque reculée et ne pouvait donc se mettre à l'école de l'écriture. Peut-être aussi l'avait-il découvert par hasard en des espaces-temps où il n'aurait pas dû se trouver. Toujours est-il que l'auteur des *Mots et des Choses* offrait aux lecteurs les réflexions d'un humaniste distingué sur les disciplines de la connaissance de soi selon les maîtres spirituels de l'Antiquité.

[405]

Michel Foucault cite un passage fort intéressant emprunté à une vie de saint Antoine par Saint Athanase d'Alexandrie, honorable père de l'Église qui vécut de 295 à 373 de notre ère. « Voici une chose à observer pour s'assurer de ne pas pécher. Remarquons et écrivons, chacun, les actions et les mouvements de notre âme, comme pour nous les faire mutuellement connaître et soyons sûrs que par honte d'être connus nous cesserons de pécher et d'avoir rien au cœur de pervers. Qui donc, lorsqu'il pêche, consent à être vu, et lorsqu'il a péché ne préfère mentir pour cacher sa faute ? On ne forniquerait pas devant témoins. De même, écrivant nos pensées comme si nous devions nous les communiquer mutuellement, nous nous garderons mieux des pensées impures par honte de les avoir connues. Que l'écriture remplace les regards des compagnons d'ascèse : rougissant d'écrire autant que d'être vus, gardons-nous de toute pensée mauvaise. Nous disciplinant de la sorte, nous pouvons réduire le corps en servitude et déjouer les ruses de l'ennemi ⁴⁴². »

Athanase est l'un des artisans de la doctrine chrétienne en pleine crise de formation ; père de l'Église qui prend le contrôle de la culture antique, après avoir triomphé du paganisme, il vit à Alexandrie, capitale culturelle du monde antique, sept cents ans après Socrate, au lieu même où s'affirme le néoplatonisme. Il est donc l'héritier des traditions riches et complexes de l'âge d'or d'Athènes et de l'âge d'or de Rome, trésors de sagesse humaniste. La biographie de Saint-Antoine, à la faveur des légendes concernant la vie érémitique, lui permet d'examiner le cas général du fidèle responsable de la gestion de son intimité propre, dans

⁴⁴¹ Michel Foucault, *L'écriture de soi*, dans *Corps Écrit*, 5, *L'Autoportrait*, P.U.F., 1983, p. 3.

⁴⁴² Saint Athanase d'Alexandrie, *Vie et conduite de notre père Saint Antoine*, § 55, trad. *Gavaud*, cité dans Michel Foucault, article cité, pp. 3-4.

la solitude où chaque homme de réflexion, disert ou pas, se trouve en fin de compte réduit à vivre. Bien entendu dans ce texte édifiant, la présence de Dieu est impliquée, Foucault se gardant bien d'insister sur ce point. La connaissance de soi n'a de sens que comme une ascèse pratiquée devant Dieu. Le passage cité ici substitue à la référence à Dieu celle d'autrui, et de ce premier autrui qu'est pour lui-même le sujet, substitut à la fois des autres et de la Divinité. L'examen de soi-même, second mouvement, doit empêcher le fidèle de céder au premier mouvement de la tentation, par pudeur, par honte d'avoir à s'avouer une action coupable et honteuse. L'écriture assure la fonction d'une confession préventive ou plutôt dissuasive.

Le journal intime, l'autobiographie mettent en œuvre une connaissance de soi à terme échu, après coup. Le recours à l'écriture, selon Athanase, est envisagé non pas *a posteriori* mais *a priori*. « L'écriture, commente Foucault, constitue une épreuve et comme une pierre de touche : en portant au jour les mouvements de la pensée, elle dissipe l'ombre intérieure où se nouent les trames de l'ennemi ⁴⁴³. » La lutte du malheureux saint Antoine, obsédé par ses démons, trouve ici un allié dans la pratique de l'ascèse scripturaire, à moins que le diable qui, depuis le temps, a fait ses classes et appris la psychanalyse, ne [406] parvienne à refouler la honte, en sorte que le pécheur trouve dans l'évocation complaisante de son péché des délices supplémentaires. Julien Green confie à ses lecteurs que le journal qu'il publie n'est pas son véritable journal, mais un texte expurgé des parties les plus significatives, où sans doute s'étalent des tentations démoniaques, non sans analogie avec celle de l'anachorète évoqué par Athanase. Julien Green n'a pas reculé devant leur évocation ; simplement, il n'en fait pas confidence à son lecteur.

Quoi qu'il en soit, le texte d'Athanase évoque par avance la problématique du journal intime, dans son devenir millénaire. Il se définit en effet comme le lieu où l'individu recherche la confrontation avec soi-même, dans l'intention de prendre le contrôle de son expérience, de mettre la pratique de sa vie en accord avec ses principes, avec les valeurs qu'il fait profession de respecter, avec sa foi religieuse. Trois siècles exactement avant Athanase, le philosophe romain Sénèque, contemporain de Jésus et adepte de la spiritualité stoïcienne,

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 4.

expose dans une lettre à un disciple, une pratique de l'examen de conscience très voisine de celle recommandée par le père de l'Église. « Vous voulez que je vous rende compte de ce que je fais tous les jours et toute la journée. Vous avez bonne opinion de moi, si vous croyez que je ne fais rien que je voulusse vous cacher. Il est vrai qu'il faut régler notre vie comme si tout le monde la regardait, et nos pensées comme si l'on pouvait pénétrer au fond de notre cœur ; et on le peut aussi. Car que sert-il de se dérober à la connaissance des hommes, puisque Dieu connaît toutes choses, qu'il est présent dans notre âme et qu'il connaît toutes nos pensées. (...) Je vous écrirai volontiers ce que je fais, de la manière que je le fais. À ce dessein, je veux m'observer en toutes mes actions et, qui plus est, en faire la revue tous les jours. Ce qui nous perd, c'est que personne ne fait réflexion sur sa vie (*nemo vitam suam respicit*). Nous pensons quelquefois à ce que nous voulons faire, mais jamais à ce que nous avons fait. Et toutefois le conseil de l'avenir se doit tirer de la considération du passé ⁴⁴⁴. »

Le parallélisme entre l'hygiène mentale proposée par le penseur stoïcien et le docteur chrétien paraît remarquable ; on a d'ailleurs sur d'autres points proposé des rapprochements entre la pensée de Sénèque et celle de saint Paul. L'article de Foucault cité plus haut fournit un certain nombre de précisions relatives à cette culture de soi par la lecture et par l'écriture à l'époque impériale. Ce qui frappe, c'est, à travers les siècles, la même problématique, une même approche du « connais-toi toi-même », considéré non selon le mode cognitif, mais selon l'exigence d'une prise en charge de soi par soi où le sujet adopte par rapport à lui-même une attitude qui répète celle du Dieu qui connaît toutes choses. La volonté de faire régner une transcendance personnelle dans l'emploi du temps conjugue comme deux variables distinctes une détermination d'identité et le vœu d'un programme de vie conforme à cette option, l'écriture assurant la consistance de la prise de conscience. Pour Sénèque, comme pour Athanase, la présence de Dieu, sous l'invocation duquel se regroupent les valeurs, [407] est une réalité acquise. Mais il appartient à l'individu de s'assumer lui-même au prix d'une ascèse de caractère volontariste.

⁴⁴⁴ Lettre 83 ; *Œuvres complètes de Sénèque*, pp. Nisard, Didot, 1855, pp. 704-705.

Dix-sept siècles après Sénèque, un jeune Anglais, qui sera par la suite appelé aux hautes fonctions de Chief of Justice de son pays, note des résolutions du même ordre en tête de son journal : « M. Whatley m'a parlé l'autre jour de la méthode qu'il a adoptée depuis quelque temps de tenir un journal. J'ai l'intention maintenant de commencer à appliquer cette méthode et de noter chaque jour tout ce qui m'arrive et vaille la peine d'être observé. Je désire particulièrement observer mon tempérament et mon état d'esprit quant à mon aptitude à l'étude, la facilité et les satisfactions que j'y trouve, avec leurs causes particulières, ainsi que l'insatisfaction qui, au contraire vient souvent troubler mon esprit. (...) Je veux aussi observer mes actes, bons ou mauvais. Je pense tirer beaucoup d'avantages de cette manière de noter tout ce qui m'arrive. Je serai capable de passer en revue toute partie de ma vie, j'y prendrai plaisir si elle a été bien employée, et, sinon, je saurai comment l'amender. Cela m'aidera à mieux me connaître, à porter un meilleur jugement sur mes capacités et sur leur meilleure utilisation. Je connaîtrai ce qui convient le mieux à mon tempérament, ce qui en toute probabilité me rendra heureux et content, ou le contraire. J'apprendrai la meilleure façon de passer mon temps à l'avenir. Cela m'aidera à me souvenir de mes lectures ⁴⁴⁵... »

Fothergill, qui cite ce texte, y voit le témoignage d'une désacralisation du journal intime, d'où la présence de Dieu, oppressante dans les journaux puritains ou piétistes, semble s'être retirée, pour céder la place à un modèle à la fois moral et social, en vigueur dans la société augustéenne au début du XVIII^e siècle britannique. La laïcisation n'est peut-être qu'apparente ; Dieu n'est pas non plus directement mis en cause dans le fragment d'Athanase cité par Foucault ; Athanase pourtant est l'un des champions les plus intransigeants de la transcendance divine, mais il n'a pas besoin de se référer à la dogmatique du concile de Nicée alors qu'il donne des conseils d'hygiène mentale. Pareillement, les propos de Dudley Rider s'inscrivent dans la tradition puritaine des bilans de conscience, qui doivent permettre aux fidèles de garder le contrôle de leur vie morale. « Des centaines de publications et de sermons, écrit Élisabeth Bourcier, invitent les Anglais à « anatomiser » leur conscience. (...) Le mot *anatomie*, à défaut du mot *analyse*, qui ne

⁴⁴⁵ *The Diary of Dudley Ryder, 1715-1716* ; Éd. by W. Matthews, London, Methuen, 1939, dans R. A. Fothergill, *Private Chronicles, a Study of English Diaries*, Oxford University Press, 1974, p. 67.

sera utilisé avec un sens logique qu'à partir de 1680, semble l'un des mots clefs de la période, *L'anatomie de la Mélancolie* (1621) de Burton n'étant que le plus fameux des ouvrages dans lesquels figure cette expression ⁴⁴⁶. » L'apôtre Paul lui-même recommande aux fidèles de se préoccuper de l'état de leur conscience avant de participer à la Cène du Seigneur : [408] « Que chacun s'examine soi-même et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de cette coupe. » (I, Cor, V, 28.)

L'Église catholique devait instituer l'obligation de la confession et le sacrement de la pénitence, préalable à la communion, afin d'imposer aux fidèles la pratique d'un examen de conscience par la personne interposée du prêtre. Les Églises réformées admettent que le croyant adulte est capable de gérer lui-même sa vie morale ; l'écriture intervient comme un auxiliaire précieux de cette prise en charge de soi par soi. Un texte de journal cité par Élisabeth Bourcier observe : « Je me suis acquitté d'un devoir qui m'incombe de me juger, et le matin j'ai confessé les péchés que j'ai commis avant et depuis ma conversion ; pendant que je m'y occupais, le Seigneur a doucement attendri mon cœur. Le soir, j'ai parcouru mon journal de l'année passée ; j'y ai trouvé de nombreuses allusions aux bénédictions divines et aux inquiétudes que m'a causées le péché ⁴⁴⁷. »

La pratique de l'examen de conscience est recommandée par les maîtres de toutes obédiences ; elle figure en particulier en bonne place dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola. Au début du texte de Dudley Rider cité plus haut, un mot doit être souligné, le mot *méthode*, appliqué à la gestion de l'économie morale et spirituelle, dans le sens d'une rectification et régularisation. Wesley devait faire de ce terme le slogan du mouvement de réveil dont il est l'initiateur au sein de l'Église anglicane, sous le nom de *Méthodisme*. Adeptes de cette inspiration, le révérend James Hervey (1714-1758), célèbre à travers l'Europe du sentiment pour ses *Méditations parmi les Tombeaux*, conseille lui aussi le recours au journal intime : « Rédigez une histoire secrète de votre cœur et de votre conduite. Prenez note de la manière dont vous passez votre temps, et du style qui anime vos propos, notez le temps perdu en

⁴⁴⁶ Élisabeth Bourcier, *Les Journaux privés en Angleterre de 1600 à 1660*, Publications de la Sorbonne, 1976, p. 356.

⁴⁴⁷ Isaac Ambrose, *Prima ; The First Things in référence to the Middle and Last Things*, London, 1654, à la date du 15 mai 1651.

futilités, les paroles dissipées en pure vanité. Faites attention aux principes d'où procède votre action. Relevez vos péchés d'omission. Observez les dispositions de votre esprit dans l'accomplissement des devoirs religieux, la mauvaise volonté à les accomplir, l'absence de dévotion dans leur exécution, les nombreuses errances de la pensée et le peu de spontanéité du désir. Enregistrez ces manquements secrets, dont votre propre conscience est seule avertie et que nul ne peut discerner sinon l'Œil qui voit toutes choses. Contemplez souvent votre image dans ce miroir fidèle ⁴⁴⁸. »

À lire ces réflexions, on a le sentiment que tout homme qui tient journal de sa vie quotidienne est un méthodiste qui s'ignore, ou qui se connaît. Le célèbre Dr Johnson, arbitre des élégances littéraires anglaises (1709-1784), tente lui-même de tenir un journal à diverses reprises et de s'astreindre à la pratique régulière de la méthode, qu'il recommande à son fidèle admirateur et biographe, James Boswell. Celui-ci note un jour un fragment de conversation [409] autour de son héros, qui observe : « Un homme aime bien passer son esprit en revue. Telle est l'utilité d'un journal intime. » Un interlocuteur précise : « De même que les dames aiment à se voir dans un miroir, ainsi un homme se plaît à se voir dans son journal. » Boswell, alors : « Et de même qu'une dame ajuste son vêtement devant une glace, un homme ajuste son caractère en regardant son journal ⁴⁴⁹. » Il ne s'agit pas seulement de complaisance à soi-même, mais de rectification morale ; les motivations religieuses sont puissantes chez Johnson ; elles ne sont pas absentes du caractère de Boswell.

Toute écriture du moi ne se situe pas dans la perspective du jugement dernier ; elle ne consiste pas à tenir à jour un livre de comptabilité des manquements moraux et spirituels et des avantages acquis. Mais, atténuées, en sourdine, des intentions de cet ordre sont perceptibles dans la rédaction de la plupart des documents de cet ordre, fût-ce sous le déguisement du refoulement systématique. L'idée d'une parfaite objectivité extrinsèque, dans la conformité avec le réel, avec l'événement, ne résiste pas à l'examen : s'agit-il de la situation historique, du moment social ou de la réaction du sujet, de sa réaction propre, de ses sentiments en accord ou en désaccord avec l'histoire qu'il

⁴⁴⁸ Cité dans R. A. Forthergill, *Private Chronicles*, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁴⁹ Boswell, *Life of Dr Johnson*, mars 1778, Everyman Library, t. II, p. 166.

lui est donné de vivre ? L'écriture du moi accorde la prépondérance à l'expression du vécu intime, non réductible à la réalité littérale de l'ordre des choses ; l'actualité du dedans prend ses distances ; elle peut surimposer sa situation affective, ses fantasmes aux indications de la conjoncture. D'autre part, il n'est pas question d'inscrire tout ce qui advient, mais de choisir dans le devenir quotidien en fonction des orientations et urgences, des valeurs personnelles. Et même, dans cette chronique de la subjectivité, l'écriture n'intervient pas pour tout dire, ce qui serait impossible, ni même pour dire l'important, l'essentiel. Il ne s'agit pas de refléter le tout venant, mais d'équilibrer la vie, de contribuer à l'établissement ou au rétablissement d'un ordre conforme aux vœux de l'individualité.

L'écriture du moi ne se réalise pas comme un relevé de la vie, mais comme une contribution à la vie, une composante efficace à laquelle on recourt quand la situation le demande, et qu'on néglige lorsque l'écoulement de la durée personnelle ne semble pas exiger le recours à ce moyen auxiliaire de régularisation, ou lorsque se produit une défaillance de la volonté. « Depuis huit ou dix jours, notait André Gide, j'ai cessé d'écrire, et ce silence correspond à un nouvel affaissement de la volonté, de la vertu, dont il faut que de nouveau ce journal m'aide à triompher ⁴⁵⁰. » L'écriture est un moyen d'intervention pour la remise en ordre d'une existence qui tend à se dépraver ; il ne s'agit pas de proposer à soi-même ou de proposer au lecteur éventuel, une relation objective du temps écoulé. « Si plus tard on publie mon journal, observe Gide, je crains qu'il ne donne de moi une image assez fautive. Je ne l'ai point tenu durant de longues périodes d'équilibre, de santé, de bonheur ; mais bien durant ces périodes de dépression où j'avais besoin de lui pour me ressaisir, et où je me montre dolent, [410] geignant, pitoyable. Dès que reparaît le soleil, je me perds de vue et suis tout occupé par le travail et par la vie. Mon journal ne reflète rien de cela, mais seulement mes périodes de désespoir ⁴⁵¹. »

Les documents du moi sont des contributions à l'histoire du moi, et non pas l'exposition du moi lui-même ; ils doivent être lus en contraposition avec le récit proprement dit de l'existence. Contribution précieuse à la biographie réelle, ils ne doivent pas être substitués à la

⁴⁵⁰ André Gide, *Journal, 1889-1939*, Pléiade, 23 septembre 1914, pp. 490-491.

⁴⁵¹ *Ibid.*, 13 février 1924, p. 782.

biographie elle-même. Et l'on pourrait en dire autant de l'autobiographie, document précieux pour l'établissement d'une biographie, mais non pas cette biographie elle-même. Cette fonction partielle et partielle, simplement contributive, de l'écriture du moi apparaît clairement dans les confidences de Michelet après la mort de son ami de jeunesse, Poinot : « J'ai voulu ce matin relire mon journal, surtout le commencement, écrit non seulement pour lui, mais pour ainsi dire *avec* lui. J'ai lu et j'ai vu avec confusion combien je vauds moins aujourd'hui. Ah ! que l'on se perd à se répandre au-dehors ! L'an passé, je menais une vie tout intérieure. Et maintenant, me voilà agité de mille soucis, troublé même par les affaires comme j'aurais cru ne pouvoir l'être jamais que par l'amour. Mais de là ne vient pas tout le mal ; si je ne suis plus le même au-dedans, il faut en accuser le manque de discipline. Insensiblement, je me suis écarté de mon plan primitif, de la bonne habitude que j'avais de faire de mon journal un exercice moralisateur et non uniquement une clef pour mes souvenirs ⁴⁵². »

Michelet, lui aussi, est un méthodiste, en quête d'une discipline personnelle. Son journal est pour lui un lieu d'affrontement et de confrontation entre les urgences du dedans et celles du dehors. Laïque impénitent, il est à la recherche d'un ordre qui représenterait pour lui le salut, mais dont il ne gère le souci que par intermittence. Il notera en effet un peu plus tard : « Presque plus de journal. Je vois déjà venir le temps où il me faudra le supprimer tout à fait. Adieu aussi, les promenades, les longues rêveries. J'entre dans l'action. Puisse-t-elle me tenir lieu de ces examens de conscience qui me servaient de discipline... ⁴⁵³. » L'écriture du moi est une occupation de loisir, d'ordre subalterne, qui doit céder le pas aux engagements pratiques de la vie professionnelle. Michelet, d'ailleurs, ne s'en tiendra pas là et demeurera fidèle à son journal, mais le propos qui lui échappe ici est tout de même significatif ; l'écriture de la vie occupe normalement les marges de la vie, les espaces vides ; dans une existence active et affairée, elle est réduite à la portion congrue, ou disparaît complètement. Les adolescents écrivent des journaux intimes, parce qu'ils ont encore du

⁴⁵² Jules Michelet, *Mon Journal* (1820-1823), pp. Madame Michelet, Préface, p. XIV, 26 septembre 1821 ; dans Fritz Neubert, *Die Problematik der Französischen Journaux intimes ; Die neueren Sprachen*, neue Folge, Heft 8, 1956, p. 373.

⁴⁵³ Novembre 1821, cité *ibid.*, pp. 373-374.

temps disponible, et les gens âgés rédigent des autobiographies pour occuper le temps libre de leur retraite.

Il y a toujours eu une incompatibilité entre la vie active et la vie contemplative, [411] lieu commun développé par les moralistes de tous les temps ; les écritures du moi mettent en œuvre un recul contemplatif par rapport aux exigences obsessionnelles de la vie professionnelle et des engagements pratiques. Le rédacteur prend position dans un retrait par rapport à la quotidienneté ; il ne se situe pas dans la dimension simplement descriptive de la relation historique ; prise de conscience de la vie, l'écriture ne se prononce pas dans le temps de la vie. Le rédacteur échappe à la temporalité objective banale, à laquelle il substitue la temporalité de la personne ; transfère qui se réalise, en fait, même si le scripteur n'en a pas distinctement conscience. Le lieu propre, l'enjeu, des écritures intimes n'est pas l'espace-temps du monde, mais l'espace-temps du moi. Ce principe, d'ordinaire méconnu, doit régir la lecture de ces textes, trop souvent considérés seulement en fonction de la validité objective des témoignages qu'ils apportent.

« Méthode », « discipline », les écritures du moi sont une école de la maîtrise. Depuis le temps de Socrate, de Sénèque et de Marc Aurèle, l'ascèse profane se développe parallèlement à la pratique religieuse ; il s'agit d'assurer la cohérence d'ensemble de l'existence, conformément à un programme de valeurs. Dieu peut certes intervenir, le Dieu de Sénèque ou le Dieu d'Athanase, pour cautionner ce programme, et tout au long de l'histoire de la spiritualité chrétienne, puritains, piétistes, méthodistes et quêtistes de toutes observances développent leurs efforts sous l'invocation de sa souveraineté. Mais l'intention et la réalisation du contrôle de soi peuvent aussi intervenir en l'absence de Dieu ; à la limite même, sa présence pourrait être une gêne ; dans le commerce que l'individu entretient avec lui-même. Dieu détourne l'attention et captive une partie des énergies, ainsi que le donne à entendre Jacques Rivière : « N'être pas chrétien, c'est trouver à cette vie une raison suffisante. Cette raison suffisante, pour moi, c'est la connaissance de moi-même. Certains jours, je me mets à expliquer à ma femme mes sentiments, mes tendances, les habitudes de mon cœur, ce que je suis. Et peu à peu une sorte de lumière et de transport s'empare de moi et, à mesure que je vois mieux, que j'entre dans un détail plus fin, mon bonheur tourne à l'exaltation. Ça me soulève, ça me ravit. Je ne connais rien de plus remuant, ni de plus terrible. Ah ! que je suis loin

de Dieu dans ces moments-là ! Je me sens tout abandonné de lui et capable de me passer de lui ⁴⁵⁴. »

Ce curieux texte, qui ne fait pas profession d'agnosticisme, donne à penser que la connaissance de soi est une affaire privée dont l'accomplissement risque d'être troublé par les interférences de la piété. Sans doute l'exploration de soi tourne-t-elle ici à la complaisance à soi-même mais l'allégresse, le « transport » dont bénéficie l'examineur de soi-même atteste qu'il s'agit d'une sorte d'entrée en possession qui confère à l'existence un degré supérieur de validité. Selon Novalis, « le plus haut accomplissement de la culture (*Bildung*) est de maîtriser son identité transcendante (*sich seines transzendentalen Selbst zu [412] bemächtigen*) et d'être en même temps le moi de son moi (*das Ich seines Ichs*) ⁴⁵⁵ ». L'examen de soi, sous les formes diverses où il peut être pratiqué, a pour intention suprême d'accéder par-delà le moi empirique et ses vicissitudes, au moi supérieur qui cautionne l'unité plénière d'une vie. Tout se passe, dans le développement répétitif de la quotidienneté, comme si notre personnalité subalterne occupait le terrain, prise dans la suite des actions et des réactions au sein desquelles nous nous trouvons engagés. La culture de soi telle qu'elle se réalise en particulier grâce à la médiation de l'écriture, déblaie le terrain. La transcendance personnelle peut se profiler sur l'arrière-plan de la transcendance divine, mais elle peut aussi marquer un point d'arrêt, où l'être personnel jouit de sa propre plénitude, délivrée de ses limitations usuelles.

À l'ordre du jour, donc, des écritures du moi, « le moi du moi », qu'il s'agisse du moi au jour le jour du journal, ou du moi concentré, resserré, tel que l'envisage l'autobiographie, qui prétend englober d'une seule vue la récapitulation d'une existence, mais doit néanmoins étaler sur une certaine durée de temps l'écriture qui rassemble la vie écoulée. Dans tous les cas, il s'agit d'accéder au noyau existentiel de l'être, qui défie la logique de l'ordre spatio-temporel et des utilités pratiques. Le moi du moi ne se rencontre qu'en se cachant, il se dissimule dans les angles morts, dans les contre-jour. Le journal explore les recoins de la vie quotidienne ; il est la petite monnaie de l'autobiographie ; celle-ci se propose de dresser un bilan en fin d'exercice ; obligée de parvenir à une concentration du sens, pour présenter une formule d'ensemble, au

⁴⁵⁴ . Jacques Rivière, in *Nouvelle revue française*, avril 1925, p. 779.

⁴⁵⁵ Novalis, *Werke*, hg. Minor, Bd II, p. 117.

mépris des vicissitudes et incohérences de la vie, tandis que le journal se contente d'une vérité à court terme, ce qui permet la pratique de l'alternance.

La différence des échelles de lecture autorise, dans le cas du journal intime, des contradictions qu'on se refuserait à admettre dans le cas d'une autobiographie, tenue de respecter le postulat de l'unité. Julien Green observe : « Je crois qu'une des plus vaines préoccupations de l'écrivain qui publie son journal est celle d'une cohérence absolue. Pour une raison difficilement explicable, il aime à se sentir solidaire de son passé et à établir une sorte de ressemblance entre les personnages successifs qu'il a *traversés* depuis qu'il existe. Il cherche à se confondre avec eux, il se figure qu'ils parlent pour lui, et il a scrupule de renier ce qu'ils ont pu dire, de peur qu'on ne l'accuse de fluctuations. Ainsi meurt doucement au fond de lui-même toute notion de liberté morale, toute aspiration à la vie, car les personnages que nous avons été ne sont plus que des fantômes, et la solidarité avec le passé, c'est la solidarité avec la mort. (...) J'ai varié, je varierai encore. À tout moment, je sens en moi une profonde disposition à changer, qui se confond avec l'instinct de vivre. Je n'éprouve pas qu'il nous soit requis de nous immobiliser à jamais. Rester en place est un inutile martyre pour beaucoup. Je suis de ceux-là, je désire de tout mon cœur aller de [413] l'avant. Baudelaire déplorait que parmi les droits de l'homme, on eût oublié le droit de se contredire ⁴⁵⁶, »

La revendication présentée par Julien Green constitue ensemble une protestation contre l'unité supposée du sens de la vie. À en croire l'écrivain, il devrait être permis à l'individu de changer de personnalité comme on change de vêtements, en mettant au rebut ceux qui sont usés ou ont cessé de plaire. Les engagements de longue durée seraient des entraves à la liberté. Or Julien Green a pratiqué parallèlement le journal intime et l'autobiographie. On peut même considérer que son œuvre romanesque a pour matière une élaboration seconde de la substance biographique de son existence. Ce qui frappe le lecteur, c'est l'unité de ton de l'ensemble, quel que soit le genre littéraire adopté. Les contradictions et incohérences demeurent superficielles et anecdotiques par rapport à ce projet d'ensemble, horizon de toute interprétation, où

⁴⁵⁶ Julien Green, *Journal*, 5 février 1939 ; *Œuvres*, Pléiade, t. II, p. 505.

l'on pressent le « moi du moi » de l'écrivain, son unique pensée, qui revient de livre en livre avec une obsédante intensité.

En dépit des difficultés pour le mettre en pleine lumière, cet horizon irréductible de la compréhension est pressenti comme un sens de la vie, qui se donne en se cachant, principe d'identité et de contradiction, réserve de signification, en fonction duquel gravitent toutes les tentatives d'expression sans qu'aucune puisse parvenir à le capturer. La contradiction, d'un point de vue puéril et honnête, c'est le désordre, qui, comme le déplore Green, ne fait pas partie des droits de l'homme ni de la politesse mondaine. Mais on peut aussi concevoir une vérité positive du désordre, une perspective dans laquelle le désordre deviendrait un indicateur de vérité, comme l'ont donné à entendre les romantiques et leurs épigones surréalistes. Ce qui ne s'arrange pas, ce qui défie le bon sens et se refuse aux ordonnancements symétriques, renvoie à l'instance supérieure d'une vérité non compatible avec l'ordre du discours, impossible à domestiquer selon les réseaux de la communication, au sein desquels elle se dégrade, perdant le meilleur de sa vertu. La loi du moi semble bien s'annoncer de loin comme cette instance indomptable et incompatible, perceptible sous la forme d'un défi opposé à tous nos arrangements, tragique ou comique selon les occurrences. Les efforts désespérés pour clôturer les comptes, au soir de la journée ou au soir de la vie, pour équilibrer le budget grâce à une formule de concorde plus ou moins arbitraire, se heurtent à cette fin de non-recevoir. Le dernier mot ne s'inscrit pas dans les cercles vicieux de nos linguistiques usagères. Si d'ailleurs ce mot dernier pouvait être dit, ce serait la fin de la littérature et de tous les arts de l'expression, fondés en dernière analyse sur l'impossibilité de l'expression plénière.

Michel Leiris a consacré le meilleur de ses tentatives d'écrivain à des écritures du moi, fragments de journaux intimes, regroupés en forme d'autobiographie dans un espace-temps exorbitant du droit commun. La dernière page du dernier volume propose une confession du péché originel de l'entreprise ; [414] l'auteur semble prendre conscience de l'incivilité d'une œuvre contraire aux bonnes mœurs de l'intelligibilité ; il persiste et signe néanmoins avec l'idée que la confusion, le désordre de l'exposé peuvent contribuer à la manifestation du sens. « Dans ce tome final, rose par endroits mais où (qu'y puis-je ?) le noir domine, j'en ai pris à mon aise avec l'échelonnement des dates et avec la construction rationnelle. Plaçant fréquemment avant ce qui

n'était venu *qu'après*, traitant de neiges d'antan selon un état d'esprit présent, sortant de mes cartons ou des tiroirs de ma mémoire, pour les mêler à des choses d'aujourd'hui ou à peine d'hier, tantôt une vieille histoire, tantôt une idée passée, tantôt ce que – faute d'un autre mot – je pourrais dire « poème », au même titre que tel morceau qui, d'un coup ou par apports graduels, s'est fait en cours de route. Mais acquiert-on un œil d'éternité en mélangeant les temps, multipliant les points de vue et mariant ou opposant les tons comme il vous plaît ? Affaire, si l'on veut d'arrangement, à la façon dont au Japon on arrange patiemment – sans les fondre en la profusion d'un bouquet – un petit nombre de fleurs, pour la joie ou pour la paix – du regard, avec toutefois certains dessous. Florilège donc, que plus irrémisiblement que tout choix délibéré limitent ces absences : ce que je n'ai pas décelé, pas su formuler, ou répugné à mettre en lumière ⁴⁵⁷. »

Cette dernière page clôture le quatrième volume de *La Règle du Jeu*, entreprise autobiographique commencée avec *L'Âge d'homme*, trente-cinq années de travail de soi sur soi, d'investigations en tous sens, pour finir sur ce qui a bien l'air d'un aveu d'impuissance ; toute la lumière n'a pas été faite. Quant au reste, l'auteur avoue n'avoir pas suivi la procédure normale dans le cas d'une rédaction analogue à la sienne. Il a brouillé les cartes, il a mélangé les temps et les lieux ; il a joué avec la vérité une sorte de jeu de la vie, où la vie, prise comme enjeu de ce jeu, devait laisser transparaître son sens mieux que dans un récit bien ordonné. Surréaliste non repent, passé par les épreuves initiatiques de la psychanalyse, Leiris était évidemment affranchi des disciplines de la logique aristotélicienne, auxquelles il devait préférer les procédures de la traversée du miroir, selon la voie suivie par Alice pour entrer au pays des merveilles. Au bout du chemin, cependant, et rentré chez lui après tant d'années, le chercheur semble revenu au point de départ sans avoir découvert le trésor. Au dernier rendez-vous, l'angoisse de la mort n'a pas été vaincue.

Pour tenter de rendre compte de sa vie à ses lecteurs, et d'abord à lui-même, Leiris l'a décomposée en fragments, recomposés ensuite selon des affinités intrinsèques. Procédure littéraire de composition, qui évoque aussi la gestation des œuvres littéraires, élaborées en bonne part à partir de la substance vécue de l'écrivain, éléments et thèmes de vie

⁴⁵⁷ Michel Leiris, *La Règle du Jeu*, IV : *Frêle Bruit*, NRF, 1976, p. 399.

remis en jeu selon de libres associations. Lou Andréas Salomé, qui fut l'intime amie de Nietzsche et de Rainer Maria Rilke, évoque l'alchimie secrète de ce sens de la vie. « La vie de l'homme – Ah ! toute vie en général, – est composition poétique. Inconscients de nous-mêmes, [415] nous vivons notre vie jour après jour, comme pièce à pièce, - mais dans sa totalité indissociable, c'est elle qui vit à notre place et qui compose le poème que nous sommes (*in seiner unantastbaren Ganzheit aber lebt es, dichtet es uns*). Nous sommes loin, bien loin de la vieille formule : « Faire de sa vie une œuvre d'art » ; nous ne sommes pas notre propre œuvre d'art ⁴⁵⁸. »

En dernière analyse (en dernière psychanalyse), ce qui est annoncé ici, c'est le dessaisissement, l'impuissance dernière de l'individu en ce qui concerne le sens de sa vie. Lou Andréas Salomé fait hommage à Freud de cette découverte, que bien d'autres avant lui avaient pressentie ; et par exemple le moi du moi de Novalis, de ce moi élevé à la puissance supérieure, évoque le surmoi de Freud, irradiant de son autorité l'espace mental de l'individu. L'expérience de Leiris confirme le propos de Lou Salomé, à la fois dans l'échec dernier de l'entreprise de transformer la vie en une œuvre d'art, mais aussi dans la réussite de l'écrivain, dont le témoignage, tout inachevé qu'il soit, demeure un monument littéraire digne d'une respectueuse attention. En deuxième lecture, le thème de la vie comme poème, du poème de la vie, ne permet sans doute pas d'en venir à une conclusion entièrement négative, puisque Leiris a fait œuvre. Et Lou Salomé elle-même, si insatisfaite qu'elle prétend être, a vécu sa vie comme une aventure d'âme exaltante, compagne à part entière de ces grands parmi les grands que furent Nietzsche et Rilke pour ne parler que de ceux-là parmi ses familiers. Qu'il bénéficie ou non d'une transparence complète et d'un droit d'initiative radical, l'individu est appelé à assumer son existence telle qu'elle s'offre à lui et dans la mesure de l'initiation dont il est capable. Prétendre qu'un homme est soumis à une nécessité extérieure, de quelque nature qu'elle soit, c'est le décharger de cette part de liberté qui lui incombe en tout état de cause. Lou Andréas et Michel Leiris le savent fort bien, en sorte que leurs aveux d'impuissance ne doivent être admis que sous réserve d'inventaire. Car s'ils avaient été vraiment

⁴⁵⁸ Lou Andréas Salomé, *Mein Dank an Freud*, Wiener internationaler psychoanalytischer Verlag, 1931, p. 14 ; *Lebensrückblick*, hgg Ernst Pfeiffer, Insel Taschenbuch, 1977.

pénétrés de leur impuissance, ils n'auraient pas fait œuvre, comme ils l'ont fait, afin de transfigurer leur existence en un poème à leur ressemblance. Même s'il est vrai qu'en fin de compte la symphonie doit demeurer inachevée.

Toute écriture du moi, sous l'apparence d'une chronique du temps qui passe, commémore l'absolu dans le quotidien ⁴⁵⁹. En dépit de toutes les influences et de tous les déterminismes, inconscients, superconscients ou infra-conscients, c'est une œuvre de liberté ou de libération. Comme le disait Max Scheler : « Ce qui est dans la libre sphère de notre puissance, ce n'est sans doute pas la réalité de fait, c'est le sens et la valeur du tout existentiel en chaque instant de notre temps vécu. Non seulement nous disposons de notre avenir, mais en outre il n'y a aucun moment de notre vie passée, – à l'exception [416] des facteurs de réalité purement naturelle qui ne peuvent être modifiés comme, dans le sens de l'avenir, ils ne peuvent être prévenus, - il n'y a aucune partie de notre être passé qui, dans sa signification et sa valeur, puisse ne pas être véritablement modifiable, dans la mesure où, en tant que sens partiel, elle peut être intégrée selon un ordre nouveau au sens total de notre vie ⁴⁶⁰. »

L'autobiographie se présente à première vue comme une œuvre de mémoire, récapitulation qui se veut objective du devenir temporel d'une carrière, d'une personnalité. L'histoire d'une vie apparaît comme un fragment de l'histoire du monde, un morceau prélevé sur l'ensemble. Goethe, dans la préface de *Poésie et Vérité*, raconte la genèse de son livre : « Comme je m'efforçais d'exposer en bon ordre les impulsions intérieures, les influences extérieures, les échelons que j'avais franchis dans la théorie et dans la pratique, je fus poussé du cercle étroit de ma vie privée dans le vaste monde ; les figures de cent personnages marquants, qui avaient exercé sur moi, comme sur toute la masse de mes contemporains, la plus grande influence, méritaient une considération toute spéciale. Car il semble que la tâche principale de la biographie soit de représenter l'homme dans ses rapports temporels, de montrer jusqu'à quel point le monde lui résiste, jusqu'à quel point il le

⁴⁵⁹ Sur le journal intime comme chronique de l'absolu, cf. Gustav René Hocke, *Das europäische Tagebuch*, Wiesbaden, Limes, 1963, pp. 404 sqq.

⁴⁶⁰ Max Scheler, *Repentir et Renaissance* in *Le sens de la Souffrance*, trad. Klossowski, Aubier, 1936, pp. 84-85.

favorise, comment il s'en forme une conception de l'univers et de l'homme et, s'il est artiste, poète, écrivain, comment il les réfléchit au-dehors. Mais pour cela, il faudrait une condition qui est, pour ainsi dire, hors de notre atteinte ; savoir, que l'individu connaisse et lui-même et son siècle ; lui-même pour autant qu'il est resté identique dans toutes les circonstances, le siècle en tant qu'il entraîne avec lui ceux qui le veulent comme ceux qui ne le veulent point, les détermine et les façonne, de telle sorte qu'on peut dire qu'un homme, s'il fût né seulement dix ans plus tôt ou plus tard, eût été tout autre, tant en ce qui concerne sa propre culture que l'action qu'il exerce au-dehors ⁴⁶¹. »

Goethe, dans cette page, oppose terme à terme l'« individu » et le « siècle », considérés comme deux réalités indépendantes l'une de l'autre, en situation de dialogue, cependant qu'un observateur extérieur serait censé arbitrer le débat. Or « l'individu, pour autant qu'il est resté identique à lui-même » n'existe pas, ou du moins il représente précisément ce qui est en question dans la biographie. Quant au « siècle », ce mot désigne la situation confuse du moment historique, vécu par les contemporains sans que personne puisse s'en faire une idée précise. « La biographie, note ailleurs Goethe, devrait acquérir une grande préséance par rapport à l'histoire, dans la mesure où elle évoque la vie même de l'individu et en même temps le siècle, agissant dans son action vivante sur l'individu. La relation d'une vie doit exposer la vie en tant qu'elle s'affirme en elle-même et pour elle-même selon sa finalité propre ⁴⁶². »

[417]

Goethe évoque ici une polarité du Moi et du Monde, en état de confrontation mutuelle, cependant qu'un troisième terme, le biographe, en position favorable, arbitrerait le débat. Ce schéma est malheureusement inopérant, car les termes opposés n'ont aucune configuration précise ; l'un et l'autre se trouvent en question ; on ne peut supposer, dès le départ, le problème résolu. Quant à l'historien de soi, l'autobiographe, à la fois juge et partie, enjeu du débat, il ne lui est pas

⁴⁶¹ Goethe, *Souvenirs de ma vie, Poésie et Vérité*, trad. du Colombier, Aubier, 1941, p. L 2.

⁴⁶² *Werke*, Weimarer Ausgabe, I, XXVIII, 358 ; dans Bernd Neumann *Identität und Rollenzwang, zur Theorie der Autobiographie*, Frankfurt Main, 1970, p. 139-140.

possible de jouer le rôle de l'arbitre impartial et clairvoyant, qui se prononcerait au-dessus de la mêlée. Celui-là même qui écrit ses mémoires, retiré des affaires après fortune faite ou défaite, ne peut prétendre exercer de soi à soi une magistrature objective. Napoléon à Sainte-Hélène revit ses fortunes et infortunes sur le mode de la nostalgie ; il tente de rejouer son destin au bénéfice de la seconde chance que lui permet la mémoire ; il se juge et se déjuge à terme échu, sans cesser d'être l'empereur Napoléon, qui tient à rectifier en appel le sens de sa destinée.

L'erreur est ici de considérer l'histoire individuelle comme un fragment de l'histoire universelle, chaque histoire formant un ensemble de significations qui s'oppose à l'autre. Goethe tente de mettre en place son destin privé, depuis la petite enfance à Francfort, dans l'histoire du Saint Empire finissant, bon vieux temps d'une Europe perçue dans la lumière anticipée de l'imminence de la Révolution. Or l'histoire individuelle n'existe pas d'une manière autonome ; il est impossible de la dégager de l'histoire publique, avec laquelle elle se retrouve en communication constante, en réciprocité d'action et de réaction ; elle ne fait pas sens à elle toute seule. Quant à l'histoire universelle, elle nous paraît exister en elle-même, parce qu'elle est consignée dans des collections de gros volumes ou dans d'énormes dépôts d'archives, dans des bibliothèques spécialisées. Mais cette mémoire abstraite du passé ne représente qu'une abstraction mythologique ; la Muse de l'histoire capitaliserait l'histoire du monde. On peut invoquer l'Histoire ainsi conçue, mais l'histoire réelle n'existe que dans la mesure où elle est réactivée dans la mémoire d'un historien, ou de plusieurs, dont chacun s'approprie une partie du patrimoine épistémologique disponible. Les livres sont morts, une bibliothèque est un cimetière ; l'historien ressuscite sa part du passé, une vision du monde qui disparaîtra avec lui, en attendant que d'autres savants recréent d'autres ensembles, eux aussi consignés dans des livres à la disposition de leurs lecteurs, qui reprendront à leur compte les informations reçues, et procéderont à partir d'elles à de nouvelles élaborations.

Goethe, dans son autobiographie, chef-d'œuvre indiscuté, met en place ses enfances, sa jeunesse dans l'histoire de l'Europe politique et culturelle. Le beau titre, *Poésie et Vérité* avertit le lecteur ; Goethe travaille de mémoire, l'exactitude, l'abondance des souvenirs, et le témoignage des documents, ne sauraient éviter le recours à

l'imagination pour combler les vides ; l'évocation de ce qui fut mobilise les ressources du sentiment, les instances secrètes de la poésie. L'enfance est pour l'écrivain d'âge mûr un livre d'images, et pareillement le souvenir des amours enfantines et des passions de jeunesse. Âge d'or, nostalgies, [418] paradis perdus, toutes les sensibilités essentielles remontent aux commencements, aux essais et erreurs de l'intelligence et de la sensibilité. La somptueuse orchestration goethéenne a transfiguré en poème continu l'album d'images de la vie familiale, puis l'évocation d'une adolescence heureuse, ouverte aux inspirations et aspirations d'une culture européenne agitée par les frémissements de l'âge des génies.

Ceci dit, l'enfant Goethe et le jeune Goethe, reconstitués par Goethe plus que quinquagénaire, ne sauraient être acceptés au pied de la lettre. Le Goethe de Goethe est un Goethe parmi les autres, moins objectif que d'autres, témoignage suspect de partialité. La survivance de l'enfant Goethe dans le Goethe vieillissant, reconnaissance de soi par soi, ne peut être qu'une réinterprétation sur le mode du roman et non de la relation objective, selon le droit commun des souvenirs d'enfance. Quant à l'évocation du monde historique, au sein duquel l'enfant prend conscience de lui-même, elle est éminemment suspecte. Goethe a cinq ans en 1764, lors des cérémonies du couronnement, à Francfort, capitale impériale, du futur Joseph II comme roi des Romains. La description minutieuse de ces fêtes constitue une fresque évocatrice, célèbre à juste titre, où revivent les fastes impériaux, traditions séculaires, tragiquement abolies au moment où Goethe rédige ses mémoires. Il est hors de question d'admettre que l'enfant de cinq ans ait vu, compris et exactement retenu la relation qui figure au livre V de *Poésie et Vérité*. Elle n'a pas été rédigée de mémoire, avec des souvenirs ; perdu dans la foule immense, l'enfant du haut de sa petite taille ne pouvait avoir de l'énorme festival que des aperçus fragmentaires ; et son intelligence, à l'échelle de sa taille, ne pouvait percevoir les enjeux symboliques et politiques du fastueux cérémonial traditionnel. Le vieux Goethe a étudié les documents, les recueils de gravures, les relations, les portraits des grands personnages ; il s'est substitué à l'enfant et lui a rétrospectivement attribué la vision d'un monde aboli par le cataclysme révolutionnaire et la tyrannie de Napoléon.

Goethe a inventé dans sa vieillesse, l'idée et la formule de la littérature universelle (*Weltliteratur*). Ce qu'il appelait ainsi, ce qu'il

présentait, c'était l'accumulation de son extraordinaire culture personnelle, le sentiment de l'interdépendance des expressions et des formes à travers l'immense espace-temps de l'humanité. Intuition qui n'appartenait qu'à lui, mot creux pour la plupart de ceux qui, n'ayant pas la culture de Goethe, prétendent reprendre à leur compte une expression aussi vaine qu'un slogan de campagne électorale. L'histoire universelle n'a pas plus de cohérence que la littérature universelle ; elle ne résiste pas à une critique nominaliste. Objet sans sujet, à moins qu'on ne l'assimile à un énorme ordinateur capitalisant, à supposer que cela soit possible, tous les événements, tous les individus de l'histoire universelle. Une telle banque de données, stockée sur un satellite artificiel, pourrait être assimilée à l'histoire universelle, caisse d'épargne à laquelle les historiens du monde entier pourraient emprunter les éléments de leurs travaux. Mais l'histoire universelle [419] ne se réduit pas à une énorme accumulation de données ; l'histoire, c'est aussi l'intelligibilité intrinsèque, l'organisation des événements, leur interprétation. Et dans ce domaine, il semble bien que l'ordinateur se trouverait pris en défaut ; il enregistre les faits, il les classe et les conserve, mais n'est pas en mesure de les interpréter.

Prisonniers de leurs épistémologies objectivistes, les historiens de métier imaginent leur espace propre comme un domaine immense partagé entre des spécialistes, dont chacun se réserve d'explorer une partie ; après quoi, l'addition des morceaux reconstitue la totalité du puzzle, considéré comme l'histoire universelle, que personne ne peut prendre en charge parce qu'elle excède de beaucoup les capacités de tout un chacun. Une totalité impensable est comme si elle n'existe pas ; on ne l'obtiendra pas en rassemblant dans un autobus cinquante spécialistes dont chacun détiendrait 2 % du total, ou dans un stade 5 000 détenteurs de 0,02 % du champ entier de l'histoire universelle. Les fragments ne s'additionnent pas ; bien plutôt ils ont chance de se contredire, de s'annuler mutuellement.

L'histoire est mémoire d'un pays ou de l'humanité, la forme sous laquelle un individu donné, ressaisit selon la mesure de sa capacité, le passé d'une nation ou du genre humain tout entier. Nietzsche avait perçu cette nécessité d'abolir la référence à un esprit en soi, universellement présent à la durée universelle dans sa totalité. L'historien réel s'efforce d'assumer le plus possible du passé du monde, il en fait son propre passé. « Si, d'après l'observation de Schopenhauer, il y a de la génialité

dans le fait de se souvenir d'une façon coordonnée et vivante de ce qui vous est arrivé, – dans l'aspiration à la connaissance de la durée historique, (...) on pourrait reconnaître une aspiration à la génialité dans l'ensemble de l'humanité. L'histoire imaginée complète serait la conscience cosmique ⁴⁶³. » L'histoire complète n'est qu'un fantasme, un concept limite, à la limite eschatologique de l'épistémologie. En sa présence réelle, l'histoire vivante se présente comme la formule développée d'une conscience de soi, d'autant plus riche que l'individualité est plus puissante. Selon Nietzsche, « si l'on sent comme sa propre histoire l'histoire de toute l'humanité, on éprouve, généralisée dans ses proportions formidables, l'affliction du malade qui songe à la santé, du vieillard qui se rappelle le rêve de sa jeunesse, de l'amoureux frustré de sa bien-aimée, du martyr dont l'idéal meurt, ou du héros, le soir de la bataille indécise dont il revient blessé et pleurant un ami... ; (...) prendre tout cela sur son âme, le passé le plus vieux, le présent le plus neuf, les pertes, les espoirs, les conquêtes, les victoires de l'humanité, réunir enfin tout cela comme une seule âme, un seul sentiment, voilà qui devrait produire enfin un bonheur tel que l'homme n'en a jamais connu. (...) Et ce bonheur divin serait – l'humanité ⁴⁶⁴. »

[420]

Selon le sens commun et les savants qualifiés, toute vie personnelle prend place dans l'histoire universelle, comme un contenu dans son contenant. Mais en réalité, c'est l'histoire du monde qui expose un mode de représentation de la conscience de soi, en dépit de la disproportion apparente entre le moi et le monde. « La vraie intelligence de l'histoire humaine, écrit Novalis, ne se développe que sur le tard et beaucoup mieux sous les influences paisibles du souvenir que sous les impressions plus intenses du présent. Les événements les plus proches paraissent ne se rattacher que par un lien assez lâche, mais ils n'en sympathisent pas moins d'une façon merveilleuse avec les événements plus lointains ; et c'est seulement lorsqu'on est en mesure d'en considérer d'ensemble une longue série, sans prendre tout à la lettre, et sans brouiller l'ordre véritable par des rêveries fantaisistes qu'on aperçoit l'enchaînement secret du passé et de l'avenir et qu'on apprend

⁴⁶³ Nietzsche » *Le Voyageur et son ombre*, § 185, trad. Henri Albert ; Mercure de France, 1.1, p. 118.

⁴⁶⁴ *Le Gai Savoir*, § 337, trad. A. Vialatte, NRF, 1939, p. 167.

à composer l'histoire avec deux éléments : espérance et souvenir. Toutefois celui-là seul à qui le passé tout entier est présent à l'esprit pourra prétendre à découvrir la règle d'or de l'Histoire. Nous n'arrivons qu'à des formules incomplètes et laborieuses, et nous devons nous estimer heureux d'y trouver pour notre seul usage personnel un guide qui nous donne des éclaircissements suffisants sur notre propre vie si courte ⁴⁶⁵. »

Le savoir historique est toujours une reprise du sens de la vie, et notre vie présente nous sert, par analogie, d'instrument de compréhension pour percevoir le sens de la vie historique. Selon Dilthey, « comprendre, c'est restituer à la poussière du passé, un souffle que nous allons chercher dans les profondeurs de notre propre vie. Il faut que nous transportions notre propre moi d'un lieu à l'autre quand nous voulons comprendre la suite de l'évolution historique pour ainsi dire du dedans et selon son unité centrale. La condition psychologique générale que requiert une telle opération est toujours fournie par l'imagination créatrice. Nous ne comprendrons en effet, parmi les faits de l'histoire, que ce que nous pouvons revivre après coup dans toute la richesse de notre âme ⁴⁶⁶. » L'intention des écritures du moi est de procéder à une herméneutique de la vie ; la même recherche d'intelligibilité se poursuit dans le petit domaine de la vie privée et dans l'espace immense de l'histoire nationale ou universelle.

Le cours de l'histoire est indéfini, ses origines remontent à un passé lointain et indéterminé, et son avenir se prolonge selon la perspective ouverte d'un imprévisible avenir. Au contraire une vie individuelle s'inscrit dans une durée finie, qui a commencé en un moment précis et qui finira en une date inconnue de l'individu lui-même, mais clairement assignable. L'analogie, l'homologie s'arrête là : je dois mourir, mais ma mort, qui achève le cours de mon histoire, ne mettra pas fin au cours de l'histoire universelle, que d'autres, après moi, se représenteront à leur tour. Davantage encore, dans les limites qui me sont assignées, je suis le gérant responsable de mon histoire privée, mais seulement le [421] spectateur à peu près impuissant de l'histoire universelle. Cette histoire du monde, je la reconstitue avec l'aide de mon intelligence, de ma

⁴⁶⁵ Novalis, *Henri d'Ofterdingen*, trad. Camus, Aubier, 1942, ch. v, p. 211.

⁴⁶⁶ Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines* (1883), trad. Sauzin, PUF, 1942, pp. 317-318.

mémoire, de mon imagination, sur le mode du savoir ou du conte, tandis que ma propre histoire est faite de ma chair et de mon sang ; ses péripéties et ses aboutissements dépendent de mes propres initiatives.

Chaque individu, dans l'espace-temps où il vient au monde, recommence le sens de l'histoire, qu'il reconstitue comme le décor ultime pour la mise en place de sa propre destinée ; les fantasmes eschatologiques de la fin du monde, dans leurs obsessions récurrentes, ne proposent que des interprétations de la fin de la vie ; la mort figure le dernier jugement selon l'imagerie traditionnelle. Ainsi chaque vie forme une totalité de sens, mais dont le sens échappe au vivant humain, puisque le Jugement est reporté au-delà de la limite de l'existence. « Le chemin qui mène de soi à soi, disait Kayserling, fait le tour du monde. » Mais, le tour achevé, le touriste se trouve de nouveau à la même place ; il a élargi sa représentation de la géographie universelle et de l'histoire universelle ; il a précisé ses limites, mais il n'est pas pour autant sorti de ses limites. La tâche demeure pour lui de gérer sa propre vie de l'intérieur de sa vie, et non à partir d'un poste d'observation extérieur.

Les écritures du moi, sous toutes leurs formes, répondent au vœu, pour un individu donné, de la présence d'esprit, qui s'efforce de rassembler et de contrôler l'usage que la personnalité fait d'elle-même. L'examen de conscience, prescrit par Sénèque et par Athanase, pose la question de l'emploi du temps. Les moralistes de toujours se sont donné pour tâche d'élaborer un art de la conduite de la vie, dont la première exigence est la recherche et l'imposition d'un sens susceptible d'orienter la suite des événements personnels. Les écritures du moi interviennent dans cette opération de contrôle. Écrire la vie, c'est intervenir dans la vie, en y faisant entrer le besoin de lucidité comme un nouvel élément qui modifie la situation de fait ; écrire la vie, c'est déjà changer la vie. Il ne s'agit pas d'en extraire le sens de vérité comme un objet caché dans les replis, et qu'on pourrait en tirer une fois pour toutes, mais d'en pressentir l'orientation immanente, enjeu de ce débat de chacun avec soi-même, que l'on ne peut mettre en équation et résoudre, mais sur lequel on peut agir, ne fût-ce qu'en le soumettant au moins en partie au jour de l'expression.

L'illusion est sans doute de croire, plus ou moins consciemment, à la possibilité de déboucher au-delà du débat, dans le clair, une fois pour toutes. Une fois accompli le tour du monde, il se peut que la connaissance de soi se reconnaisse elle-même comme un cercle

vicieux, à peine amélioré par une extension du rayon de la présence au monde. Mais l'apparent échec du projet théorique ne représente qu'un aspect de la question et non l'essentiel ; le plus important est le remaniement pratique incessamment poursuivi. La question « qui suis-je ? » n'est pas séparable de la question « qui dois-je être ? » La suite des événements dans l'ordre chronologique énumère le mot à mot d'un devenir dont la signification réelle s'annonce selon une dimension plus secrète, [422] incomplètement avouée, qui se formule en termes de satisfaction ou d'insatisfaction, bien être ou mal être avec soi-même, avec les autres, avec le monde comme il va. En des moments inévitables, l'être humain se trouve contraint de récapituler son cheminement et de se demander si son histoire a ou non répondu à son vœu. Il ne s'agit pas seulement de la carrière, de la fortune faite, des avantages acquis, ni des réussites et échecs de la vie familiale et privée ; par-delà ces éléments anecdotiques se profile le sens de l'accomplissement d'exigences plus fondamentales, qui justifient l'emploi du temps d'un destin personnel. Satisfactions ou insatisfactions, regrets, remords, espérances déçues, espérances reportées viennent nuancer, surcharger tout récit de vie d'une coloration affective souvent plus importante que le détail matériel des faits. Un décalage subsiste toujours, un hiatus entre l'accompli et l'inaccompli, et ce résidu inassouvi compte autant et davantage, que ce qui a été réalisé dans le jalonnement de la ligne de vie. Cette auto-estimation, avouée ou non, se prononce dans les fondements de la présence au monde ; certains hommes se considèrent comme des ratés, ils n'ont pas su assumer leur vie ; d'autres veulent être des victimes, ils n'ont pas eu de chance, ils ont été persécutés. Formulés ou inavoués, ces sentiments de valeur imposent à la personnalité un centre de gravitation dont l'influence se trahit à l'occasion par des gestes, des comportements qui souvent étonnent l'entourage. Il est des hommes qui ont fait amitié avec eux-mêmes et d'autres qui, incapables de se réconcilier avec leur personnalité profonde, irradiant alentour le déséquilibre dont ils souffrent.

Une autre caractéristique essentielle de la ligne de vie est qu'elle ne coïncide pas avec l'axe chronologique de l'histoire universelle, dont l'écoulement régulier est scandé par les mois et les années qui sans fin se succèdent. Une vie humaine s'ordonne selon la flèche du temps ; mais elle n'en occupe qu'un segment limité ; le présent vécu se situe

entre un passé plus ou moins long, et qui ne cesse de croître, et un futur limité, qui ne cesse de diminuer jusqu'à un terme inéluctable. La succession des âges impose à toute existence un cycle de phases correspondant à une évolution organique, corrélative de mutations psychiques et spirituelles. La présence du moi à lui-même comporte un héritage de mémoire, un patrimoine de souvenirs, mais aussi un ordre du projet, un futur en attente et en espérance. Plus l'individu avance en âge, et plus le lest du passé prend d'importance, plus aussi diminue la part de ce qui reste à vivre, et dont chaque jour après l'autre se trouve successivement retranché, comme dans le conte de *La Peau de chagrin*, raconté par Balzac.

En vertu du principe d'identité, j'existe donc en tant que Moi (*Autos*), corps et conscience, enraciné dans le présent matériel et spirituel, dans l'état présent du monde. Mais ce présent fragile n'est qu'un lieu de passage, une limite théorique entre mon passé et mon avenir. L'identité n'est pas saisissable dans son instantanéité fuyante ; il faut la suivre à la trace dans la continuité de la vie, entre le règne du souvenir et celui du projet, l'ensemble de la rétrospection et de la prospection constituant l'unité de la vie (*Bios*). L'*Autos* fait [423] l'unité du *Bios* ; le *Bios* représente l'étalement de l'*Autos* dans la durée historique. Tributaires l'un de l'autre, ils ne peuvent avoir qu'une existence hypothétique, tous deux obtenus par extrapolation à partir de la réalité existentielle, au sein de laquelle passé et avenir se renvoient mutuellement une vérité qui se donne et ensemble se dérobe comme dans un jeu de miroirs.

L'autobiographie, dans la plénitude de son usage, se donne pour tâche de négocier le sens d'une vie, en forme de procès verbal scripturaire. L'identité personnelle réduite à elle-même serait un acte instantané, intemporel, énonçant l'être en son éternité ; le récit de la vie s'efforce de renvoyer, à travers la diversité des temps, à cette identité qui la justifie, sans jamais pouvoir s'y manifester entièrement. Les écritures du moi, dans le détail des jours ou dans un bilan global, tentent de mettre en évidence le Moi du Moi, la Vie de la Vie, selon la coïncidence atteinte, autant qu'il est possible entre l'*Autos* et le *Bios*. Mais l'accord entre la temporalité d'un être et son éternité, s'il peut être entrevu dans les lointains de l'eschatologie, ne propose jamais que des accomplissements imparfaits et chanceux, dans l'incertitude des hommes et la difficulté des temps. Les écritures du moi jouent, au sein de cette confusion, un rôle d'élucidation ; elles jugent l'expérience

vécue, en deuxième instance. L'autobiographie proprement dite exerce une action rétroactive ; elle met de l'ordre dans le passé ; le journal intime, dans sa vigilance à court terme, permet une influence prospective, dans le sens de la résolution pour affronter l'événement en fonction des impulsions du passé récent. Dans tous les cas, il s'agit de subordonner le temps du monde au temps de l'homme, d'imposer aux déterminismes du devenir la marque d'une liberté qui se conçoit elle-même comme la recherche du sens et ensemble la justification du sens. L'écriture du moi est une anthropodicée.

[424]

[425]

TROISIÈME PARTIE.
BIOS.

Chapitre 4

Expériences de vie

[Retour à la table des matières](#)

Selon un propos attribué au poète Henri Heine, « sous chaque pierre tombale repose une histoire universelle ». Profonde parole, qui renverse les proportions communément admises. On imagine l'individu incorporé dans les gros bataillons de l'histoire politique et sociale, prisonnier des déterminismes dont il est le support. Mais c'est le soldat inconnu qui fait en fin de compte la force des armées. Le sujet humain est le lieu des significations, qui s'annoncent avec lui et disparaîtront avec lui. L'individu Karl Marx a élaboré une doctrine que personne n'avait conçue avant lui, et le marxisme finira avec le dernier militant qui professera la foi véhiculée par le Parti. Les religions, les philosophies, les doctrines de toutes obédiences semblent être la propriété indivise de groupes humains plus ou moins étendus. Mais beaucoup de religions, beaucoup de doctrines se sont éteintes avec la mort du dernier vivant d'entre les fidèles. Lorsque triompha définitivement le christianisme, il dut y avoir quelque part un dernier païen qui emporta avec lui dans sa sépulture le secret des dévotions millénaires, désormais éteintes.

Les réductions sociologiques, acharnées à noyer l'individu dans la masse des statistiques démographiques ou des rhétoriques inscrites dans l'univers du discours institué, prétendent que l'individu n'est qu'une abstraction. C'est le contraire qui est vrai : les représentations collectives ne proposent que des thèmes abstraits, ainsi d'ailleurs que

les groupes sociaux qui leur servent de support. Famille, peuple, nation, Église, parti, classe etc, toutes ces collectivités locales, n'ont en dernière analyse que des contours indéterminés et fluctuants ; elles n'existent pas en elles-mêmes, mais seulement dans la conscience des [426] hommes réels qui leur servent de support, qui les propagent ou les contestent, qui les font vivre de leur vie. Les bibliothèques sont pleines de bibles périmées, de saintes Écritures que personne ne lit plus et de manifestes politiques oubliés depuis la mort de leurs derniers partisans.

L'individu concret est le lieu du savoir et le roc de la foi. Chaque homme ne recommence pas l'aventure de la connaissance ; héritier du patrimoine culturel accumulé de génération en génération, il peut le conserver en bon gardien de cimetièrre ; il peut le faire fructifier en l'enrichissant de ses acquisitions propres, ou bien il peut le dilapider, le laisser dépérir à force de négligence et d'oubli. Certains savoirs comme l'alchimie, la mantique, l'héraldique, jadis prospères, ne subsistent plus que dans la mémoire d'un petit nombre d'individus qui cultivent ces disciplines périmées, jusqu'au jour où mourra le dernier d'entre eux. Les écritures du moi ont cette valeur de vérité de souligner la prérogative de l'individu en tant que centre de perspective irréductible de la présence de l'homme réel au monde réel. Le passé historique et ses enseignements, ses nostalgies, le présent sociologique et l'avenir en espérance ont leur siège, leur lieu d'articulation dans la conscience actuelle des vivants qui, tout en assumant la charge de leur existence, doivent aussi gérer l'univers du savoir et l'univers de l'action.

On peut dire, dans le langage traditionnel, que le microcosme de la représentation individuelle possède la priorité sur le macrocosme de l'univers, car l'univers n'existe vraiment qu'à l'état de représentation dans une pensée personnelle, selon la capacité de cette pensée. Une telle affirmation paraît contraire au bon sens ; pourtant l'univers cessera d'exister le jour où il n'y aura plus personne pour le penser. La conscience est tard venue dans l'histoire du monde et dans la genèse des espèces ; donc le monde existait avant la maturation de l'anthropogenèse. Mais l'existence du monde avant toute représentation du monde n'est qu'une fiction ; ce monde, qui n'y était pour personne, nous ne pouvons nous en faire une idée, l'idée que nous nous en faisons ne peut être qu'une vaine spéculation, à la manière des romans d'anticipation. C'est la présence de l'homme qui sous-tend l'univers, et non l'inverse.

L'importance primordiale de l'anthropologie justifie la préséance qui lui revient par rapport à la cosmologie et à la théologie. La connaissance de soi, support de toute connaissance, est appelée à prendre sa place dans le ciel des idées d'une monade individualisée. Il n'est pas question de reprendre ici l'éternel débat entre le réalisme et l'idéalisme, mais de constater la situation réelle de l'homme dans le monde. Dans ces conditions, l'autobiographie explore le foyer même de la réalité humaine, le lieu où se réalise l'équilibre de la représentation. Tout domaine épistémologique particulier se constitue grâce à un prélèvement sur l'espace mental total d'un individu concret ; ce territoire sera ensuite neutralisé, enlevé à la juridiction de l'individu et doté d'une apparente autonomie épistémologique. Mais cette dénaturation apparente n'empêche pas le maintien d'une relation vitale avec le sujet. Michelet dit vivre l'histoire de la [427] France, la ressentir comme sa propre histoire. Aveu qui fait frémir les tenants du positivisme, et discrédite à leurs yeux l'historien ; mais l'histoire, comme toutes les sciences de l'homme, est une science humaine dont le fondement se trouve dans la connaissance de soi. Davantage encore, les sciences de la matière et de la vie, et même les mathématiques en leur apparente abstraction, se situent dans l'univers humain de la représentation, et donc sont justiciables du passage obligé par l'anthropologie. Condition restrictive humiliante pour les tenants d'un savoir immaculé et absolu, siégeant dans un ciel théorique affranchi des servitudes et relativités de l'être humain dans le monde humain.

Ainsi tributaires de la conscience actuelle des vivants humains, les savoirs apparaissent périssables ; ils meurent avec ceux qui en furent les artisans, et reposent avec eux sous leur pierre tombale. Mais grâce aux témoignages qui en demeurent, ces visions du monde peuvent se réincarner en d'autres esprits, à la faveur de la palingénésie autorisée par l'indéfinie reprise du sens, aussi longtemps que des esprits nouveaux prennent en charge l'héritage du passé, en l'enrichissant de leurs propres apports. Michelet, dédaigné par Lavis et Seignobos, revit avec Lucien Febvre. Mais chaque réincarnation est une réinterprétation ; la reprise du sens est ensemble réévaluation du sens, en fonction des mutations culturelles de l'être de l'homme. « L'homme se peint dans ses dieux », disait Schiller ; la théologie est solidaire de l'anthropologie ; l'histoire aussi, et les diverses sciences sont des images projectives d'une conscience en quête de soi-même à travers les

renouvellements de l'existence individuelle au sein du devenir global de l'humanité.

En ce sens, tout homme est à la fois le commencement et la fin d'un monde, qui se forme à travers lui, en lui, et disparaîtra avec lui, comme est morte avec Michelet la France de Michelet, qui ne sera pas exactement la France de Lucien Febvre. Mais le savoir de l'historien, s'il se constitue à l'intérieur de la vie de l'historien, n'est pas exactement un morceau de cette vie ; sa formation se situe à l'intérieur de l'espace mental du savant, à la façon de l'œuvre de l'écrivain ou du peintre, prélevée sur sa substance spirituelle, puis dotée d'une réalité indépendante. De même, Michelet garde sa distance par rapport à l'œuvre une fois faite, même s'il en revendique, à juste titre, la paternité. Michelet produit ses œuvres successives sur la trajectoire de sa carrière intellectuelle ; elles sont de lui, mais elles possèdent une identité fixée une fois pour toutes, tandis que Michelet lui-même continue à avancer sur le chemin de sa vie, et que se modifie sa vision du monde historique. *L'Histoire de France*, interrompue par la rédaction de *l'Histoire de la Révolution*, sera reprise et achevée dans une optique différente, sans que l'auteur juge bon de modifier les volumes antérieurs. Les œuvres figurent le décor mental d'une vie qui les dépose sur le bord de sa route, au fur et à mesure de son avancement ; les œuvres successives présentent ainsi le travail de cette vie sur elle-même au long des âges. Michelet fait succéder aux livres d'histoire une série de livres de nature et de livres inspirés d'un souffle cosmique et prophétique à la fois. Bien [428] rares, d'ailleurs, les lectures capables de ressaisir l'unité d'ensemble de cette œuvre dont l'ordonnancement interne n'est pas évident pour des esprits non initiés au sens romantique de la vérité.

Les œuvres renvoient à l'auteur, mais l'auteur est autre chose que la totalité de ses expressions ; œuvres de jeunesse, œuvres de maturité, œuvres de la vieillesse, elles ne s'additionnent pas purement et simplement ; elles ne sont pas, de toute nécessité, compatibles entre elles, puisqu'elles correspondent à des moments différents de l'existence individuelle. Le Victor Hugo de *Bug Jargal* ou des *Odes et Ballades* n'est pas simplement identique au Victor Hugo de *l'Homme qui rit* et de *La fin de Satan*. L'auteur porte le même nom, et ces textes divers figurent dans ses *Œuvres complètes*, il n'a pas jugé bon de désavouer celui-ci ou celui-là. Mais si les livres, l'un après l'autre sont des témoignages tout le long du chemin de la vie (*Bios*), on a le droit

de se demander si l'identité (*Autos*) de l'écrivain est demeurée la même d'un bout à l'autre de sa carrière créatrice.

Nietzsche observe : « L'homme a beau s'étirer dans toute la longueur de sa connaissance, s'apparaître aussi objectivement qu'il voudra : le seul fruit qu'il en retire n'est jamais pour en finir que sa propre biographie ⁴⁶⁷. » L'individu, il est vrai, ne parle jamais qu'en son propre nom, et quelle que soit l'étendue de son information, il ne peut faire autre chose qu'interpréter sa propre vie. Néanmoins cette vie fait mouvement de la naissance à la mort ; le Nietzsche des réflexions sur le théâtre grec et des *Considérations intempestives* n'est pas identique au Nietzsche de la *Volonté de puissance* et de l'*Ecce homo* ; nous sommes assurés par l'état civil que l'auteur de ces œuvres est le même individu, mais il a changé avec le temps, il s'est renouvelé. Il est possible après coup, d'établir une continuité entre ces livres, mais la prévision était impossible avant qu'elles aient été écrites. Les textes de Nietzsche sont des moments de sa vie ; elles énoncent sa liberté, qui consistait, au fur et à mesure à produire sa biographie. Nietzsche est l'auteur de ses œuvres, mais ses œuvres l'ont fait ce qu'il est devenu en rédigeant à mesure la relation de ce qu'il devenait.

La destinée tragique de Nietzsche s'inscrit dans l'histoire de la seconde partie du XIX^e siècle germanique et européen, période, dans son ensemble, d'expansion économique, de croissante prospérité dans une relative paix. Au sein de cette euphorie générale, Nietzsche échappe aux déterminismes de l'époque ; il détecte les forces de décadence culturelle et de nihilisme à l'œuvre en un monde en train de perdre son âme. Le temps propre de l'auteur du *Gai Savoir* ne coïncide pas avec les inspirations de l'histoire contemporaine. Sa ligne de vie s'inscrit à contre-courant des évidences de la bourgeoisie triomphante de l'ère bismarckienne ; elle n'en possède pas moins sa légitimité intrinsèque, tout comme, avant celle de Nietzsche, la destinée de Kierkegaard, lui [429] aussi non conformiste, en lutte contre les valeurs instituées d'une société en proie à la quiétude et à l'autosatisfaction dans l'oubli de l'exigence terrible du Dieu Vivant.

Chaque vie s'appartient à elle-même, appelée à développer une ligne d'intelligibilité autonome en dépit des suggestions persuasives ou des contraintes de l'histoire universelle. Celle-ci peut, certes, exercer sur

⁴⁶⁷ Nietzsche, *Humain trop humain*, § 513 ; trad. Rovini, NRF, 1968, t. I, p. 271.

chaque destinée le déterminisme des fatalités de la guerre et des bombardements ou de la déportation ; elle peut absorber de nombreuses vies dans le linceul collectif des cataclysmes, mais même dans ces urgences extrêmes, il appartient à l'individu de donner un sens propre à sa vie et à sa mort, fût-ce dans le deuil des massacres et des révolutions. Les pires épreuves imposent aux destinées des goulots d'étranglement, où chacune jusqu'à l'instant suprême peut manifester sa différence.

Le grand axe de la chronologie rassemble selon sa perspective, toutes les vies contemporaines ; elles ne peuvent se dérober complètement aux synchronismes imposés du dehors. L'Europe de 1780 à 1815, est soumise au tremblement de terre des révolutions et des guerres napoléoniennes ; suit un siècle dont les apaisements bourgeois sont seulement troublés en surface par des mouvements sociaux et quelques conflits localisés. Puis s'ouvre, en 1914, un siècle de conflits en tous genres, contradictions et cataclysmes ; l'humanité se trouve prise en otage par ces paroxysmes, dont chaque être en particulier subit les conséquences. Et certes, il serait aberrant de soutenir que les accès d'épilepsie qui secouent l'histoire universelle ne sont que des fantasmes. La bombe qui écrase un immeuble avec ses habitants, la chambre à gaz où périssent les déportés, la balle, l'éclat d'obus sur le champ de bataille attestent l'irruption au sein de vies personnelles d'un monde extérieur dont il n'est pas question de nier la contraignante réalité. Mais même dans les fosses communes, même sous les alignements sans fin des tombes dans les cimetières militaires, en dépit de la promiscuité des sépultures collectives, ce sont des histoires personnelles qui ont trouvé, chacune pour soi, leur dernier achèvement.

Chateaubriand, pris dans les remous de la Révolution, émigré, amnistié après un long exil, s'est tiré comme il a pu de la période des troubles. Après avoir perdu sa mère, il est atteint, en 1804, par la mort subite de sa sœur Lucile, à laquelle le liait une affection passionnée, et qui disparaît dans la solitude sans même qu'il puisse retrouver le lieu de son inhumation. « Elle m'a quitté, cette sainte de génie. Je n'ai pas été un seul jour sans la pleurer. Lucile aimait à se cacher, je lui ai fait une solitude dans mon cœur : elle n'en sortira que quand j'aurai cessé de vivre. » Suit ce commentaire : « Ce sont là les vrais, les seuls événements de ma vie réelle ! Que m'importaient, au moment où je perdais ma sœur, les milliers de soldats qui tombaient sur les champs de bataille, l'écroulement des trônes et le changement de la face du

monde ? La mort de Lucile atteignit aux sources de mon âme : c'était mon enfance au [430] milieu de ma famille, c'étaient les premiers vestiges de mon existence qui disparaissaient ⁴⁶⁸... »

Il y a donc, dans les *Mémoires* de Chateaubriand, une double ligne d'intelligibilité, l'une privée et secrète, l'autre publique. La seconde, ordonnée selon l'ordre des événements historiques, relate les histoires parallèles de Chateaubriand et de Napoléon, les ambassades de l'ambassadeur, « mon ministère », « ma guerre d'Espagne... » Au cheminement de ces mémoires s'oppose la ligne de vie proprement autobiographique, événements mineurs, qui ont marqué l'homme privé dans le secret de son cœur, amours comblées ou déçues, deuils, jalonnement de l'existence, en ces détours et retours, qui ne concordent aucunement avec l'écoulement régulier de la chronologie. Nous vivons le plus souvent en dehors, ou à l'envers, de notre vérité ; l'ordre monotone des jours est fait d'absences ou de remplissages. Dans le livre de vérité d'une vie, dix lignes suffiraient pour évoquer dix années vaines et distraites, mais il faudrait cinquante pages pour dire un jour d'épiphanie, où la vérité de la valeur s'est montrée, dans la joie de la transfiguration ou dans la profondeur du deuil. La présence de la vérité peut se manifester dans l'insignifiance de la vie, cependant que le tout-venant de la vie commémore, pour la plupart des hommes, l'absence de la vie.

Interrogé un jour sur ses mémoires, Goethe déclare : « Je crois qu'il y a là-dedans plusieurs symboles de la vie humaine. J'ai appelé ce livre *Poésie et Vérité* parce qu'il s'élève du domaine de la basse réalité au moyen de tendances plus hautes. (...) Un fait de notre vie ne vaut pas en tant qu'il est vrai, mais en tant qu'il symbolise quelque chose ⁴⁶⁹. » L'histoire positive s'efforce de rassembler la totalité des événements selon les filières d'enseignements objectifs. La ligne de vie d'un individu ne coïncide pas avec un parcours de ce genre ; elle suit un cheminement singulier jalonné par des faits et des rencontres dont la signification ne s'impose pas du dehors au dedans, mais procède du domaine privé au domaine public, conférant ainsi à la réalité extérieure

⁴⁶⁸ Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, livre XVII, ch. VI ; Bibliothèque de la Pléiade, t. I, p. 599.

⁴⁶⁹ J. P. Eckermann, *Conversations avec Goethe*, 30 mars 1831, trad. Chuzeville, Jonquières, 1930, t. I, p. 141.

au domaine public, une signification symbolique, découverte en transparence à partir d'une lumière intime dont le sujet est lui-même porteur.

En 1871, le jeune Albert de Mun, officier dans l'armée de Versailles, participe au siège de Paris pendant l'insurrection de la Commune. Aux avant-postes, un jour, passe devant lui un blessé sur un brancard. Il demande qui est cet homme ; on lui répond : « C'est un insurgé. » Le blessé a entendu ; il se redresse, et jette à l'officier : « Les insurgés, c'est vous ! » Frappé par cette interpellation d'un inconnu, Albert de Mun sera par la suite l'un des fondateurs du christianisme social, qui s'efforce de promouvoir au sein de l'Eglise catholique une prise de conscience de l'injustice établie, perpétuée par les structures politiques et économiques. Le cri du blessé, du vaincu, dans le tohu-bohu du [431] combat, a frappé de plein fouet le jeune aristocrate, plus profondément que n'aurait pu le faire un projectile égaré. L'ordre des valeurs qu'il avait jusque-là respecté se trouvait remis en question, et ensemble l'orientation d'une vie.

Le poète Rilke disait qu'une rencontre véritable nous disloque et nous recompose. Dans l'ordre usuel de la vie, tout est fait pour éviter les collisions, les mises en question de l'équilibre personnel. Les codes de la politesse et du savoir vivre, tout comme le Code de la route, prévoient des procédures d'évitement, qui mettent l'intimité de chacun à l'abri des agressions extérieures ; on se croise sans se voir ; au besoin on se salue, et même on échange quelques paroles, mais les règles de l'urbanité enjoignent de parler pour ne rien dire. Si, rencontrant un individu que je connais à peine, je lui demande : « Comment allez-vous ? », je ne m'attends pas à le voir éclater en sanglots et me raconter, tout au long, un drame, une tragédie qui bouleverse son existence. Il est entendu que l'autre doit me répondre : « Pas mal ; et vous ? » et chacun de nous deux continuera sa route après avoir négocié au mieux ce croisement. On n'en finirait pas si l'on devait faire attention à tous les gens, et se préoccuper des vaines paroles qu'ils vous adressent.

Au combat, à l'arrière de la ligne de feu, défilent les brancardiers qui évacuent les blessés. Un officier a des tâches plus urgentes à assumer ; les blessés, il n'a pas à les voir ni à écouter leurs plaintes. Les défenses naturelles du jeune Albert de Mun ont été prises en défaut, et son respect de la discipline militaire ; une parole est allée jusqu'à sa conscience la plus intime, sans même que celui qui l'avait prononcée

s'en soit rendu compte. L'ordre de sa vie en a été changé. L'un des frères de Goncourt raconte que, visitant une prison de femmes, il remarque, à l'entrée, un sac de vêtements avec une étiquette portant deux dates, à trente ans de distance. Il s'informe, et on lui répond sur le ton de la banalité : « Ce sont les affaires d'une femme condamnée à trente ans de prison. » L'imagination du romancier perçoit la signification terrible de ce propos qui, pour l'administrateur du pénitencier, relève de l'évidence quotidienne, mais pour le visiteur sensible s'ouvre en abîme sur une existence perdue. Ainsi l'écoulement de la vie, selon l'axe longitudinal du *Bios* se situe à la superficie de l'ordre mental, il obéit à l'enchaînement banal des associations d'idées et des comportements réglés, jour après jour, année après année. Vie sans vivre, pour gagner sa vie, mais en perdant sa vie à la gagner, dans la monotonie des occupations et des obligations ; les urgences de la quotidienneté sont amorties par l'habitude ; elles ne requièrent pas un degré bien considérable de présence à soi-même. Ainsi nous affrontons l'emploi de notre temps dans le demi-sommeil de l'identité profonde. *Bios* sans *Autos*, dans le cycle sans fin des routines professionnelles ou des servitudes domestiques, où jamais n'est requise l'authenticité plénière de la présence à soi-même. Nous sommes automates dans la plus grande partie de nos actions, disait Leibniz ; les cycles réguliers du calendrier correspondent à des liturgies répétitives qui servent de guide, ou de passe-temps, à chaque individu, en lui évitant d'avoir à mobiliser les ressources profondes de son être pour affronter l'événement.

[432]

Le journal intime, dans cette situation, intervient comme une chronique de la quotidienneté, que le sujet s'impose à lui-même à la manière d'un rappel à l'ordre. Il ne se passe pas grand-chose, il ne se passe rien, la plupart du temps, mais justement, parce qu'il ne se passe rien, je dois me convoquer moi-même à intervalles réguliers pour exercer un droit de reprise contre l'envahissement du sommeil. Du coup, en l'absence d'événements, les plus menus incidents, les sautes d'humeur, les variations de la météorologie intime, mais aussi la visite de la tante Alice, la rencontre inopinée avec un vieux camarade, un concert, une pièce de théâtre, prennent forme et figure d'événements, dans le jalonnement de l'axe longitudinal de la chronologie. Procédure d'éveil, discipline librement consentie par un Amiel, un Stendhal, un Tolstoï, un Kafka. Je dois mener une vie à ma ressemblance, l'écriture que je m'impose m'oblige à maintenir le sens d'une identité menacée de se dissoudre dans la grisaille des jours. Ainsi suis-je tenu à une certaine vigilance, devant le danger d'oublier cette authenticité de moi à moi, qui doit être la règle de ma vie.

Si le journal épelle le mot à mot de l'existence, l'autobiographie s'efforce d'esquisser la perspective d'ensemble ; elle intervient à long terme afin de dégager le sens de la durée. Les rendez-vous quotidiens du journal intime ne voient pas plus loin que le prochain détour du chemin ; l'autobiographie domine le paysage, dont elle prend des vues aériennes, dégagées des obstacles à hauteur d'homme, des incidents mineurs, arbres qui cachent la forêt. L'homme de la quotidienneté fait défaut à sa vie ; l'autobiographie tente, en bloc, la reprise du sens ; les détails s'effacent, les faux-sens ; une intelligibilité à long terme découvre la perspective d'une histoire, avec ses inflexions maîtresses et aussi ses temps morts où il ne se passe rien. De là la disparité profonde entre les formes diverses des écritures du moi. Amiel a consacré dix-sept mille pages à la relation d'une quotidienneté monotone, scandée par des incidents minuscules ; matière immense, mais dans laquelle il serait impossible de dégager la substance d'une autobiographie. Le citoyen de Genève n'en finit pas de se raconter ; il raconte jour après jour une existence où il ne lui arrive rien que de banal. À l'échelle globale de l'autobiographie, quelques pages suffiraient pour résumer le tout.

Le journal intime confère la valeur d'événement au moindre incident, à chaque échappée de vue sur le temps qu'il fait ou les gens qui passent. L'autobiographie distingue entre les temps forts et les temps faibles ; elle insiste sur les points d'inflexion où l'identité, d'ordinaire noyée dans le détail des jours, se trouve confrontée avec elle-même et comme démasquée par la force des choses. Albert de Mun entend la protestation du communard, cet insurgé, contre lequel il combat ; ses défenses naturelles prises en défaut, il engagera sa vie dans un sens qu'il n'avait pas prévu. Ces accidents décisifs sont rares dans le cours d'une histoire personnelle ; ils se produisent plus souvent dans l'enfance et la jeunesse que dans l'âge mûr, absorbé par ses servitudes et ses responsabilités, mieux protégé contre les interpellations du dehors. C'est pourquoi l'auto-biographie [433] insiste d'ordinaire sur les temps premiers de la vie, et souvent s'arrête à la fin de la jeunesse, ou bien se convertit, avec l'âge adulte, en mémoires de la vie publique chez ceux qui ont joué un rôle sur la scène du monde et se plaisent à se remémorer leurs hauts faits, et les services rendus à la chose publique, soucieux de s'attirer ainsi la reconnaissance de la postérité.

En tant que récapitulation d'une vie, l'autobiographie ne s'étale pas selon l'axe longitudinal du journal intime ; elle se conforme par nécessité à l'ordre chronologique, mais elle admet aussi une dimension verticale, selon le degré d'intensité des valeurs dans le temps vécu de la personne. Chaque phase d'une destinée peut être interprétée selon sa proximité par rapport à ce pôle idéal où le « Moi du Moi » serait manifesté en la plénitude de son authenticité. Tout individu a connu dans sa vie des occurrences privilégiées où le sens de sa destinée s'est manifesté à lui d'une manière impérative, souvent à contre temps, dans une révélation qui s'adressait à lui, dans le plus intime de son être. La vocation religieuse est un exemple privilégié de cette interprétation qui change la vie. Saul sur le chemin de Damas, où il doit participer à la répression contre les chrétiens, entend une voix qui le rappelle à l'ordre ; il fait demi-tour, une « conversion » à 180 degrés ; il revient en arrière et deviendra, sous le nom nouveau de Paul, l'un des fondateurs de la communauté chrétienne qu'il persécutait ; sa vie a changé de sens en cet instant qui demeurera le point culminant de sa biographie.

En dehors des conversions religieuses, le cas le plus fréquent de ces conversions existentielles est celui des rencontres d'amour ou d'amitié, souvent évoquées dans la littérature universelle. Le coup de foudre,

l'amour au premier coup d'œil sanctionnent des instants privilégiés où se fait jour une irrésistible affinité entre des êtres qui se découvrent l'un l'autre, dans l'intention partagée de découvrir ensemble un sens de vie qui englobe et assume à la fois en une conscience présente le passé et l'avenir de deux êtres, unis dans une connaissance et reconnaissance qui a valeur de serment et de sacrement. La rencontre prend le sens d'un dévoilement de l'être, dont la signification englobe et dépasse les individualités qu'elle met en question dans la commune invocation d'une vérité partagée. La communauté n'est pas créée par la rencontre ; celle-ci manifeste une situation préexistante, que chacun portait en soi sans en avoir pris conscience ; à la lumière de cette illumination, une communication s'établit, fondement d'une participation mutuelle des existences.

Montaigne, en une page fameuse, a décrit cette expérience dans le cas de son amitié avec La Boétie, qui ne fut pas une relation occasionnelle, mais une de ces rencontres privilégiées où les âmes « se mêlent et se confondent l'une en l'autre, d'un mélange si universel, qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes. Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer qu'en répondant : " Parce que c'était lui, parce que c'était moi. " Il y a au-delà de tout mon discours et de ce que j'en puis dire particulièrement, ne sais quelle force inexplicable et fatale, médiatrice de cette [434] union. Nous nous cherchions avant que de nous être vus, et par des rapports que nous ayions l'un de l'autre, qui faisaient en notre affection plus d'effort que ne porte la raison des rapports, je crois par quelque ordonnance du ciel ; nous nous embrassions par nos noms. Et à notre première rencontre, qui fut par hasard en une grande fête et compagnie de ville, nous nous trouvâmes si pris, si connus, si obligés entre nous, que rien dès lors ne fut si proche que l'un de l'autre ⁴⁷⁰ ». L'idée se fait jour ici d'une prédestination transcendante qui impose sa loi à la diversité empirique, comme si les âmes, dépouillées de leurs implications accidentelles, se rejoignaient dans un espace exonéré des pesanteurs de la gravitation universelle.

Les êtres humains peuvent ainsi se servir mutuellement de médiateurs pour l'accession à une plénitude où le sens de la vie semble

⁴⁷⁰ Montaigne, *Essais*, livre I, ch. XXVIII ; Bibliothèque de la Pléiade, pp. 186-187.

parvenir à un degré supérieur de condensation, par-delà les limites de l'espace et du temps, dans un nouvel ordre spirituel. La ligne d'une vie, dans son usage banal, semble n'être qu'un long délai, une suite d'atermoiements ; à la faveur de la rencontre, dans un instant privilégié, le *Bios* se concentre et l'*Autos* s'apparaît à lui-même en la pleine jouissance de ses virtualités, d'ordinaire dispersées dans le monotone délayage des jours. Le romancier Eugène Fromentin a décrit ces moments d'apothéose où une existence, sous l'emprise d'une expérience bouleversante, accède à l'accomplissement. « Cette possession, qui nous rend immédiatement maître de toutes nos forces acquises, je ne connais point d'événement plus propre à nous la rendre (...) qu'un coup violent frappé sur l'enveloppe durcie du cœur. C'est le rocher de Moïse. Une passion vraie, quoique superficielle en apparence, quand elle date de loin, a par cela même des racines profondes et des liaisons insaisissables avec tous les faits survenus depuis son origine. Elle touche à tout, tient à tout, résume et reproduit, dans ses proportions variables, toutes nos existences contemporaines. (...) L'événement qui la détermine, celui qui la déclare, celui qui la conclut (quel qu'il soit, prospère ou fatal), en nous concentrant sur ce point, en y attachant tout, passé, présent, avenir, nous donne pour un instant la plénitude, la possession et la jouissance de nous-même. (...) Dans ces moments-là, qui sont les points d'intersection de tant d'idées, de sentiments et de choses, et qui forment les lieux culminants de la vie, on domine, on possède, on gouverne en quelque sorte d'un bout à l'autre toute la destinée. Les souvenirs sont d'une lucidité merveilleuse ; ils s'enchaînent, se développent, se multiplient ou se retournent avec un ordre parfait. Les endroits obscurs de la vie s'éclairent, les mystères du cœur se découvrent, tant il fait grand jour au-dedans de nous-mêmes. (...) Les perspectives indéfinies du temps s'ouvrant du même coup, les déterminations sont prises, l'inconnu lui-même se révèle et se laisse entrevoir ; les jugements sur le passé sont rigoureux, les prévisions presque infaillibles ⁴⁷¹. »

[435]

⁴⁷¹ Eugène Fromentin à Paul Bataillard, 15 novembre 1844 ; in *Lettres de jeunesse*. Pierre Blanchon, Plon, 1908, pp. 125-126.

L'expérience ici évoquée semble contracter en une seule intuition le parcours entier d'une autobiographie, à la manière de ces réminiscences globales parfois attribuées aux mourants, avec cette différence que les mourants ne peuvent récapituler que leur passé, tandis qu'ici le souvenir de la vie antérieure se prolonge en prophétie de la vie future. Ou plutôt, une même vision prophétique rassemble et réconcilie les dimensions de la personnalité, temps perdu et temps retrouvé associés dans une plénitude où se compensent les bons et les mauvais jours, où se trouvent résolues les contradictions. L'existence en ses accoutumances déploie la déperdition du sens ; l'être personnel se fuit lui-même sous les prétextes toujours recommencés que lui offre la succession des jours ; il demeure en deçà de sa vie, sauf en ces rares moments de grâce où, par la vertu de quelque intermittence du cœur, la grisaille des jours se trouve transfigurée en une aventure d'absolu. La vraie vie, toujours absente, se présente à l'improviste, surplus, parfois pressenti, sans cesse refusé, et qui surcharge le moment présent de sa fulgurante épiphanie.

Il est des moments qui changent la vie, qui changent l'homme, qui le transforment en lui-même. L'expression revient assez souvent dans les propos familiers des uns ou des autres : « je n'oublierai jamais le jour où je l'ai rencontré, où je l'ai rencontrée pour la première fois », « où j'ai lu pour la première fois un livre de tel ou tel, vu un tableau, un paysage, où j'ai entendu une musique ; la première fois où une pensée m'a frappé de plein fouet ; comme marquait de son empreinte indélébile le petit Jean-Paul, à l'âge de sept ans, la pensée : « je suis un moi ». Les temps forts scandent le rythme d'une destinée, points d'inflexion de la ligne de vie, rappels à l'ordre signifiés à celui qui s'endormait tout doucement dans la bonne marche des affaires et le confort des avantages acquis. Bien entendu, le tracé de cette vie privée et secrète, avec ses détours et retours, ses traversées du désert, ne se trouve pas en synchronisme avec le profil de la carrière publique le *curriculum vitae* officiel ou le *cursus honorum*. La vie en valeur et en vérité ne concorde pas avec le progrès de l'avancement et l'échelle des salaires ; l'écart entre les deux tracés aurait plutôt tendance à s'accroître avec l'âge et les dignités acquises, en attendant la démobilisation de la retraite qui fait de l'homme important un « défunt », réduit à peu de chose parce qu'il se trouve, selon l'étymologie du mot, déchargé des fonctions qu'il assumait.

L'intention des écritures du moi est de maintenir la vigilance du moi menacée d'endormissement dans la monotonie des jours ; le journal intime entretient la flamme de l'identité, sa mission est d'empêcher le sujet de se perdre de vue et de s'oublier lui-même à la faveur des circonstances ; l'autobiographie commémore le sens de la vie en tant qu'initiation à la vérité, *Bildungsroman*, roman de formation de la personnalité, dont l'expérience vécue est jalonnée par des rencontres de soi à soi sous le masque des expériences et le hasard des révélations. Baudelaire assiste à un concert où sont données des œuvres d'un compositeur allemand, à peu près inconnu en France. Bouleversé par ce qu'il a entendu, il écrit à Richard Wagner : « Je vous dois la plus grande [436] jouissance musicale que j'aie jamais éprouvée. Ce que j'ai éprouvé est indescriptible. D'abord, il m'a semblé que je connaissais cette musique et plus tard en y réfléchissant, j'ai compris d'où venait ce mirage, il me semblait que cette musique était la mienne et que je la reconnaissais comme tout homme reconnaît les choses qu'il est destiné à aimer ⁴⁷². »

La musique de Wagner, cet inconnu, a frappé Baudelaire de plein fouet ; elle opère sur lui un dévoilement de l'être, elle lui parle de lui-même, elle lui révèle des horizons familiers, dans un langage qui n'est pas le sien, et qui pourtant lui est aussi intime que lui-même. Le poète reconnaît son maître dans le musicien ; le même aveu de reconnaissance devait être fait à Wagner par le jeune Nietzsche. La maîtrise ne se réduit pas à l'enseignement d'un langage que le disciple imitera ; le maître ne s'enseigne pas lui-même, il enseigne au disciple le sens propre et personnel de sa destinée, il le met sur sa voie. La même leçon fut sollicitée du sculpteur Rodin par le jeune poète autrichien Rainer Maria Rilke, venu à Paris pour le rencontrer : « Votre art est tel, lui écrit-il, qu'il sait donner du pain et de l'or aux peintres, aux poètes, aux sculpteurs, à tous les artistes qui vont leur chemin de douleur, ne désirant autre chose que le rayon d'éternité qui est le but suprême de la vie créante. (...) Toute ma vie s'est changée depuis que je sais que vous êtes mon Maître, et le jour où je vous verrai est un (et peut-être le plus heureux) de mes jours. Car c'était la tristesse vague et infinie de ma jeunesse, qu'il me semblait que tous les grands hommes sont morts

⁴⁷² Baudelaire à Richard Wagner, 17 février 1860 ; *Œuvres*, éd. Le Dantec, Pléiade, t. II, p. 770.

depuis longtemps et qu'en ce monde étrange il n'y a ni mère, ni maître, ni héros ⁴⁷³. »

Celui qui est en quête du sens de sa vie, celui qui souhaite donner du sens à sa vie, s'adresse à un autre homme, susceptible de lui indiquer une orientation pour l'emploi de son temps, dans l'obéissance à des valeurs souveraines. Après la rencontre, quelques semaines plus tard, Rilke écrira à Rodin qu'il a obtenu de lui ce qu'il était venu lui demander. « Ce n'est pas seulement pour faire une étude que je suis venu chez vous ; c'était pour vous demander : comment faut-il vivre ? Et vous m'avez répondu : " en travaillant ". Et je le comprends bien. Je sens que travailler, c'est vivre sans mourir. Je suis plein de reconnaissance et de joie (...). C'est la grande renaissance de ma vie et de mon espoir que vous m'avez donnée. (...) C'était hier, dans le silence de votre jardin, que je me suis trouvé moi-même. Et maintenant le bruit de la ville immense est devenu plus lointain et il y a autour de mon cœur un silence profond où se dressent vos paroles comme des statues ⁴⁷⁴. »

La maîtrise authentique ne se réduit pas à l'enseignement d'un savoir ou d'une technique ; et le vrai maître n'est pas non plus celui qui s'enseigne lui-même en attendant des disciples, qu'il a subjugués, un tribut de dévotion au génie qu'il s'attribue. Le maître est celui qui révèle le disciple à lui-même, en [437] lui permettant de progresser sur la voie de sa plus personnelle exigence. Rodin ne s'est pas intéressé à la psychologie de ce jeune étranger venu à lui en suppliant ; il était d'ailleurs bien incapable de sonder les profondes complexités et le génie en formation d'un des plus grands écrivains du proche avenir. Rodin n'a pas donné à Rilke de leçons particulières ; il l'a admis dans son intimité, sa seule présence était un témoignage qui se suffisait à lui-même, d'une si contraignante évidence que Rilke pouvait le transposer pour son usage personnel.

Le Maître est pour le disciple un orienteur sur le chemin difficile qui le mène de soi à soi. « Vos paroles (...) comme des statues », admirable image : les statues sont elles-mêmes des paroles, signes institués que chacun déchiffre selon son propre mode d'être, signes adressés à chacun dans le langage de chacun. Les événements aussi sont des paroles, qui parfois bouleversent ceux à qui il est donné de les entendre ; événement

⁴⁷³ R. M. Rilke, *Lettres à Rodin*, 14 août 1902, Émile Paul, 1931, pp. 8-9.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, 11 septembre 1902, pp. 16-19.

positif de la rencontre entre Rilke et Rodin, événements négatifs des deuils, des catastrophes qui détruisent brusquement l'ordre d'une existence. Révélations de la mort, car la mort d'autrui, l'effacement d'une existence avec laquelle notre existence avait partie liée, sonne le glas de notre destin. Nous mourrons un peu chaque fois que s'efface un témoin de notre vie, un partenaire en lequel s'abolit une partie de notre être. La mort est l'expérience de l'irréparable, la victoire du néant sur le sens, avec l'abolition de cette part de nous-mêmes qui était engagée en l'autre, signe avant-coureur de notre propre mort, horizon en attente, inexorable. On peut mourir de la mort d'autrui, brusquement privé de cette ressource qu'était pour nous un être cher, dont la définitive absence revêt le sens d'une amputation. Le sens de notre vie ne nous appartenait pas en propre ; notre autobiographie s'ouvrait à des participations, à des partages avec autrui ; le mort saisit le vif, qui risque de sombrer avec lui.

Le deuil relève de la vie privée, mais chaque mort, avant même, le cas échéant, d'être transfigurée en deuil national, est un événement privé, dont la signification essentielle échappe à l'histoire objective, laquelle poursuit son bonhomme de chemin, même si l'historien, dans le cours de ses écritures, est foudroyé par une attaque. La mort d'autrui, la mort des proches constitue l'une des épreuves maîtresses, et ensemble l'un des points d'inflexion de la ligne de vie. L'être qui s'absente dans la mort était l'un des points d'appui de l'équilibre personnel ; il y apportait sa caution ; sa disparition menace d'effondrement l'existence à laquelle elle fait subitement défaut. Sous peine d'autodestruction, celui qui demeure doit réaménager son existence, compenser la perte subie au prix d'une reconversion des valeurs et des activités.

L'autobiographie, considérée comme la manière pour le sujet de vivre sa vie, subit de plein fouet le choc du deuil. Lorsque meurt Sophie von Kühn, la petite fiancée de Novalis, celui-ci a conscience d'avoir été mis au tombeau avec elle ; il ne vit plus, il survit, dans le délai qui lui reste avant de rejoindre la petite morte. Il entreprend un journal intime, remémoration et commémoration de son deuil, qui sera bientôt après transfiguré dans le poème des *Hymnes à la* [438] *Nuit*, l'un des chefs-d'œuvre de la poésie romantique. De même, lorsque meurt Caroline, l'épouse de Schelling, emportée par le choléra, le veuf inconsolé s'absorbe de plus en plus dans des spéculations sur l'au-delà, où il retrouvera la disparue ; ses tendances à la contemplation mystique

prennent désormais le dessus, dans une œuvre qui s'enfonce de plus en plus dans le mystère et le silence. Victor Hugo portera très longtemps le deuil de sa fille Léopoldine, tragiquement disparue, et dont le souvenir hante ses poèmes, enrichis d'interrogations sur la destinée ; la survie des morts s'impose à Hugo comme elle s'était imposée à Schelling. L'exilé de Jersey s'adonne au spiritisme, interroge les tables tournantes, jusqu'au moment où, craignant de sombrer dans les abîmes entrevus, il renonce volontairement à communiquer avec les morts. Autre deuil romantique enfin, la mort de Mme Dumesnil, l'amie très chère de Michelet, qui veille sur cette agonie, en s'interrogeant sur l'odyssée de la vie à travers les espèces, promesse de continuité et de survivance en dépit de la disparition des individus.

On pourrait multiplier les exemples de ces temps forts de l'existence personnelle, coïncidences de soi à soi dans l'ordre privé, décisives et pourtant incommensurables avec le cours des événements historiques. La vraie vie d'un homme, le temps propre de sa biographie, ne commence pas à la date de sa naissance et ne s'achève pas à la date de sa mort ; la chronologie objective est un lit de Procuste, où les destinées ne se laissent pas coucher en fonction des repères qui leur sont imposés par l'état civil. L'existence en esprit et en vérité, n'obéit pas à la seule force des choses ; elle suit son propre mouvement, elle a ses commencements, ses péripéties et ses achèvements, qui prennent leurs distances par rapport aux impératifs du calendrier. La temporalité des existences possède une intelligibilité propre, de caractère discontinu, avec des initiatives et des interruptions, des temps forts où le rythme s'accélère et des temps faibles, où plus rien ne semble se passer. La chronique de vie relate des montées en puissance, des apogées de la maîtrise de soi, mais aussi des baisses de régime, des périodes où le sens de la vie se perd dans les sables de l'insignifiance ou de la démission dans l'indifférence. Toute autobiographie enregistre l'histoire d'une découverte de soi, et les intermittences d'une fidélité à soi-même, avec ses reprises et ses renoncements, où l'individu se perd de vue et s'abandonne à la force du destin.

Il est des moments d'apothéose, où brusquement s'annonce dans une vie la coïncidence de soi à soi, prophétie de la vérité existentielle qui désormais mobilisera les énergies de celui à qui cette révélation a été donnée. Rousseau a décrit, dans une lettre autobiographique, la révélation de soi suscitée par la lecture, dans un numéro du *Mercur* de

France, de la question mise au concours par l'Académie de Dijon, alors qu'il allait faire visite à Diderot, emprisonné à Vincennes : « Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture ; tout à coup, je me sens l'esprit ébloui de mille lumières ; des foules d'idées vives s'y présentèrent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexprimable ; [439] je sens ma tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse. Une violente palpitation m'opprime, soulève ma poitrine ; ne pouvant plus respirer en marchant, je me laisse tomber sous un des arbres de l'avenue, et j'y passe une demi-heure dans une telle agitation qu'en me relevant j'aperçus tout le devant de ma veste mouillé de mes larmes sans avoir senti que j'en répandais. Oh, Monsieur, si j'avais jamais pu écrire ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurais fait voir toutes les contradictions du système social, avec quelle force j'aurais exposé tous les abus de nos institutions. (...) Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités qui dans un quart d'heure m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien faiblement épars dans les trois principaux de mes écrits, savoir ce premier discours, celui sur l'inégalité, et le traité de l'éducation, lesquels trois ouvrages sont inséparables et forment ensemble un même tout. Tout le reste a été perdu. (...) Voilà comment, lorsque j'y pensais le moins, je devins auteur presque malgré moi... ⁴⁷⁵. »

En un moment privilégié, Rousseau s'est trouvé saisi par la surabondance du sens de sa vie. La disproportion est considérable entre la cause occasionnelle, la lecture d'une revue, et la révélation qui s'ensuit. Mais cette vision intellectuelle n'est pas le fruit d'un hasard. C'est avec lui-même, et non avec le *Mercure de France*, que Rousseau avait rendez-vous sous l'arbre de Vincennes. Une maturation inconsciente préparait le brusque jaillissement de l'unique vérité à laquelle le citoyen de Genève devait consacrer sa vie. Mais jamais plus il ne devait retrouver cette unité intrinsèque du sens, aperçue dans l'unité indivisible de la révélation, et qu'il devait par la suite explorer d'écrit en écrit sans parvenir à saisir l'intégralité de la vérité dont il était porteur. On peut certes s'interroger sur la nature exacte et le contenu réel de l'événement dont le bénéficiaire rend compte au bout d'un bon

⁴⁷⁵ Lettre à M. de Malesherbes, 12 janvier 1762 ; *Œuvres* de Rousseau, Pléiade, t. I, pp. 1135-1136.

nombre d'années. L'intuition en question était de l'ordre du projet et de l'intention, annonce prophétique d'un ordre de valeurs à l'état intensif et, si l'on peut dire, éruptif, par-delà toute tentative d'interprétation littérale. Sur le chemin de Damas, Saül a entendu une voix qui disait : « Pourquoi me persécutes-tu ? » Il n'aura pas assez de toute sa vie et de sa mort pour répondre à la question.

Bergson estimait qu'un grand philosophe était animé d'une unique pensée, à la fois très simple et infiniment complexe ; toute son œuvre est consacrée à tenter de faire venir au jour de l'expression cette idée sans qu'il parvienne jamais à en épuiser la richesse. Preuve en est que les lecteurs du philosophe, dans leurs interprétations successives et contradictoires, s'efforcent à leur tour de formuler l'informulable, d'annexer à l'univers du discours une réalité d'un autre monde, terre promise d'une vérité que l'on peut contempler de loin, mais dont un esprit humain ne peut épuiser le sens inépuisable. Sous l'arbre de Vincennes, la vérité de Rousseau s'est offerte à Rousseau sur le mode de la prophétie et de la déception. Mais Rousseau avait tort de vouloir coïncider avec ce [440] double de lui-même, avec ce Rousseau en esprit et en vérité ce Rousseau selon l'esprit qui, de par sa nature, devait échapper sans fin aux entreprises du Rousseau selon la chair.

Descartes lui aussi a eu sa révélation dans la nuit germanique, lorsque s'imposa à lui la formule maîtresse du *Cogito*, dans un contexte de songe, où l'immaculée conception du rationalisme moderne s'enveloppe de fantômes baroques. La vie et l'œuvre de Nietzsche, enfin, proposent un autre exemple privilégié d'une intuition révélatrice du sens de la vie, qui sous-tendra par la suite l'ensemble de son œuvre. « Il y a au nombre de mes pensées, écrivait-il à un ami, une idée qui a besoin d'une dizaine de siècles pour mûrir ⁴⁷⁶ » La formule exprime bien la prodigieuse fécondité d'un thème entraperçu dans les nuées, mais qu'il n'est pas possible de transposer intégralement dans le langage des hommes. Cette idée, c'est celle du retour éternel dont, au témoignage de ses familiers, Nietzsche ne parlait qu'avec une sorte d'horreur sacrée, parce qu'elle condensait en une seule intuition, dans l'instant, la totalité du monde de toujours à jamais, dans la perception de sa profondeur ontologique.

⁴⁷⁶ Lettre à Peter Gast, 25 janvier 1882 ; dans Lou Andréas Salomé, *Frédéric Nietzsche*, trad. Benoist Méchin, Grasset, 1932, p. XVIII.

Un chapitre du poème *Ainsi parlait Zarathoustra*, intitulé *De la Vision et de l'Énigme*, transpose cette expérience, mise au compte du héros de Nietzsche, cette aventure vécue, relatée aussi, à la première personne, dans l'autobiographie du penseur. « Je raconterai maintenant l'histoire de *Zarathoustra*. L'idée fondamentale de l'œuvre, celle du Retour Perpétuel – formule d'approbation la plus haute qu'on ait jamais atteinte – date du mois d'août 1881 : elle a été jetée sur une feuille avec cette inscription ; « À 6 000 pieds par-delà l'homme et le temps. » Je parcourais ce jour-là les bois au bord du lac de Silva-plana ; non loin de Surlei, je fis halte au pied d'un gigantesque roc dressé en forme de pyramide. Ce fut alors que l'idée me vint ⁴⁷⁷. » Le chapitre *De la Vision et de l'Énigme* propose une orchestration plus somptueuse de l'incident, présenté ici à l'état brut. Il ne s'agit pas d'une rencontre de hasard ; ce n'est pas par hasard que sa révélation est donnée à Rousseau sous un arbre, alors que Nietzsche bénéficie de la sienne près d'un rocher dressé dans la haute montagne. Le paysage conspire avec l'idée ; il contribue à la réverbération d'une vérité qui fait corps avec l'être humain dans l'unité du sens retrouvé.

Beaucoup de promeneurs fréquentaient déjà, au temps de Nietzsche, les sentiers de l'Engadine ; des multitudes de touristes depuis un siècle sont passés près de la « Pierre de la Vision », sans y voir autre chose que l'inscription commémorative placée là par les soins des services compétents. Les arbres de l'avenue de Vincennes ne disent pas grand-chose à qui que ce soit, le seul Rousseau y a trouvé son secret. L'arbre et le rocher n'interviennent ici que comme des figurants, ou des paraboles. C'est avec eux-mêmes que les promeneurs solitaires avaient rendez-vous aux emplacements désignés par ces accessoires symboliques. [441] Nietzsche analyse longuement les origines de sa révélation pendant les mois qui précédèrent la vision de Surlei, au cours de ses errances italiennes, où se poursuivait en lui, disait-il, « une transformation de mes goûts, subite profonde et décisive ⁴⁷⁸ ». Lente maturation de l'individualité, dans la présence suggestive des paysages géographiques et historiques, qui trouve son apogée dans l'événement et l'avènement du *Zarathoustra*, point culminant de l'itinéraire nietzschéen. L'idée n'était pas une rencontre de hasard ; elle venait de

⁴⁷⁷ Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. Vialatte, NRF, 1942, p. 120.

⁴⁷⁸ *Ibid*, p. 120.

loin ; selon Nietzsche, « pour parler juste, elle m'assaillit et m'enleva par surprise ⁴⁷⁹ ».

Le piéton Rousseau et l'alpiniste Nietzsche suivent en réalité le chemin de leur vie. Ce qui se donne à eux, ce qui les attend, c'est ce qu'ils portent en eux-mêmes ; en des instants privilégiés, il leur est donné de rattraper cette ombre fugitive qu'ils poursuivaient en vain depuis longtemps. Coïncidence d'un instant, vécue comme une grâce, mais rapidement dérobée à celui qui a bénéficié de sa Visitation ; passé à l'état de souvenir, l'état de grâce sera commémoré sur le mode de la nostalgie, dans la conscience prise du décalage irréductible entre la plénitude entrevue et les écritures qu'elle a inspirées. En un moment privilégié, la vie a pris de la hauteur, elle s'est élevée jusqu'en un sommet, d'où elle a pu découvrir ses plus lointains horizons, dans une transfiguration de la personnalité où s'annonce ce que Novalis appelle le « Moi du Moi ». Mais il faudra redescendre dans la vallée, reprendre au jour le jour la lutte pour la vie, où le corps glorieux de l'être total n'est plus qu'un lointain souvenir, dont la puissance de fascination s'est éteinte, pour quelque temps ou pour toujours.

On peut concevoir diverses manières d'écrire une biographie. La plus banale est de suivre le personnage à la trace, en se guidant d'après les repères objectifs disséminés dans l'espace et dans le temps, pour établir un itinéraire jalonné par les études faites, la profession assumée, la vie familiale, la vie sociale etc. Pour les écrivains, les artistes, on énumère les œuvres successives, pour les hommes d'action de toute espèce, on fait état de leurs accomplissements, succès et échecs. Les notices des grands répertoires biographiques proposent ainsi des séries de faits et d'événements qui disent tout sur tout un chacun, mais ne disent pas grand-chose sur le vivant humain dont on a passé en revue un grand nombre de signes extérieurs.

Une autre forme de biographie donnerait la priorité à l'intelligibilité intrinsèque sur les données matérielles et objectives. Par-delà les configurations de l'apparence qui exposent le signalement du personnage, elle s'efforcera de retrouver la personne vivante en l'authenticité de sa vie et dans les modulations de l'accomplissement de soi ; la plus brillante carrière peut dissimuler un échec, reniement des aspirations essentielles pour des raisons subalternes, même sordides. Il

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 123.

arrive même que tel ou tel individu de grand format vive sa vie en dehors de toute carrière publique, et se trouve en quelque sorte en défaut par rapport aux critères officiels qui établissent l'importance de quelqu'un. La carrière [442] universitaire de Nietzsche, bientôt interrompue par la maladie, est demeurée aux plus bas degrés de l'échelle administrative ; après quoi l'une des figures majeures de la pensée moderne a vécu une existence errante et solitaire, voyageur à la poursuite de son ombre, dans l'insignifiance la plus complète. La biographie de Nietzsche se réduit aux parcours secrets d'une vie privée, qui atteint à son point culminant avec la vision de Surlei et finira par sombrer dans la folie. De même, la biographie de Kierkegaard évoque une vie publique ratée, un vain combat toujours recommencé contre l'appareil ecclésiastique au sein duquel le théologien en rupture de ban ne pourra trouver place ; un immense travail d'écriture ; une vie privée dominée par un seul événement, l'amour inaccompli pour Régine Olsen.

Une autobiographie conçue comme une recherche de l'identité jalonne la ligne de vie non pas selon les circonstances de carrière publique, mais en fonction de la vie privée, et de ses temps forts ou faibles, qui marquent des moments d'inflexion, des éveils, des initiations à une plus haute puissance de la personnalité, ou au contraire des abandons sanctionnés par un renoncement à soi-même, une déchéance. Toute existence a des hauts et des bas qui signalent des modulations de la conscience de soi, dans la plénitude de l'exaltation en valeur ou dans l'abaissement de l'infidélité à cette exigence, qui définit pour chacun sa ligne de crête. Par rapport à cette dimension décisive et secrète, le reste de la chronique biographique ne possède qu'une signification subalterne.

Au début du livre VI des *Confessions*, Rousseau fait savoir à son lecteur : « Ici commence le court bonheur de ma vie ; ici viennent les paisibles mais rapides moments qui m'ont donné le droit de dire que j'ai vécu. Moments précieux et si regrettés, ah ! recommencez pour moi votre aimable cours ; coulez plus lentement dans mon souvenir, s'il est possible, que vous ne faites réellement dans votre fugitive succession. Comment ferai-je pour prolonger à mon gré ce récit si touchant et si simple...⁴⁸⁰ ? » Rousseau entreprend en ces termes d'évoquer l'idylle

⁴⁸⁰ *Confessions*, livre VI ; *Œuvres*, Pléiade, t. I, p. 225.

des Charmettes auprès de Mme de Warens. Le paradis perdu. Mais comme dans le cas de la révélation sous le chêne de Vincennes, l'expression lui fait défaut ; l'intensité de l'expérience ne trouve pas dans l'ordre du discours des moyens appropriés à sa manifestation. « Comment dire ce qui n'était ni dit, ni fait ni pensé même, mais goûté, mais senti, sans que je puisse énoncer d'autre objet de mon bonheur que ce sentiment même ? ⁴⁸¹ » Le bonheur de Rousseau date de la dix-septième année ; Rousseau rédige les *Confessions* autour de la cinquantaine ; après trente ans écoulés, la violence du bonheur perdu continue de vivre au plus profond de son être. Le récit autobiographique commémore l'inoubliable, enseveli comme un lest ontologique orientant de sa nostalgie une vigilance secrète et le renouvellement du vœu des accomplissements. Une pervenche aperçue un jour au bord d'un chemin, et la fleur bleue [443] rappelle au promeneur le temps perdu, le temps retrouvé où l'amie avait signalé à l'adolescent une fleur pareille au cours d'une promenade.

Chaque être humain sauvegarde en son trésor de mémoire des expériences inoubliées, des présences opérantes, signes et symboles dont la reviviscence renouvelle en nous le sens de la valeur de l'existence et de sa propre valeur. La mémoire ici en question n'est pas la simple chronique du passé, les archives du révolu ; elle consacre la sauvegarde de ce qui, dans le passé, demeure présent ; non pas mémoire à proprement parler, mais métamémoire, où la conservation des faits dans leur teneur littérale cède la priorité à l'évidence des valeurs que ces faits symbolisent. Une surcharge distingue l'essentiel de l'accidentel ; une décantation se produit, qui dote le remémoré d'une seconde vie, à la ressemblance de celui qui se souvient de soi-même en se souvenant des amis disparus et des grandes heures qui ne reviendront plus.

Maurice de Guérin, en des pages admirables à la mémoire d'une jeune morte, a décrit cette élaboration du souvenir, de la réalité de fait à la valeur de vie essentielle. « S'il arrive toujours que la force du regret s'use et s'éteint assez pour laisser l'esprit reprendre sa liberté et ses coutumes, il reste dans le plus secret de nous-même quelque chose qui se soustrait à l'action du temps et s'attache pour jamais à notre vie intime. Tandis que l'élément pesant et grossier de la douleur s'échappe

⁴⁸¹ *Ibid.*

par les larmes et tous les signes d'affliction qui éclatent d'abord, la partie pure, spirituelle et vraiment de durée se retire dans le fond de l'âme, sans fruit, sans émotion des sens, pour y séjourner jusqu'à la fin, recueillie et vigilante. De cet asile, elle gouverne secrètement la pensée et la vie tout entière. Par une puissance qui agit avec précaution et dans le mystère elle entreprend la transformation de l'âme. Placée au centre de la substance spirituelle, au point vif et fécond d'où s'élancent les pensées, les goûts et les caprices, où les idées, les passions, les habitudes, les amours pour certaines apparences du beau et du vrai plongent leurs longues racines, elle peut disposer de toute la vie intérieure par les origines et régir l'âme, comme Dieu le monde, par la science et la possession des premiers principes ⁴⁸² »

La vie secrète du souvenir est une lente décantation qui, peu à peu, amortit les aspects anecdotiques, les détails matériels, pour ne laisser subsister que la signification essentielle du vécu, sous la forme d'une inscription décisive qui contribue à l'orientation du temps à venir, à son irradiation intime. Le souvenir des grandes heures, des richesses acquises du passé anime du dedans le présent et nourrit l'espérance de l'avenir. Le travail du deuil, décrit à propos de la mort de Marie, expose un exemple parmi d'autres de cette procédure d'assimilation qui incorpore à l'identité personnelle les acquisitions du temps ; joies et peines à la faveur desquelles se manifeste à un vivant le sens de sa vie.

Il est des souvenirs qui sont seulement des souvenirs. « Où donc avons-nous passé les vacances cette année-là ? Quand est mort l'oncle Édouard ? Qui a [444] gagné le Tournoi des Cinq Nations en 1981 ? » On cherche, on trouve ou on ne trouve pas, mais l'enjeu de cette quête porte seulement sur des points de repère au sein d'une durée qui s'effiloche, temps perdu, archives grignotées par les rats. Ces souvenirs ont disparu, sans suite ; ils n'ont pas laissé de traces ; d'autres au contraire demeurent dans le patrimoine de la personnalité, ils ont une vertu de permanence, qui leur évite d'être frappés de déchéance, parce que nous nous sommes reconnus en eux. Ils nous ont mis à l'épreuve ; après ce qui m'est arrivé, je ne suis plus le même homme, ou la même femme ; ce qui m'est arrivé possède une vertu additive en forme de meurtrissure ou d'enrichissement. J'ai gagné une nouvelle assurance ou

⁴⁸² *Méditation sur la mort de Marie ; Œuvres complètes* de Maurice de Guérin, p.p. B. d'Harcourt, t. I, Belles lettres, 1947, pp. 243-244.

bien je suis blessé à jamais d'un secret désespoir. Le métabolisme de la personnalité se réalise dans les profondeurs de ce substrat de l'être, où s'annonce à chacun la vérité de ce qu'il est.

Paul Valéry écrit : « Il y a eu dans ma vie à 19-20 ans une révolution d'esprit – comme la Réforme. Elle n'a consisté au fond que dans l'aveu de ma nature à elle-même ⁴⁸³... » L'écrivain n'a parlé qu'à mots couverts de cette nuit de Gênes, solitaire, et traversée d'éclairs. « Tout mon sort se jouait dans ma tête. Je suis entre moi et moi ⁴⁸⁴. » Il ne s'agit pas ici d'un deuil, et cette grande circonstance ne semble pas mettre en cause quelqu'un d'autre que le héros de l'aventure. La rencontre se réalise entre le sujet et lui-même. Pascal avait rencontré Dieu, Valéry rencontre seulement Valéry, mais son existence ultérieure portera la marque de ce baptême de feu, nouvelle Pentecôte où, par le ministère du tonnerre et de la foudre, un jeune homme de vingt ans découvre la destination qui est la sienne. Cette nuit-là a décidé, pour un garçon incertain de lui-même, du cours de sa vie à venir, dans la soudaine, aveuglante révélation des fins dernières d'une existence qui se choisit elle-même. Brisant la succession monotone des jours, le Verbe de la vie fait irruption dans la conscience qu'il subjugue. Sans doute cet instant est-il l'aboutissement d'une longue maturation des forces vives ; un dispositif s'est mis en place, une rencontre, une lecture, un incident mineur suffit pour déclencher l'illumination bouleversante. Du coup se trouve réalisé un renversement des priorités ; la première personne, l'affirmation de soi dans l'obéissance aux valeurs que l'on vient de reconnaître, bouleverse les conformismes, les servitudes quotidiennes. Une nouvelle origine, dans l'adhésion de soi à soi, impose de nouveaux aboutissements.

La plus grande partie de la vie, pour l'ensemble des hommes, s'analyse comme une succession répétitive d'événements mineurs, auxquels le sujet fait face grâce à des réactions usuelles, qui ne mettent pas en cause sa personnalité profonde. Dans les moments décisifs, les arrangements de surface, démentis et bouleversés, cèdent sous la pression d'une irruption de l'ontologie personnelle. « C'était plus fort que moi », explique l'auteur de quelque décision soudaine et inexplicable ; le cercle vicieux des éphémérides, brisé par la montée en

⁴⁸³ P. Valéry, *Cahiers*, Pléiade, t. I, p. 154.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 20.

puissance des énergies latentes, cède la place à un nouvel ordre du temps personnel.

[445]

L'exemple type de ces expériences bouleversantes est la conversion religieuse. Roland Barthes évoque le cas de Rancé, le fondateur de la Trappe au XVII^e siècle, l'ordre monastique le plus rigoureux. « Amoureux, lettré, guerrier, bref mondain, Rancé rentre un soir de la chasse, aperçoit la tête de son amante à côté de son cercueil et passe aussitôt sans un mot à la religion la plus farouche ; il accomplit ainsi l'opération de la contrariété dans sa forme et son abstraction. » Une conversion est, à la lettre, un changement de direction. Rancé ne change pas d'orientation comme on change de vêtements ; il n'agit pas par jeu, ou par défi, pour étonner ses familiers, ou pour s'étonner lui-même. Confronté avec l'horreur, avec l'imprévisible absolu, il accède en lui-même à une identité qu'il ne se connaissait pas, impératif catégorique pour le reste de ses jours. La fondation de la Trappe est une décision eschatologique, et ensemble un acte gratuit à la faveur duquel Rancé règle ses comptes avec lui-même et avec le monde, avec Dieu.

Nous avons insisté ailleurs sur l'influence capitale du mouvement piétiste dans le développement des écritures du moi en Europe. Le piétisme, réveil religieux inauguré en Allemagne à la fin du XVII^e siècle, entendait restaurer chez les fidèles, sans sortir des églises instituées, le sens de la foi vivante. A. H. Francke, l'un des fondateurs, avait stylisé le nouveau programme de spiritualité en un schéma connu sous le nom de « Système de Halle », ville où Francke enseignait la théologie. L'idée maîtresse du « Système » en question était que le fidèle doit faire personnellement l'expérience de la nouvelle naissance, initiatrice d'une vie dans l'amitié du Christ. Par opposition à la religion d'habitude, pratiquée par les membres des Églises officielles, le véritable chrétien doit avoir vécu l'épreuve bouleversante de la rencontre avec Dieu en Jésus-Christ, initiatrice d'une vie transfigurée appelée à se perpétuer par la participation aux exercices de piété dans le cadre de petits groupes fervents. La religion abstraite et extérieure, la religion en troisième personne ne suffit pas ; le chrétien authentique vit sa foi à la première personne, en dialogue avec le Toi divin.

Dans ce programme de spiritualité, les écritures du moi jouent un rôle important. Les adeptes du piétisme sont invités à mettre par écrit

la relation de leurs expériences spirituelles, afin d'approfondir le sens des événements qui ont bouleversé leur vie, de les commémorer, d'en garder une trace indélébile, fondement de leur nouvelle fidélité. Le récit autobiographique entre dans la pratique religieuse, ainsi que le journal intime, exercice spirituel qui oblige à un examen de conscience renouvelé de jour en jour, ravivant la flamme de la foi par la notation attentive de ses intermittences. Le fidèle enregistre les grâces reçues, mais aussi les temps morts où se dégrade l'exigence et où le cœur se ferme à la présence divine ; déplorer la stérilité de l'âme, c'est déjà la surmonter grâce à un acte de foi qui espère dans le renouveau de la piété tarie.

La tradition piétiste est d'une importance extrême, non seulement à cause des écritures innombrables qu'elle a suscitées en diverses langues, mais parce que, sous les étiquettes les plus diverses, il existe toujours des âmes qui disent [446] au jour le jour leur dialogue avec Dieu. Ici la primauté de l'authenticité du vécu concret par rapport au courant continu des significations superficielles, qui occupe l'ordinaire des jours. La conversion est l'événement décisif, le rappel de la périphérie au centre ; elle appartient à la même catégorie existentielle que les événements, les rencontres d'amour ou d'amitié, les deuils, les épiphanies de la valeur énumérées dans les pages qui précèdent. Dans tous les cas, se produit un renvoi de la superficie aux profondeurs de la conscience, un recours à la faveur duquel le sujet plus ou moins aliéné dans le devenir de l'ordre social ou de l'ordre des choses, revendique une vie plus intense, au cours de laquelle il ait la possibilité de faire valoir les vœux de valeur en lesquels il reconnaît l'essence de son être.

L'âge des Lumières, dans la culture de l'Europe, avait consacré le dépérissement de l'ontologie classique et la dissolution des dogmatiques transcendantes. L'euthanasie de la théologie, le renoncement aux idées innées, le phénomisme psychologique allaient de pair avec la dissolution de la morale, réduite à une science des mœurs, à une hygiène sociale selon laquelle la seule obligation du sujet est de se conformer aux coutumes en usage dans son milieu. Un calcul raisonnable des plaisirs et des peines permettra à chacun de vivre la conscience tranquille, tout le monde se donnant pour règle de faire comme tout le monde. Le réveil piétiste s'inscrit en faux contre ces planifications générales à la faveur desquelles s'abolit le sens propre de la réalité humaine. Tout au long du XVIII^e siècle, la protestation

romantique se fait entendre, soit dans les affirmations de la poésie réprimée, soit dans les réveils religieux du piétisme, du quiétisme, du méthodisme, soit dans la grande école romanesque. Le retour du refoulé manifeste la récurrence de la première personne : le fil de la vie ne doit pas être abandonné aux planificateurs extérieurs ; il appartient à l'être humain de découvrir et d'affirmer le sens propre de sa ligne de vie.

L'explosion romantique consacre la victoire des protestataires ; l'individu est le gardien du sens. Le devoir moral et spirituel de chacun envers soi-même est la recherche du centre de sa vie ; l'obligation qui s'impose n'est pas de faire comme tout le monde, mais de découvrir, en payant de sa personne, une ligne de vie où soient accomplies les exigences profondes de l'être personnel. La vie sociale propose des chemins balisés selon les lignes de plus grande pente, des formules de prêt-à-porter pour la durée de l'existence, dans la conformité de chacun à tout le monde au sein de la masse. La voie romantique invite l'individu à revenir aux origines de sa propre et singulière présence au monde, dans l'obéissance aux exigences fondatrices de son être. Le parcours d'une carrière ne s'analyse pas comme une série de temps identiques entre eux, scandés par les périodes chronométriques ; les moments vécus doivent être jugés en fonction de leur signification en valeur. Il y a des temps vides, des temps d'insignifiance, des temps négatifs où l'individu s'inscrit en faux contre lui-même, mais aussi des temps positifs dans l'exaltation des retrouvailles, où culmine le principe d'identité. « Je donnerais dix ans de ma vie pour revivre un moment pareil à [447] celui-là. » Pétrarque rencontre Laure, César franchit le Rubicon, le général de Gaule, général à titre temporaire, prononce l'appel du 18 juin, Montaigne fait la connaissance ou plutôt la reconnaissance de la Boétie, Nietzsche s'arrête un instant devant la pierre de Surlei, Maurice de Guérin médite sur la mort de Marie. Autant de faits qui marquent dans une biographie, faits historiques ou faits non historiques, faits publics parfois, mais toujours faits privés, – faits valeurs, où le temps d'un être fait alliance avec son éternité. Occasions manquées, occasions réussies, sacrifices, décisions chèrement acquises, au prix de la vie, et résultant chaque fois d'une évaluation où le sujet engage sa liberté, dans l'exaltation ou le renoncement, mais toujours en vertu d'une spontanéité qui défie tous les calculs, et rompt en visière avec les spéculations du bon sens.

Tout un chacun n'est pas Frédéric Nietzsche, ni le général de Gaulle. Mais, toutes proportions gardées, les officiers, sous-officiers et soldats, les marins obscurs, les milliers de jeunes gens partis de France pour rejoindre le chef de la France libre, réalisaient leur 18 juin personnel, et pareillement les militants de la Résistance, au péril de leur vie. Engagement civique, engagement personnel dans la vie privée, en proportion des risques encourus, annonces de l'être, rompant la monotonie des jours, dans le sens d'une plus haute densité de vie. Chaque destinée, si modeste soit-elle, est scandée par des épiphanies de l'essentiel, initiatrices d'un plus haut accomplissement de soi. Ces épisodes en lesquels se concentre la richesse de l'être, se donnent à nous comme des unités de valeurs, éclairs dans la grisaille de la temporalité. Nombreux sont les révélateurs de l'existence, mises à l'épreuve qui font de l'individu un vainqueur ou un vaincu : la guerre, la maladie et la souffrance, l'exil et la captivité, l'échec et le succès, la persécution et l'oppression, toutes catégories existentielles à la faveur desquelles il est donné à l'individu d'affronter l'insécurité, l'angoisse, en mobilisant ses ressources pour résister au défi des circonstances.

La langue française ne possède pas de terme particulier pour désigner ces moments de haute tension axiologique où le sujet doit regrouper l'essentiel de ses ressources pour affronter un événement qui dérange les habitudes, les équilibres familiers. Goethe disait qu'il y a dans chaque vie des moments favorables, qu'il désignait par le mot grec *kairos*, opportunité, ouverture en abîme de l'immanence sur la transcendance. Chaque homme doit être capable de saisir l'occasion, comme un signe du destin. Sans doute Goethe considérait-il ce *kairos* en un sens optimiste, comme un don des dieux, une facilité gracieuse offerte à qui sait la saisir. Toute épreuve, y compris la plus dure, celle de la maladie et de la mort, pour autrui ou pour soi, est une opportunité offerte, une expérience vitale, une chance qui peut être acceptée, surmontée ou refusée par celui auquel elle échoit. La langue allemande dispose d'un terme correspondant à l'expérience existentielle dans son retentissement intérieur, le mot *Erlebnis*, qui met en cause, dans l'événement, les répercussions sur l'espace du dedans, l'inscription dans le devenir d'une destinée. *Leben*, c'est la vie en général dans son écoulement régulier ; le verbe *erleben* insiste sur la participation personnelle [448] à l'événement vécu, sur l'épreuve en durée, sur l'engagement de la présence actuelle à tel ou tel épisode concret, par

opposition à l'attitude du témoin passif qui assiste à la scène en spectateur.

Selon Gadamer, qui a étudié les origines du mot *Erlebnis*, celui-ci aurait été employé pour la première fois par Hegel dans une lettre familière, après quoi on pourrait relever certaines occurrences au cours des années 1830-1840, mais c'est seulement après 1870 que le vocable se serait imposé, en particulier dans la littérature biographique ; c'est en 1870 que paraît le premier volume de la *Vie de Schleiermacher*, le chef-d'œuvre de Dilthey. Lorsqu'il s'agit de comprendre la vie d'un homme, il ne suffit pas de la décrire du dehors, il faut essayer d'entrer dans la signification vécue de cette durée personnelle. « Un événement devient *Erlebnis* lorsqu'il n'a pas été simplement vécu, mais lorsque le fait qu'il ait été vécu exerce une influence particulière, qui lui confère une durable influence ⁴⁸⁵. » Le vocable est mis en honneur dans le titre d'un recueil d'études romantiques publié en 1905 par Dilthey, sous le titre *Das Erlebnis und die Dichtung*, que l'on peut traduire *Expérience vécue et création poétique* ; « en fait, précise Gadamer, c'est Dilthey qui a attribué à ce terme la valeur d'un instrument conceptuel ⁴⁸⁶ » ; il l'a utilisé en particulier dans un essai sur Goethe, dont les œuvres ont toutes, de l'aveu même de leur auteur, un caractère autobiographique.

L'histoire du vocabulaire est solidaire de l'histoire des idées et de l'histoire de la culture. Dilthey est l'un des théoriciens majeurs de l'historisme romantique ; il a recueilli l'héritage de l'herméneutique de Schleiermacher, dont il a appliqué les principes à l'étude des grandes œuvres de la littérature et de la philosophie. Or, selon Gadamer, « la formation du mot *Erlebnis* se réfère de toute évidence à la critique du rationalisme des Lumières, qui, sous l'inspiration de Rousseau, a mis en valeur le concept de vie. Ce dut être l'influence de Rousseau sur le classicisme allemand qui assura la validité du critère de l'expérience vitale (*das Erlebte*) et ainsi rendit possible la création du mot *Erlebnis* ⁴⁸⁷ ». L'intelligibilité des Lumières établit sur le monde le réseau d'un univers du discours imitant autant que faire se peut les

⁴⁸⁵ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischer Hermeneutik*, Mohr, Tübingen, 1960, p. 57. La traduction française de ce livre, parue aux éditions du Seuil (*Vérité et Méthode*, 1976) a malheureusement écarté les chapitres historiques.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ *Ibid.*

axiomatiques logico-mathématiques, selon le modèle idéal fourni par le système de Newton. Les individus interviennent comme les points d'application d'une même vérité impersonnelle, qui ne saurait faire acception de personnes ; toute récurrence de la subjectivité est considérée comme une défaillance de l'intellect ; elle relève de la « pathologie », pour reprendre une expression du vocabulaire kantien. Les puissances de l'affectivité, du sentiment, les références au moi doivent être considérées comme nulles et non avenues ; elles menacent l'universalité du vrai, postulat du cosmopolitisme épistémologique en vigueur. Les citoyens du monde doivent [449] être des individus interchangeables dans un espace-temps soumis à des planifications rationnelles. L'homme des Lumières, de Locke et Fontenelle à d'Alembert, Condillac ou Condorcet se fait un devoir d'atténuer autant que possible les puissances suspectes qui, en lui, pourraient faire obstacle à la souveraineté de l'intellect analytique. Les exigences du sens intime, du sens propre et personnel à chacun, sont refoulées ; l'ordre de la sensibilité s'amortit et s'atténue devant la priorité accordée à la spéculation rationnelle ; la vie et la mort de l'individu, noyées dans les statistiques de la démographie, sont des événements qui les concernent à peine. Fontenelle, mourant centenaire, prononce dans son dernier souffle : « Je sens une certaine difficulté d'être... »

L'une des voies principales d'affirmation du romantisme européen est la commémoration de la nuit, de la mort et des tombeaux. Le sens de la vie s'éclaire d'une lumière eschatologique dans l'enclos du cimetière, où s'absente à jamais une personne aimée. Le triomphe inexorable et scandaleux de la mort impose une nouvelle méditation de la vie, qui d'ailleurs peut aboutir au suicide, autre expérience - limite, à la faveur de laquelle la réalité humaine affirme une liberté radicale en se dérochant volontairement à toutes les disciplines et obligations sociales, auxquelles l'*Aufklärung* reconnaissait une priorité d'honneur. Par le suicide, expérience existentielle (*Erlebnis*), je proclame que ma vie m'appartient au moment même où j'y renonce, à l'exemple de Werther, parce que cette vie m'apparaît vide de sens et de valeur. Les conseils du bon sens, les ratiocinations intellectuelles sont impuissants en pareil cas ; la mort volontaire répond à une exigence de soi à soi, échappant aux argumentations puériles et honnêtes des moralistes de carrefour. Le désespoir est un secret aussi incommunicable que la foi.

« Un *Erlebnis*, écrit Gadamer, bénéficie d'une surcharge d'immédiateté, qui se dérobe à toute opinion concernant sa signification. Toute expérience vécue est expérience de soi (*ailes Erlebtes ist Selbsterlebtes*), et sa signification s'affirme en ceci qu'elle appartient à l'unité de cette individualité ; elle comporte donc une relation irremplaçable et non substituable avec la totalité de cette vie individuelle ⁴⁸⁸. » L'obstacle majeur se trouve dans la nature du langage, moyen de communication qui parle de tout le monde et de personne, mais jamais de quelqu'un en particulier. Le langage établi évite et contourne la subjectivité, comme écarté d'elle par une force centrifuge irréductible. Les circuits linguistiques mettent toujours en question les autres, ils disent autre chose que la parole propre et personnelle de l'être intime, laquelle ne peut se prononcer qu'en faisant violence au langage, en glissant son message dans les interstices du langage régnant. Cela s'appelle la poésie.

L'*Erlebnis*, l'expérience vécue, se situe donc en un carrefour de la Vie et de l'Identité, elle marque un moment de vie du signe de l'identité personnelle ; *Bios* et *Autos* se donnent rendez-vous. Élément fondamental dans toute biographie digne de ce nom. Sous le revêtement des procédures objectives, l'historien [450] s'efforce de mettre en évidence ces nœuds de l'intelligibilité personnelle, jalonnant le fil conducteur de la ligne de vie, appelée à frayer sa voie parmi les passages obligés de la culture établie. Wilhelm Dilthey, qui avait lui-même l'expérience du travail biographique, souligne que la compréhension dans ce domaine ne procède pas à partir de faits isolés, granulaires, qu'il suffirait d'aligner en séries comme les perles d'un collier. L'interprétation opère en fonction de formes synthétiques, regroupements de faits et de valeurs pour l'interprétation du donné. « La tâche du biographe est de comprendre la structure d'activité (*Wirkungszusammenhang*) vers laquelle un individu est poussé par l'influence de son milieu et en fonction de laquelle il réagit sur son milieu. Toute histoire doit embrasser de telles structures d'activité. L'historien pénètre d'autant plus profondément dans la structure du monde historique qu'il isole les unes des autres ces structures d'ensemble et étudie leur vie ⁴⁸⁹. » Au positivisme analytique, qui

⁴⁸⁸ Gadamer, *op. cit.*, p. 63.

⁴⁸⁹ Wilhelm Dilthey, *Entwürfe zur Kritik der historischen Welt ; Gesammelte Schriften*, Goettingen, 2^e éd., Bd VII, p. 246.

prétend opérer par dissociation des faits, Dilthey oppose la nécessité d'une appréhension globale du réel en fonction de grandes unités du sens, préétablies dans le paysage culturel. Au nombre de ces unités cohérentes, opérateurs d'intelligibilité, Dilthey compte la religion, l'art, l'État, les organisations et institutions politiques et religieuses, partout à l'œuvre dans le donné historique.

« Parmi ces unités d'intelligibilité, la plus originaire est constituée par le cours de la vie (*Lebensverlauf*) d'un individu au sein du milieu dont il subit l'influence et sur lequel en retour il agit. Dans la mémoire même de l'individu, cette mutabilité lui est donnée, sous la forme du cours de sa vie, avec les conditionnements qu'il a subis et les actions qu'il a exercées. Nous avons là la cellule germinative (*Urzelle*) de l'histoire. Car c'est à partir de là que se développent les catégories spécifiques de l'histoire (...) Tous les moments de la vie trouvent leur fondement dans cette catégorie de l'individualité (*Selbigkeit*)⁴⁹⁰. » Le cours d'une vie est la filière privilégiée de l'intelligibilité historique ; « la biographie est l'unité de coordination la plus originaire entre la vie elle-même et l'histoire⁴⁹¹. » Les historiens de l'âge des Lumières survolaient l'histoire universelle, sur laquelle ils prononçaient le jugement dernier de leur esprit critique, sans faire effort pour sympathiser avec les êtres vivants engagés dans le devenir concret du monde. Or un individu ne vit pas dans un univers sans limites ; il existe dans une sphère limitée où interviennent, sous une forme historiquement définie, l'État, la religion, la connaissance, toutes institutions à partir desquelles il définit sa propre ligne de vie, organisation spécifique au sein d'une conjoncture spatio-temporelle donnée.

Dilthey est l'héritier, le théoricien du sens romantique de l'histoire, dont Herder avait été le prophète, avec sa critique impitoyable de l'historiographie voltairienne, un siècle auparavant. (*Une autre philosophie de l'histoire*, [451] 1774⁴⁹²). Le temps de l'histoire n'est pas l'espace-temps universel ; il s'organise en grands ensembles culturels, coordonnés en fonction des valeurs prédominantes de l'époque. De siècle en siècle s'opère une remise en jeu de la vérité, non

⁴⁹⁰ *Op. cit.*, pp. 247-248.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 247.

⁴⁹² Cf. notre ouvrage, *Les origines de l'Herméneutique*, Payot 1988.

pas vérité abstraite inscrite dans le ciel des idées, de toujours à jamais, -vérité concrète, image de l'homme, du monde et de Dieu, en vertu d'une alliance renouvelée entre l'esprit et la réalité. La biographie peut être considérée comme le module originaire, l'unité de sens de cette vérité à l'échelle humaine. La réalité historique est vécue en tout temps par des individus singuliers, dont les comportements s'accroissent pour former le donné social. De plus, en deuxième instance, les sciences humaines se forment concrètement dans la perspective chaque fois personnelle de savants, qui reprennent à leur compte telle ou telle partie de la réalité humaine, transformant les significations établies en fonction de leurs interprétations personnelles. Le savoir constitué n'a qu'une existence virtuelle, en attente des reprises individuelles opérées par les savants à venir, dans l'incessant dialogue des générations, dont chacune affirme dans sa lecture du passé sa propre vision du monde. Michelet disait avoir écrit l'*Histoire de France* comme sa propre histoire ; cet aveu romantique ne discrédite pas Michelet ; les historiens les plus positifs ne font pas autrement, mais ils se trompent eux-mêmes sur ce point. L'historien, ses sympathies, ses antipathies et ses haines, se lisent en filigrane au long des volumes massifs, bourrés de références en trompe-l'œil, et qui se vantent de « laisser parler les faits ».

De Herder à Dilthey, en passant par les jeunes animateurs de l'*Athenaeum* (1798-1800), la tradition romantique fait de la biographie et de l'autobiographie l'unité de base de la compréhension historique, révolution copernicienne qui s'impose à partir du moment où l'on admet que ce n'est pas l'homme qui est dans l'histoire, mais l'histoire qui est dans l'homme. « Le sens de la vie, écrit Dilthey, réside dans sa structure (*Gestaltung*) et dans son développement. À partir de là se détermine la signification propre et personnelle des moments de la vie. C'est à la fois le sentiment vécu de la valeur propre du moment et de la force qu'il met en œuvre. Chaque vie a un sens qui lui est propre. Il réside dans un ensemble ordonné de signification (*Bedeutungszusammenhang*) au sein duquel chaque moment remémoré possède sa valeur propre ; en même temps que, dans la mémoire globale, il entretient une relation avec le sens de l'ensemble. Ce sens de l'existence individuelle est tout à fait singulier, irréductible à une connaissance claire. Il représente à sa

manière, comme une monade leibnizienne, tout l'univers historique (*das geschichtliche Universum*)⁴⁹³. »

Le foyer de toute vérité historique, à en croire Dilthey, se trouve dans l'expérience vécue des hommes singuliers confrontés avec les circonstances. Ces expériences de vie jalonnent le fil de l'intelligibilité, telle que la biographie [452] essaie de le reconstituer ; mais l'autobiographie apporte une approximation meilleure encore du vécu, puisque le sujet, témoin de première main, y fait confiance de son cheminement dans le temps. Il est vrai que le témoignage vaut ce que vaut celui qui le porte. Un individu médiocre n'est pas en mesure de déchiffrer ses propres profondeurs, car il vit à la surface de lui-même, étranger aux métabolismes de sa réalité singulière. Seul le génie, à proportion de sa génialité, est en mesure de révéler l'universel dans l'approfondissement de l'individu.

L'univers historique ne nous est accessible qu'à travers ses reflets dans des existences individuelles. Ce qu'on est convenu d'appeler la « science historique » ne serait donc qu'un ensemble d'abstractions, constitué à partir du point de départ et du point d'arrivée monadique, seul réel, du savoir. Autre théoricien de l'école historique, Johan Gustav Droysen (1808-1884) observait de son côté : « C'est aussi une chose merveilleuse de partir à la recherche d'un homme en suivant ses traces. Dans quelle mesure peut-on le saisir ? On peut tout au moins ressaisir son Moi. Un tel Moi est un point d'extrême vitalité (*ein höchst vitaler Punkt*) et surtout en mouvement continu comme une goutte de pluie qui tombe et sur laquelle se reflète le soleil dont la lumière blanche se décompose en couleurs, – une d'entre les milliards de gouttes dont les reflets combinés produisent le merveilleux éclat de l'arc-en-ciel. Une bonne biographie doit manifester l'individu dans son être le meilleur « dans sa force et sa grandeur, dans sa vie la plus intime »⁴⁹⁴, en excluant tout ce qui ne se laisse pas ramener à cette unité centrale. Ainsi de la connaissance d'un ami que nous ne comprenons pas à partir du détail de ses apparences et comportements, qualités ou défauts, mais en fonction d'une intuition globale de son être personnel.

⁴⁹³ Dilthey, *Erleben, Ausdruck und Verstehen ; Schriften*, Leipzig, 1927, Bd VII, p. 199.

⁴⁹⁴ J. G. Droysen, Lettre à son fils vers la fin de sa vie ; *Briefwechsel*, II, 968, dans Joachim Wach, *Dos Verstehen*, Bd III, Tübingen, 1933, p. 174

La problématique de la biographie trouve ainsi sa place au cœur même de l'épistémologie des sciences humaines. Il s'agit de retrouver la vie en première personne et non plus dans une approche extrinsèque par le rassemblement de faits objectifs. Le bon historien suit le fil conducteur qui justifie les incidents et les accidents du parcours ; il évoque et invoque la vision du monde, la saveur de la vie propre à un individu donné dans un moment donné. Le savant met en jeu sa propre vie dans la confrontation avec les vies dont il essaie, par divination, de déchiffrer le sens. « Toutes les questions dernières relatives à la valeur de l'histoire, affirme Dilthey, trouvent en fin de compte leur solution dans le fait que l'histoire permet à l'homme de se connaître lui-même ⁴⁹⁵. » La biographie du personnage historique s'inscrit dans l'autobiographie du savant ; la grande biographie de Schleiermacher représente une étape décisive dans l'autobiographie de Dilthey, qui a pris conscience de lui-même au cours des années passées à étudier les archives de [453] son héros. Le parcours de la durée historique permet à l'historien un accès de soi à soi qui n'est pas possible par l'entrée directe de l'introspection. Encore faut-il ajouter que l'individualité historique n'est pas autonome ; elle se trouve portée, inspirée, traversée par les grands courants de la culture, sur lesquels elle prélève les éléments de son individualité. « L'individu est seulement le point où se croisent (*Kreuzungspunkt*) les systèmes culturels, les organisations dans lesquels son existence personnelle se trouve étroitement impliquée ⁴⁹⁶. » L'être individuel et l'être communautaire échangent leurs significations, dans un va-et-vient qui empêche chacune des parties prenantes de former un monde intelligible fermé sur lui-même, à la fois intérieures et extérieures l'une à l'autre, en vertu d'une logique de l'implication mutuelle, non compatible avec la géométrie des solides dans l'espace.

Dilthey, après Frédéric Schlegel, souligne la parenté entre la biographie et le roman. Le romantisme n'a pas inventé la biographie, mais les nombreuses vies de personnages importants, avaient été rédigées d'un point de vue extérieur ; elles alignaient dans l'ordre chronologique des séries de faits qui jalonnaient le *curriculum vitae* de l'intéressé de sa naissance à sa mort. On suivait le héros à la trace sans

⁴⁹⁵ Dilthey, *Schriften*, 2^o Auflage, Bd VII, p. 250.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 251.

pénétrer dans son for intérieur, sans essayer de comprendre le sens intime, fil conducteur des incidents et accidents, dont seule était montrée la cohérence extrinsèque. La vision du monde, la saveur de la vie demeuraient hors de question ; on avait le personnage sous les yeux, on était témoin de ce qu'il faisait, on entendait ses discours ; le biographe n'essayait pas de franchir la distance entre l'acte et l'intention, de mettre à nu le cœur et l'esprit de cette vie, dont la cohérence interne demeurait un impénétrable secret.

Dans le cadre de l'herméneutique romantique, systématisée par Schleiermacher, la biographie expose une compréhension de la vie par la vie, un transfert d'existence par identification (*Einfühlung*). « Ici le cours d'une vie constitue le domaine extérieur, manifesté au sens, dans un milieu donné. Et celui qui parvient à la compréhension de ce cours de vie est identique à celui qui l'a produit ⁴⁹⁷. » La dernière instance, ou la première, sera donc une intuition divinatrice, analogue à celle qui intervient entre deux êtres liés d'amour ou d'amitié. La recherche du sens s'efforce en premier lieu de pénétrer jusqu'à cette région où se prononce le sens de la vie... « C'est l'expérience de vie qui fonde directement d'une manière continue la compréhension, en vue de déterminer le sens de la vie individuelle ⁴⁹⁸. » Biographie et autobiographie répondent à une analogue problématique anthropologique, à ceci près que dans le second cas l'historien et son personnage ne font qu'un, ce qui, en dépit des apparences, ne simplifie pas les procédures d'approche, et les compliquerait plutôt, par l'intervention dissuasive de la complaisance à [454] soi-même et les interférences de l'amour-propre. L'importance primordiale de l'autobiographie en tant que document privilégié pour la compréhension dans les sciences humaines est soulignée par le fait que Georg Misch, élève et gendre de Dilthey, consacra sa vie à une monumentale *Histoire de l'Autobiographie*, publiée à partir de 1907, et qui, bien qu'inachevée, n'a pas été remplacée.

Dès lors, l'histoire universelle, y compris le développement des cultures successives, et le développement des sciences humaines, pourrait être conçue comme une autobiographie d'un individu génial, ou comme la cumulation d'un nombre indéfini d'autobiographies

⁴⁹⁷ *Schriften*, Bd VII, p. 200.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 248.

particulières. Goethe aimait à dire que la rédaction de mémoires, le témoignage autobiographique constitue la meilleure contribution que l'individu puisse apporter à l'humanité. L'une des découvertes de la « nouvelle histoire », ou prétendue telle, découverte vieille de deux cents ans au moins, va insister sur le fait qu'il faut se faire le contemporain des âges du passé, et revivre les événements comme ils ont été vécus, autant que le permettent les documents personnels de première main qui peuvent subsister.

Qu'on le veuille ou non, et quelles que soient les disciplines restrictives des méthodologies, la connaissance d'autrui dans les sciences humaines, se justifie toujours par extension et procuration de la connaissance de soi, grand axe de présence au monde, dans l'ordre théorique comme dans l'ordre pratique. Frédéric Schlegel, dans un fragment de l'*Athenaeum* (1798), donne la formule de ce savoir fondé sur l'extension polymorphe de la personnalité connaissante : « Se transporter arbitrairement tantôt dans cette sphère, tantôt dans cette autre, comme dans un autre monde, et non seulement avec son entendement et son imagination, mais avec toute son âme, renoncer librement tantôt à cette partie de son être, tantôt à cette autre pour se limiter sans réserve à une autre ; chercher et trouver ce qui vous est tout, tantôt dans cet individu, tantôt dans celui-là, et oublier délibérément tous les autres : seul le peut un esprit qui contient en quelque sorte une pluralité d'esprits et tout un système de personnes en lui, et dans l'intérieur duquel a grandi et mûri l'univers, qui doit, comme on dit, être en germe dans chaque monade ⁴⁹⁹. »

Ce texte est un autoportrait de Frédéric Schlegel, génie protéiforme, et ensemble l'esquisse d'une méthodologie pour la compréhension de l'homme par l'homme, qui doit régir aussi le domaine des sciences humaines. Ma pensée et ma vie, la pensée de ma vie sont pour moi les normes de toute herméneutique. Mes expériences de vie, qui jalonnent ma ligne de vie, définissent pour moi les fondements pour l'interprétation des autres et de moi-même, principes de ce que je comprends et de ce que je ne comprends pas, de ce qui m'échappe et demeure étranger à mes inspirations personnelles. Ma ligne [455] de vie est le grand axe de l'univers, en fonction duquel se mettent en place

⁴⁹⁹ Frédéric Schlegel, *Fragments de l'Athenaeum*, I, 2, § 121, 1798 ; dans Lacoue-Labarthe et Nancy, *L'Absolu littéraire*, Seuil, 1978, p. 114.

le passé, le présent et l'avenir d'un monde conçu par extrapolation de mon monde. Ma conscience, en son devenir, en ses extensions et transpositions, est l'exposant du savoir universel. « Sous chaque pierre tombale repose une histoire universelle. » (Henri Heine).

[456]

[457]

TROISIÈME PARTIE.
BIOS.

Chapitre 5

Mythistoire

[Retour à la table des matières](#)

Selon Dilthey, « l'autobiographie est une compréhension de soi-même. (...) L'expérience vécue (*das Erleben*) constitue le fondement permanent et direct de la compréhension, qui permet la détermination du sens de cette vie particulière. L'expérience de vie, en tant que présent permanent tourné vers l'avenir, contient en soi les éléments d'un ensemble auquel participent les composantes de l'équilibre acquis. Mais de nouvelles parties de cet ensemble peuvent aussi être vécues avec une efficacité rétroactive, en unité d'action avec des éléments remémorés ⁵⁰⁰. » La ligne d'une vie ne se réalise pas en vertu d'une progression régulière, selon la flèche du temps, du passé vers le futur. Les dimensions du vécu ne sont pas extérieures les unes aux autres, le révolu cédant à mesure la place à l'a venir. Les perspectives de la chronologie communiquent les unes avec les autres, en vertu d'une persistante actualité ; les expériences passées sont susceptibles de reviviscences, le futur peut agir sur le passé, le passé peut hypothéquer le futur, peser sur lui de tout le poids des précédents de bon augure, ou de mauvais, qui ne cessent de lester la conscience actuelle.

De là ce paradoxe que l'expérience existentielle, pour accéder à la plénitude de son sens, ne s'accomplit pas dans le présent ; elle prend ses véritables proportions dans l'écoulement du temps, qui l'incorpore peu

⁵⁰⁰ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* Bd VII, 2^e Auflage, Goettingen, Stuttgart, 1958, p. 248.

à peu au vécu global. Gadamer constate : « Ce que l'on peut appeler *Erlebnis* se constitue dans la mémoire. Nous entendons par là le contenu significatif permanent que garde une expérience pour celui qui a vécu cet *Erlebnis* ⁵⁰¹. » Sous le choc de l'événement [458] décisif qui m'atteint dans les profondeurs de mon être, « je ne sais pas ce qui m'arrive », dans le chagrin ou dans la joie, je m'interroge, « je ne sais plus où j'en suis ». Le recul est nécessaire, avant que le fait nouveau s'incorpore dans la perspective de mon existence. Il y a un travail du deuil, pour l'assimilation de la perte d'un être cher et afin que néanmoins la vie continue ; il y a aussi un travail de la surprise heureuse qui transfigure une vie en lui accordant une richesse inattendue, une libération, la fin d'un mal qui pesait sur l'âme comme une condamnation. Le choc suscite un déséquilibre ; il faut s'habituer à son bonheur comme à son malheur.

Dans son écoulement temporel, le fil d'une vie n'est pas un droit fil ; il s'enroule sur lui-même, avec des détours et des retours dans les manifestations du sens, qui jamais ne peut être considéré comme acquis une fois pour toutes. En ce jeu du sens, avec ses occultations et ses épiphanies, l'auteur poursuit la mise à jour de sa vie, à la manière de Thésée au labyrinthe, mais il lui faut jouer le double jeu, le double rôle de Thésée et d'Ariane dans le mythe grec, avec tous les risques de perdre le fil et de l'embrouiller dans le dédoublement des acteurs du drame. La vie de la vie se dissimule au plus secret de la vie. Thésée s'est sorti du labyrinthe grâce à son Ariane ; il ne s'en serait peut-être pas sorti s'il avait dû tirer de son propre fonds une Ariane plus ou moins imaginaire. Les dimensions du temps vécu s'interpénètrent ; elles se chevauchent mutuellement, elles se rappellent, en vertu d'affinités qui défient l'intelligibilité de la logique extensive. De là le caractère précaire et révocable de l'intention autobiographique, trop souvent portée à se donner une validité assurée une fois pour toutes. Dans la plupart des cas, l'auteur qui opère à partir d'un moment tardif de sa vie, s'imagine pouvoir arrêter le temps ; il dépose son bilan, en forme de témoignage *ne varietur* ; il donne la parole de sa vie, il s'interdit en apparence, de la reprendre. Mais cette immobilité résulte d'une volonté d'immobilisation ; elle est souvent démentie dans la suite des temps, s'il y a une suite, et si l'écrivain de soi retrouve le goût de s'analyser.

⁵⁰¹ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1960, p. 63.

Dans une intéressante étude, Philippe Lejeune analyse « l'évolution des actes autobiographiques de Sartre tout au long de sa vie », à partir de l'interprétation des souvenirs d'enfance. « Quand il écrit sa vie en 1926, en 1939, en 1954 – 1963, ou qu'il la parle en 1974, cette vie n'est plus la même : elle s'est chaque fois allongée, enrichie, déplacée. Chaque fois néanmoins, elle commence par se refléter dans le miroir d'une enfance qu'on aurait lieu de supposer la même et qui, bien sûr, ne l'est pas vraiment. En lisant les *Carnets*, j'ai été surpris de ne pas bien reconnaître l'enfant des *Mots*. Cela s'explique par la différence de visée des deux textes, certes. Dans les *Carnets*, les souvenirs d'enfance ont une place secondaire, ils sont éparpillés ; ne font pas partie d'un récit unifié et construit ; on assiste à une exploration au premier degré de la mémoire, faite sur un ton détendu. Dans *Les Mots*, l'enfance est l'objet principal d'un récit méticuleusement articulé, qui sert à la démonstration d'une thèse [459] avec tous les moyens de la parodie ⁵⁰². » Ce qui se trouve en cause, ce n'est pas seulement la différence des points de vue, des intentions ; c'est le travail de la mémoire, la relation de soi à soi dans la continuité et la discontinuité des temps.

L'acte autobiographique ne met pas en jeu un observateur, établi en un certain moment de la durée, et l'individu qu'il observe, cantonné lui aussi dans le temps, en un moment ou en une période ancienne bien définie. L'observateur se situe dans une histoire qui ne cesse de faire mouvement, et ce mouvement a un effet rétroactif sur la période révolue, dont la lettre sans doute est fixée par des repères chronologiques et des données matérielles, mais dont l'esprit subit le choc en retour de la reprise du sens, toujours en mesure de modifier l'interprétation, au cours de ce colloque singulier de soi à soi qui remet en cause l'auto-estimation tout au long de l'existence. Une conversion, par exemple, fait sentir ses effets dans la récapitulation de la vie passée. Augustin converti dénonce les concupiscences de sa jeunesse, les joies charnelles de toute sorte qui reluisent désormais de l'amertume du péché. Il est toujours possible, sous l'éclairage de nouvelles lumières, de repeindre à neuf sa vie, aux couleurs de l'auto-accusation ou de la nostalgie, et le plus souvent aux couleurs de l'amour propre, agent de

⁵⁰² Philippe Lejeune, *Les Enfances de Sartre*, dans *Moi aussi*, Seuil, 1986, p. 135.

sélection positive ou négative parmi la masse potentielle des souvenirs disponibles.

Sartre revisite son enfance pendant la drôle de guerre de 1939-1940, dans le loisir de l'inaction ; le passé, les traces alsaciennes du souvenir lui reviennent par bouffées dans la retrouvaille de lieux autrefois familiers, sans parti-pris et non sans une certaine complaisance. Quand il rédige l'autobiographie des *Mots*, il est engagé dans son grand combat quichottesque contre l'ordre bourgeois, dont la famille qui l'a élevé de son mieux lui paraît un échantillon significatif. De toute sa mauvaise foi, il accable ces braves gens qui ont consciencieusement élevé l'orphelin confié à leurs soins ; son talent romanesque et son intuition psychologique lui permettent d'arracher les masques et de mettre à nu ces têtes stupides et dérisoires, ces fantoches, qui pourtant, ainsi que la suite des temps devait le prouver, ne semblent pas avoir fait obstacle à la maturation de ses dons. Les *Mots* exposent donc une élaboration secondaire et rétroactive du patrimoine des souvenirs, en fonction des convictions nouvellement acquises. Il est question dans ce livre d'un ancêtre de la famille Schweitzer qui, sous le Second Empire, instituteur, renonce à ce modeste et beau métier pour devenir épicier, et gagner de l'argent. En réalité, l'instituteur en question, républicain bon teint, ayant refusé de prêter serment à Napoléon III, avait été révoqué, et dut se reconvertir comme il pouvait. Au lieu de dénoncer ce brave homme comme un bourgeois âpre au gain, Sartre aurait dû honorer en lui, en vertu de ses propres valeurs, le courage civique. L'incrimination est un acte manqué qui, en supposant même que l'auteur des *Mots* était mal informé, dévoile le gauchissement de son esprit.

Philippe Lejeune dénombre quatre autobiographies successives de Sartre, [460] non concordantes entre elles. C'est sans doute beaucoup, mais Sartre avait la plume facile et les certitudes fluctuantes ; il exerçait donc un droit de reprise sur son passé dont il présentait des versions revues et corrigées selon la norme du présent état d'esprit. Le cas est plus fréquent qu'on ne pense, et le mot autobiographie s'écrit en effet au pluriel dans l'œuvre d'illustres écrivains de soi-même. Et ceux-là mêmes qui n'ont écrit des mémoires qu'une fois en leur vie ont parfois marqué leur désaccord avec l'image qu'ils avaient donnée d'eux-mêmes. Goethe décide, en 1808, vers la soixantaine, de rédiger son autobiographie, qui paraît de 1812 à 1814. Chef-d'œuvre d'une triomphante maturité, à laquelle l'Empereur Napoléon lui-même a

rendu hommage, *Poésie et Vérité*, souvenirs d'enfance et de jeunesse, est un hymne à la liberté dans la radiance de l'âge d'or d'un monde disparu parmi les remous de la révolution ; un jeune homme de génie y prend conscience de lui-même, à la faveur des rencontres, amitiés, idylles et élégies dans un monde où semble briller un beau temps perpétuel. Une quinzaine d'années plus tard, la vieillesse venue, Goethe confie à l'un de ses familiers : « On m'a toujours vanté d'avoir été singulièrement favorisé par la fortune : aussi ne me plaindrai-je pas et me garderai d'invectiver contre le cours de ma destinée. Au fond, cependant, elle n'a été que peines et labeurs, et je puis bien affirmer que, durant mes soixante-quinze ans, je n'ai pas eu quatre semaines de vraie satisfaction. Ce fut l'éternel roulement d'une pierre qui veut toujours être soulevée à nouveau ⁵⁰³... »

Le Goethe de 1824 esquisse une autobiographie dépouillée des brillantes couleurs de *Poésie et Vérité*, où les semaines heureuses se succèdent quatre par quatre sous le soleil de la jeunesse. Il ne serait pas juste d'opposer Goethe à Goethe, et de l'obliger à choisir entre deux versions de son passé. Goethe a changé, et avec lui, non son passé en personne, mais l'interprétation de ce passé qui ne peut guère en être dissociée. Le vieillard fatigué résume dans sa lassitude la longue peine de la lutte pour la vie, qui, sous les apparences de la facilité, a pourtant constitué l'ordinaire de ses jours.

En 1847, George Sand, née en 1804, entreprend la rédaction de *Histoire de ma Vie*, présentée par elle comme un devoir de « solidarité » à l'égard des humains ses semblables. Il est utile de leur « raconter la vie intérieure, la vie de l'âme, c'est-à-dire l'histoire de son propre esprit et de son propre cœur en vue d'un enseignement fraternel. (...) C'est comme un échange de confiance et de sympathie qui élève la pensée de celui qui raconte et de celui qui écoute ⁵⁰⁴ ». Œuvre d'édification que George Sand entreprend la conscience tranquille : « Le récit des souffrances et des luttes de la vie de chaque homme est l'enseignement de tous ; ce serait le salut de tous si chacun savait juger

⁵⁰³ J. P. Eckermann, *Conversations avec Goethe*, 27 janvier 1824, trad. Chuzeville, Jonquières, 1930, t. I, p. 60.

⁵⁰⁴ George Sand, *Histoire de ma Vie*, I, 1, *Œuvres autobiographiques*, Pléiade, t. I, p. 9.

ce qui l'a fait [461] souffrir et connaître ce qui l'a sauvé ⁵⁰⁵. » Ces propos manifestent l'assurance tranquille d'une personnalité suffisamment maîtresse du sens de sa vie pour en porter témoignage au bénéfice d'autrui ; la relation des débats et combats de l'histoire personnelle sera revue et corrigée en fonction de certitudes acquises qui permettent une mise au point de la ligne de vie. Des notes intimes de 1868, une vingtaine d'années plus tard, traitent de « bêtises » ces convictions désormais périmées. « Tout cela me semble emphatique aujourd'hui. Je croyais pourtant bien être de bonne foi. Je m'imaginai me résumer, est-ce qu'on peut se résumer ? Est-ce qu'on peut se connaître ? Est-ce qu'on est jamais quelqu'un ? Je n'en sais plus rien. Il me semble qu'on change de jour en jour et qu'au bout de quelques années, on est un être nouveau. J'ai beau chercher en moi, je n'y retrouve plus rien de cette personne anxieuse, agitée, mécontente d'elle-même, irritée contre les autres. J'avais sans doute la chimère de la grandeur. (...) Me voilà très vieille, je parcours gentiment ma 65^e année. Par une bizarrerie de ma destinée, je suis beaucoup mieux portante, beaucoup plus forte et plus agile que dans ma jeunesse. (...) Je ne vis plus en moi. Tout mon cœur a passé dans mes enfants et dans mes amis... ⁵⁰⁶ »

On ne saurait tenir rigueur à George Sand de cette réévaluation de sa vie. Sa compréhension d'elle-même s'est modifiée, ainsi que son sens de la réalité, entre l'âge de quarante ans et l'âge de soixante-cinq ans : le contraire eût été étonnant. On n'écrit pas la même autobiographie ou plus exactement, on n'a pas la même conscience de sa ligne de vie, à mesure que l'on avance en âge. Les écritures du moi portent la marque du moment de leur rédaction. *Poésie et Vérité*, *l'Histoire de ma Vie*, les *Mots* ont été rédigés par des auteurs dans la maturité, mais dont l'espérance de vie demeurait importante. L'autobiographie se réalise sur le mode du révolu ; elle consiste à dire qui je fus ; à la différence du journal intime, elle se situe à terme échu. Il s'agit de manifester la vérité

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 10 ; Cf. Goethe, Lettre à Zelter, 1^{er} novembre 1829 : « Si l'on veut laisser aux générations futures quelque chose dont elles puissent tirer profit, ce doit être des confessions. On doit se placer devant elles comme personnalité, avec les pensées qu'on nourrit, les opinions qu'on a, et nos descendants pourront s'ils le veulent y chercher ce qui leur convient ou ce qui est de vérité éternelle. »

⁵⁰⁶ George Sand, *Sketches and Hints*, septembre 1868 ; *Œuvres autobiographiques*, Pléiade, tome II, pp. 630-631.

rétrospective d'un parcours accompli ; je peux évoquer mon passé en termes de nostalgie ou de culpabilité, mais cette remise en jeu demeure symbolique ; les faits sont là, tout est accompli. Du moins est-ce le cas pour les récits de vie relatant une existence arrivée à son terme, ainsi de Rousseau, ou de Chateaubriand, retraités de leur carrière mondaine, « défunts » par anticipation. Leur vie, quand ils arrivent au bout de leurs écritures, est derrière eux ; devant, l'attente de la mort. Chateaubriand, à la fin des *Mémoires d'Outre-Tombe*, se présente en position au bord de la fosse ; la sépulture est déjà prête, choisie par lui, sur le rocher de Saint-Malo.

Mais la mort est aussi un avenir, fût-ce à la manière d'un mur qui renvoie en écho les significations venues se heurter contre lui. L'autobiographie n'est [462] pas seulement une écriture du passé ; elle doit être interprétée, bien plutôt comme une caisse de résonance, dans le présent, où se négocient les rapports réciproques du passé et du futur. L'important n'est pas seulement le temps écoulé, mais le temps qui reste à vivre, l'espérance de vie comme une ressource, une nouvelle chance de regagner ce qui semblait perdu. Le présent de l'Augustin des *Confessions*, lesté d'un passé déploré, est illuminé par la grâce divine, promesse d'un avenir éternel. Cette circulation du sens selon les dimensions de la durée est la caractéristique essentielle des écritures intimes du point de vue d'une anthropologie concrète. La plupart des critiques s'intéressent aux aspects rétrospectifs de l'autobiographie, mais non à ses aspects prospectifs ; elle ne constitue pas les archives du moi, dans la teneur littérale des faits accomplis, elle est aussi la prophétie du moi, dans le plein exercice d'une vérité en lutte contre les évidences, moi prophétique « tel qu'en lui-même l'éternité le change ». La mise au tombeau est compensée, d'une manière ou d'une autre, par l'espérance de la résurrection. Même si cela n'est pas expressément dit, cela s'énonce à la faveur d'un accompagnement en sourdine qui, opiniâtrement, prononce : « Mort où est ta victoire ? »

La différence entre l'autobiographie et l'oraison funèbre est que l'oraison funèbre opère sur un cadavre, tandis que l'autobiographie traite de la substance vivante d'une vie inachevée, dont la signification n'est pas épuisée. Un adage antique disait qu'on ne peut juger du bonheur d'une vie avant d'en connaître la fin ; jusqu'au dernier moment, des chances subsistent, dans un sens ou dans l'autre, symbolisées par cette conversion *in articulo mortis*, dont l'Église admettait qu'elle

pouvait racheter la vie d'un pécheur. Les écritures du moi sont témoignages de vie, témoignages de la vie à la vie, qui réservent au sujet vivant le droit de se reprendre jusqu'au moment ultime qui transformera sa vie en destin, selon un mot de Malraux.

On peut faire application aux écritures du moi du débat qui opposait jadis les tenants du positivisme historique aux tenants de l'histoire compréhensive et de l'historisme. Les premiers prétendaient s'en tenir à la vérité objective des faits. Le fait historique, c'est « Guillaume le Conquérant a mis le pied ici », ou « l'empereur Charles le Gros a passé telle nuit à Ingelheim et non à Lustnau ». De même, un récit de vie peut être écrit et jugé en fonction de son exactitude archéologique, dans l'esprit des antiquaires d'autrefois. Ou bien on peut concevoir une vérité à l'échelle humaine, vérité des humeurs et du sentiment, attentive à la dynamique de la vie plutôt qu'aux faits et gestes selon les critères du monde extérieur. D'un côté des éphémérides, dont chaque moment est susceptible de vérification ; de l'autre, la saveur du temps, les temps forts et les temps faibles aux plages de la mémoire ; la poésie faisant cause commune avec la vérité, et au besoin prenant ses distances par rapport à elle, car il est des circonstances où la poésie est plus vraie que la vérité. L'exactitude littérale, dans le cas d'une vie privée, ne présente qu'un intérêt restreint ; qu'importe, après tout une erreur de date, une erreur de nom, lorsqu'il s'agit d'évoquer une phase [463] dans une vie, la saveur, la couleur d'un temps enseveli dans les profondeurs insondables du révolu.

Une romancière anglaise écrit : « Était-ce il y a douze ans que j'ai commencé d'écrire ce que je souhaitais préserver de ma vie ? Les dates pour moi n'entrent pas en ligne de compte, car le livre que j'ai écrit ne prétend pas être une relation objective des faits. J'ai commencé à l'écrire à un moment où ma propre histoire semblait toucher à un terme ; et douze ans plus tard – si c'est bien douze – il semble qu'en un sens ce fût vrai. Mais quand l'expérience s'achève, la compréhension de ce que nous avons éprouvé et fait commence à peine – jugement qui est comme l'Avant-dernier, où nous sommes à la fois le juge, l'accusé et l'unique témoin. Dans les fragments qui suivent, (...) je parle de ma vie jusqu'à la fin de mon enfance. Ce dont je me serais souvenue à une autre époque, ce que j'aurais alors appelé “mon histoire”, c'est impossible à dire. Car nous choisissons rétrospectivement à la lumière de ce que nous sommes devenus, et il change continuellement. Une nouvelle

expérience peut ranimer toute une suite de souvenirs disparus, une humeur passagère projeter sur le passé sa propre couleur ⁵⁰⁷... »

La romancière est mieux à même qu'un archiviste paléographe de prendre sa liberté par rapport à l'idée d'une vérité objective, accomplit une fois pour toutes. La durée vivante ne se déploie pas comme un temps mort, dont une patience archéologie s'efforcerait de retrouver les traces, l'autobiographie s'écrit au présent, elle est fonction de ce présent en lequel s'accomplit l'œuvre de remémoration. « L'histoire que nous racontons à une certaine époque n'est pas celle que nous aurions racontée, ou raconterons peut-être à un autre moment de la vie ⁵⁰⁸. » Le moi remémorant évoque à son image le moi remémoré, par prélèvement des éléments qui lui conviennent. Une histoire totale, dans le cas d'un individu comme dans celui d'une nation, est impossible, au sens d'une reviviscence plénière de ce qui a eu lieu, tel qu'aurait pu l'enregistrer une conscience totale de l'événement. Personne n'a eu une connaissance totale de la prise de la Bastille ou de la bataille de Waterloo, et même en additionnant le plus grand nombre possible de témoignages, d'ailleurs interférant les uns avec les autres et se démentant l'un l'autre, on ne parviendrait qu'à une version tronquée et abstraite de ce qui s'est réellement passé. L'idée d'une totale présence au présent ne figure qu'une limite fictive de la représentation, aussi peu réalisable dans l'expérience vécue que dans sa remémoration. L'attention au monde et à soi-même découpe dans la réalité potentielle une configuration répondant à l'identité du moment, au vœu de valeurs et de sentiments qui préside au prélèvement des éléments en harmonie avec les options momentanées de l'être personnel.

Dans l'intelligibilité rétrospective de la mémoire, dit Kathleen Raine, « la [464] succession en apparence fortuite des événements reflète le motif intérieur de notre nature, et ce qui nous était destiné apparaît à travers ce que nous sommes. Quand cette succession d'événements a reflété cet ordre intérieur, alors seulement ce qui nous est survenu peut s'appeler notre vie. On peut dire que nous oublions ou falsifions les événements du passé, mais l'image que voit le souvenir

⁵⁰⁷ Kathleen Raine, *Adieu, prairies heureuses*, trad. D. de Margerie et F. X. Jaujard, Stock, 1978, pp. 21-22.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 22.

peut être aussi vraie que celle du présent, – vive mais informe ⁵⁰⁹ ». L'unité de la rétrospection autobiographique résulte d'une projection analogique du présent sur le passé. Le rédacteur se situe en un certain moment de sa ligne de vie, en lui s'affirme l'impulsion, le dynamisme historique sous l'animation duquel il est parvenu jusque-là. Ce dynamisme intervient comme un principe d'organisation du futur, mais il commande aussi la reconstitution du passé. La liberté de l'homme, dont l'aspiration est de changer la vie, s'applique au domaine du souvenir aussi bien qu'à la mise en forme de l'avenir à partir du présent.

Une conversion religieuse, à la lumière de son illumination, exerce une vertu transformante appliquée à toutes les dimensions du temps. « Je vois, je sais, je crois, je suis désabusée », prononce Pauline, l'épouse du Polyeucte de Corneille, pour affirmer sa conversion ; ce nouveau savoir s'étend à la durée entière de son existence, depuis ses débuts jusqu'à cet avenir final du martyr auquel elle aspire. La date et le lieu de sa naissance, ni les coefficients extérieurs de son passé n'en sont modifiés, mais, à cela près, tout le reste. Toutes les conversions ne sont pas d'ordre religieux. Lorsque fut révélée officiellement la véritable personnalité de Staline, tous ceux qui, à travers le monde, lui avaient voué une confiance aveugle, et s'étaient comportés en conséquence, se trouvèrent contraints à une révision déchirante. On a coutume, en Union soviétique, lorsque des personnages illustres du Parti et du gouvernement sont frappés de déchéance pour haute trahison, de supprimer leurs noms et leurs effigies des livres d'histoire et des encyclopédies ; ils sont comme s'ils n'avaient pas été. Notre mémoire fonctionne à la manière du Politburo ; il est vrai que certains staliniens n'ont pas pu supporter la chute de leur idole et se sont réfugiés dans le suicide ou l'aliénation mentale ; c'étaient les plus honnêtes. L'immense majorité a simplement jeté aux poubelles de l'histoire tous les souvenirs gênants ; la mémoire une fois rectifiée selon les nouvelles normes du Parti, les militants ont repris leur place dans les rangs, sans plus se préoccuper de ce regrettable épisode, qui ne hante ni leurs jours, ni leurs nuits. Cela s'appelle la bonne conscience. C'est un fait que, hormis quelques règlements de compte individuels, la dénonciation des crimes de Staline n'a entraîné aucun bouleversement dans l'ordre soviétique. L'empire soviétique avait été unanimement stalilien ; du

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 22.

jour au lendemain il a cessé de l'être. Staline avait été stalinien tout seul. On a poursuivi les complices de Hitler. Staline, dont les victimes sont d'un ordre de grandeur comparable, n'a pas eu de complices ; du moins on n'en a pas trouvé, parce qu'il était entendu qu'on n'en chercherait pas.

[465]

Le passé vivant est une matière plastique. L'erreur serait de croire qu'il existe en soi et pour soi, dans la mémoire du remémorant, qui puiserait librement dans ses archives, avec la pleine conscience de ce qui est exact ou non, de ce qu'il montre, de ce qu'il cache et de ce qu'il travestit. Edgar Quinet conteste le droit que s'accorde Rousseau d'enjoliver ses souvenirs, de les orner d'additions tirées de son imagination. Ce jeu est malhonnête. « Quand vous écrivez un roman et que vous me le présentez comme tel, je le lis dans l'esprit où vous l'avez conçu. J'ai sous les yeux une fiction ; je le sais et ne puis en être dupe que si je veux bien l'être ; il n'en est pas ainsi quand vous écrivez l'histoire de votre vie ; si vous y mêlez des faits controvés que vous me donnez pour véritables, vous me faites un tort réel. Je vous suis avec confiance, les yeux fermés, et vous abusez de cette confiance pour me tromper. (...) Les seuls livres dangereux pour moi sont ceux où l'on me donne pour réel ce qui ne l'est pas... 510. »

Selon Quinet, chaque homme connaît le vrai visage de son passé, inscrit dans les profondeurs de sa mémoire. Il doit l'évoquer tel qu'il fut, dans sa teneur littérale, sans le maquiller pour les besoins de sa cause. « Si je reviens à ce passé, poursuit Quinet, c'est pour revivre ma propre vie. Veux-je donc me tromper moi-même pour le plaisir de me tromper ? Non, je veux me donner le plaisir de la vérité. Tout ce qu'on va lire sera d'une exactitude scrupuleuse... 511. » L'honnête Quinet se mystifie lui-même lorsqu'il imagine un en soi de la vie, avec une ligne de démarcation nette entre la vérité et la fiction, que l'écrivain de soi franchirait en toute conscience. Les lecteurs d'autobiographies et les critiques sont souvent animés par cette conviction primaire d'un libre choix possible entre la « vérité » et le « mensonge ». Certes, bon nombre des récits de vie comportent des erreurs et des falsifications, mensonges par omission, ou déformation volontaire de la vérité, qui peuvent être mis au compte d'une volonté de duper le lecteur. Mais, plus

510 Edgar Quinet, *Histoire de mes idées* (1858), Flammarion, 1972, pp. 46-47.

511 *Ibid.*, p. 47.

profondément, on se trompe quand on attribue à l'existence du passé un mode d'être établi *ne varietur*, une version définitive à laquelle le sujet aurait accès, et qu'il aurait la possibilité de modifier, de dénaturer à son gré.

Le vécu de la vie n'est pas constitué comme un ensemble de données matérielles, objectivement définies. Sans doute, toute situation concrète comporte des repères historiques et géographiques, des conditions déterminées. Mais le sujet concret interprète ces éléments en vertu des sentiments, humeurs et valeurs qui inspirent dans le moment donné sa présence au monde, modulations indéfinissables d'une vie en devenir selon les intermittences de la conscience de soi. « Nous n'aurons plus jamais notre âme de ce soir », disait la comtesse de Noailles. La perception actuelle n'est pas l'enregistrement objectif d'une situation de fait ; elle dit la réverbération d'un état de peine ou de joie, ou d'indifférence, dont les nuances peuvent varier à l'infini, sous l'effet de la sympathie ou de l'antipathie, de la nostalgie, de l'ennui qui colorent le présent vécu. Ces [466] valences difficiles à caractériser sont pourtant déterminantes dans l'élaboration du présent et souvent elles ne sont pas récupérables dans l'évocation du passé. « Que sont les vies « réelles », interroge Kathleen Raine, sinon des fantasmes vécus, les plus riches étant les plus imaginatives ? Quels fantasmes en vérité les êtres humains ne choisissent-ils pas de vivre ! Et qui peut distinguer entre l'événement réel et l'idée que nous nous en faisons ? Les faits s'évanouissent quand nous les examinons et leur apparente matérialité se dissout en pensées, en sentiments, en intuitions. Quels autres faits y a-t-il que ceux-ci ? Et d'ailleurs qu'est-ce qu'un univers sinon une façon de l'appréhender ? Temps et lieux, montagnes, mers, maisons et villes, – tout cela n'est autre que l'expérience vécue de chacun ; le monde est continuellement tissé de nos pensées : il n'en est pas d'autre ⁵¹². » Il ne s'agit pas ici d'un débat philosophique entre l'idéalisme et le réalisme ; la romancière tente de définir l'impalpable vérité de la vie telle que nous la vivons et telle que tente de la revivre l'autobiographie lorsqu'elle s'applique à retrouver la saveur du vécu ainsi qu'il fut vécu en son authenticité par le vivant, le Moi remémorant s'efforçant d'évoquer le

⁵¹² Kathleen Raine, *Adieu, prairies heureuses*, trad. citée, Stock, 1978, pp. 25-26.

Moi remémoré dans la fidélité au sens intime de la vie perdue et retrouvée.

Ici sans doute la ligne de démarcation entre les mémoires et l'autobiographie. Un homme politique, un chef militaire, un capitaine d'industrie, un grand voyageur peuvent raconter leur vie selon l'ordre et le succès de leurs entreprises, avec une plus ou moins grande objectivité, d'ailleurs contrôlables puisque l'essentiel de leur carrière est d'ordre public, et donc susceptible de vérification. Les états d'âme ne sont pas absents, ni l'évocation des motivations qui ont pu jouer un rôle dans les moments décisifs ; mais l'histoire objective l'emporte sur la subjectivité. C'est pourquoi le général de Gaulle, dans ses *Mémoires*, parle de lui-même à la troisième personne ; il s'agit du personnage historique à l'œuvre dans la complexité des événements. La vie privée n'entre pas en ligne de compte, elle doit être maintenue entre parenthèses. Le Général de Gaulle appartenait à l'histoire de France ; l'homme privé n'appartenait qu'à lui-même. Au surplus, les grandes circonstances auxquelles l'homme d'État se trouvait confronté absorbaient la majeure partie de sa présence d'esprit et mobilisaient ses énergies, l'obligeant à s'identifier au rôle qu'il était appelé à jouer. C'est pourquoi le Général de Gaulle a écrit des *Mémoires* : il devait rendre des comptes à la nation. Mais il n'a pas laissé d'autobiographie, et sans doute n'aurait-il pas eu grand-chose à déclarer dans ce domaine, sa vie privée s'étant trouvée réduite à la portion congrue par les exigences de son emploi du temps.

L'auteur de mémoires contribue à l'histoire de son époque plutôt qu'à la sienne propre ; son histoire personnelle s'inscrit dans l'histoire générale et objective. L'auteur d'une autobiographie donne la priorité au domaine privé ; la remémoration est pour lui la restauration du sens d'un passé qui lui appartient en propre, et qui disparaîtra avec lui. Les événements historiques laissent des [467] traces de toutes sortes ; les autorités soviétiques ont beau effacer Trotski de la mémoire collective, celui-ci n'en subsiste pas moins par des inscriptions indélébiles. Il n'en est pas de même dans l'ordre privé, où se produit, avec l'avancement du temps, une déperdition de substance. Je ne sais plus très bien, si je suis déjà venu dans cette ville, si j'ai logé dans cet hôtel, visité ce musée ; j'ai oublié en quelle année ces vacances en Bretagne, ou dans les Vosges, mon premier voyage au Brésil ou aux États-Unis. L'ordre du souvenir est un magma au sein duquel les événements et les hommes,

les circonstances publiques ou privées se confondent ; il est certes possible de parvenir à certaines précisions, mais pas toujours, et pas avec certitude.

En fait, le passé d'un homme, dans la rétrospection, se compose par grandes masses, en vertu d'une périodisation analogue à celle qui se réalise dans l'histoire des historiens. J'ai fait mes études à Bordeaux, au lycée, que j'ai quitté pour l'École Normale de la Rue d'Ulm. Puis une longue vie militaire, la campagne de France, la captivité ; ensuite un nouveau séjour à l'École, et enfin une carrière universitaire à Strasbourg. Ces grandes masses, repères chronologiques objectifs, sont les cadres sociaux de ma mémoire privée. À l'intérieur de ces cadres, la remémoration évoque un magma confus, au sein duquel s'imposent des expériences de vie, qui bouleversèrent avec plus ou moins de force l'ordre des jours, événements et rencontres, illuminations du sentiment ou de l'intelligence. *L'Erlebinis* définit dans le vécu un point d'inflexion, un nœud de valeurs, retour à soi, retour sur soi, illumination fugitive ou durable. On peut avoir été marqué au fer rouge par une épreuve, joie ou souffrance, deuil dont le souvenir ne s'effacera jamais. Mais ce jalonnement de la ligne de vie laisse vacants de grands intervalles, que la mémoire ne parvient à combler que par des efforts de remplissage, toujours plus ou moins suspects.

« L'envie ne vous prend de raconter votre passé, observe Jean Pouillon, que lorsqu'il est déjà assez loin de vous ; quand il est encore tout proche, qu'il ne vous a pas fait, mais qu'il est encore en train de vous faire, alors vous écrivez peut-être un roman ou un plaidoyer, non une autobiographie. Que reste-t-il alors de ce qui est vraiment passé ? Un canevas des faits. Dans une sorte de travail préliminaire on les note. Puis on commence à écrire et on pourrait croire naïvement que des souvenirs plus précis, des souvenirs d'un autre genre, surtout portant sur les états d'esprit, les mobiles, les réactions, vous reviennent enfin peu à peu et comme à point nommé. Tout se ferait ainsi naïvement et on écrirait comme sous une dictée ⁵¹³ » Il n'en est pas ainsi parce que la mémoire d'un homme n'est pas un texte original, qu'il suffirait de recopier : « Le souvenir n'est pas une réalité, mais une opération : il n'y a pas de souvenir, on se souvient. On se souvient en saisissant sur quelque chose qui m'est présentement donné autre chose qui ne m'est

⁵¹³ Jean Pouillon, *Temps et roman*, NRF, 1946, pp. 52-53.

pas donné : la signification du passé. Pas donné de la même façon, mais donné tout de même : donné par l'imagination ⁵¹⁴. »

[468]

L'antique doctrine des facultés, en psychologie, a séparé pour plus de commodité, la perception, la mémoire et l'imagination, chacune de ces dimensions de la vie psychique bénéficiant d'un fonctionnement autonome, et d'une sphère d'influence indépendante. Cette dissociation défigure la réalité concrète de l'expérience, vécue à tout moment sous les espèces du présent, du passé et de l'éventuel, sans qu'il soit possible de distinguer exactement ce qui appartient à l'un ou l'autre des modes d'appréhension de la vie et de la présence au monde. On peut sans doute isoler un exercice mécanique de la remémoration, qui consisterait à réciter « de mémoire » la Quatrième Églogue de Virgile ou la liste des départements avec leurs préfectures et sous-préfectures. Mais cet usage pur et comme abstrait de la fonction n'est pas le plus significatif, et les individus réputés pour leur don de mémoriser des suites de noms ou de chiffres seraient plutôt, à la manière des calculateurs prodiges, des débiles mentaux. La mémoire concrète et vivante, celle qui fait œuvre d'autobiographie, n'est pas cette mécanique de rétention et de reproduction qui peut être cultivée par les moyens de la mnémotechnique.

La mémoire réelle, celle qui fonde l'image du souvenir, est une présence de soi à soi, dans la continuité de la dimension temporelle selon l'ordre d'une vigilante fidélité. Le détail du vécu s'efface à mesure, en vertu d'une loi de salut public de la pensée ; il faut déblayer le champ de la conscience de tout le fatras qui risquerait de l'encombrer, poids mort, bloquant le devenir de l'esprit. La femme de Loth, dans le livre de la Genèse, si elle se tourne en arrière, se change en statue, et ne peut plus avancer. De là cette amnésie progressive qui accompagne la continuité de la vie. Il serait absurde d'imaginer que tout ce qui a été vécu, agi et pensé demeure indistinctement présent à la mémoire, à la disposition du sujet, qui a déposé ses acquis dans une sorte de caisse d'épargne. La permanence du passé intégral, sa permanence à la disposition du présent est une pure hypothèse.

⁵¹⁴ *Ibid.*, pp. 53-54.

Un jeune philosophe avait entrepris d'établir un vocabulaire bergsonien, comportant l'analyse des principaux thèmes et concepts figurant dans les écrits du penseur. Bergson raconte à un familier : « L'autre jour, notre ami est arrivé chez moi avec *Matière et Mémoire* ; il m'a lu une phrase assez obscure de mon livre, en me demandant de l'expliquer, puisque j'en étais l'auteur. Je lui ai répondu en lui rappelant que jadis pareille aventure était arrivée à Hegel. Et celui-ci avait dit à son terrible interrogateur : « Quand j'écrivais cette phrase, nous étions deux à comprendre, Dieu et moi. Maintenant il n'y a plus que Dieu ⁵¹⁵ » On a trouvé dans les papiers inédits de Husserl une note marginale qui dit à peu près : « J'écrivais ceci ce matin, et ce soir, j'ai oublié ce que j'ai voulu dire.... »

La mémoire ne propose pas une disponibilité totale du passé ; mais elle ne constitue pas non plus un ensemble à bords francs, dont il serait possible de [469] faire l'inventaire à un moment donné. Elle représente pour chaque individu un domaine potentiel, dont il n'a pas la clef. Je ne suis pas maître de dresser le panorama de ce dont je me souviens et de ce que j'ai oublié ; je ne sais pas ce que ma mémoire me réserve, au cours de l'incessant dialogue entre le présent et le passé qui se poursuit dans ma conscience actuelle. Ce que je croyais oublié peut subitement « me revenir », dans l'urgence de circonstances précises, ou même en l'absence de toute justification apparente. Le métabolisme du souvenir est l'un des fondements de la vie personnelle ; ses inflexions nous échappent, en dépit des techniques et incantations de la psychanalyse, dont les manipulations parviennent à évoquer des représentations ensevelies dans le linceul d'un passé archaïque, représentation dont on n'est pas trop sûr qu'elles n'ont pas été inventées de toutes pièces selon les principes directeurs de la doctrine.

L'opération de la mémoire n'est pas une reconstruction du passé. On peut certes tenter de récupérer dans son passé un nom, un incident oublié, une date, à l'aide de procédures d'approximation analytique, mais ces opérations ne portent que sur des détails. L'œuvre de mémoire n'intervient pas comme une investigation policière analysant des traces et supputant des probabilités. Ma mémoire est un témoignage que je me rends à moi-même, et dont la démarche ne procède pas du passé au

⁵¹⁵ Jean Guitton, *Notice biographique de Léon Husson*, Annuaire de F Association des anciens élèves de l'École Normale supérieure, 1984, p. 49.

présent, mais du présent au passé. À tout moment, j'ai conscience de progresser selon un grand axe, qui serait la trajectoire de ma vie ; je me sens assuré par un ensemble confus de précédents, d'antécédents, d'avantages acquis, héritage de moi à moi, traditions qui orientent ma progression en direction d'un avenir pressenti à travers la diversité des circonstances. Cette vie derrière moi, je prends appui contre elle, j'ai l'impression qu'elle m'assure dans le présent et me garantit pour l'avenir ; mais elle n'existe, dans des circonstances normales, que comme un fouillis et ensemble comme une ressource, car je peux y puiser des raisons d'être, le sentiment d'une permanence à l'épreuve des défis que la vie peut m'opposer.

Le passé vécu, à l'état brut, se donne au sujet comme l'origine des lignes de force qui dessinent la logique immanente de son existence. Pour la majorité des hommes, sans doute, cette ligne de vie n'est pas reconnue comme telle, isolée de son contexte. « Cela est étrange à dire, écrivait Julien Green, mais il me semble que nous ne savons pas pourquoi nous agissons. Parfois, il est vrai, nous avons l'intuition du secret de notre vie, mais nous l'oublions vite et il est possible de vivre et de s'agiter pendant de très longues années sans connaître la raison profonde qui nous fait aller ici plutôt que là, dire ceci et non cela. Je crois que la plupart des hommes meurent sans avoir jamais compris le sens du rôle qu'ils ont joué ⁵¹⁶ » En première analyse, nous sommes le jouet des événements, nous obéissons aux pressions de la sociologie et de la politique. J'ai vécu ma jeunesse sous la contrainte morale de la montée des régimes totalitaires, de 1920 à 1940 ; j'ai été pris dans les remous de la guerre et de la captivité. Je n'étais pas [470] le maître du jeu ; tant bien que mal, je me suis débattu, comme on surnage au milieu des vagues et des courants.

Mais si je raconte ma vie, je me présente à moi-même et aux autres comme le sujet de ma vie, le personnage central, sinon le héros d'une histoire qui se tient, qui fait sens, en vertu d'une illusion d'optique inévitable dès que l'on s'exprime à la première personne. Le je grammatical et rhétorique est promu à la dignité de je historique, animant de bout en bout une sphère d'influence qui lui appartient en propre. Le sujet de l'autobiographie ne se satisfait pas d'aligner l'un après l'autre des événements successifs, éphémérides de la réalité

⁵¹⁶ Julien Green, *Journal*, 6 juillet 1945 ; *Œuvres*, Pléiade, t. IV, p. 837.

objective ; il obéit au souci d'une vraisemblance intérieure ; il se raconte à sa ressemblance, en vertu du présupposé d'une intelligibilité qui lui appartient en propre. Le principe directeur du récit serait : « Deviens qui tu es », ou plutôt « comment je suis devenu qui je suis ». Ainsi se définit l'orientation immanente qui guide la remémoration et permet de mettre de l'ordre dans les greniers de la mémoire, dans les cabinets de débarras où subsistent pêle-mêle les chroniques des jours anciens.

L'autobiographie entreprend de mettre de l'ordre dans le passé ; mais peut-être le désordre est-il plus significatif, dans son fouillis originaire, que l'ordre qu'on lui impose par voie d'autorité, en vertu d'un sentiment premier de l'être, antérieur à toute réalisation, reconnaissance de soi par soi, qui servira de critère dans l'établissement de la ligne de vie. C'est pourquoi l'entreprise autobiographique équivaut à une véritable conversion : le rédacteur décrète que sa vie a un sens ; il postule la cohérence interne de l'existence, qui sera manifestée par la remémoration. La conversion du vécu en écrit est l'expression d'une conversion spirituelle, affirmée par le désir de la reprise du sens. Nouvelle naissance à soi-même. En Allemagne, avec un camarade et collègue, que j'avais connu avant la guerre militant socialiste chrétien, j'apprends, et il me confirme, qu'il a été adepte de la « révolution nationale », prônée par le régime de Vichy, dont il a prêché la bonne parole. Au cours d'une confrontation orageuse, il s'écrie : « je te promets que je ne ferai plus de politique », promesse oubliée dès son retour en France. Un autre, juif d'origine devenu catholique, et partisan lui aussi du régime de Vichy, comme j'évoquais les persécutions antisémites dont ce régime se rendait complice et coupable, finit par me lancer : « et puis, quelques millions de juifs de plus ou de moins, qu'est-ce que ça peut faire ! » J'ai maintes fois rencontré par la suite ceux qui, en des temps difficiles, m'avaient tenu ces propos, que je ne pouvais oublier. Mais je suis sûr qu'eux-mêmes les avaient supprimés de leur mémoire, parce que non compatibles avec la ligne de vie qu'ils suivaient au jour le jour, et avec les valeurs qu'ils faisaient profession de servir. Reste que je demeure, pour ma part, gardien de ces paroles dont le souvenir sera aboli avec moi ; désavouées, à coup sûr, par ceux qui les avaient tenues, elles appartiennent à ma mémoire avec d'autres secrets dont je reste témoin et qu'il me revient de dire ou de ne pas dire, d'éterniser par l'écriture ou d'abolir dans le silence définitif.

[471]

Dans les manifestations patriotiques, jusqu'à la guerre de 1914 et au-delà, figurait parfois un personnage plus ou moins mythique, vieil homme à figure martiale, le dernier cuirassier de Reichshoffen. Et dans les cortèges socialistes marchait en tête parfois un homme à grande barbe, coiffé d'un chapeau à larges bords, en qui l'on honorait le dernier des Communards. Dernier anneau de la chaîne d'une mémoire vivante, l'ultime témoin semble le détenteur d'un secret qui périra avec lui. Bien sûr, on a fait l'histoire de la campagne de 1870, l'histoire de la Commune, mais le témoin direct est une parole incarnée, un monument historique en chair et en os. L'intention autobiographique fait vœu de perpétuer cette parole en remédiant à la déperdition du temps. Refus de l'anéantissement. Geste analogue à celui des anciens combattants, toutes décorations dehors, rassemblés au monument aux morts et se commémorant eux-mêmes en même temps que leurs camarades disparus. Mais le dernier cuirassier n'est plus que l'ombre épuisée et flétrie du jeune cavalier, lancé au galop dans les houblonnières de Morsbronn, symbole seulement pour ceux qui se souviennent encore.

Dans les dernières années de la monarchie de Juillet, un vieil homme parcourait les avenues du quartier de l'Observatoire, un infirme que personne ne connaissait plus. François René de Chateaubriand, ex-émigré, ex-ambassadeur, ex-ministre, ex-coqueluche des jolies dames, grand écrivain français, venait faire visite à Juliette Récamier. Dans sa déchéance solitaire, une ombre l'accompagne, un chef-d'œuvre d'écriture, les *Mémoires* qui attendent pour paraître au jour que la tombe se referme sur ses restes mortels. Il a défié l'anéantissement, assuré sa survivance grâce à un monument édifié de sa main. L'autobiographie fait œuvre de réanimation, ombre portée du vieil homme, qui ne mourra pas avec lui, sa vie transfigurée, le rêve de sa vie, poésie et vérité d'une existence déjà écoulée ; elle a déjà quitté l'octogénaire, mais il sait que, dans le terme qui approche, il ne mourra pas tout entier. Et, en se hâtant vers la demeure de sa vieille amie, il se répète cette parole qu'il lui a dite : « Ma dernière pensée sera pour vous. » Car il en est réduit maintenant aux pensées dernières ; son crédit de vie est épuisé. Il a fait ses bagages, les bagages de sa mémoire, cela s'appelle les *Mémoires d'Outre-Tombe* ; sa vie derrière lui, il ne lui reste qu'à attendre le grand départ.

Un religieux m'a raconté sa surprise, allant prendre congé d'un confrère sur le point de mourir, et qui le savait, lorsqu'il le trouva en train de lire un périodique économique. Le moribond avait la charge des finances de la communauté. Devant l'étonnement quelque peu scandalisé de son confrère, il lui dit simplement : « Je sais que mon heure est venue ; j'ai pris toutes mes dispositions ; j'ai reçu les derniers sacrements. Je n'ai plus qu'à attendre ; alors je peux toujours essayer de donner un conseil utile à mon successeur. » La conscience tranquille habite le présent. Cette anecdote contraste du tout au tout avec le souvenir panoramique parfois attribué aux mourants, à qui leur vie entière apparaîtrait dans le même instant. Quoi qu'il en soit de la teneur réelle [472] de ce souvenir, ceux auxquels il est donné ne sont plus lucides ; ils ne contrôlent plus la gestion de leur mémoire, qui remonte par bouffées des profondeurs de l'inconscient.

La présence totale du passé, telle qu'elle semble se manifester dans ce cas-limite, aurait le caractère d'une obsession, d'une hallucination paralysant le libre exercice de la vie. Le refoulement du passé est pour la conscience une nécessité de salut public ; le sujet a besoin d'aller de l'avant, de progresser sur le chemin de sa vie, en s'allégeant à mesure des représentations en surcharge qui risqueraient de l'encombrer, vaines nostalgies, regrets éternels, remords, récurrences paralysantes, dont il est indispensable de se débarrasser par des psychothérapies appropriées. Avant les psychanalystes, les confesseurs et directeurs de conscience mettaient en œuvre toutes sortes de techniques éprouvées pour aider leurs patients à faire place nette. Le but de ces procédures est d'intégrer au passé des expériences de vie d'une telle intensité qu'elles demeurent trop actuelles, et vicient le présent de leur rémanence obsédante. L'amour déçu, le deuil, l'échec, la catastrophe, le bonheur perdu doivent être contraints de prendre rang dans l'intelligibilité globale de la ligne de vie, sous la discipline du présent, dont les exigences doivent imposer leur loi aux stériles revendications du passé. Le sage, l'homme équilibré est en mesure de gérer sa mémoire, non pas par la suppression du souvenir, mais par un contrôle capable de protéger l'actualité du temps vécu contre les empiétements du révolu.

Le passé d'une vie personnelle en son usage normal constitue un domaine disponible de représentations en attente, réserve de significations aux contours impossibles à préciser. Nul ne peut avoir

une idée exacte du capital de souvenirs qu'il emporte avec lui tout au long de sa vie. Alain Fournier, l'auteur du *Grand Meaulnes*, se plaignait d'avoir eu une enfance trop belle, bonheur englouti, trésor de mémoire qui discréditait par avance un présent et un futur frappés d'insuffisance. Le passé, pour certains êtres, revêt le sens d'une hypothèque, d'une aliénation qui fait obstacle et écran dans la suite des temps, comme le premier amour parfois discrédite le second et ceux qui s'ensuivent. Mais l'imprécision même des souvenirs d'enfance, dont on n'est jamais trop sûr qu'ils ne sont pas imaginaires ou empruntés à des familiers, atteste que le souvenir n'existe pas sur le mode de l'objectivité littérale. On ne se souvient pas du mot à mot, mais du sens global, du sentiment, et de l'incidence en valeur de tel ou tel épisode sur la suite du temps vécu. D'où les contestations sans issue sur le point de savoir si tel ou tel souvenir personnel, tel ou tel détail dans une autobiographie, est « vrai » ou « faux » sur le mode de l'exactitude matérielle. Dans ce domaine, où le doute paraît insurmontable, il serait plus juste de dire que « tout ce qu'on invente est vrai », car l'invention exprime la vérité de l'être personnel, l'identité de l'être de désir qui possède sa validité intrinsèque supérieure à telle précision vainement recherchée.

Ici peut-être l'un des lieux où s'opère la négociation entre l'identité personnelle et la ligne de vie, entre l'*Autos* et le *Bios*. La vie d'un homme, son [473] histoire n'épuise jamais toutes les valences et valeurs, toutes les modalités de l'être de désir qui s'anime obscurément aux profondeurs de son être. Un surplus de significations insatisfaites persiste dans les replis de la durée, rêves et fantasmes, nostalgies des accomplissements refusés. Je est un autre, parce qu'il ne se résigne pas à être le même, parce qu'il se fuit, se cherche ailleurs que dans son présent, et en particulier dans un passé, qu'il recrée à son image en prétendant le revivre.

Julien Green, pendant la rédaction d'un roman, à haute teneur autobiographique comme tous ses livres, note dans son *Journal* : « Beaucoup de rêves, beaucoup de méditations sur le livre qui m'occupe. L'autre jour, en écoutant le dernier mouvement d'un trio de Schumann, tant de souvenirs sont venus m'emplir le cœur que j'en étais oppressé, et pourtant ce terme de souvenirs n'est qu'à moitié exact, ce sont plutôt des impressions, mais si fortes qu'elles ressemblent à des souvenirs d'événements réels et, pendant quelques minutes, il me semble que le temps présent est comme anéanti, et que seule compte

cette réalité extraordinaire qui ne repose sur rien et qui pourtant fait de tout le reste une sorte de songe, une immense illusion. Bien entendu, impossible de traduire par des mots un état d'esprit comme celui-là ; tout s'évanouit et paraît absurde ou incohérent, mais ce que j'écris sort de moments tels que ceux que je viens de décrire ⁵¹⁷ »

Ce témoignage se situe aux limites du souvenir et de l'imaginaire, dans une situation où l'écrivain, préoccupé du roman qu'il écrit, mobilise les ressources de son être intime en vue de nourrir sa fiction ; entre les « souvenirs » proprement dits et les « impressions » qui « ressemblent à des souvenirs », la ligne de démarcation est indéfinie ; la conscience habite un autre espace-temps que celui du présent, avec ses contours nets et ses urgences. Sans doute, l'écriture créatrice du romancier, libérée des déterminismes du réel, fait-elle élection de domicile dans ces confins, où la personnalité s'affirme à sa propre ressemblance, plus vraie que nature. L'art poétique du roman se situe entre la fiction et l'autobiographie, par la figure interposée des personnages et de leurs aventures. Une romancière canadienne avise son lecteur : « Tous mes souvenirs de rive Sud et de rive Nord du Saint-Laurent, ceux du golfe et des îles, ont été fondus et livrés à l'imaginaire, pour ne faire qu'une seule terre, appelée Griffin Creek, située entre Cap Sec et Cap Sauvagine. Espace romanesque où se déroule une histoire sans aucun rapport avec aucun fait réel ayant pu survenir entre Québec et l'Océan Atlantique ⁵¹⁸. » Les paysages imaginaires exposent la contraction de paysages réels ; et, quoi qu'en dise la romancière, ses personnages et leurs aventures révèlent, par transposition analogique, les mouvements divers d'une imagination reliée par de multiples liens à la réalité vécue de l'écrivain, à une vérité intrinsèque de son être, plus ou moins manifestée, plus ou moins dissimulée par son histoire réelle.

[474]

Une autobiographie digne de ce nom est le rêve d'une vie plutôt que son histoire objective ; la première personne de l'homme de désir surcharge la relation en troisième personne des faits et des événements. Le récit d'une vie par celui qui l'a vécue expose la réalité en intention et en émotion, avec le surplus des fantasmes qui animent du dedans la progression de la durée. L'auteur d'une autobiographie expose le roman

⁵¹⁷ Julien Green, *Journal*, 3 octobre 1929 ; *Œuvres*, Pléiade, t. IV, p. 51.

⁵¹⁸ Anne Hébert, *Les Fous de Bassan*, 1982, Avis au Lecteur.

de sa vie, c'est-à-dire le sens qu'il lui reconnaît, dans une rétrospection qui ne va pas du passé au présent, mais du présent au passé, invocation du souvenir, et révocation tout ensemble, alchimie lyrique. Ce mouvement de l'autobiographie ne fait que répéter la progression spontanée de la vie ; car toute vie, y compris la plus simple, est vécue sur le mode du roman, le roman que chacun se raconte à soi-même de sa propre vie, dans la joie ou dans la peine. Roman de l'amour, heureux ou malheureux, roman de l'ambition, satisfaite ou déçue, roman des espérances familiales ou des désespoirs, roman des beaux jours de la retraite comme un âge d'or qui compensera les travaux et les jours de la médiocrité subie. La réalité objective, l'exactitude du fait n'intervient le plus souvent que comme une discipline restrictive, un rappel à l'ordre en vue de satisfaire aux obligations puérides et honnêtes de l'emploi du temps, des heures de bureau ou d'atelier.

L'urgence des utilités pratiques dissimule cette considérable part du songe dans la réalité vécue ; mais l'imaginaire échappe dès que possible à la vigilance des contrôles rationnels et raisonnables. Chaque homme s'arrange pour regagner dès que possible l'espace du loisir et du désir. Le domaine de la quotidienneté, pour la majeure partie des hommes, est régi par les axiomatiques professionnelles et administratives, qui rongent les jours les uns après les autres, et les quadrillent de leurs impératifs inexorables. Les puissances du songe se dérobent à la présence au présent ; elles font élection de domicile dans ces espaces de liberté que sont l'éventuel, le passé, l'avenir, où l'imaginaire reprend ses droits. Quelques restrictions subsistent, le respect des dates et de certains points de passage obligé jalonnant le sillage du passé, mais une grande latitude d'interprétation subsiste dans la ligne de vie qui serpente entre ces points. Chacun peut se donner de son passé une version revue et corrigée, commentée de manière à paraître plus ressemblante à ce modèle immanent qu'est l'individualité en cause. Or cet espace intermédiaire entre le réel et l'imaginaire est le lieu de l'autobiographie, résurrection du passé à partir d'un prélèvement sur la masse flottante de ce moi virtuel, fait de songe et de réalité, de souvenir et d'imaginaire.

Usage particulier de la mémoire, l'autobiographie n'est pas, ne saurait être un dépôt de bilan exhaustif, où rien de ce qui fut ne demeurerait dans l'ombre. Une telle entreprise serait vide de sens, car nul ne saurait faire l'inventaire du passé d'un individu, ni lui, ni personne, le passé concret d'un être désigne un horizon indéterminé,

aussi indéterminable que le présent, car la présence d'esprit n'est que le foyer imaginaire d'un monde dont les contours ne sont jamais définis avec précision. L'actualité de la conscience s'enveloppe de [475] latences, de virtualités, d'aperceptions marginales, sans que le sujet lui-même sache, en un instant donné, quel est exactement le contenu de sa présence au monde et à lui-même, compte tenu des puissances de l'inconscient et du subconscient.

L'écriture autobiographique semble progresser du commencement à la fin en respectant l'ordre objectif de la chronologie. Mais la valeur spécifique d'un récit de vie ne consiste pas dans l'exactitude du *curriculum vitae*. Les grandes œuvres de cette catégorie ne relatent pas, dans l'ordre, le progrès d'une carrière ; elles évoquent les expériences vitales successives qui ont orienté le chemin de l'existence, les hasards et les rencontres, les révélations de la découverte de soi, dans ces temps forts où l'être personnel, renvoyé à lui-même par-delà les échéances monotones des éphémérides, a pris terre dans le domaine des valeurs fondatrices de son être. L'archéologie du moi, la mise à jour des fondements, est solidaire d'une axiologie ; l'ordre des justifications régulatrices met en cause, sous les apparences de la rétrospection autobiographique, le présent du scripteur, mais aussi son avenir, car les dimensions du temps vécu sont des vases communicants. En cherchant qui je fus, j'essaie de mieux savoir qui je suis ; mon enfance, ma jeunesse ne sont pas inscrites une fois pour toutes dans le reposoir de ma mémoire, ils vivent avec moi ; ils demeurent en attente, pour le cas où serait déclenché le va-et-vient entre les dimensions de ma durée. Le souci autobiographique suscite un métabolisme de cet ordre, convoqué par l'écriture, tel un filtre interposé entre moi et moi, et qui retient au passage les éléments de la remémoration en résonance avec les dispositions du moment présent. L'écriture enregistre, elle fixe le témoignage ; elle organise une mémoire extra-corporelle, comme un dépôt constitué et qui au besoin pourra m'être objecté, mémoire de papier, tandis que le vivant continue à suivre son chemin, refusant de s'identifier aux traces qu'il a laissées derrière lui. Copie conforme d'un moment, parole donnée, mais révocable et provisoire ; aussi longtemps que se poursuit l'histoire d'un être humain, celui-ci garde le droit de reconstituer à son image le passé de son avenir.

Toute expérience existentielle (*Erlebnis*) retentit à travers les dimensions diverses de la temporalité. Un événement vital est un appel

d'être qui se répercute en écho à travers les domaines de mémoire ; toute atteinte profonde des équilibres dont le maintien suffit à garantir la présence coutumière au présent démasque la vigilance latente des puissances endormies. Un amour qui me prend par surprise réveille la succession des amours oubliées, suscite des ferveurs, restaure des visages et des noms, des épisodes de ma vie enfouis sous les sédiments des années d'absence et de médiocrité. J'avais oublié qui je suis, et, me retrouvant moi-même, je retrouve qui je fus, et ceux qui furent avec moi dans les grands jours d'un passé que restaure l'émotion présente ; cette restauration est ensemble transfiguration par la valeur ajoutée de l'événement survenu, qui modifie l'économie générale de la vie personnelle.

Lorsque meurt un ami ancien, en particulier s'il s'agit de quelqu'un que [476] l'on a perdu de vue depuis longtemps, alors qu'on avait partagé avec lui, avec elle des années de vie ancienne, le choc de cette mort, apprise par hasard, découverte dans un journal, restaure en nous de larges pans de souvenirs, que l'on aurait pu croire abolis. Le deuil : une part de moi en est allée avec lui, domaine commun d'épreuves, jours de soleil ou d'ennui, dans la guerre, dans la paix, aux horizons du monde que nous découvriâmes ensemble, ferveurs, antagonismes, espérances. Tout cela ressuscite dans l'annonce de cette mort, qui m'apporte aussi la révélation de la mienne, en attente un peu plus loin. Tout ce que nous partageâmes, je reste seul à en assurer la survie, et pour combien de temps ?

Nous sommes, il est vrai, des êtres de chair et de sang ; notre organisme est marqué par les inscriptions de l'âge, par des cicatrices, des blessures intervenues au cours des âges. À cette identité matérielle, point d'ancrage de notre présence au monde s'ajoute la présence invisible d'un organisme spirituel, cet être de songe, de souvenance et de désir, foyer des significations accumulées tout au long de mon histoire. Les déterminismes corporels, les mécanismes biologiques s'imposent, bien entendu, à l'usage que je fais de ma vie ; la maladie ou la santé infléchissent les conditions de mon existence. Mais l'univers de la conscience et de la mémoire surcharge de ses interprétations les données immédiates des équilibres et déséquilibres de la vie organique. Novalis n'est pas prisonnier de sa phtisie, ni Spinoza ; Van Gogh n'est pas l'esclave de l'épilepsie, et Nietzsche de sa folie. Au niveau de l'histoire personnelle et de l'autobiographie, l'individu reste le maître du

sens, qu'il peut utiliser, transfigurer selon la mesure de son envergure créatrice.

L'autobiographie n'est pas une remémoration et récapitulation de ceux qui furent et de ce qui fut ; elle intervient comme une transsubstantiation du passé en présent, du présent en passé, sous l'invocation de l'actuel. Et cette actualité elle-même s'affirme à deux niveaux différents. D'une part l'actualité du moment qui s'écoule, l'actualité éphémère des moments qui se succèdent et s'annulent les uns les autres. D'autre part, opposée à l'actualité de ce qui passe, l'actualité de ce qui ne passe pas, la permanence, par-delà l'horizon borné des petites heures de tous les jours, des grandes heures inoubliées qui commandent les perspectives à long terme de mon histoire. Actes et paroles, attitudes de moi-même ou d'autres, dont le souvenir s'impose avec une validité que je ne saurais renier sans me renier moi-même, me vouant par exemple au remords pour ce reniement qui a faussé le sens de ma vie.

L'intention autobiographique, en son authenticité, ne se consacre pas à l'énumération du temps perdu, à la relation descriptive des travaux et des jours proportionnellement à la durée écoulée, inventaire avant décès. Elle creuse en profondeur, elle cherche à arracher le voile ; elle écrit sur les lignes du temps, mais elle lit entre les lignes, remontant de l'existence à l'essence. L'écriture vraiment personnelle transperce les apparences ; elle renvoie de l'exactitude des événements à l'authenticité du vécu ; il lui arrive de passer rapidement sur des [477] périodes inauthentiques, temps faible d'une existence stagnante, où l'on s'est borné à expédier les affaires courantes, parce que la vie était devenue un chemin sur lequel il ne passait personne. En d'autres temps, au contraire, l'histoire acquiert de la consistance, elle s'enroule sur elle-même, la cadence s'accélère, dans la confrontation avec des êtres, des événements qui mettent en question les ressources profondes, les instances décisives de l'être personnel. Le temps de l'autobiographie n'est donc pas le temps de la chronologie. Rien ne serait plus absurde qu'un récit de vie où chaque année, chaque mois, chaque journée bénéficierait d'un texte d'une égale longueur. Dans certains journaux intimes, le rédacteur parfois se contente de noter la date du jour et, en face : « Rien » ; parfois ce « rien » s'étend à des périodes d'une durée plus ou moins longue.

Le temps de l'autobiographie n'est pas un temps géométrisé, continu et homogène. Son devenir défie la géométrie et la nécessité ; il accepte la loi de l'improbable et du gratuit, les coïncidences inattendues, les démentis et les retours en arrière ; il dessine des arabesques, au mépris du grand axe de la chronologie, autour du foyer ontologique de l'être personnel, selon qu'il s'en approche ou s'en écarte au fil des jours. La présence de chacun à soi-même évoque un équilibre perpétuellement instable, entre le sommeil et la veille, entre la vigilance et la distraction. Ainsi du régime d'une vie, perpétuellement en état de décomposition et de recomposition, selon les renouvellements de l'alliance avec autrui, avec le monde, avec soi-même et avec Dieu. La chronologie première est celle du cœur, dans la spontanéité du sentiment qui inspire la reconnaissance de soi par soi, et la fidélité à soi-même, selon les hasards des rencontres avec les maîtres et les amis ou les amies, avec certains paysages privilégiés, avec la présence divine en sa bouleversante réalité.

Il existe dans le folklore malgache une coutume ancienne, vestige d'un culte des défunts, et qui s'est maintenue jusqu'à l'époque présente. Le premier ensevelissement du cadavre n'est pas définitif ; au bout d'un certain temps, on procède à une exhumation, suivie de cérémonies rituelles au cours desquelles, dans une atmosphère de fête, on procède au « remuement des morts », en présence de la famille rassemblée. L'un des aspects de ces pratiques fort complexes est sans doute d'entretenir le souvenir des disparus dans la mémoire de leurs descendants. S'il est vrai, comme le disait Auguste Comte, que l'humanité se compose de plus de morts que de vivants, s'il est vrai, comme il l'enseignait aussi que la première forme d'immortalité est l'« immortalité subjective », la permanence dans l'esprit des survivants tout au long de la chaîne des hommes, – alors le festival des cimetières revêt la valeur d'une réaffirmation de la fidélité du souvenir. Le « remuement des morts » symbolise l'entretien de la flamme de mémoire, présence spirituelle qui arrache les défunts à la solitude sans remède de l'oubli, tout en provoquant chez les survivants un salutaire retour à soi-même.

La vie du souvenir s'entretient et se régénère par le remuement des morts, et sans doute l'écriture autobiographique peut-elle être mise en relation avec [478] cette pratique singulière de l'île de Madagascar. Les dépouilles des défunts ensevelies dans notre mémoire, doivent être de temps en temps revisitées ; le remuement de leurs restes n'assure pas

seulement leur survie, mais aussi la nôtre, car la mort d'un être cher est aussi une petite mort pour celui qui a perdu le bénéfice de cette présence. Les faire revivre, c'est aussi ressusciter avec eux, retrouver sous leur invocation cette part de vie qui fut avec eux partagée.

L'intérêt de l'autobiographie – dans sa différence avec de simples mémoires – n'est pas de fournir des indications, précisions et documents qu'un historien sagace aurait pu rassembler par ses propres moyens. L'autobiographie préserve l'irremplaçable, une présence au monde, une saveur de la vie que personne d'autre que l'écrivain lui-même n'aurait pu commémorer. Ce surplus sauvegardé, l'intimité vécue du jeune Jung Stilling, les tourments de Karl Philipp Moritz, les paysages intimes de Rousseau, de Chateaubriand, de Newman. Sans doute la remémoration du passé implique-t-elle un perpétuel anachronisme de la raison et du sentiment, retour à soi, retour sur soi, dans la commémoration de la permanence du vécu perdu et retrouvé. Chateaubriand a éternisé Combourg, le manoir enchanté de ses enfances bretonnes, aux limites du songe, édifié à jamais dans la mémoire culturelle du romantisme français. Il a sauvé de l'oubli ce galopin qui animait de ses vagabondages les grèves de Saint-Malo et dont la destinée s'achèvera tragiquement face aux pelotons d'exécution républicains, après la malheureuse expédition de Quiberon. Paysages et visages que chaque lecteur des *Mémoires d'Outre-Tombe* fait revivre un moment, aussi longtemps que se prolonge la tradition littéraire des écrivains français.

Lorsque je me promène aujourd'hui dans la région du Pyla, en ces confins où se rencontrent parmi les dunes de sable jaune, l'Océan, la forêt immense des pins et les grands étangs des Landes, irrémédiablement souillés par la civilisation des loisirs de masse, je ne peux manquer d'évoquer en transparence un royaume de solitude, à l'écart des routes, théâtre enchanté des vagabondages d'adolescence en amitié avec les compagnons perdus. Eux, ceux qui survivent, ont peut-être oublié les vœux de notre jeunesse, les petites et secrètes épopées d'une existence qui n'avait pas encore connu les déceptions et les renoncements. Cette matière de songe, dont je porte en moi la nostalgie, si j'étais un grand écrivain, je pourrais l'animer à nouveau de cette vie qui fut mienne et qui se communiquerait aux lecteurs de l'œuvre publiée. De même j'ai vécu, prisonnier dans les camps d'Allemagne, une aventure spirituelle aux confins de l'irréel, dans l'espace-temps humain que délimitait la clôture des fils de fer barbelés. Témoin

privilegié et acteur de cet état de grâce, j'en conserve des souvenirs qui n'appartiennent qu'à moi, et qui périront avec moi, comme tant d'autres expériences de la vie et de la mort, dont ceux qui y participèrent ont emporté avec eux le secret. De telles expériences existentielles peuvent être commémorées par l'autobiographie ; l'histoire objective ne peut parvenir à en sauvegarder la signification intrinsèque ; elle ne peut, dans le meilleur des cas, que l'évoquer, à mots couverts.

[479]

Pendant les troubles du mois de mai 1968, le général de Gaulle quitta subitement Paris, pour une brève escapade, dont on sut ensuite qu'elle l'avait conduit au Quartier Général des forces françaises stationnées en Allemagne, à Baden-Baden. On connaît avec précision les dates, les lieux, les personnages mêlés à cet épisode, qui eut une importance décisive dans la suite des événements. Or on n'a jamais su quelles étaient au juste les intentions réelles du Général en cette circonstance. Nous disposons d'une masse considérable d'informations ; les témoins directs, tous proches du chef de l'État et solidaires de lui, ont porté le témoignage de ce qu'ils avaient vu et entendu. En dépit de leur bonne volonté, le mystère demeure à peu près entier ; seul un document autobiographique rédigé par le général de Gaulle lui-même, aurait pu apporter quelque lumière sur ses motivations intimes en cette conjoncture critique.

La part de l'autobiographie est ce sens de l'histoire, réservé à ceux qui l'ont faite, et qui échappe à tout autre, quel qu'il soit. Bien entendu, la confiance que l'on se fait à soi-même s'adresse toujours implicitement à autrui. Mais ce témoignage de soi sur soi ne peut être comparé à aucun autre ; irremplaçable et insubstituable, il constitue un moment dans la vie de celui qui l'a porté. Sa vertu n'est pas seulement dans telle ou telle précision de détail qu'il apporte, mais dans une perspective globale animée par un sens qui appartient en propre à celui qui témoigne ; cette animation interne de soi à soi ne peut être sérieusement mise en doute par la critique. L'habitation de l'enfant Chateaubriand dans l'atmosphère familiale de Combourg, aucun biographe ne pourrait la faire revivre comme l'auteur des *Mémoires d'Outre-Tombe*, Et je n'admettrais pas que quelqu'un d'autre à ma place dise les apprentissages de mon adolescence dans les solitudes landaises de Saou Berr, ou les révélations de cette Pentecôte dans les barbelés transfigurés de Montwy. Ce patrimoine de souvenirs et d'expériences,

il m'appartient de le taire ou de le dire, et si je veux l'écrire, c'est afin de mieux le conserver, d'en perpétuer pieusement la mémoire, conscient que je suis d'avoir trouvé dans ces expériences et dans quelques autres la révélation la plus approchée de la validité intrinsèque de ma vie.

La commémoration des expériences de vie, révélatrices de la vie de la vie, selon la parole de Novalis, n'est donc pas une pure et simple narration, un récit préoccupé avant tout d'exactitude. Écrire la vie, c'est intervenir dans la vie par la vertu d'une reprise et d'un redoublement, à la faveur duquel le narrateur entre avec sa vie dans une relation nouvelle ; l'évocation de la vie passée à la lumière de la vie présente modifie le cours de l'existence. La vérité d'une vie, corrélative de cette vie, poursuit un sens en voie d'achèvement selon l'exigence d'une intelligibilité dont il n'est pas possible d'arrêter le cours. La vérité d'une vie n'est pas un objet caché dans la vie, qu'on pourrait en extraire une fois pour toutes dans sa teneur définitive ; la vérité d'une vie est le premier et dernier enjeu de cette vie, une vocation à l'œuvre dans la succession des événements et le cortège des rencontres. Cette part mystérieuse d'acquisition positive justifie ce qui demeure, mais elle préside à l'élimination de ce qui, dans notre passé, fut seulement remplissage et se trouve effacé avec les déchets de l'oubli.

[480]

L'autobiographie digne de ce nom est l'écriture d'une vie en vérité et en valeur, et donc non pas une copie, un double, mais une invention de l'existence, en fonction des marques indélébiles du temps écoulé, précédents et incidents qui ont infléchi la courbe de son histoire jusqu'au moment présent. L'important, dans la rétrospection, c'est ce qui demeure, le solde positif de ce patrimoine dépensé au long du chemin, et dont une petite part témoigne pour tout le reste. Lorsque reprendront vie les ossements ensevelis dans la vallée de Josaphat, venu le jour de la Résurrection, on n'imagine pas que les morts retrouveront la forme et la figure qu'ils avaient à la fin de leur existence, vieillards fatigués et déçus, ombres de ce qu'ils avaient été. Sans doute, en cette échéance dernière auront-ils trouvé cette identité cachée, qui animait leur existence de la naissance à la mort, ressemblance d'eux à eux-mêmes que leurs apparences extérieures et leurs comportements exprimèrent au long de leur vie d'une manière approximative. Ils coïncideront en ce moment dernier et premier avec leur être de valeur, bon ou mauvais, pour la grande parade de l'éternité.

L'autobiographie n'est pas la vérité de l'homme, mais son utopie, souvenir prophétique d'une identité qui s'invente dans la mesure même où elle se remémore ; la plupart des hommes, à mesure qu'ils avancent en âge, prennent conscience de l'insuffisance de leurs accomplissements. L'enfance, l'adolescence ont devant eux le grand espace libre d'un monde à conquérir ; cet espace de liberté, ils l'aménageront selon l'exigence de leur désir. Espérance déçue, même chez ceux que la fortune semble avoir favorisés ; leur réussite même laisse subsister une marge considérable d'insatisfaction, qui, chez ceux qui ont échoué, occupe la totalité de l'espace mental. Dans tous les cas, la vie d'un homme demeure en deçà du projet de cet homme ; il y a un reste, un résidu de vœux inaccomplis. Les accomplissements obtenus seront jugés en fonction de ce manque, et jugés trop légers. D'où la tenace persistance des souvenirs d'enfance et de jeunesse, où l'identité en attente et en espoir s'affirmait dans son intégralité, avant les engagements et les déceptions de la maturité, qui imposent à chaque existence le passage par la porte étroite du renoncement. L'une des justifications de l'autobiographie pourrait être la nostalgie de l'intégralité du sens. La remémoration de ce qui fut accompli sous-entend la commémoration de ce qui ne le fut pas ; échecs et occasions manquées, la force du destin qui barre la route et détourne le sens, rencontres sans lendemain, erreurs et fautes. J'avais fait vœu d'une existence de plein exercice ; elle ne m'a pas été accordée, que ce soit par suite de mes égarements ou par la volonté des dieux. L'écriture du moi s'efforce de rétablir la vérité de qui je fus ; ma vie telle qu'elle s'est réalisée n'a pas épuisé la plénitude du sens ; cette plénitude, je veux la restaurer sur le plan du récit, qui dissipera les malentendus et les faux sens et permettra de me manifester dans l'intégralité, l'intégrité de mon être.

Il ne s'agit donc pas d'établir, de faire valoir une vérité historique, puisque l'histoire est le lieu du compromis, de l'approximation et en fin de compte de la déception. L'histoire en sa rigueur propose le chemin des illusions perdues. À [481] celui qui ne s'est pas découvert et exprimé dans le temps vécu à la mesure de son ambition ou de son désir, s'offre cette seconde chance d'inventer ce qui n'a pas été, ce qui aurait pu être, si la force des choses n'avait pas eu raison des espérances du cœur et de l'imagination. Les écritures du moi permettent un dédoublement de la vie, où la vie, confrontée avec elle-même, élabore

une vérité qui lui appartient en propre, avec le sentiment d'une revanche sur les insuffisances d'une injuste réalité.

L'écart qui se creuse entre le moi remémorant et le moi remémoré évoque la marge des inaccomplissements par rapport à l'horizon perdu de la plénitude. Le retour sur soi révèle les insuffisances de ce qui fut, les occasions manquées dans la confrontation de soi à soi. Goethe note dans son *Journal*, la trentaine venue, les déficiences de ce qu'il a accompli : « Comme ce qui concerne le domaine scientifique, je ne l'ai abordé qu'à moitié, et bientôt je l'ai laissé partir. Comme tout ce que j'écrivais alors est pénétré d'une décourageante vanité. Comme je me suis maintenu dans un horizon à courte vue en ce qui concerne les choses humaines et divines ⁵¹⁹. » Mais le jugement de soi sur soi équivaut à une résolution pour le temps à venir ; déplorer le temps gaspillé, c'est s'annoncer à soi-même un nouveau départ. Les écritures du moi revêtent fréquemment ce caractère d'une conversion de la rétrospection en une prospective de plein emploi des puissances personnelles pour le temps à venir. Le Goethe, auteur de ces lignes, est âgé de trente ans ; il lui reste à vivre plus d'un demi-siècle, qu'il occupera de son mieux ; mais on trouvera encore, dans les propos de la vieillesse, des signes d'insatisfaction. L'œuvre accomplie ne suffit pas à donner bonne conscience à celui qui approche de l'échéance de sa vie.

La mémoire autobiographique, mémoire de l'être en son essence par-delà l'horizon limité des événements, évoque ainsi une métamémoire, distincte de la simple réminiscence de ce qui fut, et prenant ses distances par rapport à elle pour la juger, pour la mettre en place au sein d'une totalité personnelle, horizon global où le fait se rencontre avec le droit, où la valeur entre en dialogue avec l'événement pour le rectifier au besoin. Il arrive que l'événement ait tort, qu'il consacre un malentendu selon l'ordre de l'apparence. À l'histoire de la personnalité s'oppose ainsi une mythistoire, plus vraie que le réel. D'où cette note de Julien Green : « Je voudrais dire la vérité sur moi-même. (...) Je ne vois guère d'autre moyen de m'en tirer que d'écrire un roman ⁵²⁰. » Julien Green tient régulièrement un journal intime, qui lui paraît un mauvais contenant de la vérité. Mais il est aussi l'auteur d'une importante œuvre

⁵¹⁹ Goethe, *Tagebuch*, 7 août 1779 ; *Werke*, édition de Weimar, Abt. III, Bd I, p. 93.

⁵²⁰ Julien Green, *Journal*, 19 juillet 1942, *Œuvres*, Pléiade, t. IV, p. 670.

romanesque, qui ne semble pas avoir répondu à son désir de sincérité, puisqu'il a aussi rédigé plusieurs volumes de son autobiographie, comme s'il poursuivait par diverses approches une vérité qui lui échapperait toujours à nouveau, à la manière d'un infini actuel, irréductible à l'expression.

L'écart entre le moi remémorant et le moi remémoré permet l'intervention [482] de l'instance mythique, remaniant la réalité du vécu pour la rendre plus semblable à l'identité que le sujet se reconnaît par-delà les déformations et malentendus de l'événement. Michel Leiris note quelque part qu'un critique lui attribue « la découverte du système qui permet de supprimer toute distance entre une vie personnelle et la mythologie. » Ethnologue de profession, Leiris estime que cette transmutation n'est possible que grâce au décalage entre le temps vécu et sa refonte scripturaire. « Je savais trop bien quant à moi que, même en admettant que je sois parvenu à transformer ma vie en mythe, elle ne l'est devenue que *par écrit*, dans le récit au passé que j'en fais et non pas en elle-même dans le présent où je vis ⁵²¹. »

Le radical *graphie* de l'autobiographie retrouve ici sa pleine valeur. L'écriture n'est pas seulement une technique de reproduction du vécu ; elle impose un ordre d'intelligibilité. D'abord, elle sélectionne au sein du vécu ce qui sera retenu et ce qui ne le sera pas ; d'autre part, elle réalise une refonte de ces éléments, ce qui permet l'intervention de la mythistoire du moi, créant une réalité à son image dans le choc en retour de l'imaginaire sur le réel. Cet art de l'imaginaire ne doit pas être considéré comme un abus de confiance, un mensonge plus ou moins inexcusable et à propos duquel il faudrait plaider coupable, à la manière du Rousseau des *Confessions*. Car l'imaginaire expose aussi une vérité de l'homme réel. C'est pourquoi le mythe peut être plus vrai, plus signifiant que la vérité. Nerval relate dans *Aurélia* l'expérience vécue par lui dans la maison des fous, aventure au pays du rêve et du délire ; il serait absurde d'accuser de fausseté cette relation autobiographique, intermédiaire entre l'expérience vécue et le roman. Les visions d'un être humain énoncent une partie intégrante de l'être humain, une vérité d'ordinaire plus ou moins réprimée, et qui parfois prend le dessus.

Cette discordance entre la personnalité objective, historiquement attestée, et l'être de songe qu'elle recèle au profond d'elle-même, existe

⁵²¹ Michel Leiris, *La Règle du jeu*, III, *Fibrilles*, NRF, 1966, p. 90.

chez tout un chacun. Chez la plupart, elle est d'ordinaire réprimée, refoulée comme un parasite qui trouble l'ordre public, et ne peut se manifester qu'en de rares occasions où sont forcés les barrages de la vigilance. « Vous rêvez ! » objecte-t-on à quelqu'un qui s'écarte des droits chemins de la réalité. La mythistoire reprend le dessus dans les écritures littéraires, où l'imaginaire s'énonce librement sous les espèces de la fiction poétique ou romanesque. La libre expression recouvre alors ses droits et les textes ainsi produits ne seront plus jugés en fonction de leur conformité avec la réalité biographique de l'auteur. Les écritures autobiographiques se situent dans l'espace intercalaire entre la biographie proprement dite et le roman, plus ou moins proches de l'un ou l'autre genre de littérature, ce qui permet de considérer comme subalternes les critères de l'exactitude puérile et honnête. Chaque homme a le droit de vivre sa vie selon le sens qu'il lui donne. L'ouvrier d'usine, l'employé de bureau qui passe son temps à remplir des imprimés, le premier venu ou le dernier, a le droit de ne pas réduire son [483] identité propre et personnelle aux éléments stéréotypés de sa figuration dans l'univers socio-économique. Le facteur Cheval habite en pensée le palais féérique construit pierre par pierre avec les cailloux recueillis chaque jour au bord des chemins quotidiens de sa tournée de fonctionnaire des Postes et Télégraphes.

La vérité du moi, la plus vraie vérité, est une mythologie du moi. Chaque être se raconte à sa manière l'histoire de sa vie. Les catégories de la médecine mentale s'offrent pour héberger ceux d'entre les humains qui accordent une prépondérance trop exclusive à l'imaginaire sur la réalité objective ; les schizoïdes, les maniaques, les dépressifs, les paranoïaques, les hystériques, accusés de complicités abusives, de complaisances coupables pour l'imaginaire sont enfermés derrière les grillages sécurisants de la classification, ce qui permet de ne pas se poser de questions trop troublantes à propos des limites, somme toute fort imprécises, entre le normal et le pathologique.

La romancière américaine Patricia Highsmith raconte dans un de ses livres l'histoire d'une femme déçue par la vie, et qui reporte tous ses espoirs sur le fils qui lui reste, garçon médiocre, incapable et quelque peu débile. La mère tient un journal intime, auquel elle ne se résigne pas à confier l'aveu de ses désillusions. Alors elle prend le parti de transfigurer cet être falot en un autre, plus conforme à ses espérances. Le journal devient la chronique de ce brillant sujet imaginaire, étudiant

à Princeton, parmi les meilleurs, couvert de lauriers, puis fiancé à une jeune étudiante aussi intelligente que fortunée, marié enfin en attendant mieux. Lorsque la discordance entre le réel et l'imaginaire devient si criante qu'elle fait éclater la fiction, la narratrice se réfugie dans la folie, le délire donnant toute licence à l'imagination d'occuper le champ entier de la conscience ⁵²².

Dans le roman d'Oscar Wilde, *le Portrait de Dorian Gray*, le héros de l'histoire, viveur et débauché, conserve en secret un portrait sur lequel s'inscrivent à mesure les flétrissures de sa vie corrompue, cependant que son propre visage préserve une beauté inaltérée. Le *Journal d'Edith*, au contraire, conserve l'image idéalisée d'un être que la vie détruit peu à peu ; l'écriture intime joue à plein son rôle de compensation, accordant au sujet qui en a besoin un surplus, équivalence pour la dégradation imposée par la vie. Cette fonction de redressement est assurée, en tout état de cause, par les écritures intimes, asile et consolidation des valeurs que la vie réelle refuse de satisfaire. Une bonne partie des vivants humains mène ainsi une existence en partie double, le domaine privé servant de refuge aux réquisitions et significations non admises à se manifester dans le domaine public.

Quant elle évoque la ligne d'une vie, l'autobiographie s'efforce de souligner la validité intrinsèque de ce parcours, dans l'horizon qui lui est propre prélevé sur l'espace-temps de l'histoire universelle. En elle-même déjà, cette [484] cohérence manifeste le droit de reprise de la liberté personnelle sur la nécessité des choses. Comme si s'affrontaient deux vérités incomplètes, l'une selon le monde et l'autre selon l'homme, la première, faite d'enchaînements qui ne mènent nulle part, la seconde répondant à la finalité interne d'un devenir progressant en direction de cette clôture que représente pour chaque individu l'échéance de la mort. Chaque destinée répond ainsi à une exigence intime qui la pousse à frayer son chemin parmi les circonstances, favorables ou non qui lui fournissent des points d'inflexion ou des points d'appui.

Goethe appelait « entéléchie », d'un vieux mot repris des penseurs grecs, cette puissance architectonique grâce à laquelle l'homme s'efforce de se créer lui-même une vie selon son vœu. « Nos désirs sont les pressentiments des facultés qui sont en nous, les avant-coureurs de

⁵²² Patricia Highsmith, *Edith's Diary ; le Journal d'Edith*, trad. française Delahaye, Calmann Lévy, 1978.

ce que nous sommes en état de faire ; ce que nous pouvons et désirerions être se représente à notre imagination hors de nous et dans l'avenir : nous aspirons à ce que nous possédons déjà secrètement. Ainsi, une prévision passionnée (*Sehnsucht*) transforme une possibilité véritable en une réalité imaginaire. Du moment que cette tendance existe nettement dans notre nature, à chaque degré de notre développement, une partie de notre primitif désir s'accomplit, en ligne droite si les circonstances sont favorables, et, si elles sont contraires, par un détour, d'où nous nous écartons toujours pour redresser notre chemin... ⁵²³ »

Ce passage figure dans les mémoires de Goethe, au moment où il évoque son séjour de jeunesse à Strasbourg, avant l'événement existentiel (*Erlebnis*) que sera pour lui la rencontre avec Frédérique Brion. La ligne d'une vie serait régie par une providence interne, une sorte de prédestination qui modèle les rapports de l'homme avec le monde où il est appelé à vivre. L'homme de désir, l'homme imaginaire impose sa loi à l'individu réel, selon le précepte : « Deviens qui tu es. » Le mouvement en avant de notre existence est jalonné par les compromis inévitables entre les urgences du dedans et celles du dehors ; nous essayons d'imposer nos options à la réalité des choses, et, dans les meilleurs des cas, n'y parvenons qu'en partie. Cette part de nous-mêmes, donatrice de sens, qui se fait jour dans nos comportements et dans nos œuvres, correspond à une réalisation symbolique. On peut parler de symbole, en ce sens, lorsque l'ordre dans l'homme impose sa marque à la nécessité du monde, dans les petites choses comme dans les grandes. Le vieux Goethe, songeant au temps qu'il a consacré à ses activités de directeur de théâtre, ne regrette pas d'avoir dépensé ainsi des énergies qu'il aurait pu consacrer à la création d'œuvres dramatiques. La fonction directoriale avait aussi sa valeur intrinsèque. « J'ai toujours considéré mon activité extérieure et ma production comme purement symboliques et, au fond, il m'est assez indifférent d'avoir fait des pots ou des assiettes ⁵²⁴. » [485] Plus d'un demi-siècle

⁵²³ Goethe, *Souvenirs de ma Vie, Poésie et Vérité*, livre IX ; trad. P. du Colombier, Aubier, 1941, p. 248.

⁵²⁴ Eckermann, *Conversations avec Goethe*, 2 mai 1824, trad. Chuzeville, Jonquières, 1930, t. I, p. 103.

auparavant il avait écrit à madame de Stein, sa confidente : « Vous savez combien ma vie est symbolique ⁵²⁵. »

Le symbole est l'extériorisation d'une forme intérieure, manifestation d'une liberté qui s'incarne dans l'univers en forme de parole, de comportement ou d'objet. L'écriture de soi, selon James Olney, se donne pour tâche de susciter des métaphores du moi, créations figurées que le sujet produit à son image et ressemblance. Chaque fois, le passage du chaos au cosmos, du désordre à l'ordre. L'écrivain donne forme à sa réalité intime grâce à son transfert dans l'ordre du discours ; et ensemble l'univers lui-même s'organise selon l'exigence de cette inscription dont il est le support. L'autobiographie fait œuvre en créant un monde qui survivra à son auteur.

Les événements se succèdent au jour le jour, les visages passent, les hommes et les femmes ; le tout, profits et pertes, englouti dans les poubelles de l'histoire. L'autobiographie retient au passage de menus détails, des profits perdus, événements et rencontres, dont elle fait des médailles destinées à survivre à l'ingratitude des temps. Goethe, étudiant, séjourne à Strasbourg en 1770-1771. Deux expériences de vie, surtout, marquent cette heureuse période, dont Goethe fera d'inoubliables camées. D'abord la rencontre avec la Cathédrale, intuition romantique du moyen âge retrouvé ; la célébration du Dôme de Strasbourg marque une inflexion dans la culture de l'Occident. Autre rencontre passée en médaille, une fraîche jeune fille à demi campagnarde, fille d'un pasteur de village, Frédérique Brion, dont la présence nostalgique illumine la période strasbourgeoise de *Poésie et Vérité*, et survivra sous des formes diverses dans l'œuvre littéraire du grand écrivain. Frédérique appartient à jamais à la mythistoire de Goethe, dans la figure qu'il lui a donnée. Une autre femme devait par la suite jouer pendant des années un rôle majeur dans la vie de Goethe, à Weimar, où elle contribue fortement à former aux disciplines mondaines le jeune homme en lequel fermentent encore certaines résonances indomptées du *Sturm und Drang*. Nous connaissons Madame de Stein par divers témoignages et en particulier par les lettres que Goethe lui a écrites, chroniques de cette durable intimité. Mais

⁵²⁵ Lettre à Madame de Stein, 10 décembre 1777 ; dans Julien I Rouge, *Goethe et la notion de symbole, Goethe, Études pour le centenaire de sa mort*, Belles Lettres, 1932, p. 284.

Goethe n'a pas inscrit Madame de Stein dans une de ses autobiographies. Il n'a pas transformé en médaille cette expérience majeure, cet *Erlebnis*, si bien que la nature de ses relations avec cette femme demeure mystérieuse ; les spécialistes les mieux informés en sont encore à se poser des questions sur le sens de cette présence dans la vie essentielle de l'auteur de *Wilhelm Meister*.

Goethe a transfiguré Frédérique en une œuvre d'imagination et de poésie postée en un moment essentiel de sa ligne de vie. Il n'a pas agi de même pour Madame de Stein, dont les traits n'ont pas été fixés en médaille, et qui s'en trouve, si l'on peut dire, pénalisée, réduite à faire l'objet de considérations subalternes. Telle est l'efficacité de la perspective autobiographique présente [486] tout au long de la mythistoire goethéenne : Frédérique appartient à cette mythistoire, mais non l'amie dévouée, la conseillère intime de Weimar, en laquelle Goethe n'a pas voulu honorer une figure symbolique de sa vie.

Dans un texte cité plus haut, Michel Leiris se plaint de n'avoir pas réussi, grâce à ses écritures intimes, à combler l'écart entre sa vie et le mythe autobiographique auquel il essayait de la soumettre. L'ordre mythistorique ne s'imposait qu'après coup. Dans le cas de Goethe, ce qui est remarquable, c'est que cette fonction mythistorique finit par prendre le dessus et donner forme à la vie au fur et à mesure de son développement. On le constate en toute netteté dans les témoignages directs de ses familiers pendant les dernières années.

« L'image qu'Eckermann a laissée de Goethe, dit un commentateur, n'est pas simplement l'œuvre d'Eckermann. Dans ce portrait imaginaire, Goethe s'est dépeint lui-même. À travers Eckermann, son ami et disciple, il semble dire à ceux qui ne l'ont pas connu : Voici comment était Goethe, voici comment il vivait et exprimait ses pensées. Il fallait que la postérité l'entendît parler et qu'à travers ses gestes et ses paroles, elle pût apercevoir le Goethe éternel, l'être humain qui a rejoint son Idée et remonter ainsi des apparences au « phénomène originaire. » La dernière création de Goethe fut Goethe lui-même, tel qu'il voulait être et durer pour toujours dans le souvenir des générations à venir. C'est

par le truchement d'Eckermann que Goethe compose en quelque sorte son propre personnage ⁵²⁶. »

On n'a pas le droit de faire reproche à Eckermann et aux autres évangélistes du vieux Goethe d'avoir consacré l'image d'un Olympien de légende, dont la pensée souveraine organise l'univers. Cette légende, Goethe lui-même en était l'auteur. Eckermann, par exemple, admire l'impassibilité de son grand homme, alors que sonne le glas pour la grande duchesse de Weimar, son amie de cinquante ans, qui vient de mourir. « Il ne sentait pas comme nous ; ce qui se passait dans son cœur était tout différent. Il était assis devant nous comme un être d'une essence supérieure, inaccessible aux souffrances de la terre ⁵²⁷. » Et encore : « Sa personne, sa simple présence me paraît déjà un enseignement, même quand il ne dit pas mot ⁵²⁸. » La naïveté du disciple peut faire sourire, ou susciter une certaine gêne ; le grand homme semble prendre la pose, jouer son propre rôle, conscient de l'effet qu'il produit sur son dévoué admirateur.

Goethe avait créé Werther et le chevalier Goetz von Berlichingen ; il avait imaginé Faust et Wilhelm Meister. Sa dernière création, ou sa première, fut Goethe lui-même, qui achève sous les yeux d'Eckermann le parcours de sa vie. Il a rattrapé son ombre, il a conscience de coïncider avec lui-même dans l'identité entre l'histoire et la mythistoire, réussite d'une vieillesse réconciliée. De là une immobilité qui peut donner à des lecteurs moins complaisants l'impression d'une rigidité prémortuaire. Tout est accompli en ce cas limite qui revêt une [487] signification exemplaire. Le maître de Weimar considérait l'ensemble de ses ouvrages comme les fragments d'une autobiographie unitaire : « tout ce qui a été publié de moi ne représente que les fragments d'une grande confession » ; cette confession se proposait de soumettre l'histoire à la légende ; il s'agissait de « transformer en une image, en un poème, ce qui me réjouissait, ou me torturait ou me préoccupait en quelque façon, le but étant de “faire régner la paix en moi” ⁵²⁹. »

⁵²⁶ Jean Chuzeville, introduction à sa traduction des *Conversations* de Goethe avec Eckermann, NRF, 1941, p. XVI.

⁵²⁷ 14 février 1830, éd. citée pp. 278-279.

⁵²⁸ 18 septembre 1823, même édition, p. 29.

⁵²⁹ Goethe, *Poésie et vérité*, livre VII, trad. P. du Colombier, Aubier, 1941, pp. 184-185.

Réussite exceptionnelle d'une coïncidence acquise non sans détresses et renoncements, entre la poésie et la vérité. La pauvre Frédérique a payé de toute une vie de solitude la belle médaille de poésie que lui a destinée son ancien amoureux. Si l'étudiant strasbourgeois avait épousé la fille du pasteur de Sesenheim, s'il en avait fait la compagne d'une vie rangée, la mère de ses enfants, Frédérique Brion ne demeurerait pas, figure touchante dans la mémoire culturelle de l'Occident, le rosier sauvage qui ne finira jamais de fleurir. Il y eut bien, au bout du conte et du compte, une Mme Goethe, mais Christiane Vulpius, qui appartient à la réalité, n'a pas été élevée à la dignité de la poésie.

Les écritures du moi, sous leurs diverses formes, s'inscrivent dans la zone intermédiaire qui sépare l'imaginaire du réel. Car l'homme est une fiction de l'homme. La vie n'est qu'un brouillon, la réalisation toujours incomplète d'un projet personnel ; l'autobiographie tend à remettre les choses en ordre ; les intentions de valeurs prennent le pas sur les accomplissements. Le postulat de l'autobiographie, dans l'établissement de ce corrigé, est que la vie a un sens ; la vie d'un homme appartient en propre à cet homme. C'est une obligation pour lui d'aller jusqu'au bout des exigences dont ils pressent en lui la vocation.

La compréhension de l'homme par l'homme ne se réalise pas selon le code de procédure des sciences expérimentales qui s'efforcent de mettre à jour les déterminismes à l'œuvre dans les séquences des phénomènes. L'investigation analytique du détail des apparences est subordonnée à une appréhension synthétique. La connaissance d'un homme se fonde sur le présupposé global de la forme humaine, fondement commun d'un savoir qui s'applique à lui comme à moi. Non pas connaissance, à proprement parler, mais reconnaissance : je m'identifie à lui, ou je l'identifie à moi ; j'interprète cette présence étrangère en fonction de contours psychologiques et moraux, d'associations qui se prononcent aussi en moi. L'analogie matérielle et morale de la forme humaine préside à mes relations avec tous ceux qui sont pour moi des semblables.

De là la différence majeure entre l'épistémologie des sciences de la nature et celle des sciences humaines. Lorsque l'être humain se trouve en question, la connaissance met en œuvre des procédures d'approche, régulatrices de la confrontation des vivants humains. Selon le critique allemand Ernst Bertram, l'évocation des personnalités anciennes par-

delà le détail des faits et événements, ne vise pas à la simple reconstitution objective d'une identité passée, [488] mais à la divination d'une forme légendaire qui « se prolonge au-delà des temps sous l'aspect d'une force en action continûment progressive. (...) Elle vit donc, mais en tant qu'image, figure, mythe, non pas en tant que connaissance et reconnaissance d'une réalisation qui fut. Nulle philologie, nulle analyse n'est capable de donner forme à l'image ni d'arrêter ou d'accélérer ses évolutions, lesquelles obéissent à une loi interne et à une impulsion propre (...). La légende d'un homme, c'est son image, telle que chaque nouvel aujourd'hui la voit recommencer d'agir et de vivre. Cette image n'est pas le résidu de la recherche exacte, précise, à tel moment de son état ; elle n'est pas davantage une synthèse consciemment artistique, ni une interprétation philosophique de matériaux dispersés susceptibles de recevoir une âme. Cette image c'est beaucoup plus un organisme, ayant sa vie propre et qui mène son existence à lui, indépendante (...). Ses contours diminuent ou augmentent sans cesse ; elle devient à la fois plus typique et plus unique, à la fois parabolique et incommensurable ⁵³⁰ ». Bertram applique ces considérations à révocation des grands hommes du passé dont le souvenir se maintient en forme de tradition légendaire, sans cesse remaniée et réinterprétée à travers le temps. Le savoir positif se trouve dès lors, sinon discrédité, du moins dépassé. « Jamais et nulle part, un événement n'est apparu sur la terre dans son intégrale réalité ; son image sacrée ou profane, -mais toute image finit par devenir divine, c'est-à-dire image de Dieu comme l'homme lui-même - a toujours besoin d'être achevée encore. Tout ce qui arrive tend à se transformer en image, tout ce qui vit en légende et tout ce qui est réel en mythe. Et donc tout est mythe de ce que nous pouvons affirmer sur l'être des hommes dont la mémoire est venue jusqu'à nous, vivants. Déjà tout mort est un mythe... ⁵³¹. »

Ces propos servent de préface à un ouvrage sur Nietzsche, présenté par l'auteur comme un « essai de mythologie ». Il ne s'agit pas, en effet, d'une étude de l'homme et de l'œuvre selon les normes usuelles ; les différents chapitres sont consacrés aux thèmes dominants de la pensée nietzschéenne, abordés dans la perspective des emblèmes qui les

⁵³⁰ Ernest Bertram, *Nietzsche, essai de mythologie*, trad. Robert Pitrou, Rieder, 1932, Introduction, pp. 12-13.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 18.

symbolisent : Le Chevalier, la Mort et le Diable, Philoctète, Judas, Weimar, Napoléon, Venise, Portofino, Socrate, Eleusis... Autant d'ouvertures légendaires sur une œuvre immense, qu'il serait vain de prétendre circonscrire dans une problématique rationnelle. Ces symboles correspondent, dans la carrière de Nietzsche, à des expériences vitales à des *Erlebnisse* qui jalonnent le parcours de la vie et de l'œuvre. Chacun d'eux embrasse la totalité, mais aucun ne l'épuise. L'ouvrage de Bertram est vieux de plus d'un demi-siècle, et l'on peut remarquer que l'une des tendances de la critique littéraire récente, en France, aborde les auteurs à partir de leurs images dominantes, de leur symbolique consciente ou non, c'est-à-dire par une tentative de divination de leur mythologie personnelle, avouée ou inavouée.

[489]

Ce qui est dit ici de la compréhension d'autrui s'applique à la connaissance de soi selon les voies de l'autobiographie, effort pour dépasser la vérité au jour le jour en direction d'une mythistoire, plus vraie que le réel, parce qu'elle transforme le vécu et ses anecdotes selon l'exigence d'une lyrique de l'individualité. Le récit de vie, mais déjà les inscriptions quotidiennes du journal, opèrent la transmutation du non-sens en sens, du tout venant de l'ordre du jour en une légende qu'on se raconte, dans l'espérance sans cesse prolongée de sauver sa vie en l'arrachant au néant de l'insignifiance. Ainsi d'une chanson que l'on se chanterait à soi-même pour tromper l'ennui d'une route monotone.

Lutte pour la vie, lutte pour le sens. Lorsque moi-même j'écris ma vie, je prétends transformer ma vie en une œuvre d'art, en un poème destiné à survivre dans ma mémoire et dans celle des hommes. Tout est vanité, affirme la sagesse des nations ; la vie des hommes ne propose que l'éternelle répétition du même. Je proteste, au nom de ma différence ; je veux me prouver à moi-même que j'existe ; je résiste à cette ligne de plus grande pente qui m'invite à suivre la succession des temps. Jour après jour, le journal intime reprend la lutte contre les évidences, afin de remonter la pente. « L'être que je suis est comme l'être de Proust (*Myself is like the self of Proust*). C'est un instrument qui assure la liaison entre la vie et le mythe ⁵³². » Ainsi parle Anaïs Nin, dont le journal intime, selon un commentateur « représente une

⁵³² *The Diary of Anaïs Nin, 1931-1947*, Stuhlmann éd., London-New York 1966-1971, vol. II, p. 132.

entreprise générale et délibérée pour transformer la réalité grâce à l'exercice de l'imagination ⁵³³. » Il ne s'agit pas de déformer l'expérience, de la détourner de son sens, mais de l'accomplir, en la portant à ce degré de plénitude que seules peuvent lui conférer les intuitions imaginatives et les symbolismes variés. Ainsi sont rouvertes les voies de ce que Novalis appelait l'idéalisme magique, l'événement se trouvant à mesure réinterprété selon les dimensions du rêve éveillé et du merveilleux.

« Conflit avec l'écriture du journal, note l'héroïne de ce combat. Pendant que j'écris dans mon journal, il m'est impossible d'écrire un livre. J'essaie de suivre un double courant, de continuer à enregistrer, et ensemble d'inventer, de transformer. Les deux activités sont antithétiques. Si j'étais une véritable journaliste intime, à la manière de Pepys ou d'Amiel, je me contenterais d'enregistrer. Mais ce n'est pas mon cas, j'ai besoin de compléter, de transformer, de projeter, d'élargir, d'approfondir ; il me faut cette floraison dernière qui vient de la création. Relisant mon journal, j'ai pris conscience de tout ce qui est resté non-dit, et qui ne peut être dit que par le moyen d'une œuvre de création, en s'attardant, en s'étendant à loisir, en développant ⁵³⁴. »

Aux confins du réel et de l'imaginaire, le journal fait œuvre d'écriture, création littéraire et création de soi, ou création d'un monde à soi, grâce au jeu sur les dimensions du monde de tout un chacun, qui permet de le réduire à [490] l'échelle d'un moi en quête de soi. « Le journal est mon kif, mon hachich, et ma pipe d'opium. Ceci *est* ma drogue et mon vice. Au lieu d'écrire un roman, je m'étends avec ce livre et une plume, je rêve, je me laisse aller aux réfractions et diffractions ; je peux me détourner de la réalité vers le domaine des réflexions et des rêves dont il ouvre les accès. Ainsi l'élan, la pulsion fébrile qui me maintient en état d'éveil et de tension pendant la journée se dissout en improvisations, en contemplations. Je dois revivre ma vie dans le rêve. Le rêve est ma seule vie. Je vois dans les échos et réverbérations les transfigurations qui sauvegardent la pureté du miracle. Autrement toute la magie se perd ⁵³⁵... »

⁵³³ R. A. Fothergill, *Private Chronicles, a Study of English Diaries*, Oxford University Press, 1974, p. 185.

⁵³⁴ *The Diary of Anaïs Nin*, éd. citée, vol. I, pp. 333-334.

⁵³⁵ *Ibid.*

Le journal est ici l'opérateur d'une alchimie qui permet l'irréalisation du réel et donc la reconquête du monde par sa subordination à l'imaginaire. Un art poétique, l'œuvre de l'œuvre qui permet la libre expression du moi du moi. Sans doute ici le foyer de la création littéraire, encore adhérente à l'individu, et qui ne parvient pas à s'émanciper en forme de roman. Hans Carossa, en Allemagne, Julien Green en France, ont ainsi disposé l'ensemble de leurs écrits en ordre concentrique, selon ces divers rayons d'action de l'intention autobiographique, écritures du moi, plus ou moins imaginées et imaginaires, où le roman tend à prendre le pas sur l'autobiographie pure et simple et le journal proprement dit.

J'écris, donc je suis. J'écris, donc j'ai été ; j'écris, donc je serai. L'écriture consolide cette ombre que je suis, elle lui assure une consistance, une permanence, en dépit de l'écoulement du temps. Je me raconte à moi-même la légende de ma vie. Ma part du monde, ma part de vérité, non pas de vérité selon le monde, mais de vérité selon moi. Parcours de songe substitué à l'histoire de la vie, Mythistoire.

Dans la perspective de la lutte pour le sens, l'écriture devient un moyen de salut. Le thème du sacré scripturaire, comme une liturgie attachée au service de la personnalité, apparaît clairement dans la formule de Barrès soulignant l'existence du *Culte du Moi*, formule que Barrès ne reniera pas, même lorsqu'il sera devenu un chantre des énergies nationales et du traditionalisme catholique. L'individu peut se vouer à des causes qui le dépassent, mais la fidélité à des valeurs plus que personnelles ne peut acquérir sa pleine signification que dans la mesure où elle s'enracine dans la fidélité à soi-même, source et ressource de tout autre dévouement.

Ceux-là mêmes qui refusent toute transcendance, et qui font profession de ne prendre appui que sur le néant, découvrent dans la pratique de l'écriture un exercice spirituel se suffisant à lui-même. La seconde partie de l'autobiographie de Sartre, *Les Mots*, s'intitule *Écrire*, et raconte comment l'auteur futur de *L'Être et le Néant*, à la fin de ses apprentissages, transféra le sens du sacré dans l'ordre de la composition littéraire. « Il y eut des plissements, un déplacement considérable ; prélevé sur le catholicisme, le sacré se déposa dans les Belles Lettres et l'homme de plume apparut, *ersatz* du chrétien que je ne [491] pouvais

être ⁵³⁶... » L'écriture devient fin en soi, foi de l'homme sans foi. « Je pensais me donner à la Littérature, quand, en vérité, j'entrais dans les ordres ⁵³⁷. » En dépit de sa profession d'athéisme, Sartre ne peut éviter le recours au vocabulaire religieux : « Écrire, ce fut longtemps demander à la Mort, à la Religion, sous un masque, d'arracher ma vie au hasard. Je fus d'Église. Militant, je voulus me sauver par les œuvres mystiques, je tentai de dévoiler le silence de l'être par un bruissement contrarié de mots ⁵³⁸..., »

Cette perspective de salut, Sartre devait la désavouer par la suite ; aux enchantements infantiles devait succéder la désillusion ; mais la pratique scripturaire devait s'imposer et persister par-delà tous les désenchantements. Lorsque Sartre, aveugle, dut renoncer à écrire, il ne sera plus, pendant ses dernières années, qu'un mort vivant ⁵³⁹. Sa vie s'était confondue avec la vocation de l'écriture : « J'ai désinvesti mais je n'ai pas défroqué : j'écris toujours, prononce-t-il à la fin des *Mots*. Que faire d'autre ? *Nul la dies sine linea*. C'est mon habitude et puis c'est mon métier. Longtemps j'ai pris ma plume pour une épée : à présent je connais mon impuissance. N'importe, je fais, je ferai des livres ; il en faut, cela sert tout de même. La culture ne sauve rien ni personne. Mais c'est un produit de l'homme ; il s'y projette, s'y reconnaît ; seul ce miroir critique lui offre son image ⁵⁴⁰. »

[492]

⁵³⁶ J.-P. Sartre, *Les Mots* (1964), collection Folio, 1988, p. 208.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 209.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 210.

⁵³⁹ Cf. le terrible témoignage de Simone de Beauvoir sur la déchéance finale de Sartre dans *La Cérémonie des Adieux*.

⁵⁴⁰ *Les Mots*, *op. cit.*, p. 272.

[493]

Lignes de vie 2.
Auto-bio-graphie.

Table analytique

[Retour à la table des matières](#)

Préambule.

Auto – Bio – Graphie, mot antipathique, mais qui dit bien ce qu'il dit. Nouvelle naissance du Bios d'un Autos par la médiation technique de la Graphie. Parachever l'animal inachevé. La ligne de vie n'est pas prédestinée. Nous ne sommes jamais tout ce que nous sommes. Écrire sa vie, montée en puissance de la conscience [9]

PREMIÈRE PARTIE : GRAPHIE [15]

Chapitre 1. préalables à l'écriture.

1. J'ÉCRIS [17]

Genèse d'un livre ; y entrer et en sortir. Premier mot, première pensée à la pointe de la plume. Éclosion, exsudation. Relation mystérieuse du livre à l'auteur. Prépondérance du livre futur. Le combat de Marcel Proust. La Bible de Gutenberg [17]

Éminence sacrale de la fonction scripturaire. Incarnation de l'esprit. Soldats inconnus de l'écriture. Agoraphobie devant la feuille blanche. Le mal de thèse. Mort de Frédéric Schlegel [22]

2. CÉRÉMONIAL, INCIPIT, INTROÏT [24]

Incipit médiéval. La matière et l'outil. La conduite du commencement. Avant la lettre, le cérémonial scripturaire selon Roland Barthes. Stylos. Le lieu de travail ; les papiers. Graphismes et calligraphies [24]

Les manchettes de M. de Buffon et le laxisme d'aujourd'hui. Portrait gravé d'Érasme par Dürer. Mise en honneur de l'éclosion du sens. Mobilisation des forces

vives du scripteur. Les petites liturgies de l'écriture. Nouvelle naissance de la conscience. Barthes et le dernier délai avant l'avènement [28]

[494]

3. ANTHROPOLOGIE DE L'ÉCRITURE [32]

Apprentissages de l'humanité. Station droite, marche, parole, écriture, lecture. L'écriture : le physique et le mental, dyslexie, dysgraphie. *Humaniores litterae*. Écriture et personnalité, alliance de soi à soi [32]

La littérature de la main, de la nature à la culture. La main et la nativité du sens. Picasso. Écriture et vertu de personnalité. Le style et le stylographe. Vertu et style. Indice individuel de réfraction de la personnalité. L'illettré, handicapé mental [36]

L'écriture balise l'espace-temps personnel. Conscience graphique. Écriture et culture. L'écriture, acte de la conscience de soi [40]

Chapitre 2 : Civilisation de l'écriture [43]

Anthropologie génétique ou le devenir humain. Le palpable et l'impalpable. Ontogénèse et phylogénèse. Le cardinal et l'orang-outang. De l'homo loquens à l'homo scriptor. Les mythes de l'anthropogénèse invoquent l'improbable, le miracle [43]

Herder et la genèse de la nature. La vie a un sens ; procession des formes. L'intelligible jointure de l'esprit et du corps. La conquête de la station droite. L'invention de la main. L'invention du langage articulé. Langage et civilisation. La civilisation orale archaïque [47]

L'invention de l'écriture. Le projet global de l'écriture ; le comment et le pourquoi. La fin et les moyens. Le premier qui écrivit. Écriture et organisation sociale : Sumer. L'âge des Empires et l'entrée dans l'histoire. Les premiers codes. Les hiéroglyphes égyptiens. La religion universelle d'Akhénaton [50]

L'Égypte et la Chine. Intime alliance de la parole et de l'écriture dans la constitution de l'univers humain. Parole de Dieu et Écriture Sainte. La lettre, reposoir de l'esprit. Scribes et prêtres. Sous-développement et arriération mentale. Procès de l'écriture par Lévi-Strauss ; elle est un instrument de domination. Le bon sauvage et le vilain civilisé ou les *Tristes Tropiques* [55]

L'écriture assure le passage du *Muthos* au *Logos*. Loi écrite et sécurité juridique. L'interdiction du porte-plume ne sauvera pas le tiers-monde. Premières écritures, révélations divines. Naissance de la culture littéraire. Le Musée d'Alexandrie [60]

Translatio studii et invention de l'imprimerie. La civilisation du livre. La Réformation et la diffusion de l'instruction primaire. La libération de la conscience par l'écriture et la lecture. L'imprimé récapitule l'espace-temps de l'humanité [63]

Chapitre 3. Déclin de l'écriture : de la graphie à la scolie et à la phonie. [69]

Décadence de l'écrit et de l'imprimé. La machine à écrire. Le téléphone et le déclin de la lettre ; les grands épistoliers et l'art épistolaire. Le magnétophone et les archives sonores de l'humanité. Livres parlés [69]

L'écriture est une dimension de la conscience. Activité scripturaire et constitution du sens. Le travail du style étranger à la parole enregistrée. La mise en écriture, du premier jet de brouillon au texte définitif. Travail du texte. La phonie suscite la dégradation de la parole et de la pensée [72]

Le temps des bibliothèques est passé. Images et sons ; la civilisation de l'image et du son. L'image imprimée, de la gravure sur bois à la gravure sur cuivre. Langage direct de l'image. Visages du monde, musée imaginaire ; faits divers et caricatures ; atlas, livres de nature, *Orbis pictus*, les planches de l'Encyclopédie. La lithographie [76]

La révolution photographique : image sans imagier. Le cinématographe, image en mouvement. Jonction de l'image et du son. Télévision. Le nouvel univers audiovisuel. Relance du dynamisme de l'évolution. Une neuve présence au monde. Monde sensible, monde intelligible. Les fantasmes de l'identité [81]

[495]

Le nouvel ordre de l'imaginaire. L'image donne le sens et le sens donne l'image. D'un langage discursif à un langage simultané et totalitaire. Exposition totale de l'humain à l'image. La nouvelle communication. Publicité, propagande. Grignotage de l'écriture par l'image dans la presse et les magazines [85]

Les bandes dessinées, régression infantile. Psychologie sans psychologue, éducation sans éducateur. Les industries de l'image et la régression du *Logos* au *Muthos*. Surenchère dévastatrice de la terreur audiovisuelle. La boîte [88]

Chapitre 4. Qui écrit ? [93]

L'avènement du sens dans la rupture du silence. D'où vient le texte ? La génération de 1968, et la négation du sujet. « Ça écrit », « ça parle dans le poste », « qui vive » ! Sens commun de Sancho Pança, café du commerce [93]

Écriture et présence d'esprit. Écritures automatiques. On n'écrit jamais en vain. Les concetti de Jacques Lacan. Irréductibilité de l'écriture créatrice, elle dépasse la pensée. Intelligibilité à partir de l'inintelligible. Ce que je veux dire [97]

La présence de l'esprit à lui-même et la conscience inactuelle. Forme sur fond d'inconscient. Rilke et l'exorciste. La voie écrite du non dit au dit. Valéry et l'écriture pure. Valéry contre Amiel. Écriture fin en soi, exercice spirituel. *Ego scriptor*. [101]

L'autographie n'est pas autoportrait. Production et non-reproduction ; il n'y a pas de modèle. L'autoportrait de Montesquieu ; le scripteur, son double et le troisième Montesquieu. Immaculée conception de l'écriture. Lavelle : l'écriture est le corps de la pensée. Empreintes, autobiographie [108]

Les *Essais*, territoire de Montaigne, labyrinthe de l'insaisissable. Barthes en ses fragments, point focal virtuel. Pas de dernier mot. Miroir d'encre : l'individu n'existerait que par défaut (Beaujour). Autoportrait, idiotie [112]

Le non aboutir des écritures du moi ne suffit pas pour les condamner. Montaigne n'a pas perdu son temps. Le dernier cercle de l'écriture. Épistémologie et axiologie de la recherche de soi.

Henry James et le secret. Henry James et William ; lequel est le bon ? [116]

Chapitre 5. Écriture corps glorieux. [121]

Toute écriture est commencement radical. « Qui est cet être qui s'exprime à travers moi ? » Existence par défaut, le Je pense refoule le Je suis. Mes écritures sont plus moi que moi. Écriture et aliénation. Ombre portée, cénotaphe. Le droit d'auteur et la répudiation des écritures [121]

Pas d'identité de l'auteur et du livre. On écrit pour se débarrasser d'une pensée. Victor Hugo et les écritures hugoliennes. Les œuvres, l'Œuvre ; la somme et le reste. L'autobiographie n'est qu'un sous-total, et un trompe-l'œil en ordre de parade. *Dichtung und Wahrheit*, un Bildungsroman [125]

Sens de l'homme et sens de l'œuvre. L'auteur n'est pas maître du sens. Autobiographies romanesques par personne interposée. *Corpus*, corps, corps écrit. Écrire le corps, c'est annoncer l'esprit. Le Ça pelucheux de Barthes. Phtisie, homosexualité. Écriture de sensualité et de perversion. Corps érotique et plaisir du texte [129]

« Qui me délivrera de ce corps de mort ? » Corps et chair. Corps de vérité et vérité du corps. La réalité personnelle et ses exposants, iconographiques ou littéraires. Corps écrit, âme écrite. La vie vécue n'est qu'un brouillon. Le Texte, anagramme du corps [135]

Fonction médicatrice de l'écriture selon l'abbé Prévost. Testaments littéraires. Le *graphein* et le *bios* ; la graphie sauve le bio. L'écriture de la vie transforme la vie en un [496] texte. Le temps retrouvé subsiste à jamais. Mémoire extra-personnelle. Écrire c'est donner corps à ma vie. *Homunculus*. Embryologie de réécriture [138]

L'âme fait corps avec le corps, le corps fait âme avec l'âme. Relief humain du texte. Intussusception. Henry James : du germe au roman. L'œuvre comme maladie ou comme guérison, vérité de la vie. Fonction vitale de l'écriture. Les égarements de Barthes [142]

DEUXIÈME PARTIE : AUTOS [147]

Chapitre 1. Ego zéro. [149]

Venir à sa propre vie par l'écriture. Écriture et identité : Amiel, Valéry. Amiel et la désindividualisation ; être et avoir, quête du centre. L'aboulie d'Amiel ; fallait-il la soigner ? « Dans zéro, j'ai cherché ma liberté. » Montaigne et Amiel bouddhistes ? [149]

Mobilisme universel et autonomie de la volonté. Systole et diastole de la vie personnelle. Connaissance de soi et édification de soi. Et si Amiel était parvenu à ses fins ? Hypothèse suicidaire. Écritures du moi et célibat. Wilhelm Meister et l'enfant prodigue de Gide [153]

Les Renonçants de la Grande Barrière. Les écritures de Valéry : impossible de sauver le Moi. Le mont Valérien. Les écritures brutes de Lichtenberg et la liberté d'écrire. Le Descartes de Valéry [159]

« Qui parle ? » Valéry contre le culte du Moi. M. le Consul Beyle. *Non sum qui sum*. M. Teste, Robinson métaphysique, et la statue de Condillac. Le *Cogito* de Valéry, instant de diamant. Nudisme métaphysique ; Moi contre moi-même [163]

L'*Ego*, fonctionnement mental pur. Léonard paradigme. Conscience opérative abstraite maîtrisant la combinatoire encyclopédique. *Ego* exposant de l'universel, une variable de présence constante. Moi pur égale zéro, pôle d'abstraction formelle sans une écriture du Tout. Eschatologie du discours, opérateur logique [168]

La personnalité est la partie dont le Moi est le Tout. Univers, expression mythologique. Sujet absolu et objet absolu. Pas de dernière pensée. Fonctions et

structures. L'analyse contre le biographe ; une vie sans incidents ni accidents. Valéry s'intéresse à son Moi, non à sa personnalité. Antego [173]

Chapitre 2. Eschatologie du sujet et voie négative. [179]

Le zéro de Valéry n'est pas la négation, mais le germe de Tout. Ego – Robinson encyclopédiste. Insularité monacale des Cahiers. L'*Ego zéro* entre le vide formel et la plénitude ontologique [179]

Le Zéro chez les Naturphilosophen romantiques. Le mathématisme de Lorenz Oken. Le Zéro et l'absolu, acte originaire. Tradition de la pensée négative. Clôture des axiomatiques positivistes. Mystique spéculative, Ungrund. La pensée des Lumières et les confins eschatologiques de la réalité humaine. Newton [183]

Hume et Newton. Les intermittences de la conscience. Moi – X bary centre. La copule et le sujet de l'autobiographie. Lichtenberg contre la psychosomatique de Lavater. L'Ego entre le vide et le plein. Malebranche, l'âme inconnaissable [186]

Sujet et langage. Morellet et Biran : Qu'est-ce que le Moi ? Non un concept, mais un acte de l'esprit. « L'absolu de mon être durable. » L'homme intérieur n'est pas domicilié dans le champ du langage. Le Cogito cartésien et la garantie divine. Intermittences de la présence d'esprit. Ontologie concrète [192]

L'être humain dans la conscience transphysique de soi : Jouffroy, Schelling. Intuition, expérience de soi. Selbstbewusstsein. L'indentifiable, le malentendu. [497] Circonlocutions, « essais ». Force centrifuge. À quoi bon chercher ce qu'on trouvera ? [196]

Moi *cromlech*. Théâtre d'ombres. Et si le moi n'était pas intelligible ? Philippe II et Braudel. A. W. Schlegel et Goethe. La parole du Moi n'est qu'une parabole. Les mots et les choses. Philippe II pouvait-il tout dire sur Philippe II ? [200]

L'âme n'a pas de limites. Une anthropologie non axiomatisable. Un acte qui ne peut se transformer en chose. Échec et repli de Leiris ; la vaine poursuite est sa raison d'être. Écritures de diversion. L'énoncé verbal désigne seulement l'événement [204]

Non compatibilité du vécu et du dit dans les situations extrêmes. Les limites du langage ne sont pas les limites de l'être. Augustin : disproportion du fini et de l'infini. L'analogie entre l'homme et le Dieu. Les mots, écume de l'indicible. Le langage ne peut être pris au mot [208]

L'expérience abyssale des mystiques spéculatifs. Eckart : Dieu n'est pas bon. Identification de l'âme à Dieu dans l'inconnaissance. Le Moi entre Rien et Tout. Le langage parle toujours d'autre chose. Discours indirect ; parole à usage externe. Évidences et « invidences ». Le Moi du moi et l'intuition de Fichte. *Intellectus archetypus* [212]

Le langage dissipe la vérité. Le Moi fichtéen anthropocosmomorphe. Mystiques d'Orient et d'Occident. Théomorphisme oriental et réalisme spirituel des romantiques. Théologie positive et théologie négative [219]

Chapitre 3. Le principe de l'identité. [225]

Les écritures du moi peu soucieuses de l'Être sans restriction. Auto-estimation : j'existe moi. La crise d'adolescence. Marie Bashkirtseff, K. Mansfield. L'exception. Bourgeoisie et culte du Moi [225]

Classe sociale et talent littéraire. Rupture du pacte de conformité. Les notables. Platon Karataiev et Ivan Denissovitch. Besoin de grandeur. Les instituteurs, les étudiants. L'argent de Proust et le génie de Proust. Un seul Saint-Simon, un seul Balzac. *Diary of a Nobody* [229]

Récupération du sens de la vie. D'où parle saint Augustin ? Auto-accusation et auto-affirmation. Vanité naïve et masochisme intempérant. L'autobiographie de la Madeleine repentie. Le contentieux J.-P. Sartre [234]

Le culte du moi et l'ennemi des lois. Autobiographie testamentaire de Condorcet. Centralité du Moi. Valéry contre Gide. Écrivains du soir et du matin. Formaliser l'esprit pur ou relater l'incident. Moi pur et personnalité. Contre les cas particuliers [238]

Leiris Antego de Valéry. L'ange et le bonhomme de neige. La recherche de soi comme processus de rupture. Principe de centralité. La vie dénaturée et recomposée en écriture. L'écriture crée l'événement, mais le moi demeure en réserve de l'écriture.

Postulat de la fixité. Le moi existe-t-il en dehors des écritures ? L'œil du cyclone. Est-on jamais sûr de soi ? L'unique pensée du philosophe. Unité et immutabilité de Racine ; Bossuet marié ? Auguste Comte fou ? Picasso a-t-il changé ? [243]

Principe d'identité et ontologie du nom. Prédestination et constat d'identité autobiographique. Inquiétude existentielle. Causalité rétroactive, empêchement à la compréhension. Écrire sa vie, c'est affirmer qu'une vie forme un tout. Projet en valeur. Caractère testimonial [248]

Le droit de se contredire et la conversion in *articulo mortis*. Jugement dernier et droit de reprise de soi sur soi : le cas Gide. Causalité rétrospective et prospective des écritures. Un temps prophétique. La conversion d'Augustin et les écritures d'Augustin [253]

Identité eschatologique. Écriture, action messianique. Les introspections de [498] Charles du Bos et ses approximations. L'auteur du journal intime est un piéton. Écritures opératives : la vie en projection textuelle, revue et corrigée [257]

Où est le sujet ? omniprésent, omni-absent. Identité de Lessing selon Frédéric Schlegel. Le génie n'est perçu qu'après coup. Transcendance et immanence du moi selon Max Scheler. Intériorité mutuelle des moments. Ordre du moi et ordre des mots ; le Je comme vie totale [261]

Conditionnements et liberté. L'autobiographie à contresens de la dispersion de la vie. « Quel est l'être qui s'exprime à travers moi ? » (Tieck). Donner du sens à sa vie. La biographie conjecturale de Jean-Paul, prophétie de la vie à venir. Le temps des révolutions et la prise du pouvoir de soi sur soi [270]

Toute autobiographie est conjecturale. La réprobation de la connaissance de soi. Brunschvicg et Alain contre la tentation de l'intériorité. Valéry : « Je ne m'aime pas. » Le Moi haïssable des Jansénistes [274]

Le sot projet de Montaigne. Nostalgie de l'anonymat chez Faulkner. Au-delà de la personnalité : le Jeu des perles de verre ; effacement de l'individualité et culte des grands hommes [278]

Chapitre 4. Je suis un moi (Ich bin ein ich). [281]

L'autobiographie de Darwin : *self effacement*. « Qu'est-ce qu'un individu ? » Comte refuse à la psychologie le droit d'exister entre biologie et sociologie. L'animal politique selon Durkheim et Bonald, théocrates en tous genres et matérialistes idem ; behaviorisme, positivismes et autres négations de l'individualité. Civilisation de masse. Ça parle [281]

La trypanosomiase de Darwin. Freudistes et marxistes. Pourquoi un seul Goethe dans la bourgeoisie préindustrielle ? Autobiographie et conscience de classe. Les écrits intimes à contre-courant. Kierkegaard, Quichotte en Danemark [288]

Autobiographie sans *autos* et sans *bios*. Le moment inaugural. La personnalité de base et l'autobiographie de l'homme quelconque. Abraham et le percepteur. Le sourd-muet est-il un privilégié ? Barthes et le langage adamique. L'écriture l'empêche d'écrire. Un chef-d'œuvre moderne et impossible [293]

La colombe légère et la résistance de l'air. L'utopie du langage absolu. Libido, lois rhétoriques, étouffement du sujet. Codes sociaux et autonomie. La maîtrise se prononce à contresens des inerties sociales. Le cas de Rousseau, le cas de Goethe [298]

Originalité et imitation selon Young. L'époque n'est pas un moule. Principe des indiscernables. Témoin de soi, témoin de l'époque : Stefan Zweig. Autobiographie et hétérographie. L'homme n'est pas le maître du sens, mais le témoin de ses expériences de vérité : Gandhi, Trotski [302]

L'individu et les circonstances, brèves rencontres de soi à soi. Causalités occasionnelles et permanence de l'identité. Métahistoire d'une vie, à contre-temps du temps ; transcendance personnelle et métamémoire [307]

Le secret et l'éveil de la conscience individuelle : E. Gosse, C. G. Carus et l'Orbis pictus. J. P. Richter : « Je suis un moi. » Jacobi : une durée infinie. Herder contre l'idolâtrie du moi. « Oublie ton moi, mais ne t'oublie jamais toi-même. » [309]

Comte et Barrès : l'individu est une abstraction. « Il n'y a pas de pensées personnelles. » Les totalitarismes du XX^e siècle. Le corps mystique du Parti, de la classe. La doctrine des droits de l'homme. L'*Autos* de l'autobiographie doit être affirmé comme un postulat. Nietzsche : la conscience n'épuise pas la réalité humaine [313]

[499]

TROISIÈME PARTIE : BIOS [319]

Chapitre 1. Vers l'historicité de la vie : la biographie, le portrait. [321]

Le *Bios*, étalement de l'*Autos* dans la durée. L'Homme-masse, *Bios* sans *Autos*, illettrés. La biographie suppose le sens du destin individuel et l'usage de l'écriture.

La *graphie* fonde le *Bios* : les évangiles. Inscriptions des grands hommes. Les *vies des hommes illustres* de Plutarque. Les leçons de l'histoire. Suétone et la suite. Oraisons funèbres. Un homme dans la foule. L'histoire universelle de l'U.N.E.S.C.O. [321]

Plutarque et les origines légendaires. Limites étroites de la conscience du passé. Vies des saints, Légende dorée : Les Vies des grands artistes de la Renaissance italienne, Brantôme ; l'exaltation humaniste de l'individu et les récurrences de l'eschatologie [325]

Les crânes du mont Athos : tous les saints se ressemblent. Le christianisme et l'effacement de l'art du portrait. Origines du portrait en Occident ; l'humanisme, le portrait et l'autobiographie. La signature, identité et authenticité, conscience de soi [334]

Portrait et autoportrait. La ressemblance selon Lukacs. Portrait d'un inconnu. Le portrait de Gertrude Stein et les photographies. Les visages de Rodin selon Rilke. Statique et dynamique du portrait ; le *Bios* dans la transparence de l'*Autos*... [338]

Individualisme renaissant et liberté spirituelle. La vie comme aventure et enjeu. La révolution galiléenne et le rationalisme classique. L'autobiographie de Descartes et la méthode de Descartes. Ontologie du Moi selon la norme de l'universalité... [343]

Le sujet grammatical dans l'intellectualisme des Lumières coexiste avec les écritures du Moi piétiste. Le Dieu sensible au cœur. La Confession d'une belle âme. Tradition du moi sensible de Shaftesbury au romantisme. Le défi de la Révolution [348]

Mutation spirituelle du Romantisme. Le souffle de l'histoire. Historialisation de la culture. Dynamique de la connaissance de soi. Une exigence qui se cherche dans le devenir. *Bildungsroman*. Les enfances, la jeunesse. Chaque âge en rapport avec Dieu [352]

Ligne de vie et *curriculum vitae*. Importants et importuns. *Who is who ?* Singes de leur idéal. La vie comme roman et comme drame [356]

Chapitre 2. L'école de la liberté. [359]

La négation du principe d'identité. Éloge du désordre. « On n'est peut-être pas fait pour un seul moi. » Tout le monde comme tout le monde. Écart entre le vécu et l'écrit. Nouvelle naissance du sens de la vie dans les écritures du moi. « Pourquoi écris-tu donc ? » [359]

Besoin d'écrire ; hypertrophie scripturaire. Michel Leiris ; Dakar-Djibouti ; une vie recluse en écriture. Intervention dans la vie, écriture vivisection. Écriture comme *querencia*. Le projet d'écrire engage la vie. Écritures à court terme et à long terme [363]

Vérité et objectivité. Les procès en réévaluation de l'histoire. Le portrait, écrit ou peint, n'est pas un double du modèle. Sainte-Beuve : on ne peint jamais que soi-même. Le portrait plus vrai que le modèle : Rousseau par la Tour. La réalité individuelle est ésotérique [368]

Les *Veilles de Bonaventura* et le devoir de conformité à soi-même. Bettina au miroir. Intuition de l'Autos prélinguistique. Critique de l'observation de soi par A. Comte. La conscience morbide selon Charles Blondel. Insaisissable psychisme [372]

Homme intérieur et homme extérieur selon Biran. *Individuum est ineffabile*. [500] Brunschvicg contre la vie intérieure et secrète. Kant et les illuminés. Le psychologique pur, fantasmes, réprouvé mais non aboli [377]

Kierkegaard : une dernière instance en forme d'action. Spontanités non justifiables. L'axiologique pur, hors la loi du discours. « Je t'aime », parole, serment, sacrement. Le langage n'est pas la mesure de l'être [380]

Le sentiment de l'existence. Rousseau, la félicité dans l'instant. L'Autos principe du Bios. Exister, sentir. L'Entretien sur la poésie de Hugo von Hofmannstahl. Le Moi est un pigeonier. Poésie et aventure. Illumination des moments. Déploration ou célébration. Le sens de la vie dans la plénitude de la vie. Michel Leiris. L'âme...[384]

Chapitre 3 : La recherche du sens de la vie. [393]

Le projet autobiographique, recherche du sens de la vie, expérience de vérité. Les effaçures (Joubert). L'individualité, illusion d'optique dans le tintamarre de l'histoire universelle. Les historiens cultivent les légendes. Sincérité, cynisme. L'identité n'est pas une donnée de fait. L'irrésolution est un mode d'être, partage, alternance. Tout venant de la conscience [393]

La marge entre l'être et l'écriture. L'écrivain de soi, opérateur du sens. Vertu de sincérité et vertu de style ; Jacques Rivière. Herméneutique de la vie personnelle. Le moi en puissance, inachevé (R. Aron). Temps des écritures et temps vécu. Mystifications [398]

Connaissance de soi, transmutation. Le commandement de Delphes repris par Socrate. Néo-platonisme et christianisme, socratisme chrétien. Vandalisme rétrospectif. Palinodie de Foucault. La règle de saint Athanase, le journal, confession dissuasive. Ascèse scripturaire. Sénèque à Lucilius [401]

Journal de Dudley Ryder. Bilans de conscience, exercices spirituels. Johnson et Boswell. Équilibrer la vie. Pas d'exposition universelle du Moi (Gide). L'autobiographie n'est pas une biographie. Michelet méthodiste. Recul contemplatif, une autre temporalité [407]

Novalis : « être le moi de son moi ». Vers le noyau existentiel de l'être. Cohérence et variations : Julien Green. Le droit de se contredire et l'absence de dernier mot. Leiris : aveu d'impuissance après trente-cinq ans de travail sur soi. « Nous ne sommes pas notre propre œuvre d'art », (L. Salomé). Impuissance et liberté [411]

Commémoration de l'absolu. Goethe, l'individu et le siècle, polarité du moi et du monde. Histoire individuelle et histoire universelle. Poésie et vérité. Le Goethe de Goethe est un Goethe parmi les autres. Le couronnement du roi des Romains [415]

Histoire universelle, conscience cosmique, fantasme (Nietzsche). Espérance et souvenir selon Novalis. Compréhension selon Dilthey. Histoire indéfinie et vie personnelle finie. L'individu recommence le sens de l'histoire. Tour du monde ou cercle vicieux. Autoestimation. Négocier le sens de la vie [419]

Chapitre 4. Expériences de vie. [425]

« Sous chaque pierre tombale, une histoire universelle. » Les collectivités locales sont des abstractions. Priorité du microcosme. Palingénésie des savoirs périssables. Les œuvres sur le chemin de la vie de l'auteur. La vie fait mouvement. Carrière de Nietzsche [425]

Histoires personnelles et sépultures collectives. Chateaubriand et la mort de Lucile. Faits et symboles. Le lieutenant Albert de Mun et le communard. *Bios sans Autos*. Mot à mot de l'existence ou perspective cavalière [429]

Dimension verticale de l'autobiographie : le Moi du Moi. Rencontres. Montaigne et [501] La Boétie. Expériences décisives, aventures d'absolu. Temps forts. Baudelaire et Wagner. Rilke et Rodin. Maître et disciple [432]

Révélation de la mort. Deuil de Sophie pour Novalis ; Schelling et Caroline, Rousseau sous l'arbre de Vincennes. Nietzsche : la pierre de la vision. Carrière publique et authenticité de la vie [437]

L'idylle des Charmettes. Mémoire : archives du révolu ou sauvegarde de l'essentiel. Guérin : la mort de Marie. La nuit de Gênes. Baptême du feu : nouvelle origine. Conversion de Rancé. Le système de Halle dans le piétisme germanique : expérience spirituelle et écritures du moi. Rappel de la périphérie au centre [442]

L'explosion romantique ou le retour du refoulé. Expériences de valeurs. Épiphanies de l'essentiel dans les destinées. Haute tension axiologique. *Erlebnis* selon Dilthey. Sur charge existentielle, conjonction de l'*Autos* et du *Bios* [446]

Le cours d'une vie, filière de l'intelligibilité historique. L'autobiographie, unité de base de la compréhension historique. La vie en première personne. Biographie et roman. Compréhension de la vie par la vie. Frédéric Schlegel : l'historien Protée [450]

Chapitre 5. Mythistoire. [457]

Le fil d'une vie n'est pas un droit fil. Chevauchements du temps vécu. Les autobiographies de Sartre et ses certitudes fluctuantes. Goethe et la pierre de Sisyphe. Réévaluations de George Sand. L'autobiographie, caisse de résonance du présent [457]

Circulation du sens selon les dimensions de la durée. L'espérance de vie. Couleur du temps. Moi remémorant et moi remémoré. Rétrospection autobiographique et projection analogique. Notre mémoire fonctionne à la manière du Politburo ; la déstalinisation. Les illusions d'Edgar Quinet. Le vécu de la vie n'est pas constitué *ne varietur* [462]

Les *Mémoires* de De Gaulle ne sont pas une autobiographie. Le public et le privé. Magma de la remémoration et jalonnement de la ligne de vie. Perception, mémoire, imagination, communiquent entre elles. Présence de soi à soi. La mémoire n'est pas reconstruction du passé. Je ne suis pas le maître du jeu [466]

Conscience de soi et restauration du vécu. Le dernier cuirassier de Reichshoffen. Chateaubriand après l'achèvement des *Mémoires*. Présence totale ou refoulement du passé. La gestion de la mémoire. La vie d'un homme n'épuise pas son être de désir. Julien Green : souvenirs ou impressions ? [470]

Récit de vie en intention et émotion. La part du romanesque dans la réalité vécue. L'autobiographie et la part de l'imaginaire. Qui je suis et qui je fus. Transfiguration et figurations. Mort d'un ami. Actualité de l'éphémère et du permanent. Recherche de l'authenticité ; temps retrouvé ; arabesque [474]

Le remuement des morts à Madagascar. Ranimer la flamme de mémoire. Royaume de songe. De Gaulle à Baden-Baden : un sens de vérité perdu. Témoignages irremplaçables. Écriture de vie et résurrection des morts [477]

L'autobiographie est l'utopie de l'homme, non sa vérité ; souvenir prophétique. Nostalgie de l'intégralité du sens. Revanche sur la réalité. L'instance mythique. La refonte graphique du vécu et l'imaginaire. *Aurélia*. Vérité du moi et mythologie du moi. Le *Journal d'Edith* [480]

Ligne de vie comme entéléchie (Goethe). Métaphores du moi. Goethe à Strasbourg ; la cathédrale et Frédérique. Transfiguration. Le Goethe d'Eckermann. Divination de la personnalité légendaire. La mythologie de Nietzsche selon Bertram. L'autobiographie, lutte pour le sens. Anaïs Nin : transformer la réalité en œuvre d'imagination. Création littéraire et création de soi. J'écris, donc je suis. Sartre [484]

[502]

[503]

Table des matières

Quatrième de couverture
Préambule [9]

Première partie GRAPHIE [15]

Chapitre 1. Préalables à l'écriture [17]
Chapitre 2. Civilisation de l'écriture [24]
Chapitre 3. Déclin de l'écriture : de la graphie à la scopie et à la phonie [69]
Chapitre 4. Qui écrit ? [93]
Chapitre 5 : Écriture corps glorieux [121]

Deuxième partie AUTOS [147]

Chapitre 1. Ego zéro [149]
Chapitre 2. Eschatologie du sujet et voie négative [179]
Chapitre 3. Le principe de l'identité [225]
Chapitre 4. Je suis un moi (ich bin ein Ich) [281]
[504]

Troisième partie BIOS [319]

Chapitre 1. Vers l'historicité de la vie : la biographie, le portrait [321]
Chapitre 2. L'école de la liberté [359]
Chapitre 3. La recherche du sens de la vie [393]
Chapitre 4. Expériences de vie [425]
Chapitre 5. Mythistoire [457]

Table analytique [493]

[505]

...SAGİM • CANALE...

Achévé d'imprimer en juillet 2005

sur presse numérique

à Courtry (77181)

Sagim Canale est titulaire de la marque Imprim'vert® 2005

numéro d'impression : 8646

Fin du texte