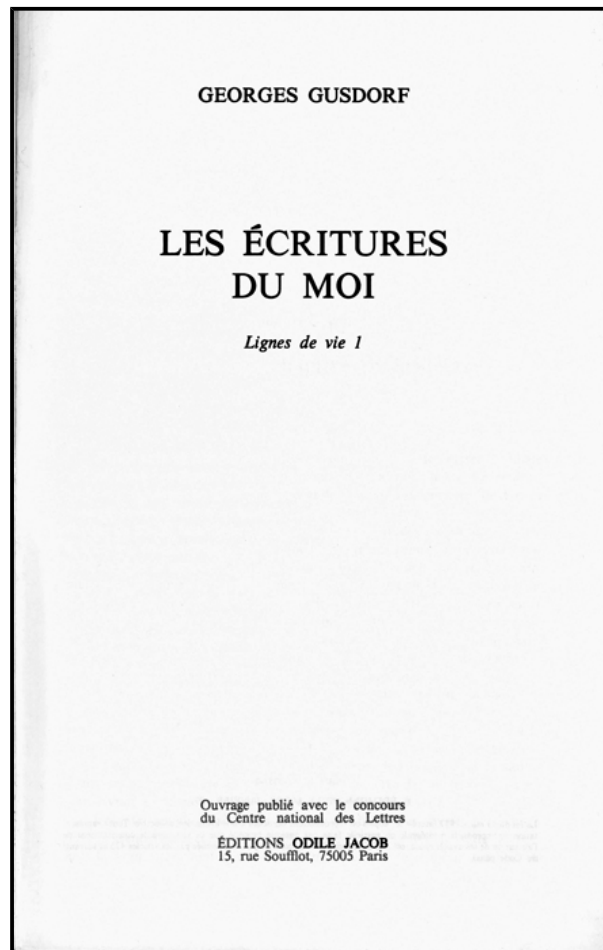


Georges GUSDORF
Professeur à l'Université de Strasbourg
Professeur invité à l'Université Laval de Québec

Les écritures du moi.
Lignes de vie 1.



Paris : Les Éditions Odile Jacob, 1991, 430 pp.

[2]

Principaux ouvrages du même auteur

Georges Gusdorf

[*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*](#), 1956.
[*Introduction aux sciences humaines*](#), 1960.
[*Pourquoi des professeurs ?*](#) 1963.
[*L'université en question*](#), 1964.
[*La Pentecôte sans l'esprit saint*](#), Université, 1968.
A Agonia da Nossa civilização, São Paulo, 1976.
[*Les Révolutions de France et d'Amérique*](#), 1988.

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. [Tome I](#), [Tome II](#).
- 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 :

Auto-Bio-Graphie, 1991

[3]

Georges Gusdorf

LES ÉCRITURES DU MOI

Lignes de vie 1

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre national des Lettres*

ÉDITIONS ODILE JACOB, 15, rue Soufflot, 75005 Paris

[431]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Table des matières

<i>Chapitre premier.</i>	Résumé des chapitres précédents [7]
<i>Chapitre deux.</i>	Moi, Michel de Montaigne [29]
<i>Chapitre trois.</i>	L'acte de naissance des écritures du moi ? [53]
<i>Chapitre quatre.</i>	Prolem sine matre [69]
<i>Chapitre cinq.</i>	Prologue dans le ciel [95]
<i>Chapitre six.</i>	Écriture comme alchimie [119]
<i>Chapitre sept.</i>	Le territoire des écritures du moi [145]
<i>Chapitre huit.</i>	Nachdenken über das Leben [171]
<i>Chapitre neuf.</i>	Retour aux origines [195]
<i>Chapitre dix.</i>	Autobiographie et mémoires : le moi et le monde [239]
<i>Chapitre onze.</i>	Écritures du moi et genres littéraires [275]
<i>Chapitre douze.</i>	Authenticité [293]
<i>Chapitre treize.</i>	Le journal : dire ma vérité [317]
<i>Chapitre quatorze.</i>	Aveux complets [347]
<i>Chapitre quinze.</i>	Le destinataire du journal [387]
<i>Chapitre seize.</i>	Vers le degré zéro de l'autobiographie [405]
	 Table analytique [421]

[7]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 1

Résumé des chapitres précédents

[Retour à la table des matières](#)

J'étais alors en Allemagne, où l'occasion de la Seconde Guerre mondiale m'avait appelé en qualité d'hôte non volontaire de la triomphante *Wehrmacht*, après la catastrophe de 1940. Cinq années de loisir étroitement surveillé dans la vacance de l'esprit et du corps, cependant que se poursuivaient au loin les vicissitudes du conflit dont notre destinée constituait l'un des enjeux subalternes. L'inertie, la démission des âmes en proie au doute et à l'ennui, eût été une capitulation dans la capitulation. La voie difficile de l'évasion était réservée aux plus aptes physiquement et moralement, à braver les périls et les fatigues pour un résultat des plus incertains. L'autre voie d'évasion s'offrait à tous sans sortir des limites de l'*Oflag* ; c'était de mettre à profit cette retraite pour s'entretenir de ses pensées, pour élucider autant que faire se pouvait le sens de cette existence déprise de ses engagements coutumiers, et comme suspendue, en attente, entre le temps d'avant et le temps d'après. Échappement libre à toutes les contraintes ; le captif, en faisant inlassablement, sous l'œil vigilant des sentinelles, le tour de la clôture des barbelés, pouvait s'adonner à l'exploration de son for intérieur, s'interroger sur ses raisons d'être, reconsidérer son passé à la lumière des évidences d'un présent ingrat. L'épreuve révélatrice de la

captivité, qui laissait l'esprit intact, découvrait les ressources de l'âme ; elle autorisait la résolution qui transfigure les significations par la vertu des initiatives intimes ; elle ouvrait les chemins mystérieux vers l'espace du dedans.

Les intellectuels possèdent le privilège d'habiller leur odyssée personnelle des apparences respectables de problématiques universelles. Lorsque je regagnai la France, au printemps de 1945, mon sac contenait un gros cahier où [8] j'avais consigné pendant l'hiver précédent la substance de quelques cours, professés dans notre université captive, sur la connaissance de soi. La question était de savoir si l'individu en quête de la vérité de son être pouvait espérer percer à jour le mystère qu'il était pour lui-même, par la voie directe de la réflexion de soi sur soi, ou bien par le détour de voies indirectes, s'il est vrai, selon la formule de Keyserling, que « le chemin qui mène de soi à soi fait le tour du monde ». Le voyageur, achevé son grand tour revient au point de départ ; il s'aperçoit alors que son exploration, sous le prétexte apparent de la recherche de terres nouvelles, avait pour intention secrète la découverte de soi, enrichie des acquisitions glanées tout au long du cheminement qui lui a permis d'apercevoir au miroir du monde des aspects insoupçonnés de sa personnalité. L'essai rédigé à l'*Oflag* de Lübeck devait devenir, avec la bénédiction de Gaston Bachelard, et sous le titre *La Découverte de Soi*, une thèse principale pour le doctorat es lettres, soutenue au printemps de 1948.

Le thème des écritures du moi se trouvait au centre de ce travail, y compris une étude critique du journal intime et de l'autobiographie. J'avais travaillé seul, en dehors de tout conseil et de toute direction ; mon information se limitait aux ressources des bibliothèques constituées dans les camps de prisonniers grâce à la sollicitude de diverses organisations charitables. Ces fonds ne se réduisaient pas à des romans policiers et à des albums de bandes dessinées. Mais, bien entendu, rien de comparable avec les dotations internationales d'une bonne bibliothèque universitaire. Nous disposions des principaux textes littéraires, non pas des ouvrages de critique et de recherche les concernant. Il me fallait exploiter moi-même, tant bien que mal, ce que j'avais sous la main ; je me comportais en autodidacte, ignorant des tentatives qui avaient précédé la mienne, à supposer qu'il y en ait eu. Une fois de retour en France, j'ai pu compléter mon texte, procéder à des additions et me livrer à quelques recherches bibliographiques.

Mais ces investigations me laissèrent l'impression que le sujet était à peu près neuf. Par ailleurs, je tenais à honneur de respecter ce que j'avais écrit, seul et sans moyens. Je me devais à moi-même cette fidélité ; je la devais aux camarades, morts et vivants, avec lesquels j'avais vécu l'aventure désormais refermée de la captivité. Cet arrière-plan commémoratif d'une expérience de vie, menée à bien dans la peine, dans la joie et dans l'honneur, sous-tend d'une manière inapparente ce livre.

Le rappel de ces origines humaines de mon intérêt pour les écritures du moi justifie la perspective qui demeure mienne dans ce genre d'études. J'ai abordé ces questions à partir d'une situation où elles étaient liées à un combat pour la survivance personnelle, à une lutte pour la vie spirituelle, dont j'étais moi-même l'enjeu, en communion avec le cercle de mes proches. Une telle attitude n'est sans doute pas conforme aux bonnes mœurs universitaires, régies, au moins en apparence, par une stricte neutralité, appuyée sur une érudition bibliographique, étalée à pleines pages, de livres qu'on n'a pas lus. À vrai dire, cette érudition, en 1944, était impossible, car les problèmes de l'autobiographie [9] et du journal intime n'étaient pas à l'ordre du jour en France. C'est pourquoi, rentré dans le sein de l'*alma mater* et désireux de régulariser ma situation universitaire, je n'étais nullement assuré que mon cahier d'Allemagne pût être reconnu comme thèse de doctorat. J'allai poser la question, non sans anxiété, à Bachelard. Si j'avais fait choix de Bachelard, c'est parce qu'il était le plus irrégulier, le moins doctoral des professeurs, et le plus indulgent. Je ne m'étais pas trompé.

Ce premier de mes livres, auquel je reviens quarante ans plus tard, mon œuvre maintenant achevée, n'était pas un exercice universitaire, rite de passage imposé au débutant dans la carrière de l'enseignement supérieur. Il s'agissait en réalité de la relation, à mots couverts, d'une expérience spirituelle ; je voulais dire comment la captivité avait pu être vécue par certains, dont j'étais, comme une initiation à la liberté. Le lecteur non prévenu ne pouvait déchiffrer ce secret ; seul indice pour le bon entendeur capable de lire entre les lignes, la dédicace « à la mémoire du lieutenant Cadet, mort le 13 février 1945 à Nienburg (*Oflag X B*) ». Mon premier mouvement avait été d'ajouter à ce nom le qualificatif de « compagnon d'aventure », j'avais ensuite supprimé

cette référence à un souvenir douloureux, secret qu'il ne fallait pas divulguer.

Le mot *d'aventure* appliqué à la connaissance de soi demeure pour moi décisif. Les écritures du moi ne sont pas des exercices de style, des arabesques arbitraires, dessinées sur le papier par un scripteur inconscient manipulant à sa fantaisie les signes du langage. De là l'impatience, l'irritation que j'éprouve devant la floraison des commentaires sur l'autobiographie, au cours de la période récente, dans le contexte de l'engouement général pour l'analyse formelle du discours écrit. Par les soins de virtuoses plus ou moins doués, experts dans le maniement des figures de style et des spéculations rhétoriques, la parole des hommes est vidée de sa substance de vie, réduite à l'état abstrait et décomposée en systèmes de signes qui ne signifient rien, ou plutôt se signifient eux-mêmes, tout en renvoyant à d'autres signes en vertu de codes dûment établis. L'écriture de la réalité humaine en quête de l'expression libératrice est réduite au statut d'une coquille vide, d'où la vraie vie s'est définitivement absentée. On peut observer aux plages de l'Océan de curieuses figures légèrement dessinées sur le sable ; un petit crustacé, un insecte parfois, un oiseau, a marqué ce léger sillage avant de disparaître, ne laissant après soi que cette gracieuse signature. L'oiseau s'est envolé, le crustacé s'est effacé dans le sol humide. Un photographe pourrait relever ces empreintes pour le seul plaisir de conserver les formes et configurations, traces bientôt effacées par le vent et la mer, sans se préoccuper le moins du monde des êtres commémorés par ces figures fugaces.

Figures fugitives sur le sable et sur l'eau de la vie, les écritures du moi exposent des attestations de la présence humaine sur la terre des vivants, indissociables des cycles et rythmes de la conscience individuelle et de la conscience communautaire qui se prononcent à travers elles. Abstraire la parole écrite de [10] son contexte spirituel, la désincarner pour l'examiner sur le mode de l'absence, afin de parvenir à l'exposé d'un univers du discours axiomatisés selon l'ordre de l'universalité mathématique, c'est lâcher la proie pour l'ombre. Mon intolérance à l'égard de certaines interprétations contemporaines en matière d'auto-biographie résulte du sentiment profond que ces lectures à la mode mènent à bien, ou plutôt à mal, un véritable sacrilège à l'égard de la réalité humaine. Après la publication de la *Découverte de soi*, je repris parmi les papiers rapportés de captivité l'esquisse as-

sez développée d'une étude sur la mémoire. Une organisation d'aide aux prisonniers de guerre, sise à Genève, avait mis au concours pour les pensionnaires des *Oflags* ce thème de réflexion. Sans doute estimait-on que les captifs, au sein d'un présent monotone et sans relief, vivaient par le souvenir et l'espérance ; l'occasion était bonne de les inviter à approfondir cette dimension d'expérience qu'il leur était donné de vivre. Intéressé par l'interrogation ainsi ouverte, j'avais exploré certaines voies, sans aller jusqu'au bout de ce qui était resté à l'état de projet. Achevée la rédaction de mes thèses, je repris ce thème du souvenir, qui n'avait guère bénéficié de la sollicitude des penseurs français. Même le livre de Bergson, *Matière et Mémoire*, demeurait par trop prisonnier de la contestation entre spiritualisme et matérialisme ; le présupposé dualiste fait obstacle à la compréhension de l'expérience dans sa spécificité vécue. Il est vrai que la question se pose des rapports entre le cerveau et la conscience ; les atteintes localisées du domaine cérébral entraînent des troubles dans le fonctionnement mnémique. Mais le neurologue, le neurochirurgien sont maîtres chez eux ; le psychologue n'est pas en mesure de disputer le terrain à des spécialistes en des domaines où il ne possède aucune compétence ; il peut faire référence aux acquisitions de la neurobiologie, à condition de ne pas se faire d'illusion sur ses capacités ; par contre, il lui appartient d'explorer les horizons de la vie personnelle, qui échappe aux réductions scientifiques de la psycho-physiologie et de la psychologie expérimentale. Les données objectives obtenues par ces moyens ne portent que sur des aspects subalternes et périphériques de la conscience concrète.

Mémoire et Personne s'inscrit dans la mouvance de l'autobiographie. La mémoire définit la dimension maîtresse de l'identité personnelle ; dépouillé de son passé, l'amnésique souffre d'une diminution capitale de sa personnalité. La vie des êtres humains se développe selon la perspective de la temporalité. On appelle « mémoires » d'un personnage le récit fait par lui-même des événements de sa vie, curieux pluriel, au sujet duquel les lexicographes ne semblent pas s'être interrogés. Or les mémoires appartiennent au genre autobiographique, avec une insistance sur les événements objectifs plutôt que sur le vécu subjectif ; mais la ligne de démarcation entre Mémoires proprement dits et Autobiographie n'est pas claire ; les mémoires sont des autobiographies, même si la réciproque ne semble pas être vraie. Dans le

premier cas, l'accent serait mis sur le *curriculum vitae* d'une individualité bénéficiant d'un important relief social, politique ou militaire ; dans le second prédomine l'aspect subjectif, le devenir [11] des sentiments. Les *Mémoires* du général de Gaulle sont bien une autobiographie écrite de sa main, mais l'auteur relate l'histoire de la France autant et plus que la sienne propre. Évocation du personnage historique, souvent, plutôt que de la personne. C'est pourquoi il arrive que l'auteur abandonne la première personne, et, au lieu de « Je », écrive « le général de Gaulle » ou simplement « de Gaulle ».

Le jeu de la mémoire expose l'incessant dialogue entre le passé et le présent, dont l'enjeu est l'histoire d'une vie personnelle. L'homme n'est pas cantonné dans le présent, dont les limites seraient d'ailleurs indéfinissables ; sans cesse se chevauchent dans l'exercice de la conscience la persistance du révolu, et l'anticipation du futur. L'étude du souvenir ne doit pas être abordée selon les critères de l'exactitude objective ou de la déformation, de l'erreur ; la mémoire met en scène, bien plutôt, l'élaboration de l'être personnel par la remise en jeu des significations. L'historialisation de la conscience de soi dans le souvenir permet à l'individu de se découvrir tel qu'il fut, tel qu'il est, tel qu'il doit être selon sa propre ressemblance, c'est-à-dire selon le vœu profond de sa nature, qui ne peut s'accomplir dans le cadre limité du présent, où prédominent les exigences et réquisitions de la situation immédiate et de l'environnement matériel et spirituel, peu propices à l'accomplissement de l'être dans sa plénitude. Ainsi la présence de soi à soi se réalise mieux dans la rétrospection, selon le mode de l'irréel du passé, que dans l'actualité du présent. D'où les charmes nostalgiques du souvenir et les incantations du passé qui permettent à l'être humain de rejouer sa destinée, et de retrouver en deuxième lecture le temps perdu de la vie.

Publié en 1951, le livre sur *Mémoire et Personne*, sans aborder la question de l'autobiographie, traitait en fait de ses conditions de possibilité et de sa signification. L'écriture du moi présente une remémoration, ou mieux une commémoration, de l'être individuel ; le récit de vie, dans les œuvres maîtresses du genre, ne se borne pas à la narration exacte des faits. L'évocation du sillage temporel obéit à l'exigence de la fidélité à soi-même selon l'ordre des valeurs révélatrices du sens d'une vie, en la plénitude de sa permanente actualité. Telle la préoccupation majeure d'Augustin et de Rousseau, de Goethe et de

Chateaubriand, dans leurs tentatives exemplaires pour délivrer le sens de leur destinée, pour expliciter cet incessant dialogue, dont ils étaient eux-mêmes l'enjeu, entre leur temporalité et leur éternité. L'intention des écritures du moi, entreprise d'un individu pour mettre au propre son existence, débarrassée des crasses et fioritures, réduite à l'essentiel, ne produit pas une transcription de la situation spirituelle déjà existante ; elle intervient comme un facteur dynamique dans l'évolution de la réalité mentale. L'interrogation d'identité contribue à la constitution de l'identité, grâce à la recherche et reprise, en appel, des expériences de vie ; accompagnement en sourdine du présent, commentaire perpétuel, le passé du souvenir n'est pas irrévocable, ainsi que l'attestent les épreuves de la conversion ou du pardon. La mutation de sens survenue dans le présent exerce une autorité rétrospective sur certains moments du passé, colorés d'illuminations nouvelles ou d'obscurcissements.

[12]

L'autobiographie et davantage encore le journal intime interviennent dans le façonnement de la matière plastique offerte, au fil du souvenir, par l'être temporel de l'homme. Dans ses apparences corporelles, vu du dehors, un individu est une forme fixe, un objet dans le monde des objets. Le vécu mental et spirituel est trop souvent imaginé sur le mode de la représentation des solides, rangés, *partes extra partes*, dans l'espace du dehors. Les romantiques allemands puis, en France, Bergson ont dénoncé cette falsification du régime intime de la vie, où règne la participation mutuelle, la coalescence, l'imprégnation mutuelle des sentiments et des pensées, formes fuyantes, théâtre d'ombre ; la cohérence n'est que rarement atteinte, au prix d'un effort de soi sur soi, et fréquemment peu après démentie. Paul Claudel a fortement marqué le travail du temps dans l'actualité de la conscience, la gestation de l'imminent futur à partir de l'urgence des souvenirs. « Le passé, disait-il, est une incantation de la chose à venir, sa nécessaire différence génératrice, la somme sans cesse croissante des conditions du futur. Il détermine le sens et, sous ce jour, il ne cesse pas d'exister, pas plus que les premiers mots de la phrase quand l'œil atteint les derniers. Bien mieux, il ne cesse pas de se développer, de s'organiser en lui-même, comme un édifice dont de nouvelles constructions changent le rôle et l'aspect, comme une phrase encore qu'une autre phrase explique. Enfin ce qui était une fois ne perd plus sa vertu opérante ; elle

s'accroît de l'apport de chaque seconde. La minute présente diffère de toutes les autres minutes en ce qu'elle n'est pas la lisière de la même quantité de passé. Elle n'explique pas le même passé, elle n'implique pas le même futur. À chaque trait de notre haleine, le monde est aussi nouveau qu'à cette première gorgée d'air dont le premier homme fit son premier souffle ¹... »

Le devenir temporel de la conscience humaine donne à comprendre l'intervention, sur ses vivants parcours, des écritures du moi, qui prétendent fixer la forme en un moment donné. Le journal intime, tentative toujours recommencée, évoque le gradient du temps, dont il inscrit des marques fugaces, d'une heure à l'autre démenties ; telle la vaine entreprise de celui qui, selon le mot de Montaigne, s'efforcerait d'« attraper l'eau ». Quant à l'autobiographie, elle s'imagine pouvoir définir le sens d'une vie qui n'est pas encore achevée ; elle arrête le mouvement, elle prétend bloquer en un moment donné le devenir, lequel pourtant ne cesse d'engendrer un temps autre que celui qui fut. Le rédacteur du journal intime a le droit de se reprendre, contemporain de jour en jour d'une vérité qui ne s'arrête pas. Plus authentique en ce sens que l'autobiographie, car celle-ci, pour arrêter les comptes, devrait se prononcer d'outre-tombe, non pas dans sa publication seulement, mais aussi dans sa rédaction. Seule la mort, arrêtant le conte de la destinée et sa légende, permettrait d'en dessiner les configurations maîtresses, à supposer qu'il soit possible de résoudre les ambiguïtés constitutives d'une existence concrète en son écoulement quotidien.

[13]

Le texte de Claudel, cité à la fin de *Mémoire et Personne*, évoquait l'incessante fluidité du métabolisme des souvenirs dans l'économie intime de l'être personnel. Mais le pas n'était pas franchi de la conscience de soi à l'écriture de soi, dimension surajoutée qui suppose le passage d'une intelligibilité immédiatement vécue à une intelligibilité seconde, d'ordre discursif et réfléchi. Une provocation extérieure me donna occasion de réfléchir sur le sens et la portée de cette mutation. En octobre 1955, je reçus une lettre de Erich Haase, professeur à l'université libre de Berlin, auteur d'une importante *Introduction à la littérature du Refuge* huguenot en Europe ² ; il sollicitait ma contribution à un hommage collectif rendu au romaniste Fritz Neubert. Haase

¹ Paul Claudel, *Art poétique*, 15^e éd., Mercure de France, 1943, p. 44-45.

se doutait bien que la renommée de ce savant n'était pas venue jusqu'à moi, mais il estimait que l'auteur de la *Découverte de Soi* devait avoir sa place dans un *Festschrift*, un volume jubilaire, dont le thème dominant devait être l'autobiographie, l'une des préoccupations de Neubert³. C'est ainsi, par accident, que je fus provoqué à écrire un essai intitulé *Conditions et limites de l'autobiographie*, incorporé au recueil *Formes de l'expression de soi, Mélanges pour une histoire de l'autoportrait littéraire* (Berlin, Duncker et Humblot, 1956)⁴.

La question posée dans cette vingtaine de pages était celle de la transmutation de la conscience de soi en écriture de soi, conjuguée avec celle des rapports ambigus entre la vérité historique et l'authenticité personnelle. L'exactitude, la rigueur qui président à l'organisation des réalités du monde extérieur ne sont pas transposables dans l'interprétation des vicissitudes de l'intimité de soi à soi. La vie personnelle ne se laisse pas prendre au mot ; elle n'est pas prisonnière du discours, quel qu'il soit, qui prétend la représenter ; l'univers en nous des intentions et significations naissantes n'est pas un univers du discours, si bien que toute transposition dénature cela même qu'elle expose. Deux propos de Valéry, extraits de *Tel Quel*, caractérisent le sens de cette analyse : « Qui se confesse ment et fuit le véritable vrai, lequel est nul ou informe, et en général indistinct. » Et encore : « Je ne sais si l'on a jamais tenté d'écrire une biographie en essayant à chaque instant d'en savoir aussi peu sur l'instant suivant que le héros de l'ouvrage en savait lui-même au moment correspondant de sa carrière. En somme, reconstituer le hasard à chaque instant, au lieu de forger une suite *que l'on peut résumer*, et une causalité *que l'on peut mettre en formule* »⁵. Ce que Valéry dit ici de la biographie s'applique de plein droit à l'autobiographie, où le sujet écrivant se trouve être en même temps l'objet de ses écritures ; d'ailleurs le journal intime répond à l'exigence de restriction de l'horizon temporel, puisque le rédacteur réalise une au-

² Erich Haase, *Einführung in die Literatur des Refuge*, Berlin, Duncker und Humblot, 1959.

³ Cf. Fritz Neubert, *Zur Problematik der französischen Tagebücher* (Journaux intimes). *Die Neueren Sprachen*, Heft 7-8, Frankfurt-Bonn, 1956.

⁴ Formen der Selbstdarstellung, Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstporträts, Festgabe für Fritz Neubert, Berlin, Duncker und Humblot, 1956.

⁵ Paul Valéry, *Tel Quel*, II, *Œuvres*, Pléiade, t. II, pp. 776-777.

tobiographie au jour le jour, ou même comme il arrive, d'heure en heure, sans aucune assurance relative à l'imminent avenir.

[14]

Ma contribution au volume jubilaire pour Neubert portait sur les conditions de possibilité de l'autobiographie. En règle générale, le rédacteur des écritures du moi, et après lui son commentateur, se lancent dans l'entreprise sans guère de préméditation, ou après quelques gloses de pure forme relatives à la sincérité, hautement affirmée comme pleine et entière. La bonne foi, ou la mauvaise, les procès d'intention ne sont pas en cause au niveau où je me plaçais. Il s'agissait de savoir si le témoignage de soi sur soi, par hypothèse, n'est pas destructeur de la réalité dont il prétend rendre compte, ou du moins s'il ne la modifie pas dans son essence au moment même où il prétend la transcrire. C'était déjà l'objection classique opposée par Auguste Comte aux psychologies spiritualistes fondées sur l'observation directe des faits de conscience : il n'y a pas d'accès direct, parce que le seul fait de l'observation modifie le phénomène observé.

Il faut reconnaître la validité de ces observations, mais on peut déjà trouver un élément de réponse dans le fait que les écritures du moi ont connu tout au long de l'histoire une considérable expansion ; toutes sortes d'individus ont entrepris de se dire la plume à la main, petites gens, hommes et femmes sans qualité, ou écrivains de génie, à travers les siècles. Ou bien ils étaient tous, à l'unanimité, dupes de leurs illusions, en se livrant à une besogne immense en porte-à-faux dans les espaces du non sens. Conclusion difficile à admettre en sa brutalité, puisque ces écritures du moi ont doté l'humanité d'œuvres de grande valeur à toutes sortes de points de vue, et même de chefs-d'œuvre indiscutés. Ou alors l'intention des écritures du moi n'est pas simplement de mettre sur le papier la substance même des états d'âme, dans la confusion de leurs vicissitudes. Redoubler en miroir la spécificité du vécu prise au piège de l'écriture serait une entreprise absurde. En matière de figuration picturale, chacun admet qu'un portrait longuement élaboré, ou un croquis hâtif, si fidèles soient-ils à l'original, ne sauraient être confondus avec lui. La représentation n'est pas le double de la présentation, mais la transposition de la réalité vivante dans une autre sphère de réalité, dotée de caractéristiques propres, nullement insignifiante, bien au contraire. Comme disait Merleau-Ponty,

les pommes peintes par Cézanne sont depuis très longtemps pourries, alors que les pommes sur la toile conservent à jamais l'éclat du neuf.

Dans cette perspective, les écritures du moi se trouvent déliées du vœu de fidélité littérale à la réalité vécue, en son incohérence, en son insignifiance. Que le rédacteur en prenne conscience ou non, ces rédactions sont mues par une résolution qui, si elle met en cause le passé et le présent dans leur devenir réel, obéit à l'exigence d'un devoir être. Le vœu de la connaissance de soi n'est pas inspiré seulement par une curiosité objective à l'égard de ce qui fut et de ce qui est ; il s'agit d'aller au-delà d'un savoir littéral, d'ailleurs déformant, puisque le passage de l'inconsistance du vécu à la consistance de l'écrit implique un remodelage de l'espace du dedans, en vue de sa projection dans l'espace géométrique à deux dimensions du papier. Celui qui se confesse par écrit n'est pas [15] innocent, en état de pure impartialité à l'égard de lui-même. Le projet de se connaître soi-même, de passer du non-savoir au savoir, de « faire la lumière » sur sa propre identité invoque l'intention d'une mutation, dans le sens d'une amélioration de la situation de l'homme dans le monde. Grâce à la lucidité de l'analyse, après ne sera plus comme avant ; il y aura eu une promotion de la vie personnelle. Espérance proclamée aux premières pages de bon nombre de journaux intimes et d'auto-biographies ; il s'agit pour le rédacteur de changer sa vie, et de la changer pour le mieux.

L'hommage à Neubert soutenait donc la thèse que l'autobiographie n'est pas une entreprise seulement cognitive, contrairement à un préjugé répandu ; elle se veut réformatrice, elle a un « caractère créateur et édifiant », à la recherche d'une vérité « comme expression de l'être intime, à la ressemblance non plus des choses, mais de la personne (...) Toute autobiographie est une œuvre d'art et ensemble une œuvre d'édification ⁶ ». La recherche des conformités intérieures prend le pas sur le strict respect de la chronologie et de l'exactitude dans la relation des objets et des événements. La superstition de l'exactitude est tenue en échec par l'intervention d'une imagination créatrice rétrospective, capable de réformer la perspective du vécu de la vie selon les exigences d'une mythistoire personnelle, à l'œuvre dans la conscience des individus comme elle l'est dans la conscience des nations. De là l'indécision des lignes de démarcation entre l'autobiographie, le roman autobiographique et le roman proprement dit. Les efforts des cri-

⁶ *Op. cit.*, p. 120.

tiques littéraires pour jalonner avec précision ces confins sont voués à l'échec. L'écrivain a pour matière première le vécu de sa vie ; toute écriture littéraire, dans son premier mouvement, est une écriture du moi. L'auteur peut prendre par rapport à ce foyer de référence qu'est pour lui son existence propre une liberté plus ou moins grande, opérer des combinaisons, amalgames, mutations et transmutations, sans rompre pour autant le rapport fondamental d'analogie entre la conscience qu'il a de son être et l'être par délégation qu'il confère à ses personnages. Dans l'écriture du moi, l'écrivain est son premier personnage.

Ces considérations figuraient, explicitement ou implicitement, dans le texte de 1956, œuvre de réflexion plutôt que de critique historique. Je n'avais guère élargi le champ de mon information au-delà de ce qui était disponible pour un lecteur moyen, en France, sans curiosité pour les antécédents lointains et pour les territoires étrangers. J'abordais la question des écritures du moi en philosophe et en moraliste plutôt qu'en historien ; esquisse d'anthropologie littéraire, essai pour élucider les rapports entre l'œuvre et l'auteur dans le contexte de la littérature régnante vers le milieu du XX^e siècle. Édité en langue française dans un recueil jubilaire allemand, publication limitée à un modeste tirage, mon essai était voué par avance à la clandestinité. Le volume collectif portait sur le thème des écritures du moi ; je pense qu'à cette époque il n'existait dans la bibliographie française aucun texte de cet ordre. Il s'en publie maintenant [16] chaque année dans notre pays, dans le domaine anglo-saxon et en Allemagne, ce qui donne une idée du changement des mœurs intellectuelles en une vingtaine d'années. L'autobiographie est devenue le pain quotidien des professeurs de toutes les littératures, qui se jettent sur cette proie, parée à leurs yeux des prestiges de l'innovation. Au point de saturation où en est le marché universitaire, il faut s'attendre à ce que le public concerné se mette à crier « n'en jetez plus », sous le coup d'un phénomène de rejet.

Le cours de mes pensées, après 1956, devait s'écarter du domaine des écritures du moi, en apparence tout au moins, car je n'ai jamais cessé de tenir sous surveillance cette voie d'approche vers la réalité vécue de l'être humain. Je conservais de mes premiers essais la conclusion que la tentative pour prendre au mot la substance de l'être personnel, en sa teneur littérale, par la voie directe, semble vouée à

l'échec. Les écritures du moi n'exposent pas une transcription de la réalité, mais le vœu d'une normalisation de cette réalité en fonction de valeurs plus ou moins expressément désignées. Dès lors mon entreprise d'un inventaire de l'homme réel s'orienta vers la voie indirecte d'un grand tour des horizons de l'humanité. Une anthropologie authentique devrait être un inventaire des expressions culturelles de l'espèce humaine dans l'espace et dans le temps. L'ordre des sciences humaines, en particulier, dans son surgissement et son épanouissement progressif, apparaît comme une exposition universelle des formules développées de la conscience de soi au cours des siècles. L'histoire et l'épistémologie des sciences humaines proposent un miroir d'humanité dont les reflets multiples permettent de retrouver des étymologies oubliées de la présence au monde en vigueur aujourd'hui.

J'avais publié en 1956 un [Traité de Métaphysique](#) délaissant les chemins de l'ontologie traditionnelle. L'homme, le monde et Dieu y étaient étudiés non pas *a priori*, en fonction de concepts arbitrairement postulés, mais à partir d'une analyse des expressions culturelles des idées fondatrices de toutes les civilisations. La réalité humaine se constitue en fonction du phénomène originaire de l'incarnation ; la présence au monde s'annonce et s'énonce dans l'incarnation charnelle de la conscience, puis dans l'incarnation linguistique de la parole, dans les incarnations historiques exposées par les cultures établies sur la terre des hommes. Inventaire et interprétation des significations instituées par le devenir de notre espèce, la métaphysique, au lieu de se borner, comme trop souvent, à une méditation sur la physique et les sciences exactes, doit se vouloir comme une méta-humanité. L'influence prépondérante exercée par les sciences humaines et les sciences sociales dans le savoir contemporain justifiait, s'il était besoin, ce déplacement du point d'application de la réflexion philosophique. À l'époque pourtant, ce genre de recherche n'intéressait pas grand monde ; l'histoire de l'exploration de l'homme par l'homme était, en France, un domaine à peu près neuf ; j'eus toutes les peines du monde, après avoir essuyé plusieurs refus de la part de maisons très sérieuses, à trouver un éditeur pour mon [17] [Introduction aux sciences humaines](#) (1960). Les philosophes proprement dits ne voulaient pas se commettre avec les formes concrètes, empiriques, de l'anthropologie, et les promoteurs des sciences de l'homme, historiens, philologues, psychologues, ethnologues, sociologues, se conten-

taient de faire de l'anthropologie sans le savoir ; ils refusaient de fraterniser avec les philosophes, coupeurs en quatre de cheveux conceptuels. Médiateur solitaire, je dérangeais aussi bien les manipulateurs d'idées pures que les spécialistes cantonnés dans le sillon de leur spécialité, et généralement aveuglés par un antiphilosophisme primaire ; à leurs yeux, je me mêlais de ce qui ne me regardait pas. L'étonnant, l'improbable fut pourtant qu'il m'a été donné de reprendre le projet de *L'Introduction* de 1960, simple ébauche, incomplète, et de lui donner à mon aise tout le développement compatible avec la limitation de mes forces et capacités. Ainsi vinrent au jour les volumes successifs de la série *Les Sciences humaines et la pensée occidentale*, publiés de 1966 à nos jours.

Cette publication ne prétendait pas être une histoire de la philosophie, ni une simple histoire des sciences, ni même une histoire des idées. Il s'agit plutôt d'une histoire de la conscience de soi dans son émergence et ses vicissitudes au cours du devenir de l'Occident. Les âges de la culture dans l'ampleur majestueuse de leur développement peuvent être déchiffrés comme des modalités en expansion de la présence de soi à soi. Chaque époque peut être conçue comme un milieu nourricier, à la fois extérieur et intérieur aux individus ; ils baignent dans les évidences de faits et de valeurs, par rapport auxquelles se décident leurs croyances et leurs comportements. Les normes de conformité n'interdisent pas les écarts, les oppositions, mais celui-là même qui s'insurge demeure solidaire de ce à quoi il s'oppose, ne fût-ce que parce qu'il s'appuie sur lui. L'objection de conscience est une forme extrême de la conscience prédominante en un moment donné. D'ailleurs l'époque nous est seulement accessible à travers les témoignages des individus ; on peut soutenir que la conscience collective est le berceau, ou le support, des consciences individuelles, mais la réciproque est vraie ; l'opinion générale se forme de la sommation des opinions particulières, dans le métabolisme incessant de la présence de chacun à chacun. L'humanité n'existe pas en dehors de la pensée actuelle des esprits, dépositaires de son passé et de son présent.

La conscience personnelle figurant ainsi le foyer d'irradiation du sens, tout en suivant le fil de ma légende des siècles, je ne perdais pas de vue le thème de l'autobiographie ; chaque essai d'anthropologie peut être considéré, de la part de son auteur comme une écriture du moi. Mais la prise en considération du devenir de la culture impose à

la tentative d'une connaissance de soi par soi la clause restrictive de l'incarnation historique. Descartes, calfeutré dans l'asile de son poêle, décrète : « Je pense donc je suis. » Schelling souligne que « nous possédons tous un pouvoir mystérieux, merveilleux, qui nous permet de nous soustraire aux marques du temps, de nous dépouiller de tous les apports extérieurs, pour rentrer en nous-mêmes et y contempler l'éternel sous sa forme [18] immuable. Cette contemplation constitue l'expérience la plus intime »⁷. Le passage de l'existence à l'essence est ici proposé par la voie directe. « Cette intuition, dit encore Schelling, a lieu toutes les fois que nous cessons d'être objet pour nous-même, toutes les fois que, rentré en lui-même, le moi qui contemple s'identifie avec ce qu'il contemple. Pendant les 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 contemplation⁸... »

Ce très beau texte, publié en 1795-1796, est l'œuvre d'un jeune homme de génie, âgé à l'époque de vingt et un ans. Il propose la voie de l'ascèse contemplative, évocatrice d'un néo-platonisme ou d'un idéalisme absolu, qui fait du moi l'origine radicale et le siège de la Vérité en son éternité. Mais, dans le cas de Descartes comme dans celui de Schelling, la question préalable doit être posée de savoir s'il est possible à l'être humain de faire défaut aux clauses restrictives de la condition humaine. Il ne suffit pas de fermer la porte pour se mettre en congé de monde. L'armée a pris ses quartiers d'hiver, mais la guerre de Trente Ans reprendra après la fonte des neiges. Et l'élève-officier René Descartes, qu'il en ait ou non conscience, inscrit sa réflexion dans le contexte de l'Europe baroque. Quant à Schelling, il est le brillant élève contestataire du vieux Kant, lequel a encore une dizaine d'années à vivre. Il s'agit ici de rompre les barrières de la philosophie transcendantale, dressées depuis 1784 par la *Critique de la raison pure*. Kant a interdit à l'esprit humain de se hasarder au-delà de la clôture de l'espace mental jusque dans le territoire de la chose en soi.

⁷ F.W. Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, VIII, 1795-1796 ; trad. S. Jankelevitch, Aubier, 1950, p. 109.

⁸ *Ibid.*, p. 111.

Schelling viole les barrages qui situent le noumène *off limits* pour les spéculations des indigènes de la terre.

Des critiques analogues pourraient être opposées aux prétentions de toute tentative ascétique et mystique pour doter l'identité individuelle d'un statut d'exterritorialité. L'échappement vers le haut ne semble réussir qu'au prix d'une auto-suggestion, s'il se fonde sur l'ignorance du contexte culturel au sein duquel s'effectue la tentative. L'intuition contemplative de soi, approfondie selon les voies de méthodologies traditionnelles, propose l'une des voies de l'initiation telle qu'elle se pratique dans toutes les grandes religions du monde ; mais, en dépit des analogies, il existe des différences essentielles entre les mystiques d'Occident et d'Orient⁹, ou encore entre les mystiques spécifiques du Judaïsme, du Christianisme et de l'Islam. Le terroir culturel impose sa marque aux intuitions qui débouchent sur la transcendance divine ; les traditions culturelles se perpétuent et se renouvellent au sein même des diverses écoles de spiritualité, [19] chacune mettant en œuvre ses pratiques spécifiques en vue d'obtenir des gratifications qui ne sont pas partout et toujours identiques.

Ainsi la découverte de soi, telles que l'exposent les écritures du moi, même réalisées dans une apparente solitude, porte la marque de l'historialisation de la culture. L'ouvrage fondamental pour l'étude de l'autobiographie demeure celui de Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, dont le point de départ fut un mémoire sur un sujet de concours soumis à l'Académie de Berlin en 1904. Le lauréat devait ensuite élargir son enquête aux proportions d'un grand ouvrage, œuvre de sa vie. Les deux premiers volumes, consacrés à l'Antiquité, furent publiés en 1907 ; deux autres volumes parurent ensuite, relatifs aux autobiographies médiévales. Après la mort de l'auteur, des élèves prolongèrent l'œuvre, à travers la Renaissance et jusqu'au début de l'âge des Lumières. La simple évocation de cette publication monumentale met en évidence l'inconscience ou l'impudeur de ceux qui, forts de leur seule ignorance, décrètent que le genre autobiographique prend naissance avec Rousseau à la fin du XVIII^e siècle. Significatif est le fait que cette *Histoire de l'Autobiographie* a pour auteur un élève de Wilhelm Dilthey (1833-1911), non pas un élève quelconque, mais un fils spirituel qui poussa la dévotion envers le maître jusqu'à

⁹ Cf. Rudolf Otto, *West-östliche Mystik, Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, 2^e Auflage, Gotha, 1929.

épouser sa fille, laquelle devait elle-même publier le journal et les écrits de jeunesse de son père ¹⁰.

Cette tradition familiale va de pair avec une tradition culturelle. Dilthey est l'héritier, le continuateur de la grande école historique du XIX^e siècle allemand, née dans la mouvance de l'école romantique, avec Savigny et Ranke, et qui devait renouveler la compréhension du passé de l'humanité, dans la perspective d'une volonté de sympathie avec les hommes et les événements du passé. Les maîtres de l'historisme s'étaient attachés à l'étude du devenir des nations et des États. Dilthey, dans des travaux considérables, élargit le point d'application du savoir historique à l'histoire des cultures et des idées, des conceptions du monde ; il tente de faire revivre les univers culturels dans leur pluralité, selon la diversité des espaces et des temps. Une lumière nouvelle est ainsi introduite dans les étapes successives de l'Occident moderne, grâce à une reconversion de l'esprit des sciences humaines, qui doivent renoncer à se constituer sur le modèle des sciences de la nature, et s'efforcer d'interpréter en termes d'humanité les phénomènes humains.

Cette conversion épistémologique devait faire de l'autobiographie un instrument privilégié de la connaissance historique, car elle propose une expression directe de cette catégorie de la *Vie*, qui bénéficie d'un rôle prioritaire dans l'herméneutique de Dilthey. L'historien des conceptions du monde (*Weltanschauungen*) souligne à plusieurs reprises l'importance primordiale de la biographie et de l'autobiographie en tant qu'instruments de la recherche historique ; cette sorte de documents permet à l'historien de voir la réalité avec les mêmes yeux que ceux qui la vivaient ; le lecteur de ces textes peut ainsi s'identifier [20] au rédacteur et devenir le contemporain des événements et des hommes dont il s'efforce de reconstituer la présence plénière, dans sa tentative pour promouvoir la résurrection intégrale du passé, selon la parole de Michelet. Or cette mise en honneur des écritures intimes chez Dilthey développe une idée spécifiquement romantique, fortement affirmée chez Herder, père spirituel de la nouvelle école, et reprise par Schleiermacher, rénovateur de la pensée religieuse et fondateur de la théorie moderne de la compréhension de l'homme par l'homme, l'herméneutique. Dilthey a écrit une biographie monumen-

¹⁰ Cf. *Der junge Dilthey*, hg. von Clara Misch, Leipzig, Berlin, 1933.

tale du jeune Schleiermacher, dont les influences à travers lui devaient atteindre Husserl et Heidegger.

Dilthey, regroupant les acquisitions de l'historisme est le fondateur d'une anthropologie historique et culturelle, attachée à reconstituer le cheminement de la forme humaine dans la succession des époques. *L'Histoire de l'autobiographie* de Georg Misch, histoire de la conscience de soi à travers les siècles se situe donc dans la voie ouverte par l'auteur de *L'Introduction aux sciences de l'esprit (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883)*, ouvrage que son auteur présentait comme une « critique de la raison historique », tentative pour négocier les rapports entre la raison abstraite et l'historicité vécue des êtres humains. À côté de Misch, dans la postérité de Dilthey, un autre disciple, Bernard Groethuysen, collabora à l'édition posthume des œuvres du maître. Son *Anthropologie philosophique*¹¹ expose une histoire de la conscience de soi à travers les âges de la culture, depuis l'Antiquité jusqu'à la Renaissance, interprétation subtile des textes où s'affirment d'âge en âge les renouvellements du sens de la vie et de la vision du monde. L'unité de compte est l'existence individuelle ; les écritures du moi sous leurs formes diverses (récits de vie, lettres, confidences variées) figurent ici comme des documents privilégiés, mais non pas exclusifs. Une inspiration analogue à celle de Dilthey, mais indépendante d'elle, se retrouve dans l'œuvre considérable de Ernst Cassirer (1874-1945), selon la tradition du criticisme kantien, mais au sens d'une « critique de la raison historique », comme disait Dilthey. Cassirer s'est donné pour tâche d'évoquer la pluralité des mondes historiques dans la succession des temps, menant à bien une sorte d'autobiographie de l'esprit occidental.

Cette rapide esquisse permet de comprendre la perspective dans laquelle se développa ma compréhension des écritures du moi. En fait, cette tradition qui va du romantisme allemand à Dilthey et Cassirer est étrangère à la culture française, qui ne l'a jamais vraiment connue et reconnue. Là-même où l'obstacle linguistique peut être surmonté, les textes n'ont jamais été accueillis comme ils le méritent ; il existe des traductions de Dilthey, de Cassirer, de Groethuysen ; elles n'ont pas été des succès de librairie, victimes d'un phénomène de rejet sous l'impulsion d'un nationalisme latent. Il a fallu attendre la deuxième moitié du XX^e siècle pour qu'on s'avise en France que Michelet pou-

¹¹ Édition française, NRF, 1952.

vait être, quoique romantique, un historien digne de considération, lui qui prétendait [21] écrire une autobiographie de la France, qui vivait l'histoire de la France comme sa propre histoire. De même la corporation historique qui domine le marché français a, dans la période récente, fait cette découverte géniale que l'on peut exploiter avec fruit les biographies et les récits de vie relatifs aux périodes d'autrefois ; l'histoire, rejetant les exigences de l'objectivité abstraite, peut s'écrire à la première personne, ou du moins essayer de reconstituer la vision du monde d'un individu concret, selon le mode de l'autobiographie où la présence au monde serait reconstituée en tant qu'expérience de vie.

Les maîtres du territoire historique ont même trouvé une dénomination pour leur science nouvelle. Cela s'appelle « histoire des mentalités » ; tout beau, tout nouveau. Nouveauté en deçà du Rhin, antiquité au-delà, où cette approche de l'histoire était pratiquée depuis deux siècles, puisque la nécessité en est affirmée dans le petit essai de Herder : *Une Autre Philosophie de l'histoire*, publié en 1774, manifeste de l'historisme par celui qui était alors le compagnon de route du jeune Goethe. Les historiens français n'ont jamais pratiqué pour leur part la critique de la raison historique ; ils n'ont jamais accepté de remettre en question leurs évidences, ni voulu tenir compte du fait que l'historien se trouve lui-même en situation dans un moment de l'histoire, qui conditionne sa vision du monde présent et passé. Raymond Aron, dans ses thèses de doctorat, soutenues en 1938, tenta de faire connaître en France les thèses de l'école historique allemande ¹², et publia dans cet esprit une *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Il se heurta à une opposition résolue de la part de ses juges et de l'opinion lettrée ; ni les historiens, ni les philosophes ne voulurent admettre la remise en question des présupposés traditionnels de la science puérile, honnête et objective. Chacun chez soi : l'histoire des historiens ne doit pas entretenir de rapports adultérins avec la philosophie des philosophes. L'anthropologie historique et culturelle n'a pas droit de cité à Paris, même si des auteurs en renom se mettent à pratiquer sans s'en rendre compte une discipline de ce genre, à la manière de M. Jourdain, qui faisait de la prose sans le savoir. On s'accorde à reconnaître comme un maître-livre *L'Automne*

¹² Cf. Raymond Aron, *Essai sur la signification de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, Vrin, 1938.

du moyen âge du néerlandais Huizinga (1919)¹³ ; mais on ne s'avise pas que cet ouvrage historique expose en réalité l'anthropologie du moyen âge finissant, son auteur ayant pour objet la compréhension de la réalité humaine en ses expériences de vie, comme l'atteste un autre grand livre, sur le jeu : *Homo ludens* (1938). L'esprit des jeux ne peut être retrouvé que par une approche sympathique de l'homme jouant, dans l'actualité de cet emploi qu'il fait de son être intime. Phénomènes de civilisation, les jeux sont ensemble des emplois du temps de l'être vivant, des expressions de soi.

Mon interprétation des écritures du moi se situe résolument dans la tradition [22] historique ainsi jalonnée. Les références à l'anthropologie culturelle justifient mon opposition à la plupart des travaux concernant l'autobiographie et le journal intime, multipliés dans le domaine français au cours de la période récente, et qui ont trouvé des échos au-delà des frontières, en particulier parmi les universitaires anglo-saxons. Il ne s'agit là que d'une tendance de la recherche, car dans la considérable bibliographie concernant les écritures du moi, on trouve, en langue anglaise et en langue allemande, même parfois en français, des travaux sérieux, respectueux de la spécificité du vécu humain qui cherche à s'énoncer par les voies de l'expression écrite ; il n'est question pour l'instant que des égarements de la critique contemporaine dont je voudrais mettre en évidence les néfastes ignorances. Selon un précepte de la logique scolastique, il est inutile de discuter avec celui qui renie les principes fondamentaux : *adversus negantem principia non est disputandum*. Mais même si on n'a pas l'espoir de convaincre l'adversaire, il est possible de donner à voir aux témoins les dangers d'une « science » littéraire, ou prétendue telle, dont les implications et répercussions portent bien au-delà de l'interprétation des textes.

L'enjeu du débat n'est pas en effet l'analyse graphique de l'écriture, ou l'analyse logique du discours écrit. Il s'agit de la connaissance de soi par les voies de l'expression écrite. L'usage de la plume tend à extérioriser une conscience intime qui, en se projetant sur le papier, adopte une consistance nouvelle. L'espace du dedans se trouve ainsi manifesté dans l'espace du dehors, le but étant de procurer au sujet et à ses lecteurs éventuels une meilleure connaissance de son identité. Expérience fondamentale, dont les origines primitives remontent

¹³ Traduction française, Payot, 1932.

jusqu'aux révolutions anthropologiques liées à l'invention de la parole et de l'écriture. Le premier homme qui *prend la parole* pour dire et écrire son nom inaugure une nouvelle modalité de la présence de l'homme dans le monde. Toute écriture, à partir de la première, est écriture de soi, signature d'un individu qui s'ajoute à la nature, se donnant ainsi la possibilité d'en redoubler en esprit et d'en transfigurer les significations. Se dire soi-même, s'énoncer et s'annoncer à la face du monde et des hommes, c'est se présenter à soi-même sous un jour nouveau, même si l'on se borne à s'affirmer tel que l'on est ou tel que l'on croit être.

Lorsque l'homme qui écrit se prend lui-même comme sujet-objet de ses écritures, il inaugure le nouvel espace de l'intimité, dialogue de soi à soi, à la recherche d'une coïncidence impossible, car le moi témoin n'est pas identique au moi tenu à distance, et dont il s'agit de dessiner les configurations. Rembrandt peintre, lorsqu'il peint son propre portrait, n'est pas numériquement identique avec la figure sur la toile, comme si le renversement de symétrie imposé par le miroir avait une signification ontologique. Entre l'objet et son image sur la toile où sur le papier s'est opérée une transsubstantiation, dénatura-tion, désincarnation et réincarnation. L'image n'est pas le double de l'objet ; elle expose une réalité autre que l'original, mais liée à l'original par une analogie qui prétend renvoyer à son essence. Plus de soixante portraits authentiques [23] de Rembrandt subsistent encore ; en multipliant ainsi son effigie aux divers âges de sa vie, le peintre n'obéit pas seulement à une fascination exercée sur son imagination par les reflets dans le miroir, il poursuit sans doute une quête de l'être, aussi angoissée que celle du rédacteur du journal intime, à la poursuite de son ombre dans la vaine espérance de la prendre au mot, d'annuler la distance entre l'être qui écrit et l'être décrit. Mais les deux êtres n'habitent pas le même monde ; s'ils expriment une essence commune, celle-ci correspond à un troisième terme, différent du représentant et du représenté, troisième homme qui les justifie l'un et l'autre, tout en demeurant lui-même dans une énigmatique absence. On se demandera toujours si l'Augustin des *Confessions* est le véritable Augustin, si le Rousseau des *Confessions* est le Rousseau authentique. Ce qui est sûr, c'est qu'Augustin était en quête d'Augustin, Rousseau de Rousseau, comme Rembrandt de Rembrandt, sans qu'aucun d'entre eux ait eu la possibilité de mesurer l'exactitude de la correspondance

entre l'image et l'être qu'elle prétend refléter. La plus banale critique des témoignages donne à penser qu'un individu quel qu'il soit n'est pas un témoin digne de foi en sa propre cause.

La question ainsi posée ne se réduit pas à la problématique de la sincérité, à la supputation de la bonne foi, ou de la mauvaise, à la mesure de l'acuité visuelle ou morale, comme lorsque l'on attribue la distorsion des figures peintes par le Greco ou Modigliani à la mauvaise vue de l'artiste. Par delà les domaines de la psychologie ou de l'éthique, la connaissance de soi met en cause des préoccupations d'un ordre différent. Quête de l'être dont l'intention est d'établir l'identité ontologique de l'intéressé, en vertu d'une inquiétude proprement métaphysique, déjà présente chez l'adolescent qui se lance dans l'aventure des écritures intimes. Je veux savoir qui je suis ; je ne suis pas ce que j'ai l'air d'être, aux yeux des autres comme à mes propres yeux ; j'ai vécu jusqu'ici selon l'ordre des illusions familiales, familiales et sociales. Je ne peux me contenter de vivre à la périphérie de moi-même ; j'ai un secret, je suis un secret pour moi-même, et je suis seul à pouvoir le déchiffrer. Le commencement des écritures du moi correspond toujours à une crise de la personnalité ; l'identité personnelle est mise en question, elle fait question ; le sujet découvre qu'il vivait dans le malentendu. Le repli dans le domaine de l'intimité répond à la rupture d'un contrat social fixant le signalement d'un individu selon l'ordre d'apparences usuelles dont l'intéressé s'aperçoit brusquement qu'elles sont abusives et fondées.

La question ainsi posée met en cause les fondements de l'existence, et non pas seulement ses repères objectifs. Il existe, bien entendu, des écritures du moi qui se cantonnent dans l'ordre de l'extériorité. Le plus bas degré du journal intime est le petit *agenda* dont l'utilisateur se sert pour noter les « choses à faire » au jour le jour, rencontres, rendez-vous, engagements prévus et peut-être aussi les choses faites, indiquées d'un mot ou d'une brève formule. Ces carnets, non dépourvus d'intérêt rétrospectif, se maintiennent à la périphérie de l'actualité intime de la personne. De même, tout *curriculum vitae* signé par l'intéressé [24] peut être considéré comme une autobiographie, mais ce jalonnement chronologique d'une carrière ne révèle rien sur les expériences vécues du signataire à mesure qu'il progressait tout au long de sa ligne de vie. Les documents en question ne mettent pas en cause le

domaine de l'intimité ; ils se contentent de fixer certains repères extérieurs, évocateurs du personnage social plutôt que de la personne.

La question est d'importance, car la tendance à la mode parmi les interprètes de la littérature du moi consiste à considérer comme équivalents tous les documents exposant à la première personne une histoire de vie, aveux d'un criminel, dossier clinique d'un malade mental, chers à Michel Foucault, témoignage d'un suspect de l'Inquisition, paperasses en tous genres susceptibles de fournir les gros bataillons d'une sociologie de la première personne. Goethe ou Augustin, Amiel comptent pour un, dans cette perspective, et le suspect qui signe ses aveux enregistrés par l'inspecteur de police compte aussi pour un, ou le commerçant en retraite qui retrace ses progrès dans le négoce, l'officier qui raconte ses campagnes. Ce nivellement démocratique et social se trouve en harmonie avec la civilisation de masse au sein de laquelle nous nous mouvons et nous sommes. Tous les hommes sont égaux en droit, et c'est fait preuve d'un « élitisme » suspect que d'accorder plus d'intérêt au témoignage de Goethe sur sa vie qu'à celui d'un pauvre hère persécuté par l'Inquisition ou d'un malade mental dont l'interne de service consigne par écrit le récit de vie.

C'est un outrage aux mœurs établies de considérer que les témoignages exposés par les divers documents ne sont pas équivalents. La « science » littéraire d'aujourd'hui, renonçant à un esthétisme périmé, ne pose plus de questions de valeur ; elle considère seulement des faits, objectivement examinés. Autrefois, on faisait étudier aux enfants des écoles des textes choisis des grands écrivains, idée absurde, car tous ceux qui mettent la main à la plume bénéficient à égalité des droits de l'homme et du citoyen. C'est pourquoi les enfants des écoles s'exercent maintenant à déchiffrer des articles de journal, ou les bulles des bandes dessinées. À quoi bon l'écriture et la lecture, d'ailleurs, soumises aux disciplines bourgeoises de la grammaire et de l'orthographe. Nous sommes entrés dans l'ère du magnétophone dont les enregistrements échappent à ces réglementations périmées. L'écriture du moi est remplacée par la parole du moi en prise directe sur la vie ; l'humble Mexicain des vallées perdues, la grand-mère bretonne et l'Eskimo du Grand Nord canadien ont accès de plein droit, sinon à l'autobiographie, car ils ne savent pas écrire, du moins à *l'auto-récit* de leurs expériences de vie. La littérature, convertie en science sociale, devient une technique auxiliaire de l'ethnologie. La grande nuée

des témoins de soi forme ainsi un océan d'humanité où les experts de la confusion mentale auront la chance d'opérer des pêches miraculeuses, lançant au hasard des filets conceptuels arbitrairement confectionnés en vertu des idéologies à la mode. À ce niveau d'analyse, il est vrai que tout est dans tout. Le témoignage d'un habitant misérable de la région des Hurdes est aussi significatif que celui de Karl Philip Moritz ou celui de Newman.

[25]

Il se trouve que les confessions d'Augustin, celles de Rousseau, de Leiris ou de Gide ont suscité, et suscitent encore de nombreuses études ; le journal d'Amiel n'a pas fini de trouver des lecteurs passionnés par cette quête monotone et harcelante de l'identité personnelle. Les documents ethnographiques ne manquent pas d'intérêt, mais cet intérêt se trouve assez vite épuisé, et l'enquêteur doit multiplier les témoignages de ce genre s'il veut aboutir à des résultats, significatifs d'un groupe social plutôt que d'un individu. Dans la tradition littéraire de l'Occident, les écritures du moi sont reconnues et classées en fonction de la profondeur de la recherche qu'elles poursuivent dans les terres inconnues de l'intimité. Les auteurs majeurs dans ce domaine ne sont pas ceux qui parlent comme tout le monde, noyés dans la masse, et porte-parole non pas d'eux-mêmes, mais de tout un chacun. Ceux-là proposent non pas des écritures du moi, mais des écritures du « nous », du « on » ; leur première personne n'est pas la première personne du singulier, mais celle de l'universel ou du communautaire. Goethe nous passionne parce que, dans cette autobiographie que constituent ses œuvres complètes, il a exercé son droit à la différence, il a illustré la première personne du singulier avec toute la singularité du génie. Bien entendu, ces propos iconoclastes feront crier les professionnels de l'autobiographie de masse. Et d'abord parce qu'il est plus difficile de lire Goethe que le cahier rédigé par un artisan du faubourg Saint-Antoine dans ses heures de loisir ; le *Gœtheforscher* germanique, le spécialiste de Goethe, n'a pas assez de sa vie pour explorer l'univers goethéen ; le spécialiste de la littérature du moi, qui a cent mille autobiographies à classer, a tout intérêt à faire rentrer dans le rang, comme tout le monde, le maître de Weimar, dans son survol dogmatique et critique de la production universelle. Quand l'avion vole à haute altitude, les montagnes s'aplatissent ; ainsi en est-il de la sociologie de la littérature dont le point de départ est le postu-

lat de la platitude universelle, à commencer par celle du théoricien lui-même.

Un aphorisme très connu de Goethe proclame que « la plus haute jouissance des enfants de la terre » doit être la personnalité ; quelle que soit la vie qu'on mène, l'essentiel est de préserver l'originalité de son être. Cette formule pourrait être le programme commun des écritures du moi, la motivation de l'entreprise obstinément poursuivie par les rédacteurs de journaux intimes et les auteurs d'autobiographie, chacun selon la mesure de ses moyens. Contrairement à certains préjugés établis parmi les sophistes de notre temps, celui qui prend la plume obéit au désir de se distinguer et de se distancer d'autrui ; il entend affirmer sa spécificité, sa différence, et cette œuvre est pour lui une œuvre de salut. Il se retranche dans son intimité, et entreprend un voyage au centre de son être, afin de découvrir et d'éprouver ses raisons d'exister. La vie d'un individu quelconque est sans cesse sollicitée par des influences centrifuges ; le premier mouvement est de céder aux sollicitations, aux engagements qui attirent chacun vers le dehors et risquent de le maintenir dans un oubli de soi qui peut prendre les proportions d'une véritable aliénation. La plupart des [26] individus cèdent à la pression des conformismes ambiants, et mènent au fil du temps une existence harcelée de petits soucis et nourrie de petites satisfactions ; pour vivre heureux, il faut être comme tout le monde.

Une petite minorité, à contre-courant, est sensible à la sollicitation inverse de la force centripète qui propose le repli sur soi, et sollicite le retour aux origines. Inversion des priorités : l'espace du dedans est plus décisif dans la destinée d'un homme que l'espace du dehors, où l'on se laisse happer par les distractions en tous genres et les fascinations étrangères. Les écritures du moi ont pour postulat de départ l'affirmation de l'existence du moi, enjeu de l'entreprise. Cela pourrait paraître un truisme, mais ceux qui s'engagent dans cette recherche paraissent mus par le désir de démontrer à leurs propres yeux, et de justifier, leur existence, comme une assurance contre les épreuves qui peuvent entraîner tout un chacun à douter de soi. L'affirmation de l'identité et de la permanence du moi n'est pas le résultat d'une constatation banale ; elle résulte plutôt d'un projet et d'un désir, elle énonce une résolution métaphysique, démentie par des témoignages contraires. Celui de Hume, par exemple : « Il y a certains philosophes qui s'imaginent que nous sommes à tout moment intimement

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'une démonstration ¹⁴. »

« Or, poursuit Hume, quand je pénètre le plus intimement 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 ¹⁵. » La révélation du moi suppose résolu un problème qui n'avait même pas été posé. « Tantôt je pense, tantôt je suis », répondait déjà Paul Valéry à Descartes ¹⁶. Montaigne, l'un des pionniers de l'exploration de l'espace du dedans, mettait déjà en évidence avec une extrême lucidité l'inconstance et l'inconsistance de la conscience de soi. La question de la distance et de la dissidence de [27] soi à soi, la question aussi de la pluralité des mondes intérieurs est l'un des thèmes favoris des moralistes, observateurs de la réalité humaine.

L'apparition du mot *moi* dans le vocabulaire français se situe dans un contexte historique et spirituel bien précis, celui de l'école janséniste. Témoins la parole fameuse de Pascal : « le moi est haïssable ». Selon la *Logique de Port Royal* (troisième partie, chapitre XX, § 6), « M. Pascal (...) avait accoutumé de dire (...) que la piété chrétienne

¹⁴ David Hume, *Traité de la nature humaine*, IV partie, section VI : De l'identité personnelle, traduction Maxime David, 1912, p. 304.

¹⁵ *Ibid.*, p. 305.

¹⁶ Cf. Paul Valéry, *Mélange*, NRF, 1941, p. 8 : « Le moi n'est peut-être qu'une notation commode, aussi vide que le verbe « être » tous les deux d'autant plus commodes qu'ils sont plus vides. » *Ibid.*, p. 98 : « 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... » (*Œuvres*, Pléiade, t.1, p. 285 et p. 340).

anéantit le moi humain, et que la civilité humaine le cache et le supprime. » L'émergence du terme intervient à l'occasion d'une réprobation éthique à l'égard d'une excessive complaisance à soi-même. Pascal et Nicole dénoncent le narcissisme, l'amour propre comme un manquement à l'humilité chrétienne et à la charité ; le précepte d'aimer son prochain comme soi-même interdit au sujet moral de s'octroyer le traitement de la personnalité la plus favorisée. La question ne porte pas sur la réalité du moi, en tant que donnée anthropologique, principe d'identité de la vie personnelle. Cette réalité étant présupposée, le maître spirituel se prononce sur l'importance excessive que le chrétien est tenté de lui accorder. Problème non pas de fait, mais de droit et de valeur.

L'interférence entre l'anthropologie et l'axiologie souligne l'ambiguïté du concept. Le moi n'est pas une donnée toute faite, réelle ou supposée ; il est indissociable de la prise de conscience qui le fait passer de la puissance à l'acte. Le sujet qui se prend lui-même pour objet n'opère pas à la manière d'un pêcheur à la ligne, qui ramènerait à la surface des significations préétablies ; il intervient comme l'opérateur qui fait passer le vécu informe à l'état de forme. C'est pourquoi la curiosité de soi, aux yeux du moraliste, est déjà suspecte de complaisance coupable, sinon de délectation morose. Tout se passe comme si l'espace du dedans était une contrée mystérieuse, une réserve occulte de pulsions, de sens inaccomplis, dont l'accomplissement dépend de la reprise qui en est faite par l'intéressé, selon qu'il se reconnaît dans les suggestions et propositions de son être en latence, ou qu'il refuse de s'y reconnaître. La connaissance de soi ne relève pas seulement de l'ordre épistémologique, exploration et inventaire de ce qui est ; elle met en jeu des options, un choix de soi par soi, inspiré par des décisions axiologiques. Remise en ordre, qui suppose une tension, un état de vigilance remontant la pente de la dégradation de l'énergie psychologique. L'analyse de Hume est justifiée ; le sujet ne prend conscience de sa personnalité qu'en des moments discontinus, entre lesquels tout se passe comme si son moi, en sommeil, se trouvait réduit à un état d'inexistence. Mais, pourrait-on objecter à Hume, lorsque je dors, je n'ai pas conscience de moi, et donc cette interruption de la conscience demeure étrangère à l'ordre de la conscience ; les temps du sommeil, de l'évanouissement ne peuvent être comptabilisés avec ceux de la conscience éveillée ; ils sont pour cette dernière comme s'ils n'exis-

taient pas. Être au monde, exister, c'est exister – moi, dans une continuité sans coupure.

On peut aborder l'étude de l'individualité concrète par des démarches différentes. [28] La première approche, selon les voies de l'extériorité, décrit les comportements du sujet isolé ou en groupe sans recourir à son témoignage. Un être humain est toujours, dans sa propre cause, un témoin suspect. Les psychologies objectives, les sociologies, les ethnologies fournissent des informations en grand nombre sur les pratiques, rituels et cérémonies des communautés humaines, décrites selon le même esprit qui anime l'entomologiste étudiant de près les mœurs des collectivités de fourmis ou d'abeilles. Être social, animal politique l'homme peut être abordé selon des procédures de masse, et les dénombrements des conformités de toutes sortes dont il est susceptible donnent lieu à des résultats chiffrés, à des moyennes et des statistiques, bilans et prévisions d'une indiscutable utilité. Dès la fin du XVII^e siècle, l'Anglais William Petty définissait les principes d'une science nouvelle qu'il appelait *arithmétique politique*, thème repris un siècle plus tard par Condorcet sous les espèces de sa *mathématique sociale* qui comptabilisait les êtres humains, dans leurs naissances et leurs morts, leurs mariages, leurs maladies et même leurs options électorales. Développées au XIX^e siècle par le Belge Adolphe Quételet, ces premières recherches devaient justifier l'expansion moderne de la démographie, étude mathématique de la réalité humaine sous ses formes socialisées. L'homme de la démographie, c'est l'homme-masse, soumis aux exigences de conformité imposées par les méthodologies de la science exacte et rigoureuse.

[29]

Les écritures du moi.
Lignes de vie 1.

Chapitre 2

Moi, Michel de Montaigne

[Retour à la table des matières](#)

Goutte d'eau dans la mer des sondages, l'*homo demographicus* ressemble à tout le monde et ne se ressemble pas à lui-même. Il lui est interdit de prononcer la formule magique : « je suis un moi », qui consacre la rupture avec les conformismes établis, voie ouverte vers l'espace du dedans ; premier mouvement d'une interrogation qui va se démultiplier par un effet de miroir. L'une des traditions de l'humanisme d'Occident trouve son point origine avec le commandement gravé dans le marbre de Delphes : « Connais-toi toi-même. » La conversion existentielle vers l'intériorité développe la réponse à cette exigence : l'homme est proposé ou imposé à lui-même comme une tâche, un domaine à explorer et à conquérir. Un jour de l'année 1336, le poète Pétrarque, en résidence à la cour pontificale et corrompue d'Avignon, promeneur solitaire aux paysages de Provence, gravit les pentes du mont Ventoux. Il ouvre là-haut son précieux exemplaire des *Confessions* de saint Augustin ; lui saute aux yeux la formule : *noli foras ire ; in interiore homine habitat veritas* ; « refuse la tentation de l'extériorité ; c'est dans l'espace intérieur de l'homme que la vérité fait résidence ». Père fondateur de l'humanisme européen, Pétrarque

fait l'apologie de la vie secrète et solitaire, au sein de laquelle l'homme doit aller à la rencontre de lui-même, selon les voies de la spiritualité augustinienne quelque peu colorée de poésie élégiaque. La même objection de conscience aux prétentions extrinsèques de la démographie se retrouvera, deux siècles et demi plus tard, à l'occasion d'une autre scène fameuse, au moins pour les hommes de mémoire, dans la généalogie de l'Occident : « L'an du Christ 1571, âgé de trente-huit ans, la veille des calendes de Mars, anniversaire de sa naissance, Michel de Montaigne, [30] las depuis longtemps de la servitude du Parlement et des charges publiques, en pleine force encore, se retirera dans le sein des doctes vierges où, en repos et sécurité, il passera les jours qui lui restent à vivre. »

L'inscription latine, que l'on peut découvrir encore dans la tour-bibliothèque du château de Montaigne, commémore le point de départ de l'autobiographie exposée dans les *Essais*, nonchalante promenade autour de mes livres et de ma vie. On entend d'ici le réquisitoire du procureur marxiste, au tribunal du peuple, contre cet aristocrate qui, imbu de sa conscience de classe, déserte les tâches de la production pour s'adonner à des rêveries élitistes, au lieu de consacrer toutes ses énergies à l'accomplissement du Plan, et par exemple à construire au milieu des vignes un de ces hauts fourneaux de campagne si chers aux technocrates de Mao Tse-toung. Aux yeux de certains frères ignorants qui dissertent aujourd'hui sur le mode quantitatif de la littérature du moi, les œuvres de Pétrarque et de Montaigne comptent pour une unité chacune dans le dénombrement des autobiographies. Ou plutôt, elles ne comptent pas du tout, puisque l'autobiographie voit le jour à la fin du XVIII^e siècle. Or ces documents de la première personne jalonnent les parcours de la conscience de soi pour les lettrés des générations à venir, Montaigne ayant été lecteur de Pétrarque, lui-même lecteur des *Confessions* d'Augustin.

On peut certes collectionner les autobiographies, les mettre en tas, et décréter qu'elles sont toutes d'égale valeur, en vertu des règles de la démocratie. De quel droit accorderait-on plus de considération à une peinture de Léonard de Vinci ou de Vermeer de Delft qu'à une toile consciencieusement enduite de couleurs par un barbouilleur du dimanche ? D'autant qu'il est plus facile de lire et de commenter les souvenirs d'un compagnon autodidacte du tour de France que les *Essais* de Montaigne. Au risque d'offenser la conscience de classe de tel

ou tel, je me permets d'affirmer que Montaigne n'est pas un homme quelconque, pas plus que Christophe Colomb ne peut être considéré comme un marin quelconque sur les rôles de l'Inscription maritime. Montaigne affirmant que chaque homme porte en soi la forme entière de l'humaine condition, est l'inventeur d'un continent ignoré, dans l'intimité duquel il ouvre des voies où d'autres après lui pourront s'aventurer. L'espace du dedans possède des caractéristiques spécifiques sans commune mesure avec celles du monde des objets extérieurs. Les urgences de la vie quotidienne, où sans cesse nous nous heurtons à la résistance massive des choses matérielles, font obstacle à une saine compréhension de l'identité intime du vivant humain ; nous avons une tendance invincible à universaliser le mode usuel de l'intelligibilité géométrique de l'ordre des choses, en le projetant dans le for intérieur. Or l'intimité de la conscience, en sa spontanéité, est un ordre d'incohérence, d'inconsistance, dans la confusion des intentions et des sentiments, dont l'écoulement défie les formes et formules qui prétendraient le prendre au piège du langage.

La vérité qui, à en croire Pétrarque, fait résidence dans l'homme intérieur, est une substance fluide et irrésolue ; l'homme n'est pas transparent à lui-même, [31] il ne cesse de se démentir, de se fuir de moment en moment, comme une eau écoulee suivant le cours du temps, alors que l'univers extérieur se constitue selon les normes claires et distinctes de la géométrie dans l'espace. Les intuitions fondamentales de Montaigne révèlent ce paradoxe que les écritures du moi modifient la réalité intrinsèque du moi. La tentative pour prendre conscience de l'identité, lorsqu'elle constitue cette identité, la suscite à partir de la situation informelle et informelle, état naturel du moi, état sauvage que l'écriture entreprend de domestiquer. L'homme ne peut s'énoncer et se prononcer qu'au prix d'un acte de volonté, qui fait passer l'être personnel de l'imprécision et de l'irrésolution à la résolution. Toute écriture du moi, plus généralement toute annonce du moi, même dans un langage non écrit, est une œuvre du moi, prononcé d'une initiative à la faveur de laquelle la réalité personnelle échappe au chaos pour cristalliser sous une forme solide dans les circuits d'intelligibilité de la parole. Le langage est un fixateur, il consacre l'incarnation sociale du vécu, pris au piège de la parole donnée, quels que puissent être, par la suite, les sentiments et ressentiments intimes de celui qui s'est exprimé dans cet engagement. Le gé-

nie de Montaigne est d'avoir su évoquer dans les termes du langage l'immense domaine de l'être préalable au langage, les métabolismes de ce colloque singulier où chacun se trouve sans cesse confronté avec lui-même, monologue intérieur, rhapsodie, mais rhapsodie sans parole, et que l'immense effort de James Joyce dans son *Ulysse* ne parvient à proposer que sous une forme dénaturée, puisque le propre de ce qu'on a appelé le langage intérieur, c'est de n'être pas un langage, de sorte qu'il est aboli dans l'instant même où il est prononcé. Contradiction intime qui vicie dans leur principe et condamne à l'échec les tentatives héroïques d'Amiel et de Joyce. Les écritures du moi, en tant qu'œuvres du moi, se situent sur le seuil d'émergence, entre le moi de l'en deçà de l'écriture et le moi de l'au-delà. Source et ressource de l'identité, le moi avant la lettre est, en principe, interdit de séjour à la curiosité générale ; à l'épreuve du langage, il cesse d'être ce qu'il est. Néanmoins la lucidité de Nietzsche a effectué des plongées dans ce domaine, où Freud, après lui, devait réaliser quelques pêches aussi miraculeuses que suspectes. « Le moi, disait Nietzsche, ne consiste pas dans l'attitude d'un être vis-à-vis de plusieurs entités (instincts, pensées, etc.) ; au contraire, le moi est une pluralité de forces quasi personnifiées, dont tantôt l'une, tantôt l'autre se situe à l'avant-scène et prend l'aspect du moi ; de cette place, il contemple les autres forces, comme un sujet contemple un objet qui lui est extérieur, un monde extérieur qui l'influence et le détermine. Le point de subjectivité est mobile ; probablement ressentons-nous les degrés des forces et des instincts d'une manière spatiale (plus ou moins proche, plus ou moins éloignée) ; nous éprouvons comme un paysage ou comme un plan ce qui, en réalité, est une multiplicité de degrés quantitatifs. Ce qui est le plus proche, nous l'appelons "moi" (nous avons tendance à ne pas considérer comme tel ce qui est éloigné). Habités à cette imprécision qui consiste à ne pas séparer le [32] "moi" et "le reste" (toi), instinctivement nous faisons de ce qui prédomine momentanément le "moi" total ; en revanche sous plaçons à l'arrière-plan du paysage toutes les impulsions plus faibles et nous en faisons un "toi" ou un "il" total. Nous agissons envers nous-mêmes comme envers une pluralité (...). Nous nous dissimulons, nous feignons, nous nous faisons peur, nous nous divisons en partie, nous nous jouons des scènes de tribunal, nous nous attaquons, nous nous torturons, nous nous glorifions, nous faisons de telles tendances en nous notre dieu et de telles autres notre dé-

mon, nous sommes vis-à-vis de nous-mêmes aussi sincères et aussi fourbes que nous avons coutume de l'être en société ¹⁷. »

Montaigne révèle la diffluence liquide, la non-consistance de l'espace du dedans, qui ne peut subir la loi d'une logique des solides. La vérité ne fait pas résidence dans l'homme intérieur, selon la formule de Pétrarque ; l'intériorité est un ordre sans vérité. Elle est le lieu d'un grouillement larvaire de sollicitations opposées, positions et propositions fugaces auxquelles l'individu donne son adhésion selon les alternances d'options variables de moment en moment. Le moi n'est pas cette idole une fois définie qui siégerait au cœur de la personnalité, principe d'une identité en fonction de laquelle se poursuivrait la gravitation de la conscience. Il faut plutôt le concevoir comme l'enjeu d'un dynamisme qui se poursuit au principe de la personnalité. Réserve ombreuse de sens en état de latence dans les bas-fonds de l'être, dont chaque affirmation de l'individualité ne met en cause, selon l'occasion, et sous des prétextes variés, qu'une faible partie.

Nietzsche ajoute que cette évocation et invocation du moi se réalise bien souvent sous la pression d'influences extérieures ; un déterminisme s'exerce du dehors sur le dedans, qui met en cause l'authenticité, l'autonomie des options apparemment les plus personnelles. « Ce que les autres nous enseignent, ce qu'ils désirent de nous, ce qu'ils nous apprennent à craindre et à persécuter, voilà le matériel imaginaire de notre esprit : des jugements étrangers sur les choses. Des étrangers nous proposent notre propre image à laquelle nous nous mesurons, nous nous comparons, pour être contents ou mécontents de nous-mêmes. (...) Nos propres instincts ne nous apparaissent que dans l'interprétation d'autrui. (...) Le sentiment du "moi" dépend de la situation et de la répartition des instincts en lutte ; et l'accent se place toujours sur la qualité qui prédomine momentanément... ¹⁸ » Observateur lucide, et admirateur des moralistes français de l'âge classique, Nietzsche soutient que le moi n'est pas une donnée de la conscience personnelle : « Nous sommes absolument incapables de ressentir l'unité, l'unicité du moi, nous sommes toujours au milieu d'une plura-

¹⁷ Frédéric Nietzsche, *Œuvres posthumes*, trad. H. J. Bolle, Mercure de France, 1934, § 486, p. 185-186.

¹⁸ *Ibid.*, p. 186-187.

lité. Nous nous sommes scindés et nous nous scindons continuellement ¹⁹. »

L'unité et l'identité du moi se proposent à nous comme des questions [33] débattues entre les pulsions intimes des tendances et instincts qui sollicitent notre adhésion, et les contraintes sociales, les exigences de conformité auxquelles il est difficile de se dérober. À quoi s'ajoutent les dimensions existentielles, ici non mentionnées, du souvenir et de l'espérance ; nostalgies et pressentiments, rêves accomplis, horizons chimériques constituent pour l'être personnel un patrimoine imaginaire, réserve de possibles qui tendent à se réincarner ou à s'incarner. Au sein de ce territoire mystérieux que chaque vivant constitue pour lui-même, il existe tout au long de la vie des précédents et cicatrices de mémoire, songes, points forts et inflexions de la destinée ; la gravitation du moi retrouve parfois ces sentiers frayés, traces d'une reconnaissance de soi, dans la peine ou dans la joie. Personnelles et impersonnelles, ces influences se confondent ou se combattent, se composent tant bien que mal dans l'équilibre toujours précaire qui justifie de moment en moment notre présence au monde.

La plupart des beaux esprits qui dissertent aujourd'hui, dans l'inflation croissante des bibliographies, sur la littérature du moi négligent de se poser la question préalable du statut de cette réalité qui se propose et s'expose au jour de l'écriture. Tout au plus, en fait d'anthropologie, se contentent-ils de la doctrine du docteur Freud, revue et corrigée par le plus récent talmudiste à la mode. D'ailleurs, le primat de la linguistique ayant submergé le domaine épistémologique des sciences humaines, celles-ci ne peuvent intervenir qu'au niveau de l'univers du discours ; tout ce qui se situe en deçà est nul et non avenu. Quant à l'interprétation, elle se bornera à dessiner des arabesques de rhétorique à la surface de l'océan des écritures du moi, considérées comme un « corpus » indistinct et dont on prétend analyser les « structures » dominantes.

Montaigne et Nietzsche enseignent que la connaissance de soi, dont les écritures du moi portent témoignage, ne consiste pas à réaliser en forme de transcription le constat d'une présence, comme on voit dans le miroir une image, ou une pierre à travers l'eau claire d'un torrent de montagne. Trois siècles avant Nietzsche, Montaigne l'avait

¹⁹ *Ibid.*, § 487, p. 187.

parfaitement exprimé : « Moi à cette heure et moi tantôt sommes bien deux ; mais quand meilleur ? je n'en puis rien dire. Il ferait beau être vieil si nous ne marchions que vers l'amendement. C'est un mouvement d'ivrogne titubant, vertigineux, informe, ou des jonchets que l'air manie casuellement selon soi ²⁰... » Montaigne a fait retraite dans sa tour afin de mener à bien la tâche de la connaissance de soi, selon la médiation de l'écriture. Il n'avait certainement pas prévu les difficultés qu'il rencontrerait pour mener à bien son projet. Pendant les vingt années qui lui restent à vivre, il ne cessera d'écrire et de récrire son livre, d'édition en édition, surchargeant son texte d'additions incessantes, en fonction de ses lectures et de ses repentirs ; le livre titube au fur et à mesure du vieillissement de l'homme ; il ne peut s'achever qu'avec la mort du rédacteur voué, comme Haydon ou Amiel, à mourir [34] pour ainsi dire la plume à la main. La dernière édition, *ne varietur*, sera publiée, trois ans après la mort de l'auteur, en 1595.

Les *Essais* de Montaigne proposent ainsi, plutôt qu'une autobiographie, un journal intime, journal sans date, mais portrait au fil du temps, dont les ajouts ne peuvent être datés que d'une manière approximative en fonction des éditions successives, sans que puisse être précisée la corrélation entre les « entrées » insérées en surcharge dans le texte et les événements de la vie privée et publique de l'auteur. L'anthropologie de Montaigne est solidaire d'une ontologie ; l'être de l'homme se trouve pris dans l'universel mobilisme de la création dont il ne semble pas qu'elle se trouve en progrès vers une fin bonne ou mauvaise. La recherche exposée dans les *Essais* se cantonne dans l'immanence ; c'est une investigation du domaine humain à la lumière de l'observation directe et des textes des auteurs classiques, à l'exception de toute révélation surnaturelle sur les destinées de l'humanité.

« Finalement, il n'y a aucune constante existence, 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 rien établir de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle. » Ayant ainsi posé le principe de la relativité mutuelle du sujet et de l'objet, schéma de l'ellipse herméneutique, fondement de l'historisme, Montaigne poursuit : « Nous n'avons aucune communication à l'être, parce que toute humaine nature est toujours

²⁰ Michel de Montaigne, *Essais*, III, 9 ; Bibliothèque de la Pléiade, rééd. 1962, pp. 941-942.

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 ne plus ne 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 ²¹. » Cette vision du monde est appuyée sur des références aux philosophes grecs, dont nous apprenons que « étant toutes choses sujettes à passer d'un changement en autre, la raison, y cherchant une réelle subsistance, se trouve déçue ²²... »

L'analyse, applicable de plein droit à la connaissance de soi, justifie les tourments des rédacteurs d'écritures intimes, anxieux de fixer une réalité qui ne cesse de se dérober, de se démentir elle-même ; lieu commun de la désespérance de tant d'observateurs de soi-même devant les contradictions, les insondables obscurités de leur propre nature. Mais si Montaigne s'en était tenu là, il n'aurait pas écrit les *Essais* jusqu'à ce que mort s'ensuive, ni Amiel son journal. A cette évidence de l'impossibilité de prendre au mot l'être personnel de l'homme s'oppose une évidence contraire, qui justifie la persévérance dans la recherche. Car Montaigne a bien entrepris son autoportrait à l'usage de ses familiers ; « c'est moi que je peins », précise-t-il dans l'avis « Au lecteur » ; l'entreprise peut donc être menée à bien, en dépit des objections préjudicielles [35] qui viennent d'être signalées. Sans craindre la contradiction, l'auteur des *Essais* affirme : « 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 agiter par secousse, je me trouve quasi toujours en ma place, comme font les corps lourds et pesants. Si je ne suis chez moi, j'en suis toujours bien près. 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 ²³. »

Le moi de Montaigne, en sa consistance, est proposé ici comme le centre de la personnalité, non pas un point fixe à jamais défini, mais le point moyen de l'incessante gravitation de l'expérience individuelle, dans une analyse assez voisine de celle proposée par le texte de Nietzsche, cité plus haut, Montaigne se présentant non comme

²¹ *Op. cit.*, III, 12 ; éd. citée, p. 586.

²² *Ibid.*

²³ Michel de Montaigne, *Essais*, III, 2, p. 789.

l'homme des extrêmes, mais comme celui d'une honnête moyenne. Ainsi se trouvent conciliés un mobilisme qui semblerait justifier un impressionnisme du mouvement perpétuel et un principe d'identité. D'un côté l'auteur des *Essais* propose une cinétique, ou une cinématographie de l'image : « 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 en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure. C'est un contrerolle 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'essayerais pas, je me résoudrais ; elle est toujours en apprentissage et en épreuve ²⁴. » Cette perspective anthropologique évoque le programme d'une connaissance de soi poursuivie selon le mode du journal intime dans l'acharnement extrême de son entreprise ; celui que met en œuvre l'immense et incessant monologue d'Amiel, chronique au fil du temps des intermittences et instabilités de l'être personnel et universel.

Après avoir évoqué le mouvement perpétuel de la conscience de soi, trois lignes plus bas, dans le même souffle, l'auteur des *Essais* prononce que « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition » ²⁵ ; le principe d'identité de l'espèce humaine vient ainsi compenser les effets du principe de la diversité et du démenti de soi à soi. Les jeux de reflets, les irisations de la conscience se jouent dans le terrain délimité de la « forme » humaine. Montaigne, lorsqu'il poursuit ses écritures dans l'asile de sa tour, est entouré par la garde d'honneur des livres de sa bibliothèque, où figurent les maîtres de l'antiquité classique ; leurs voix s'entrelacent avec la sienne au fil de la rédaction des *Essais*. Or ils enseignent que l'homme de sens et de raison doit respecter la configuration idéale, commune à tous les vivants humains. La psychologie différentielle [36] des vicissitudes de la conscience intime se trouve ainsi compensée par un principe d'universalité en vertu duquel « moi, le premier, par mon être universel, comme Michel de Montaigne » ²⁶, je puis être le porte-parole de tous

²⁴ *Ibid.*, p. 782.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

et de chacun, puisque chacun est le miroir de tous et Michel de Montaigne en particulier, premier à avoir entrepris de consacrer sa vie à la rédaction d'un autoportrait.

« Au moins, j'ai ceci selon la discipline que jamais homme ne traita sujet qu'il entendît ni connût mieux que je ne fais celui que j'ai entrepris, et qu'en celui-là je suis le plus savant homme qui vive ; secondement, que jamais aucun ne pénétra en sa matière plus avant, ni en éplucha plus particulièrement les membres et suites. (...) Pour la parfaire, je n'ai besoin d'y apporter que la fidélité ; celle-là y est la plus sincère et pure qui se trouve ²⁷... » La problématique de la connaissance de soi se trouve ici exposée, telle que la reprendront chacun à son tour tous ceux qui, à un moment de leur vie, céderont à la fascination des écritures du moi, sous la forme du journal intime ou de l'autobiographie, les *Essais* de Montaigne exposant une variété hybride qui tient à la fois de l'un et de l'autre genre. Écrire le moi, c'est affirmer son existence, céder à sa fascination, car il serait inutile de faire écriture d'une réalité inexistante. Mais, si l'on écrit du moi, c'est que cette réalité est problématique ; la rédaction doit contribuer à la concrétiser, à lui donner une consistance dont elle est apparemment dépourvue. Par ailleurs l'écriture est communication, premièrement de soi à soi, afin de prendre conscience d'une manière discursive, de médiatiser l'immédiat, et secondement afin de faire connaître à autrui ce qu'on est. Disciple des philosophes classiques, Montaigne a conscience de faire œuvre exemplaire ; la révélation de lui-même qu'il propose à ses lecteurs doit être pour eux la manifestation de ce qu'ils sont eux-mêmes, du fait de l'universalité de l'humaine nature. Chaque homme, et le plus ordinaire, peut être pour ses semblables un témoignage d'humanité. Toute littérature du moi procède d'analogues intentions ; à travers la singularité, elle évoque et invoque l'universel. « On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée qu'à une vie de plus riche étoffe ; chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition ²⁸. »

Grand lecteur de Plutarque, qui s'efforce de tirer de la vie des hommes illustres des leçons de morale pour l'édification de ses lecteurs, Montaigne estime que la vie privée de l'homme quelconque est aussi riche d'enseignements que la vie publique des chefs de guerre

²⁷ *Ibid.*, 783.

²⁸ XIII, 2 ; p. 782.

ou des chefs d'État. Plutarque, c'est déjà Carlyle, le prophète qui vaticine sur le culte des héros. Montaigne limite le rayon d'action de sa préoccupation : « Être un grand homme et un saint *pour soi-même*, voilà l'unique chose importante »²⁹, répond Baudelaire. Montaigne, [37] lui, vole moins haut ; il ne revendique pas la sainteté, ni même la grandeur, qui exige une perpétuelle tension, et sans doute une capacité d'illusion ; il prétend s'affirmer simplement, homme quelconque, comme un homme universel, dans la sphère qu'il s'est choisie d'une vie privée, déprise des responsabilités et engagements officiels qui s'offraient à lui, et auxquels il se dérobe dans la mesure du possible.

Dans la problématique des écritures du moi se dessine ici un seuil. D'un côté les mémoires des hommes officiels, statue que l'auteur prévoyant, pour le cas où il serait oublié par l'ingrate postérité, dresse à l'avance sur les places publiques de la mémoire. Et d'autre part les textes intimes où s'énoncent des vies privées, sans prétention aucune au classement comme monument historique. Si Montaigne est devenu un grand homme, si la postérité reconnaissante lui a même dédié quelques statues, c'est en quelque sorte malgré lui, en signe de gratitude pour les mérites qu'il s'est acquis en tant que découvreur d'un domaine qu'on ne s'était pas soucié d'explorer auparavant. Montaigne a acquis sa renommée, il s'est assuré un relief historique par la voie de l'écriture ; mais il n'a pas été seulement un écrivain, un grand écrivain parmi les écrivains de son temps. Son cas est unique à sa date, en ceci qu'il s'est pris lui-même, dans l'usage d'une vie quotidienne sans illustration particulière, comme matière de son œuvre. L'auteur du livre est le sujet du livre ; il fait le tour de soi comme les navigateurs de l'époque faisaient le tour du monde, entreprise aussi hardie en son genre, aussi neuve, et nécessitant de bien moindres frais.

Montaigne a fait œuvre avec sa vie, son œuvre propose l'analyse, la transcription d'une existence dont la préoccupation, l'occupation majeure est la notation de l'actualité d'une conscience curieuse d'elle-même à travers les vicissitudes de la présence de soi à soi, selon les menus événements de la vie familière ou le hasard des lectures. La matière ne fait pas défaut, au fil des jours, selon les intermittences de cette vigilance que chacun entretient à l'égard de soi-même, et qui se maintient même sous des formes voilées dans les veilles de la nuit ou

²⁹ Baudelaire, *Mon cœur mis à nu, Œuvres complètes*, p.p. Claude Pichois, Bibliothèque de La Pléiade, 1.1, 1975, p. 695.

les songes du sommeil. Or ce projet n'est pas mentionné dans l'inscription commémorative de 1571 ; Montaigne y annonce son retrait de la vie publique ; désormais, « dans le sein des doctes vierges, (...) en repos et sécurité, il passera les jours qui lui restent à vivre ». Les seuls biens qu'il attende de sa retraite se nomment « liberté », « tranquillité », « loisir ». L'avis « Au lecteur » qui figure une dizaine d'années plus tard, en 1580, en tête de la première édition des *Essais*, affirme la résolution nouvelle de l'autoportrait exposé à la curiosité publique : « c'est moi que je peins » et « je suis moi-même la matière de mon livre ». Promesse est faite d'une exposition universelle d'un être humain, sans complaisance : « Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice. (...) Que si j'eusse été entre ces nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières lois de la nature, (...) je m'y fusse très volontiers peint tout entier et tout nu ³⁰. » L'initiative [38] de donner la priorité à la première personne est d'autant plus remarquable que Montaigne se met à écrire dans la période troublée des guerres de religion. Le massacre de la Saint-Barthélémy (25 août 1572) intervient dans l'année qui suit la retraite volontaire. Cette retraite ne sera d'ailleurs pas aussi totale que Montaigne le prévoyait, requis par l'urgence des événements, il jouera un rôle politique important auprès des souverains ; il exercera même, comme déjà avant lui son père, la charge de maire de Bordeaux, de 1582 à 1585. En dépit de ces occupations et engagements, les *Essais* ne seront pas, ou très peu, une chronique de la vie publique de leur auteur. Montaigne respectera l'engagement pris, dans la note liminaire de son ouvrage, d'offrir à la curiosité des lecteurs un autoportrait de l'auteur.

Dans la limite de son projet, Montaigne ne doute pas de la possibilité de réussir ce qu'il a entrepris. Il est peint tel qu'il est, « autant que la révérence publique me l'a permis ». À cette réserve près, due à l'obligation de ne pas outrager les bonnes mœurs, il pense avoir fait preuve d'une sincérité entière ; lui-même n'aurait pas hésité à enlever la feuille de vigne pour se présenter nu, comme les naturels du Brésil. L'écriture de soi est donc en mesure de figurer une image conforme au modèle ; Montaigne ne s'interroge pas sur le rapport entre le vécu et l'écrit, entre l'existence en sa spontanéité et la figuration de cette existence en forme de livre. Le texte a la procuration de la vie, le discours

³⁰ Édition citée, p. 9.

de la vie vaut pour la vie elle-même. Lors des mariages royaux de l'ancien régime, souvent arrangés par voie diplomatique, les fiancés, qui ne se connaissaient pas, échangeaient des portraits, en guise de première présentation de l'un à l'autre. Mais la présence réelle suivait la présence figurative, dont elle n'était qu'un avant-goût. Montaigne, dans son adresse au lecteur, destine son autoportrait à ses « parents et amis : à ce que m'ayant perdu (ce qu'ils ont à faire bien tôt), (...) ils nourrissent plus entière et plus vive la connaissance qu'ils ont eue de moi ³¹ ». Comme le livre imprimé s'adresse à tout acheteur, le cercle des amis est susceptible de s'élargir, dans le présent et dans l'avenir, à toutes sortes de gens qui n'ont pas eu confiance de la présence réelle de Michel de Montaigne. Ceux-là n'auront accès au modèle que sous les espèces du portrait ; mais le portrait étant fidèle et sincère, il vaudra pour la réalité elle-même. Lorsque nous regardons un portrait de Van Gogh, ou de Gauguin, par lui-même, nous nous imaginons avoir devant nous le peintre en chair et en os. L'effigie vaut pour le modèle, comme il arrive dans les pratiques de sorcellerie où le magicien opère sur des figurines, substituts des individus visés par le rituel.

L'œuvre représentative n'est pas un double de l'individu qu'elle évoque. L'image, dans la civilisation occidentale, s'est progressivement dépouillée de toutes sortes d'implications magiques ; la vulgarisation, la prolifération de la photographie, du cinéma et de la télévision ont fait complètement oublier le caractère surnaturel du dédoublement impliqué par la représentation figurée d'un être humain. La ressemblance fixe une émanation de l'être, auquel elle [39] demeure liée par une participation ontologique ; prendre l'image de quelqu'un, c'est le dépouiller d'une partie de soi, l'empreinte captive et capture une partie de l'original. D'où la répugnance des primitifs, leur hostilité à l'égard des chasseurs de photographies. De même la fascination des hommes et des femmes par l'image dans le miroir renvoie à une conscience magique de l'identité personnelle, avec la crainte que ce dédoublement de l'individu n'entraîne d'imprévisibles chocs en retour qui mettront en question l'identité du modèle. La rencontre de l'homme avec son image émancipée de tout contrôle a donné naissance à une vaste mythologie du *double* dont l'influence se fait sentir dans la littérature fantastique universelle, en particulier chez les conteurs romantiques. La confrontation du sujet avec son double,

31 *Ibid.*

émanation perverse de sa propre identité, est généralement considérée comme un présage funeste. Bien entendu, la psychanalyse a fait ses choux gras de ces soubassements archaïques de l'identité personnelle, convulsions inconscientes, appétits et répulsions inavouables et inavoués qui aliènent la conscience de soi et la prédestinent à toutes sortes de tribulations plus ou moins horribles, engendrées par le retour du refoulé. Ces superstitions existaient aussi dans la civilisation traditionnelle, sous des formes différentes, mais pourtant apparentées, au bout du compte. Jusqu'à la fin du XVI^e siècle, jusqu'à la révolution galiléenne, l'astrologie était considérée comme une science exacte, donnant pour chaque individu, la clef de son identité personnelle, condensée dans son horoscope. Connaître l'horoscope de quelqu'un, c'était posséder la formule développée de sa destinée, et donc être capable d'agir efficacement sur elle, contre elle. C'est pourquoi le jour et l'heure de naissance des grands personnages, princes et rois, étaient des secrets d'État, soigneusement dissimulés à la curiosité publique.

Michel de Montaigne n'a pas peur de son double ; il peint lui-même son portrait, qu'il contemple et retouche avec satisfaction, sans éprouver les angoisses de Dorian Gray devant son image. Montaigne ne tient pas compte des horoscopes, et ne dissimule pas la date de sa naissance. La connaissance de soi répond pour lui à un besoin naturel ; il s'y livre avec bonhomie et nonchalance, non sans une certaine complaisance envers soi-même, que ses adversaires n'ont pas manqué de lui reprocher. Bien d'autres avant lui s'étaient intéressés à l'intimité de leur vie, opérant quelques sondages dans l'espace du dedans. Mais Montaigne est le premier à avoir systématiquement pratiqué l'examen de soi-même sans présumé apparent autre que celui de décrire exactement ce qui se passe dans l'économie intime d'une existence personnelle, aux moments mêmes où il ne se passe pas grand-chose ou rien du tout. On n'a pas affaire au maire de Bordeaux, au conseiller de Henri III ou Henri IV, sinon par accident ou incident sans grande importance. *Illustris*, en latin, se dit de ce qui est pleine lumière ; Montaigne, à la différence de ses héros préférés, est devenu illustre par ses propres moyens, en mettant en lumière les parties cachées de l'individualité humaine. De propos délibéré, il a procédé au dévoilement, à la révélation d'une vie privée qui, dans la mesure même où elle était celle d'un [40] homme ordinaire, était représentative de toutes les autres, exemplaire de par sa banalité même.

Cette traversée du miroir suppose une mutation du regard. Révolution analogue à celle que réaliseront, dans l'ordre pictural, un Turner, un Monet et l'école impressionniste. Les peintres tout au long de la tradition d'Occident, figuraient des formes fixes, aux contours bien précis, les couleurs elles-mêmes respectant les nuances propres aux objets présentés. La nouvelle vision découvre que les formes fixes et les couleurs fixes correspondent à des conventions imposées par l'habitude, la tradition des écoles ; pareillement, la perspective géométrique, inventée et 'imposée par les maîtres de la Renaissance italienne, soumet la présence au monde à une grille arbitraire dont les abstractions mutilent la réalité. Goethe, dans sa *Théorie des couleurs*, dénoncera la tyrannie de l'optique savante qui dénature la nature, et substitue, par un abus de confiance, à la respiration des choses et aux rythmes des tonalités vivantes, des constructions parfaitement imaginaires. La libération de la vision par la révolution non galiléenne, ouvre au regard le métabolisme incessant des couleurs et des formes, lorsqu'elles échappent à la tyrannie des interprétations savantes. Sur les toiles de Claude Monet, la même meule de foin, la même cathédrale, de moment en moment, d'heure en heure, changent de forme et de visage, exactement comme la vie personnelle sous le regard de Montaigne, père de l'impressionnisme psychologique, qui accomplit la libération de l'intuition par rapport au conceptualisme aristotélien avec trois siècles d'avance.

Mais la dissolution des formes dans la vision du monde ne signifie pas la négation de l'identité de l'objet. La multitude des autoportraits de Rembrandt ne signifie pas que Rembrandt doute de son existence propre et singulière ; il multiplie les attestations de son être personnel, à travers les renouvellements de ses traits et de son vêtement. La multiplicité des prises de vue sur la gare, la meule de foin ou la cathédrale ne peut que confirmer l'existence concrète, en chair et en os, de la réalité figurée, substance par-delà les apparences, et que les apparences, dans leur richesse, caractérisent selon l'inépuisable densité de sa présence. Ainsi de Montaigne, dans ce portrait dont la germination au long des années s'enrichit de repentirs, retouches et ajouts, en vue d'une fidélité plus complète à un modèle qui lui-même se modifie au fil du temps, et avec lui le jugement qu'il porte sur les choses humaines dans leur mouvement perpétuel qui use les êtres et les formes aussi bien que les institutions, cependant qu'à mesure elles se renou-

vellent. D'autres, avant l'auteur des *Essais*, ayant eu l'intuition du caractère « ondoyant et divers » de la réalité humaine, s'étaient contentés de l'indiquer au passage en quelques aphorismes, sans en faire le point de départ d'une entreprise d'anthropologie concrète appliquée à tous les aspects de la présence au monde.

Mais, lorsqu'il prend l'initiative de rendre publique sa vie privée, en l'exposant selon l'ordre de la parole, Montaigne, sans paraître s'en rendre compte, opère une transsubstantiation qui ne laisse pas intacte la réalité qu'il [41] veut manifester. Le transfert du vécu à l'écrit n'est pas le simple décalque d'une donnée immédiate de la conscience, perçue en transparence, dans l'innocente nudité de son être, un redoublement où le sens premier demeurerait intact. Sortie de sa réserve, ordonnée en forme de discours, l'intimité passe d'un mode d'être à un autre ; la publicité rompt le silence, elle met dans le domaine public ce qui n'appartenait qu'à un seul. La présence d'autrui est invoquée dès lors que la voix ou l'écrit introduisent une information dans le circuit de la communication. Et le sujet lui-même se trouve par rapport à soi dans une situation nouvelle, dès le moment où ce qui était pour lui réalité informe a pris forme et consistance de langage explicite.

L'auteur des *Essais* ne semble pas avoir mesuré le décalage entre la première, intime et spontanée, conscience de soi, et la connaissance seconde, proférée et incarnée en discours du moi et figée en monument de la littérature universelle. Le seuil de l'écriture sépare l'ordre larvaire de l'existence informe et irrésolue, dans la familiarité indécise de chacun avec soi-même –, et le nouveau domaine de l'explicitation où s'impose l'axiomatique des mots. La prise de conscience est d'ordinaire identifiée avec le moment où le sujet prend la parole ; avant la lettre, avant le mot, il n'y aurait que les ténèbres de l'inconscient. La conscience serait un monologue intérieur ; la transcription de ce monologue en écriture du moi n'y changerait rien ; du non-dit au dit, il n'y aurait pas de saut. Une telle vision des choses est manifestement erronée ; il y a une discontinuité radicale entre la matière première de la conscience et la matière seconde de la conscience énoncée, parlée ou écrite, au niveau de laquelle la conscience a pris ses distances par rapport à elle-même. L'intimité originarie déploie une zone d'adhésion de soi à soi, dans une immédiateté informulée, chronique sans parole de la quotidienneté vécue, animée par les intermittences du sens intime, simple vigilance de l'être au monde, colorée par les tonalités

allègres ou moroses, ou indifférentes, selon le métabolisme des humeurs. Cette intelligibilité prélinguistique forme la basse continue, l'accompagnement en sourdine de la vie personnelle ; elle est sous-entendue, mais il n'y a pas lieu de la refouler dans l'inconscient sous prétexte qu'elle ne relève pas de l'expression discursive ; elle expose la substance même de la présence de soi à soi, le premier jet de la réalité humaine.

On peut aujourd'hui imaginer, le progrès technologique aidant, un appareil enregistreur de la conscience en son actualité spontanée, une sorte de magnétophone capable de noter le tout-venant de cette intimité en prise directe que chaque individu nourrit en son for intérieur. Ce « psychographe » aurait la propriété de noter aussi bien les thèmes d'expression parlée que les éléments non linguistiques du courant de conscience. James Joyce a tenté une expérience de ce genre dans son *Ulysses*, mais il s'agit là d'une œuvre littéraire, avec toutes les servitudes de la fiction romanesque, et non d'un document proprement dit. Et surtout par la force des choses, Joyce propose un texte entièrement rédigé selon l'ordre de l'écriture, dimension exclusive de la narration. La réalité [42] humaine se trouve par hypothèse réduite à la menue monnaie des mots, tout autre dimension possible de la présence de soi à soi se voyant dénier le droit à l'existence. Le « psychographe » imaginaire serait en mesure d'enregistrer aussi – d'une manière qui reste à découvrir – les autres composantes du charroi intime de la conscience, où les thèmes parlés s'entrelacent avec des blancs, des plages confuses de silence, des modulations de sentiment, des pulsions non réductibles à une intelligibilité discursive. La spectroscopie ainsi obtenue restituerait l'actualité personnelle dans la pluralité de ses dimensions, image en relief du vécu dans l'espace humain et non projection sur un plan unique.

Or, pour Montaigne et son lecteur, il va de soi que la version parlante et écrite des *Essais* est identique à la réalité vécue, que l'écrivain aurait captée et fixée dans la plénitude exacte de sa teneur. Pourtant le vécu de Montaigne n'était pas cent pour cent parlant. Si l'on avait pu appliquer au seigneur de Montaigne le psychographe évoqué plus haut, le résultat de l'enregistrement en prise directe de la vie personnelle n'aurait pas donné le texte des *Essais*. Montaigne, homme quelconque, dans la banalité quotidienne de sa vie et le laisser aller de l'existence, avec les demandes et réponses, les réactions à l'actualité

confuse du dehors et du dedans serait apparu assez semblable aux autres individus de la même catégorie sociale dans le temps où il vivait. Le génie propre de l'auteur des *Essais* a été de transfigurer un homme quelconque en un homme exemplaire dans le contexte de la littérature universelle. « Tel a été miraculeux au monde, a-t-il noté, auquel sa femme et son valet n'ont rien vu seulement de remarquable. Peu d'hommes ont été admirés par leurs domestiques ³². » L'épouse, le valet de chambre sont de proches témoins de l'homme quelconque ; l'auteur des *Essais* n'est pas l'homme quelconque qui vit sa vie, mais l'écrivain, en posture de témoin de sa propre existence qui cause sa vie, en causeur éblouissant qu'il est. Monsieur de Buffon, lorsqu'il se mettait en posture d'écrire à sa table de travail, mettait des manchettes. Montaigne aussi prend du recul pour passer du vécu à l'écrit ; et le vécu et l'écrit ne sont pas superposables.

Les *Essais* perpétuent non la vie, mais le discours de la vie, une vie en discours, revue et corrigée, mise en forme selon l'ordre de la grammaire et l'exigence du style, ce qui commande une réduction à l'unité. Il est vrai que l'œuvre dans sa totalité, ne répond pas à un plan d'ensemble d'ordre géométrique ; elle s'est constituée peu à peu, par les affleurements successifs d'une écriture cristallisant lentement, cependant que dans les interstices du texte préétabli ne cessaient de sourdre des corrections et des ajouts. Le résultat final forme une nappe continue de paroles homogènes, mais non contemporaines dans leur origine ; bien qu'elles s'offrent à nous étalées sur un plan horizontal, elles rassemblent à égalité des textes échelonnés au cours d'une rédaction de vingt années. L'espace de ce discours est en réalité un espace-temps. Il est convenu que le moi de Montaigne est équivalent à cet espace-temps d'un discours écrit, [43] Montaigne lui-même en était certainement persuadé. Cette équivalence sans critique est inadmissible ; elle suppose résolue toutes les questions préalables concernant les écritures du moi. Le moi n'est pas identifiable à une écriture ; le moi existe en deçà et au-delà, en dehors de l'écriture, laquelle expose un témoignage parmi d'autres sur la réalité humaine de Montaigne.

L'autoportrait de Rembrandt n'est pas Rembrandt, ni le livre de Montaigne, Montaigne. Couperin a composé des portraits musicaux de certains de ses contemporains, et sans doute y a-t-il un rapport entre une pièce pour clavecin et la réalité d'un être humain. Mais cette

³² *Essais*, livre III, ch. 2, Pléiade, 2^e éd. p. 786.

relation n'épuise pas la vérité de l'individu concret ; elle se limite à proposer des analogies. Il existe un jeu de société où l'on doit deviner le nom d'une personnalité en posant à son sujet des interrogations du genre : « Si c'était un animal ? Si c'était une fleur ? un arbre ? une couleur ? un plat cuisiné ? » et ainsi de suite ; le faisceau des indications ainsi obtenues doit permettre par recoupement d'identifier le personnage en question. Pareillement l'écriture renvoie à l'écrivain, mais elle n'est pas l'écrivain lui-même, qu'elle peut dissimuler ou défigurer, volontairement ou non. Le portrait peut être ressemblant, ou ne pas l'être ; il peut être plus ou moins ressemblant, et le fait que le portraitiste se représente lui-même sur sa toile ne fournit aucune garantie supplémentaire en manière de ressemblance. L'image verbale d'un être mis en mots peut être plus ou moins représentative de l'être qu'elle désigne, mais elle ne fait jamais qu'évoquer les traces d'une présence dont il appartient au lecteur de reconstituer la plénitude, selon la mesure de l'imagination dont il est capable.

Reste aussi que tout portrait est une œuvre de l'art. Le poème en prose de Montaigne commémore à travers le temps l'image d'un être périssable, parvenu par la voie de l'écriture à échapper au dépérissement. La présence parlante de Michel de Montaigne s'est tue à jamais ; les écritures restent, mémorial d'un être singulier dans la forme et la pose qu'il a choisies de se donner pour la suite des temps. Nous ne saurons jamais si Montaigne ressemblait au portrait qu'il nous a laissé de lui ; il nous a avertis qu'il ne fallait interroger à son sujet ni sa femme ni son valet de chambre ; sans doute est-il meilleur témoin de soi-même que tout autre ; pourtant nul ne peut être témoin en sa propre cause. Le Montaigne étalé sur le papier, cent pour cent parlant, n'épuise pas la réalité de Montaigne, pas plus que les *Confessions* et les *Réveries* de Rousseau n'ont empêché la multiplication des commentaires sur le Rousseau authentique, pas plus que les écritures multipliées par Stendhal n'ont répondu à toutes les questions qu'on peut se poser à propos de leur auteur. Ce serait bien plutôt le contraire. Celui qui sort de sa réserve, en prodiguant les signes et renvois pour introduire à son être profond, dissimule à mesure ce qu'il prétend manifester. Dire sa vie, c'est changer sa vie, et rendre impossible cette coïncidence qu'on prétend rechercher. Dans l'argument de Zenon d'Élée, la flèche n'atteindra jamais la cible, parce que la distance à franchir se divise à l'infini ; la flèche frappée d'une sorte d'impuis-

sance, semble reculer sur sa trajectoire, qui se démultiplie au même rythme que son avance.

[44]

« De la vaporisation et de la centralisation du Moi. Tout est là »³³, note un jour Baudelaire dans ses carnets intimes. Il emprunte cet aphorisme à un essai d'Emerson, *The conduct of life*. Dans la conduite de la vie, disait le sage américain, « la prudence majeure est la concentration ; le mal majeur est la dissipation³⁴ ». Goethe avait distingué, comme un grand rythme de la vie, l'alternance entre systole et diastole. Pour Goethe, il s'agissait d'une observation de fait concernant la présence au monde ; pour Emerson et Baudelaire, il s'agit de valeur et de morale, rappel à l'ordre d'une vie qui doit échapper à la tentation et aux défaillances du péché. L'axiome garde, dans ses deux acceptions, une pleine signification. Toute vie personnelle se compose comme la suite des alternances entre « vaporisation » et « concentration », en sorte que la connaissance de soi ne peut échapper, lorsqu'elle s'efforce de saisir son objet, à l'ambiguïté du sens. Ou bien elle se plaira, au risque de s'égarer, à suivre les multiples facettes d'une identité qui se fuit elle-même et se réjouit dans sa diversité intrinsèque. Ou bien, elle s'efforcera de regrouper, de condenser les aspects d'un être humain, pour en avoir le cœur net, et ressaisir le dernier mot, comme on épingle un insecte sur le plateau d'une collection entomologique.

Baudelaire, lui aussi, fut hanté par le projet des écritures du moi, conçues comme une entreprise libératoire, évoquée dans les lettres à sa mère : « Un grand livre auquel je rêve depuis deux ans : *Mon cœur mis à nu* et où j'entasserai toutes mes colères. Ah ! si jamais celui-là voit le jour, les *Confessions* de Jean-Jacques paraîtront pâles...³⁵ ». Ailleurs encore, il mentionne « un grand-livre sur *moi-même*, mes *Confessions*³⁶... » Le programme ne sera pas réalisé, mais il apparaît comme une rubrique dans les notes intimes du poète. La formule elle-

³³ *Mon cœur mis à nu*, 1 ; *Œuvres de Baudelaire*, nouvelle éd. Bibliothèque de la Pléiade, 11, p. 676.

³⁴ Emerson, *The conduct of life*, notes prises par Baudelaire, *Œuvres*, éd. citée, p. 674.

³⁵ Lettre à Madame Aupick, 1^{er} avril 1861 ; *Correspondance* de Baudelaire, Bibliothèque de la Pléiade, t. II, p. 141.

³⁶ À la même, 25 juillet 1862, *op. cit.*, t. II, p. 162.

même, « Mon cœur mis à nu » a été empruntée par Baudelaire aux *Marginalia* d'Edgar Poe, où l'on peut lire : « S'il vient à quelque ambitieux la fantaisie de révolutionner d'un seul coup le monde entier de la pensée humaine, de l'opinion humaine et du sentiment humain, l'occasion s'en offre à lui. La route qui mène au renom immortel s'ouvre droite et sans obstacle devant lui. Il lui suffira en effet d'écrire et de publier un très petit livre. Le titre en sera simple – quelques mots bien clairs – *Mon cœur mis à nu* (*My Heart laid bare*). (...) Et en vérité, n'est-il pas très singulier que, étant donnée la soif enragée de notoriété qui caractérise tant d'échantillons de l'humanité, (...) il ne s'en trouve pas un seul assez hardi pour écrire un tel livre ? (...) Mais l'écrire, – voilà la difficulté. Aucun homme ne *pourrait* l'écrire même s'il l'osait. Le papier se recroquevillerait et se consumerait au moindre contact de sa plume enflammée ³⁷. »

Edgar Poe, et Baudelaire après lui, évoquent ici le point extrême d'une [45] eschatologie de la connaissance de soi, foyer imaginaire d'une concentration et condensation de l'être personnel, porté à une telle intensité que le support se trouverait anéanti par la violence de l'expression. Le point origine du sens, en chaque vivant, à partir duquel procède l'irradiation de la présence au monde et aux hommes, est ensemble un pôle de répulsion, à la fois fascinant et repoussant, *fascinations et tremendum*, comme le Dieu de l'expérience mystique. L'analogie entre l'homme et Dieu, entre la créature et le Créateur, trouve ici l'une de ses applications majeures. S'il est vrai, comme il est écrit dans la Bible, que nul ne peut voir Dieu et vivre, il pourrait en être de même dans le domaine de la connaissance de soi. À vouloir trop se rapprocher du foyer de son être, celui qui se cherche sur la voie des écritures intimes risquerait de se brûler à la flamme qu'il a allumée ; le langage humain ne supporte pas de trop violentes surcharges énergétiques ; il arrive qu'il fasse sauter les fusibles et mette le feu aux circuits du discours. Les expressions humaines ne proposent pas de bons conducteurs de l'absolu ; c'est pourquoi Mallarmé n'a jamais écrit le Grand Œuvre dont il rêva toute sa vie ; c'est pourquoi Baudelaire n'a pas mené à bien le projet de *Mon cœur mis à nu*, ni d'ailleurs Poe lui-même avant lui.

³⁷ Texte cité par Claude Pichois dans les notes de l'édition des *Œuvres* de Baudelaire, Pléiade, t. I, p. 1491.

Montaigne n'a pas eu, à la manière de Rousseau, l'audace ou la naïveté, de prendre Dieu à témoin de la vérité de ses dires. Ses écritures se maintiennent dans les coteaux modérés et les prudentes circonlocutions ; sa plume poursuit sa gravitation à distance du creuset ardent où se prononce la nudité de l'être. Mais ces parcours concentriques n'en cernent pas moins le lieu ontologique de l'être personnel, en sa mystérieuse identité. L'auteur des *Essais* a su éviter les circuits de haute tension, particulièrement dangereux au temps des guerres de religion ; néanmoins, sous les apparences nonchalantes de l'analyse, où le moi se « vaporise », le souci demeure de la synthèse, de la « concentration », comme disent Emerson et Baudelaire. En dépit des apparences, le projet de Montaigne n'est pas seulement descriptif, évocateur d'une personnalité dont les multiples facettes seraient présentées au hasard des humeurs et occasions. Un portrait n'est pas possible sans l'unité des configurations d'ensemble, même dans le cas des dissociations apparentes de l'impressionnisme ou du cubisme. La quête de soi, chez Montaigne, impose de rassembler l'ensemble des observations selon la norme du vrai. La préoccupation morale n'est jamais absente, ainsi que le jugement de soi sur soi, toujours présupposé dans la grande tradition humaniste, dont Montaigne fait sa lecture quotidienne ; l'inspiration volontariste du stoïcisme, remis en honneur à l'époque renaissante, nourrit en son œuvre le paysage mental du sage de Guyenne.

« Je me suis ordonné d'oser dire tout ce que j'ose faire, et me déplais des pensées mêmes impubliables. La pire de mes actions et conditions ne me semble pas si laide comme je trouve laid et lâche de ne l'oser avouer. Chacun est discret en la confession ; on le devait être en l'action ; la hardiesse de faillir est aucunement compensée et bridée par la hardiesse de le confesser. Qui s'obligerait à tout dire, s'obligerait à ne rien faire de ce qu'on est contraint de [46] taire. Il faut voir son vice et l'étudier pour le redire. Ceux qui le cèlent à autrui le cèlent ordinairement à eux-mêmes. (...) Les maux de l'âme s'obscurcissent en leur force ; le plus malade les sent le moins. Voilà pourquoi il les faut souvent remanier au jour d'une main impiteuse, les ouvrir et arracher du creux de notre poitrine. Comme en matière de bienfaits, de même en matière de méfaits, c'est parfois satisfaction que la seule confession ³⁸. » Cette page sans ambiguïté situe Montaigne sur la voie

³⁸ *Essais*, III, 5 ; Pléiade, p. 822-823.

royale qui mène d'Augustin à Rousseau, selon l'exigence de la confession, plus près de Rousseau sans doute, car Montaigne, comme Rousseau, destine ses confessions aux hommes, ses semblables, plutôt qu'à Dieu. À vrai dire, Augustin, lorsqu'il parle à Dieu, par son intermédiaire s'adresse aussi aux mêmes destinataires.

Montaigne évoque expressément le rituel de la confession. « En faveur des Huguenots, qui accusent notre confession privée et auriculaire, je me confesse en public, religieusement et purement. Saint Augustin, Origène et Hippocrate ont publié les erreurs de leurs opinions, moi encore, de mes mœurs. Je suis affamé de me faire connaître ; et ne me chaut à combien, pourvu que ce soit véritablement ³⁹. » La transparence à autrui apparaît comme le corollaire, ou le critère, de la transparence à soi-même : « Il me plaît d'être moins loué ; pourvu que je sois mieux connu ⁴⁰. » Celui qui parle ainsi admet, sans réserve aucune, qu'il existe une vérité une de l'être personnel, vérité accessible sans ambiguïté, et susceptible d'être exposée selon l'ordre du discours. Montaigne professe par rapport à lui-même une véritable dogmatique morale : « J'ai mes lois et ma cour pour juger de moi, et m'y adresse plus qu'ailleurs... ⁴¹ » Il faut être capable de se juger et de se réformer, sans tomber pour autant dans les complaisances morbides de la conscience malheureuse, car les Stoïciens « nous ordonnent bien de corriger les imperfections et vices que nous reconnaissons en nous, mais nous défendent d'en être marris et déplaisants ⁴²... »

Tout compte fait, l'auteur des *Essais* propose une image de soi ferme et stable ; en dépit des hésitations et diffusions, l'impression dominante est celle d'une personnalité assurée, satisfaite de son sort ; jamais ne prévaut l'impression que l'on aurait à faire à un pécheur qui bat sa coulpe au tribunal de la pénitence, en quête d'une absolution gracieuse et imméritée. Le ferme propos du sujet moral lui assure dans la vie l'assiette de la tranquillité d'âme célébrée par les Anciens. « Quant à moi, je puis désirer en général être autre ; je puis condamner et me déplaire de ma forme universelle, et supplier Dieu pour mon entière réformation et pour l'excuse de ma faiblesse naturelle. Mais cela, je ne le dois nommer repentir, non plus que le déplaisir de n'être

³⁹ *Ibid.*, p. 824.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.* III, 2 ; p. 785.

⁴² *Loc. cit.*, p. 790-791.

ni ange ni Caton. Mes actions sont réglées et conformes à ce que je suis et à ma condition. Je ne puis faire mieux ⁴³. » La gravitation du moi paraît donc osciller autour d'un [47] point moyen, lieu propre d'une personnalité qui s'est choisie elle-même à sa propre ressemblance.

Maurice Merleau-Ponty a dirigé une luxueuse publication consacrée par les éditions Mazenod en 1956 aux *Philosophes célèbres*. Ce Gotha, *Who is who* de l'histoire de la philosophie, est illustré de portraits généralement fort bien choisis. Chaque grand penseur a droit à une image et une seule. D'où l'obligation de proposer l'évocation la plus suggestive de l'homme et de l'œuvre, test projectif censé résumer trente ou cinquante ans d'une carrière intellectuelle. On montrera donc le philosophe en son âge mûr ou sa vieillesse plutôt qu'en ses jeunes années, accablé par sa bibliographie et la consécration de son génie. Entre autres figure dans ce recueil, un Hegel impérial, dominant de sa hauteur les millénaires de l'histoire universelle et un prodigieux Schelling, tout le feu de son âme réfugié au fond de ses yeux illuminés, qui semblent sonder les profondeurs mystérieuses de l'infini. Reste à savoir si l'on peut subsumer l'identité hégélienne, en sa concentration et sa vaporisation, sous les traits de cet inspecteur général de l'instruction publique, autocrate et austère. Reste à savoir si l'immense pensée de Schelling, l'un des inventeurs les plus féconds du romantisme, l'amant passionné de Caroline, peut se réduire aux dimensions du vieillard enfoncé sans retour dans les voies intérieures de la spéculation gnostique. On peut parer à ce défaut en multipliant les images, comme dans certaines publications abondamment illustrées, où l'on peut opérer la récapitulation iconographique de l'enfance à l'âge d'homme et à la décrépitude. Le lecteur alors doit suivre le parcours jalonné par des témoignages plus ou moins fidèles et se faire par lui-même une idée de cette présence intégrale dont aucun portrait ne peut rendre compte. Montaigne écrit les *Essais* pendant vingt ans, et les éditions modernes permettent de suivre phrase à phrase la germination d'un texte constitué non pas selon un ordre linéaire et successif, mais par intus-susception, les additions successives s'infiltrant à travers les interstices des écritures préalables. Une même page peut ainsi correspondre à une profondeur de champ de vingt années, et la question peut être posée de savoir si la page en question a le même Mon-

⁴³ *Ibid.*, p. 791.

taigne pour auteur, ou des Montaigne successifs dont une série de bonnes photographies nous permettrait de suivre les altérations et métamorphoses. Montaigne affirme la stabilité de son image autobiographique, mais nous ne sommes pas obligés de le croire.

Ainsi se trouve esquissée la problématique des écritures du moi, dans une ou plusieurs perspectives de fuite en échappement libre, à la manière d'un jeu de miroirs. Augustin évoquant le caractère insondable de la divinité, disait : « Quand je parle de Dieu, ce n'est pas de Dieu que je parle. » La question peut être posée de savoir de quoi ou de qui je parle, quand je parle de moi. Montaigne lui-même ne s'y trompait pas ; il était capable de mettre en question les fondements de son entreprise. À propos de la germination continue de son texte, il affirme : « Mon livre est toujours un. Sauf qu'à mesure qu'on se met à le renouveler afin que l'acheteur ne s'en aille les mains du tout vides, je me [48] donne loi d'y attacher (comme ce n'est qu'une marqueterie mal jointe) quelques emblèmes surnuméraires. Ce ne sont que surpoids, qui ne condamnent point la première forme...⁴⁴ » Mais aussitôt après, notre auteur remet en question la permanence de cette forme première : « Mes premières publications furent l'an mille cinq cent quatre-vingt. Depuis d'un long trait de temps je me suis envieilli, mais assagi je ne le suis certes pas d'un pouce. Moi à cette heure et moi tantôt, sommes bien deux⁴⁵... »

Il est difficile de donner une image fixe d'un objet qui bouge, et si l'image bouge avec l'objet, la question se pose de l'unité de l'image et de l'unité de l'objet. Or les rédacteurs d'autobiographies et les commentateurs se contentent d'ordinaire de postuler, sans aller plus loin, l'unité et l'identité de l'une et de l'autre, ainsi que des deux ensemble. Montaigne admet le bougé de son comportement, qui va de pair avec le bougé de l'écriture ; l'unité s'établit néanmoins dans la gravitation autour d'un point moyen ; même imaginaire, celui-ci permet la compensation des écarts. Mais si le moi n'est pas astreint à une réelle et fondamentale cohérence, l'image, si exacte soit-elle, ne peut pas exposer sous une forme consistante une réalité qui ne l'est pas. D'autre part, la relation entre l'image, même fidèle, et le modèle, manque de précision ; « ressemblante », l'image se contente de renvoyer à l'original, et la notion de ressemblance n'exprime qu'une analogie plus ou

⁴⁴ Michel de Montaigne, *Essais* III, 9, p. 941.

⁴⁵ *Ibid.*

moins lointaine, qui ne se résoudra jamais en identité. L'écriture du moi produit un moi écrit, qui n'est pas substituable au moi réel, élaboration en forme de discours d'une réalité impalpable et irréductible. Montaigne est mort ; que signifie la survivance de ce moi de papier qu'il nous a légué dans les *Essais* ! De quoi parlons-nous quand nous parlons aujourd'hui de Montaigne, lui restituant ainsi une fictive contemporanéité, grâce à un rappel à la vie où nous mettons une bonne part de nous-même ?

L'image ne peut proposer davantage qu'un simulacre de l'objet. Un portrait peint ou écrit renvoie à cette réalité dont il expose le visage selon telle ou telle dimension expressive. Figuration d'une absence, mais perçue comme une présence, en vertu d'une illusion qu'on ne songe pas à remettre en question. Les défunts, dans la vision antique du monde, mènent aux enfers une existence larvaire, réduits à une ombre inconsistante de ce qu'ils furent de leur vivant. Image de notre mémoire, champs élyséens où survivent les disparus auxquels nous dédions la fidélité du souvenir, non point tels qu'ils furent, mais tels que nous les ressuscitons, par la vertu de notre savoir et la puissance de notre imagination. Le livre de Montaigne, et ensemble toutes les écritures du moi, ne proposent que des empreintes fugitives, inscriptions d'un être absenté dans la mort. Ainsi découvre-t-on dans des vallées écartées, les traces de mastodontes préhistoriques, écrites dans une boue séchée depuis des millénaires. Ils passèrent par là, et puis s'en furent, absorbés par la nuit des temps ; aujourd'hui, à partir de ce témoignage en creux, nous avons appris à reconstituer la forme entière des [49] monstres disparus, témoins d'un univers à jamais enseveli, présence d'une absence dans un monde où elle n'a plus sa place.

Montaigne, se prenant lui-même pour sujet de son livre, ne met pas en doute l'identité, l'équivalence entre le livre et l'auteur, en quoi faisant il met en lumière les paradoxes de l'écriture du moi. Proposant à ses contemporains et aux hommes des âges futurs ce témoignage de soi sur soi, il ne doute pas de multiplier dans l'espace sa présence réelle ; il échappe ainsi à la condition mortelle. La statue est née, en Égypte ou ailleurs, du désir de perpétuer dans la pierre solide ou dans le métal non seulement l'image figurée, mais l'âme même d'un être humain. L'assurance d'immortalité, on peut aussi la rechercher selon les voies et moyens de l'écriture, défi au dépérissement des formes temporelles. Comme Plutarque a assuré, dans la mémoire de l'humain,

nité lettrée, la survivance de ses héros, ainsi fera Montaigne, sculpteur de sa propre image dans le refuge de sa tour.

L'auteur des *Essais*, navigateur solitaire, a conscience d'ouvrir une voie tout comme Rousseau, deux siècles après lui. Bonne conscience, trompeuse peut-être en sa primitive innocence. La tentative de Montaigne se réalise par la voie directe, sous la seule garantie de la bonne foi et de l'entière sincérité. Je suis assurément le meilleur témoin en ce qui me concerne ; je connais le dessous des cartes, ayant accès au domaine intime des intentions cachées à autrui. « Au moins j'ai ceci selon la discipline que jamais homme ne traita sujet qu'il entendît ni connût mieux que je fais celui que j'ai entrepris, et qu'en celui-là je suis le plus savant homme qui vive ; secondement, que jamais aucun ne pénétra en sa matière plus avant, ni en éplucha plus particulièrement les membres et suites ; et n'arriva plus exactement et pleinement à la fin qu'il s'était proposée à sa besogne. Pour la parfaire, je n'ai besoin d'y apporter que la fidélité ; celle-là y est, la plus sincère et pure qui se trouve. Je dis vrai, non pas tout mon saoul, mais autant que je l'ose dire ; et l'ose un peu plus en vieillissant, car il semble que la coutume concède à cet âge plus de liberté de bavasser et d'indiscrétion à parler de soi (...). Ici, nous allons conformément et tout d'un train, mon livre et moi... ⁴⁶ »

En son âme et conscience, Montaigne garantit l'identité substantielle du livre et de l'homme, « mon livre et moi ». Profession de foi qui aurait pu être signée par Jean-Jacques Rousseau, et qui évoque la fameuse page liminaire des *Confessions*. Nous n'acceptons plus ce langage, qui sous-entend toute la problématique des écritures du moi. Une révolution culturelle nous sépare de ce présupposé de transparence, aujourd'hui remplacé par le présupposé de la mauvaise foi. Tous ceux qui se sont engagés résolument, la plume à la main, sur le chemin de l'exposition universelle de leur actualité intime sont soupçonnés de faux témoignage. La mauvaise foi a chassé la bonne, je ne suis pas le plus sûr témoin en ce qui me concerne ; en justice d'ailleurs les aveux du coupable ne sont pas considérés comme une preuve suffisante. Depuis la révolution culturelle [50] romantique, la conscience claire n'est plus le fondement ultime, le lieu d'origine de la vérité ; elle apparaît désormais en porte-à-faux sur les profondeurs obscures et ombreuses où se poursuit le métabolisme des intentions,

⁴⁶ *Essais*, III, 2, p. 783.

avidités, refoulements et résistances, pulsions en tous genres qui aliènent ou surchargent nos motivations avouées. Depuis un siècle et demi, nous sommes entrés dans l'ère du soupçon, jalonnée par les *Naturphilosophen* et Schopenhauer, par Nietzsche et Freud. Les protestations de Montaigne, de Rousseau et de leurs innombrables émules font pâle figure à la lumière froide des réviseurs de l'inconscient. Leurs textes, décortiqués par les experts en analyse, disent tout autre chose que ce que voulaient dire les auteurs, qui ne comprenaient rien à leur propre existence. Il convient de les traduire dans le dialecte du docteur Freud, et l'on y découvrira toutes sortes de richesses imprévues, généralement liées à l'économie de leur sexualité. Ces précieuses révélations permettent de constater que Montaigne et Rousseau sont des individus comme vous et moi, ce qui est après tout réconfortant pour vous et pour moi, rongés, comme vous et moi, par une bestialité rampante qu'ils refoulent tant bien que mal, et plutôt mal que bien. Fort heureusement ils n'avaient pas en leur temps la ressource d'aller consulter le plus prochain analyste, car en pareil cas, libérés de leur *libido*, ils n'auraient pas pris la peine de nous laisser les *Essais* ni les *Confessions*, exutoires d'une sensibilité morbide.

Il est à craindre que la psychanalyse et ses délirantes proliférations n'aient définitivement brouillé les pistes de la connaissance de soi. Reste pourtant que, même à l'ère du soupçon, les *Essais*, les *Confessions* de Rousseau, *Dichtung und Wahrheit*, l'*Apologia pro vita sua* de Newman demeurent des monuments de la culture occidentale dont les richesses ne cessent de s'offrir à ce qui reste de lettrés en Occident. Les chefs-d'œuvre littéraires échappent à ce titre aux ravages des excavateurs et marteaux piqueurs des démolisseurs analytiques. Reste que, en tant que documents du moi, ils ne peuvent plus bénéficier du privilège de la bonne foi et de la transparence. Montaigne n'a pas tout dit, ne pouvait tout dire de Montaigne, ni Goethe de Goethe. Le témoignage des *Essais*, en ce qu'il dit, ne peut être cru sur parole, sans autre forme de critique, et nous savons aussi qu'il comporte des zones d'ombre, des lacunes. Montaigne ne dit pas tout, parce qu'il ne pouvait ni ne voulait tout dire, au-delà même des quelques limites qu'il avait expressément reconnues à sa sincérité. La lecture des *Essais* ne dispense pas de lire une soigneuse biographie de Montaigne, et l'on aurait tort, en ce qui concerne la personne, la vie et l'œuvre de Chateaubriand, de s'en tenir aux *Mémoires d'outre-tombe*. Le témoignage

du sujet sur lui-même doit être complété par les témoignages de ceux qui l'ont connu de plus ou moins près, qui l'ont fréquenté, aimé ou haï. Les dix-sept mille pages du Journal d'Amiel ne disent pas tout sur Amiel ; elles ne dispensent pas d'interroger les familiers, les collègues du professeur de l'université de Genève. La vérité du personnage ne se dessinera qu'en fin de compte, par recoupement, une fois épuisés les témoignages le concernant, conclusions toujours précaires, en l'attente d'informations ultérieures qui peuvent tout remettre en cause.

[51]

Existe-t-il d'ailleurs une vérité de la personnalité, qui pourrait être établie par un constat, ou un ensemble de constats ? Les écritures intimes sont hantées par cette question, qu'elles se proposent de résoudre. Mais le fait même qu'elles ne cessent de se reprendre donne à penser que la chasse de l'être personnel ne s'arrête jamais. Montaigne reprend jour après jour le livre des *Essais*, et continue d'enrichir la rédaction déjà acquise d'additions en parenthèses qui ne cessent de distendre le tissu de l'écrit. La mort a arrêté la main du scripteur, pur accident, à défaut duquel on imagine le livre en croissance indéfinie au fil de l'existence, comme il arrive dans le cas du journal intime. Sans doute peut-on voir là une des carences de l'autobiographie, en ce qu'elle tend vers un achèvement, alors qu'un récit de vie ne devrait s'achever qu'avec la vie. Écrire le mot « fin », c'est couper le courant, arrêter le sens avant l'échéance normale, qui est celle de la mort. Nul ne peut être dit heureux avant le jour de sa mort, enseignait un adage antique. Mais si le sens d'une vie occupe l'expansion totale de cette vie, les écritures du moi n'exposeront jamais qu'une vérité avant-dernière, toujours sujette à caution.

La lecture de Montaigne débouche ainsi sur la problématique fondamentale des écritures intimes. L'autobiographie, le journal et les formes diverses de la connaissance de soi ne peuvent être étudiés en dehors de la grande question de l'identité personnelle à laquelle ils ne cessent de renvoyer. Question métaphysique par excellence, s'il faut en croire une parole de Heidegger, selon lequel une question devient métaphysique à partir du moment où elle met en question celui qui se pose la question. Montaigne ne croyait pas si bien dire, lorsqu'il donnait la formule de son humanisme : « Je m'étudie plus qu'autre sujet.

C'est ma métaphysique, c'est ma physique ⁴⁷. » Notre époque ne s'intéresse plus à la métaphysique, mais elle s'est prise d'une grande curiosité pour l'autobiographie ; la concomitance de ces deux faits explique sans doute pourquoi l'inflation des commentaires sur ce dernier sujet donne l'impression de se développer, trop souvent, dans un vide d'humanité où pullulent les abstractions. Toujours récurrente, l'investigation de l'identité personnelle n'a de chance d'aboutir à des enseignements réels que si l'on voit en elle une recherche fondamentale de l'humanité de l'homme. Le xx^e siècle consacre le triomphe des barbaries conjointes de la guerre, du génocide, de la persécution sous toutes ses formes, et la faillite de la civilisation scientifique et technique, échappant au contrôle de ses promoteurs. On a proclamé l'année sainte de la mort de Dieu, bientôt suivie par l'annonce de la mort de l'homme ; les célébrants du paroxysme, qui donnent le ton en matière de modes culturelles, se plaisent à entonner le *Requiem* pour le sujet, qui trouve l'un de ses lieux d'élection privilégiés dans le domaine des écritures du moi. Un moi qui n'existe pas n'a pas à prendre la parole ; il est seulement le point d'émergence d'une parole vagante et totalitaire, illusion, hallucination. « Ça parle, on parle ; la classe sociale parle. »

[52]

Une bonne partie des études récentes sur l'autobiographie semble poursuivre l'extermination de ce qui est en question. Mais, dans cette opiniâtreté même à refuser l'évidence première de l'existence humaine, s'annonce sans doute le retour du refoulé. Michel de Montaigne n'a pas cessé de nous parler de sa voix propre et personnelle, inimitable et inoubliable.

⁴⁷ *Essais*, III, XIII, Pléiade, p. 1050.

[53]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 3

L'acte de naissance des écritures du moi

[Retour à la table des matières](#)

« Le mot “autobiographie” désigne un phénomène radicalement nouveau dans l’histoire de la civilisation, qui s’est développé en Europe occidentale depuis le milieu du XVIII^e siècle : l’usage de raconter et de publier l’histoire de sa propre personnalité. 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 ⁴⁸. » Ces lignes péremptoires figurent dans un petit livre dont l’auteur fait figure de spécialiste du domaine littéraire de l’autobiographie. Infondée, fautive, une opinion de ce genre a le privilège d’exister ; il est commode de s’appuyer dessus ; le confort intellectuel acquis à ce prix évite d’avoir à se poser des questions. Philippe Lejeune a tenté d’élaborer une définition du genre, qui permettrait de

⁴⁸ Philippe Lejeune, *L’Autobiographie en France*, A. Colin, 1971, p. 10 ; affirmations réaffirmées, *ibid.*, p. 65. Du même auteur, cf. *Le Pacte autobiographique*, Seuil, 1975 ; et encore *Le Pacte autobiographique (bis). Poétique*, 56, 1983. Lejeune a maintenu ses positions contre toute critique au cours d’un dialogue publié dans la *Revue d’Histoire littéraire de la France*, novembre-décembre 1975, p. 995 sq.

distinguer l'autobiographie proprement dite des autres formes, plus ou moins voisines, d'écritures du moi. Cet exercice analytique et conceptuel relève de l'ordre de ce qu'on appelait autrefois la rhétorique ; l'autobiographie est admise au banquet fraternel des « genres » littéraires, au bout de la table, après l'épopée, l'ode, le poème didactique, la tragédie, l'élégie et le roman... Toute la difficulté consiste à peaufiner une définition aux contours précis, quitte à la rectifier de temps en temps, ce qui justifie des publications apparemment nouvelles.

[54]

Dès lors, la mode universitaire ayant fait élection de cet objet apparu sur le marché, les étudiants et assistants de Paris et de ses banlieues, en quête de sujets de dissertations, de mémoires, de thèses, s'adonneront à ce qu'on est convenu d'appeler des « recherches » sur l'autobiographie d'Un Tel, ou d'un Autre, et l'on verra fleurir des articles, des *papers*, des colloques groupés en recueil sur l'autobiographie en Nouvelle Zélande, au Paraguay, en Espagne, dans le Yucatan etc. ; cette production se trouve en constante expansion, non seulement en France, mais dans un certain nombre de pays du monde, grâce au développement des voies de communication du tourisme culturel. Le mal est ici que tous ces braves gens tournent en rond dans un champ clos, ou plutôt un cercle vicieux. La définition en question jouant le rôle de norme de conformité, on se contentera d'y faire entrer de force le personnage étudié, avec quelques gloses relatives aux entourures et, si possible, un graphique à l'appui, dans le style obscur des talmudistes qui dictent aujourd'hui les tendances sur le marché commun littéraire. L'espace conceptuel une fois balisé sert de terrain de décollage et d'atterrissage pour toute investigation ultérieure, occultant tout ce qui peut exister autour et avant. De toute manière, il faut bien partir de quelque part, et l'étudiant avancé, ou le professeur retardé, qui envisage de consacrer une étude à l'auteur d'une autobiographie mûrie dans les confins du Haut-Aragon, de la Nouvelle-Angleterre ou de l'Italie du Sud emprunte sans y penser davantage la conceptualisation existante. Cela lui évite des efforts inutiles. Mieux vaut, à tout prendre, s'appuyer sur les découvertes les plus récentes de la critique contemporaine.

Le sociologue russo-américain Pitirim Sorokin a publié un livre féroce sur la situation de la recherche dans le domaine des sciences humaines aux États-Unis. S'agissant de l'état d'avancement des études

en matière de psychosociologie, Sorokin étudie « l’amnésie et le complexe de l’inventeur », qu’il diagnostique chez les « nouveaux Christophe Colomb », aventurés dans les espaces de la recherche : « Le premier défaut que l’on pourrait reprocher aux études de ce genre est l’espèce d’amnésie dont elles ont fait preuve à l’égard de leur histoire et de leurs acquisitions antérieures. (...) De nombreux sociologues ou psycho-sociologues modernes se targuent d’avoir fait un nombre important de découvertes scientifiques “pour la première fois dans toute l’histoire” de la sociologie et des sciences voisines. (...) On pourrait appeler ce penchant “l’obsession de la découverte” ou encore “le complexe de l’inventeur”. Les sociologues et les psychologues de la nouvelle génération déclarent sans ambages que rien d’important dans leur spécialité n’a été trouvé au cours des siècles précédents, que seules avaient cours “quelques vagues philosophies de cabinet” et que « l’ère scientifique pour ces disciplines fut inaugurée au cours des deux ou trois dernières décennies avec la publication de leurs propres recherches ou de celles des membres de leur équipe ⁴⁹. »

[55]

Sorokin donne quelques exemples de ces découvertes de disciplines neuves dont les tenants présentent leurs propositions comme « des concepts essentiels propres à éclairer pour la première fois d’une manière scientifique les mystères de ce qui constitue un groupe social. (...) Très rarement les références de ces auteurs remontent au-delà de Freud, Lewin et Moreno. Mais ces nouveaux Colomb de la sociologie, de la psychologie, de l’anthropologie ou de la psychiatrie n’omettent jamais de se citer les uns les autres. Un lecteur non initié à l’ABC de ces sciences serait amené à croire qu’elles n’existaient pas avant les quinze ou vingt dernières années ⁵⁰ ». Autre exemple, celui de la sémantique dont les récentes et géniales découvertes auraient été en réalité formulées « il y a au moins deux mille ans, en particulier par les grands logiciens bouddhistes (...) et autres penseurs de l’Inde, de la Chine, de la Grèce, de Rome et de l’Europe médiévale. (...) Il est indiscutable que pendant deux mille ans au moins l’épistémologie a abordé tous les problèmes majeurs soulevés par la sémantique mo-

⁴⁹ Pitirim Sorokin, *Tendances et déboires de la sociologie américaine*, trad. Arnavaon, Aubier, 1959, p. 7. (*Fads and Foibles in modern Sociology and related Sciences*, 1956).

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 9.

derne et les a traités plus complètement que ne font nos contemporains ⁵¹ ». Autre exemple enfin, l'immense foule des psychanalystes et de leur clientèle, qui se figurent que l'inconscient est la découverte géniale de Freud et de Jung, et croient naïvement que l'interprétation des rêves a été inventée de toutes pièces par Freud en 1900.

Mutatis mutandis, ces propos s'appliquent avec une cruelle exactitude à la nouvelle discipline autobiographique, aujourd'hui en pleine expansion, et constituée en un marché commun international, sur la base de données foncièrement erronées. Les écrits de Philippe Lejeune proposent un cas remarquable d'amnésie de l'inventeur. « Phénomène radicalement nouveau ⁵² », l'autobiographie (comme son corollaire le journal intime) daterait du « milieu du XVIII^e siècle » et serait un sous-produit sécrété par la bourgeoisie triomphante. Je n'ai guère de goût pour la bibliographie, trop souvent asile d'ignorance, étalage ostentatoire de livres qu'on n'a pas étudiés. Mais, s'agissant ici de la chose littéraire, il faut bien alléguer des titres et des dates. A tout seigneur tout honneur, la *Geschichte der Autobiographie* de Georg Misch, gendre et fils spirituel de Dilthey, a paru à partir de 1907 ; sept gros volumes développent l'histoire de l'autobiographie antique et médiévale, le relais étant pris par des élèves du maître, qui ont poursuivi l'exposé jusqu'au seuil des temps modernes. L'ouvrage a été réédité après la Seconde Guerre mondiale, preuve que son intérêt n'est pas épuisé. Or cette œuvre savante, demeurée inachevée, s'arrête en fait avant le point origine considéré par Lejeune comme le commencement du commencement, le « milieu du XVIII^e siècle ». Interrogé sur ce point au moins bizarre, notre auteur répond qu'il ne lit pas l'allemand, comme si cela l'autorisait à rejeter dans le néant tout ce qui a été écrit dans cet idiome. Il complète ce propos ingénu par l'affirmation que l'ouvrage de Misch traite de la « préhistoire » [56] et non de l'histoire du genre dont il s'occupe. Sept tomes, c'est beaucoup pour une préhistoire, d'autant que Misch, pour sa part, se figurait avoir bel et bien consacré sa vie à l'histoire du genre en question. S'il se faisait des illusions, il faudrait le lui prouver, et définir en rigueur le seuil entre préhistoire et histoire.

Cette attitude désinvolte à l'égard des travaux d'un respectable historien trahit le désir d'effacer les traces, en vertu de cette amnésie de

⁵¹ *Ibid.*, p. 13.

⁵² Cf. p. 18.

l'inventeur décrite par Sorokin. L'abolition du passé, décrété nul et non avenu, donne toute facilité pour des spéculations délestées du poids des traditions et des précédents. La problématique s'en trouvera facilitée, ainsi que l'application d'une grille conceptuelle débarrassée des visions du monde et superstitions anciennes, jetées aux poubelles de l'histoire. Un autre parti-pris de réduction abusive de la recherche consiste à la restreindre au seul domaine français ; ce découpage du champ épistémologique selon la norme d'un nationalisme récurrent est un asile d'ignorance. Le texte de Lejeune évoque « un phénomène radicalement nouveau (...) développé en Europe occidentale » ; il n'est pas possible de limiter l'étude au seul domaine français ; l'obstacle de la diversité des langues ne saurait constituer une excuse absolue. Les écritures du moi proposent un aspect significatif de la conscience occidentale, qui demande à être découverte sans restriction de temps et d'espace.

Or cet espace-temps global de l'autobiographie a été envisagé dans son ensemble par le regretté Georg Misch, et depuis longtemps. À Philippe Lejeune, qui lit l'anglais, je signale une collection de 33 volumes, parue à Londres de 1826 à 1832, sous le titre : *Autobiographies, a Collection of the most instructive and amusing Lives ever published, written by the Parties themselves*. L'éditeur prend ici la peine de définir son titre, preuve qu'il n'est pas évident par lui-même aux yeux des lecteurs ; d'autre part, la constitution d'une série implique l'idée qu'il s'agit bien d'un genre d'écritures reconnu comme tel. Plus significative encore, une publication lancée à New York en 1918 sous le titre *University Library of Autobiography* ; cette bibliothèque universitaire prétend regrouper les principales autobiographies de la tradition occidentale, en quinze volumes, dont chacun comporte une introduction rédigée par un président de l'une des principales universités des États-Unis. Le tome premier est consacré à l'autobiographie dans l'Antiquité, de 3800 avant à 430 après Jésus-Christ, de Sargon et Sennachérib à saint Augustin. Le tome II rassemble des textes du moyen âge, jusqu'à 1500 ; le tome III évoque les débuts du XVI^e siècle ; le quatrième rassemble les documents autobiographiques du temps des guerres de religion (Thérèse d'Avila, Marie Stuart, sir Walter Raleigh, Sully, Francis Bacon, Herbert de Cherbury etc.). Le XVIII^e siècle est évoqué à partir du tome VI, ce qui fait, ici aussi, la part belle à la « préhistoire » du genre... Le choix très éclectique de cette biblio-

thèque conduit l'amateur d'autobiographies jusqu'à la guerre de 1914, en passant par les classiques du genre, [57] de Samuel Johnson et Rousseau à Casanova, Alfieri, Walter Scott, Vidocq, Haydon, Byron, Hugo, la reine Victoria jusqu'à Renan, Tolstoï et Oscar Wilde. Plus récent, moins étendu, un autre recueil esquisse en un seul volume un survol complet de la littérature autobiographique. Œuvre de Saul K. Padover, il a paru en 1957 sous le titre : *Confessions and Self Portraits, 4 600 Years of Autobiography* (The John Day Company, New York). Le premier document allégué émanant d'un haut fonctionnaire égyptien, daté de 2625 avant notre ère, il faut croire que les deux siècles d'histoire de l'autobiographie ont été précédés par une préhistoire de quarante-quatre siècles. Longue gestation, au cours de laquelle ceux qui avaient entrepris, la plume à la main, de dire le sens de leur vie à leurs contemporains et à eux-mêmes, y compris Augustin, Pétrarque, Cellini et Montaigne, ne savaient pas ce qu'ils faisaient. Je ne referai pas ici le procès de l'absurde notion de *précurseur*, au nom de laquelle on affuble par exemple du nom de *préromantiques* des gens qui se trouvent ainsi relégués dans les limbes d'un infantilisme rétrograde, comme s'ils ne savaient pas par eux-mêmes le sens de leur affirmation propre.

Le détail des bibliographies révèle la prolifération des auteurs et des œuvres tout au long des siècles, escortée de nombreuses études relatives à telle ou telle catégorie de textes. Déjà ancienne, la collection de sources de la littérature allemande publiée sous le titre *Deutsche Literatur* par l'éditeur Philipp Reclam, en 250 volumes, consacre les 9 tomes de sa 25^e série aux *Deutsche Selbstzeugnisse* (*Documents personnels du domaine germanique*). Mais on trouve aussi, publié en 1910 par June Barrows Mussen un recueil intitulé : *We were New England, Yankees life by those who lived it* (*Nous fûmes la Nouvelle Angleterre, la vie des Yankees racontée par ceux qui l'ont vécue*). Il existe des répertoires bibliographiques régionaux, proposant des inventaires de cette mer des histoires personnelles en Angleterre, aux États-Unis, en Allemagne, dans le domaine juif, ou chez les Africains etc. Dénombrements condamnés à demeurer incomplets, dans la mesure où ces écritures privées et personnelles ne sont pas destinées à une diffusion de masse, et, bien souvent, ne méritent pas d'être proposées à l'attention générale, du fait de la médiocrité de leur style ou par le peu d'intérêt des événements et des vies qui s'y trouvent relatés.

Mais il est difficile, dans ce domaine, de fixer les critères précis en fonction desquels un texte donné présente ou non un intérêt littéraire ou historique. Le témoignage le plus modeste d'une vie sans éclat, au XIII^e siècle ou au XVI^e ou encore au premier siècle de notre ère, peut revêtir une importance considérable pour l'anthropologie historique ; dans la mesure où il est révélateur d'une vision du monde, le moindre détail peut être chargé de significations précieuses. Augustin Thierry et Michelet, bien avant les inventeurs amnésiques de la contemporaine « histoire des mentalités », avaient compris l'intérêt de ce genre de documents. Le plus simple, le plus prudent est d'homologuer comme écriture du moi tout texte rédigé à la première personne où l'auteur porte témoignage de sa propre vie. En 1797 déjà, Coleridge, le poète romantique, soulignait que [58] « n'importe quelle vie, si insignifiante soit-elle, si elle est bien racontée est digne d'intérêt ⁵³. »

Des dénombrements des écritures du moi ont été tentées, pour certaines régions et certaines périodes. Ils ne sauraient être définitifs, les investigations des dépôts de librairie et des fonds d'archives ne pouvant jamais être considérés comme achevés. Mais les résultats donnent au moins une idée de l'ampleur du phénomène. Dans son édition de 1974, la *New Cambridge Bibliography of English Literature*, volume 1, dresse jusqu'à la date de 1660 la liste de 142 autobiographies et de 91 journaux intimes. Compte tenu du fait qu'il s'agit là uniquement de textes imprimés, et que les manuscrits conservés en l'état doivent être beaucoup plus nombreux dans les réserves des familles, des églises et des diverses sectes, sans parler de ceux, nombreux aussi, qui ont disparu, on peut se faire une idée de l'ampleur du phénomène.

⁵³ Coleridge à Thomas Poole 1797 ; *Letters*, éd. E.H. Col, London, 1895, vol I, p. 4. On notera aussi que Lejeune, qui paraissait se cantonner dans les limites d'un genre littéraire étroitement défini, a publié une liste des récits de vie rédigés par divers agents de la vie économique au XIX^e siècle, (commerçants, industriels, financiers...). Il annonce d'autres séries autobiographiques ouvrières et paysannes. Le tout relevant manifestement de la sous-littérature. Pourquoi prendre en compte ces écritures du moi, alors qu'on rejette en bloc dans la « préhistoire » les textes du même ordre antérieurs à la fin du xviii^e siècle ? La seule justification possible renvoie à une dogmatique politico-sociale à la mode du jour. Cf. Ph. Lejeune, *Autobiographie et histoire sociale au XIX^e siècle*, dans *Individualisme et Autobiographie en Occident*, Revue de l'Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, 1982.

Lord Ponsomby s'est attaché à dresser des inventaires de la littérature intime dans l'espace britannique, dans une série de volumes, recensement des journaux intimes qu'il avait pu répertorier : *English diaries* (London, 1923), *More English diaries* (1927), *Scottish and Irish diaries* (1927), *British diaries* (1930). Ces volumes analysent des centaines de journaux intimes, dont beaucoup demeurés inédits, qui attestent, au cours des siècles, la prospérité de ces écritures dans la culture britannique. « Descendant lui-même d'une lignée de rédacteurs de journaux intimes, lord Ponsomby a déterré une collection extraordinaire de curiosités littéraires et archéologiques, tout au long de trois siècles de pratique délicate et variée de l'écriture journalière ⁵⁴... »

Paul Delany, qui a consacré une étude à *L'Autobiographie britannique au XVII^e siècle*, dit avoir étudié environ deux cents autobiographies, publiées ou manuscrites. En ce qui concerne la catégorie des autobiographies religieuses, il observe que « fort peu d'entre elles furent rédigées en Angleterre avant 1600, mais pendant le siècle suivant, le nombre de ces ouvrages s'élève bien au-dessus de la centaine » ⁵⁵. On trouvera également des listes impressionnantes dans les ouvrages de William Matthews : *British Autobiographies, An annotated Bibliography of British Autobiographies published or written before 1851* (1^{ère} éd. 1955, rééd. 1968), et du même auteur *British Diaries, an annotated Bibliography of British Diaries written between 1442 and 1942* (Gloucester, Mass, 1967). Dans cette dernière publication se trouvent dénombrés 40 journaux [59] intimes de 1442 à 1600, 119 de 1600 à 1650 et 201 de 1651 à 1700. Contribution française à ces recherches, la thèse d'Élisabeth Bourcier sur *Les Journaux privés en Angleterre de 1600 à 1660* (Publications de la Sorbonne, 1976) inventorie également une considérable littérature du moi.

Il serait vain d'ergoter devant cette production de masse, en soutenant que cette foule de gens s'est trompée de siècle, ou que, tout en s'exprimant à la première personne du singulier, ils parlaient d'autre chose que d'eux-mêmes. Dans le domaine germanique, la moisson des écritures du moi n'est pas moins abondante ; religieux ou profanes, ou

⁵⁴ Robert Fothergill, *Private Chronicles. A study of English Diaries*, Oxford University Press, 1974, p. 1.

⁵⁵ Cf. Paul Delany, *British Autobiography in the 17th Century*, London, New York, 1969, p. 9.

encore universitaires, les documents abondent. Nous avons mentionné la collection de *Témoignages de soi germaniques (Deutsche Selbstzeugnisse)*, dont les neuf volumes figurent dans la *Deutsche Literatur (...) in Entwicklungsreihen* publiée par Philipp Reclam. Directrice de cette série, Marianne Beyer-Frölich étudie, dans le premier volume (1932) le développement des écritures du moi dans la culture allemande. Le tome II présente les autobiographies du moyen âge, mystiques ou laïques ; le tome III les documents personnels du moyen âge finissant ; le quatrième propose une sélection de la brillante période où s'affirment l'humanisme renaissant et la Réformation, dont les prolongements et contre-courants occupent le cinquième volume. Le tome VI expose un choix de textes personnels du temps de la guerre de Trente Ans et de l'âge baroque. Piétisme et rationalisme occupent le septième volume. Avec le huitième, on aborde l'âge de la sensibilité et le *Sturm und Drang*, première motion du romantisme. Enfin le tome IX et dernier évoque la littérature du moi au temps de Schiller, de Goethe, de Jean Paul et de leurs contemporains ; la série s'arrête là, sans mettre en cause l'explosion romantique de l'autobiographie, qui envahit la totalité de l'espace culturel, et sera étudiée dans d'autres volumes de cette bibliothèque.

La lecture des tables des matières est un exercice fastidieux, mais instructif. Sept volumes sur neuf, dans cette série, rassemblent des documents antérieurs à l'époque où les *Confessions* de Rousseau sont censées inaugurer l'ère des écritures du moi. Et ces volumes, qui pourtant ne proposent qu'un choix de textes, plus ou moins arbitraire, fourmillent de noms, certains illustres, certains peu connus, ou pas du tout, empereurs et princes, voyageurs, soldats, négociants, qui ont tenu à témoigner d'eux-mêmes, à écrire leur nom sur le mur de l'histoire, à la manière du touriste qu'un instinct étrange et irrépressible pousse à graver son monogramme sur quelque monument historique. Le fait est là, contre lequel il est vain d'ergoter, les hommes, à travers les siècles, ont été tentés de dialoguer avec eux-mêmes, projetant sur le papier cette parole intérieure à laquelle le mouvement même de l'extériorisation donne une forme, une consistance qu'elle n'avait pas dans l'espace du dedans. Celui qui écrit de soi, qui s'incarne sous les espèces de l'écriture, se prend lui-même à témoin de ce qu'il est, et les autres avec soi. L'écriture fixe ce qui est indécis, enregistre le fugitif ; elle a valeur de commémoration et de promesse ; la parole prise au piège re-

vêt la signification d'un engagement, vis-à-vis de soi, vis-à-vis des [60] autres, vis-à-vis de Dieu. La parole écrite ne peut s'envoler, il faut la tenir, il faut tenir parole. Les puissants du monde peuvent éterniser leur image en forme de statue, de buste, de portraits. Aux hommes quelconques, aux hommes sans lustre, s'offre la ressource d'écrire ce qu'ils sont ; le témoignage de soi sur soi défie la durée et la dissolution des formes ; il suffit de se résoudre et de prendre la plume. Geste moins exceptionnel qu'il ne semble, à considérer le long cortège des chroniques privées rédigées en langue allemande par des hommes obscurs, qui ont acquis à ce prix le droit de survivance.

La constitution d'une littérature autobiographique reconnue en tant que telle est mise en évidence par la *Dissertatio de scriptoribus qui de sua ipsi vita exposuerunt* (sur les écrivains qui ont eux-mêmes raconté leur vie), publiée par Gottfried Wagner en 1716 à Wittenberg, haut lieu de la foi luthérienne. Ce traité analyse six autobiographies d'hommes religieux (Neander, Spener, Bucher, Planer, Michaelis), et procède ensuite à un recensement bibliographique de 70 autobiographies de toutes nations et de tous les temps. En dépit de ses insuffisances, l'entreprise est significative en tant que première esquisse d'un regroupement sous une même rubrique, avec une ébauche de traitement quantitatif⁵⁶. Dès ce moment, les témoignages de soi sur soi forment un ensemble cohérent, dont les historiens étudient la validité, à l'époque où se constitue, autour de l'université de Goettingen, fondée en 1735 dans le Hanovre, la première école historique et critique de la modernité. On admet communément que chacun est, en ce qui le concerne, un témoin privilégié ; mais en dépit de ses protestations de bonne foi, il peut être considéré comme suspect dans la mesure où, plaidant sa propre cause, il sera tenté de verser dans une apologétique personnelle. Ceci s'applique en particulier aux autobiographies d'universitaires, nombreuses tout au long du xvme siècle allemand.

Si, après avoir ainsi jeté un regard sur les domaines anglo-saxon et germanique, on aborde le domaine français, on a l'impression de passer d'un règne d'abondance à une sorte de désert. Lejeune a publié un petit « répertoire pour servir à l'histoire de l'autobiographie en France ». Cette liste modeste comporte 103 noms jusqu'au millésime

⁵⁶ Cf Gunter Niggel, *Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlegungen und literarische Entfaltung*, Stuttgart, 1977, p. 3 sqq.

1971, de Guibert de Nogent (1053-1124) à François Nourissier, né en 1927. Plus surprenant encore est le fait que, dans l'ordre chronologique, Jean-Jacques Rousseau porte le numéro 23 ; des origines à 1782 par conséquent, les récits de vie brillent par leur absence, alors qu'ils pullulent en Angleterre et en Allemagne ; figurent d'ailleurs dans ce relevé trois protestants émigrés et la demoiselle Bourignon, elle aussi française de l'étranger, et pour cause, dont les écrits s'inscrivent dans des courants culturels extérieurs à la France, tout de même que les écritures intimes de Rousseau et de Charles Bonnet, citoyens de Genève, tous deux comptabilisés comme auteurs français. Lejeune prend soin de prévenir les usagers de sa liste que « toutes les œuvres qui précèdent les *Confessions* de Rousseau, et quelques-unes de celles qui les [61] suivent immédiatement figurent ici non à titre d'autobiographies, mais pour servir à éclairer la préhistoire du genre ». Pour cause de « préhistoire » les vingt-deux écritures ci-dessus mentionnées se trouvent donc exclues du choix des élues des « autobiographies proprement dites ⁵⁷ »

Le discernement des bons et des mauvais prononcé avec autorité au nom de la loi d'une définition arbitraire n'a de sens que dans les limites françaises, d'un corpus préalablement constitué ; aux environs de 1780, le fleuve des écritures intimes est déjà puissamment constitué en Europe. Les 22 noms péniblement glanés au long d'une durée de six siècles et demi ne représentent pas grand-chose dans l'ensemble de la littérature du moi ; ils ne forment pas un ensemble intelligible. On trouve parmi eux Descartes, à cause de quelques pages du *Discours de la méthode*, et même l'Italien Goldoni, naturalisé français, mais aussi 11 religieux catholiques et 3 huguenots. Ce matériel restreint et hétéroclite est évidemment difficile à utiliser ; d'où la tentation de le jeter dans les poubelles de l'histoire.

Les vraies questions restent à poser. Il s'agirait de savoir si la littérature du moi est vraiment étrangère au génie français avant l'âge romantique. Il existe dans d'autres pays d'Europe une foule de documents ; pour être sûr que l'approfondissement de la conscience de soi n'a jamais vraiment tenté les compatriotes de Montaigne, il faudrait se livrer à une investigation systématique des sources, imprimées et surtout manuscrites. De telles recherches ont été entreprises avec succès en Angleterre, aux États-Unis, en Allemagne. Si, en France, on n'a pas

⁵⁷ Philippe Lejeune, *L'Autobiographie en France*, A. Colin, 1971, p. 106.

trouvé grand-chose, c'est peut-être qu'on ne s'en est pas donné la peine. L'histoire des écritures du moi en France n'est pas faite ; il suffit pour s'en convaincre de jeter un regard sur la prétendue « Bibliographie » proposée par le petit livre de Lejeune ; n'y figurent que de petits articles consacrés à tel ou tel auteur, à telle question particulière ; aucun ouvrage d'ensemble, aucun essai concernant telle ou telle période, comme il en existe en assez grand nombre dans certains pays étrangers. Faute d'intérêt pour ce genre d'études, faute de chercheurs, on a l'impression qu'il faut dresser un constat de carence ; mais c'est carence d'historiens plutôt que de matière.

Une insuffisance analogue apparaît dans le cas du journal intime, autre genre dont l'histoire ne semble pas avoir été étudiée en elle-même et pour elle-même. L'intéressante étude de Michèle Leleu, *Les Journaux Intimes* (PUF, 1952) porte sur la caractérologie des adeptes de cette forme de l'écriture du moi, sans considération réelle du décalage historique, en une sorte de contem-poranéité idéale. De même, l'ouvrage fort estimable d'Alain Girard, *Le Journal intime* (PUF, 1963) ne prend pas en charge la dimension temporelle, et d'ailleurs se cantonne dans le domaine français, considéré à partir de 1800. L'effort principal de l'ouvrage, environ 350 pages sur 600, est consacré à l'étude de huit journaux intimes, de Maine de Biran à Amiel, en passant par Joubert, Constant, Stendhal, Guérin, Vigny et Delacroix, tous auteurs du premier rang [62] et que l'on peut situer dans la mouvance du romantisme. Il n'existe en langue française aucun ouvrage comparable à l'ouvrage d'ensemble de Gustav René Hocke, *Das Europäische Tagebuch* (Wiesbaden, 1963), qui propose une vue générale de l'histoire de ce genre littéraire en Europe, selon la diversité des temps et des cultures, avec un échantillonnage des textes les plus remarquables.

Le domaine des écritures du moi se trouvant en France dans un état de stérilité et d'abandon, qui contraste avec la richesse de ce secteur dans les cultures voisines, on peut hésiter entre deux hypothèses. Si, avant le XXIII^e siècle, on ne trouve pas grand-chose, c'est que le génie national n'est pas tenté par ce genre d'aventure littéraire. La raison pourrait en être liée à la spiritualité dominante, inspirée par le catholicisme. L'Allemagne, l'Angleterre ont fait accueil à la Réformation, tandis que la Contre Réforme préservait de cette tentation, par le fer et par le feu, la majeure partie du reste de l'Europe (France, Italie, pénin-

sule Ibérique). Le protestantisme, sous ses différentes formes, est une religion de l'individu, qui insiste sur la responsabilité du fidèle devant Dieu, et minimise l'influence directe de la hiérarchie. L'examen de conscience apparaît ainsi comme une obligation majeure, sorte de liturgie intime qui fait à chacun obligation de sonder son cœur pour y dépister la mauvaise foi toujours menaçante et la récurrence du péché. La religion catholique, elle, institue un ministère de la pénitence, qui délègue à la puissance sacerdotale la direction de conscience et la confession. Le catholique romain s'examine lui-même par personne interposée ; cela lui évite les ruminations inutiles grâce à l'intervention du prêtre qui efface à jamais le péché et le souvenir du péché, par la vertu d'un délestage à échéance fixe. Il y aurait donc ici un fait fondamental d'anthropologie religieuse, lié à la pratique de la piété et aux dévotions imposées, qui influencerait sur les usages littéraires, aussi bien que sur les comportements économiques, ainsi que Max Weber l'a mis en lumière. La densité considérable des écritures intimes du XVI^e au XIII^e siècle se répartit, en dehors des textes laïques, entre les traditions du puritanisme, de l'anglicanisme, du piétisme, ou encore de certaines sectes comme celles des méthodistes ou des quakers. Cette géographie spirituelle n'a pas d'équivalent dans la sphère d'influence romaine, où la foi semble moins portée à s'exprimer selon les voies de l'écriture.

Ce n'est là qu'une hypothèse, sur laquelle nous aurons à revenir. Quelques objections préalables s'imposent. Celle d'abord que figure Augustin avec ses *Confessions*, monument capital des écritures du moi, et Père de l'église catholique. La réponse serait qu'à l'époque patristique la pratique de la confession auriculaire ne s'était pas encore imposée ; elle ne se répandra que lentement au cours des siècles du moyen âge. Augustin adresse à Dieu directement sa confession, sans confesseur interposé. Plus grave est la réfutation que l'on peut tirer des textes autobiographiques relevant du catholicisme, et dont il existe un nombre important. La petite liste de Lejeune en comporte quelques-uns ; on peut en retirer les écrits d'esprits religieux en marge de l'orthodoxie romaine, [63] comme Antoinette Bourignon et Madame Guyon, ou même de Sœur Jeanne des Anges, « hystérique possédée », mêlée au scandale des Ursulines de Loudun. Le recours à l'autobiographie tente particulièrement les esprits irréguliers, personnalités puissantes qui ne veulent pas que leur voix soit étouffée, se perde dans le silence du secret de la confession. Abélard, grand esprit,

appartient à la même catégorie. Mais il faudrait aussi citer des génies de grand format, fondateurs d'ordre à la manière de Ignace de Loyola ou de Thérèse d'Avila, qui ont laissé des textes autobiographiques, sans rompre aucunement avec l'orthodoxie, dans l'intention que leurs expériences avec Dieu puissent avoir pour les frères en la foi une valeur d'édification. Les intentions ici ne sont pas différentes de celles d'un Bunyan, d'un Francke ou d'un Wesley. Il y a tout lieu de penser que les archives des églises et des monastères contiennent des récits de vie et des journaux intimes auxquels des religieux et des religieuses, mais aussi simplement des âmes pieuses, ont confié les secrets du colloque singulier poursuivi avec le Christ, la Vierge et les saints, ainsi que les précieuses révélations dont ils ont été les dépositaires. Parmi les témoignages subsistants figurent ceux de l'abbesse Hildegarde de Bingen (1098-1179), du mystique dominicain Henri Suso (vers 1300-1366), de sainte Catherine de Sienne (1347-1380) et de sainte Catherine de Gênes (1447-1510). Rédigés par les intéressés ou sous leur dictée, ces documents ne proposent que quelques exemples, parmi les plus célèbres, choisis dans une littérature où le moi commémore les grâces reçues, en fait part à la communauté et, par-delà, à la chrétienté tout entière.

En toute prudence, on devrait supposer que les écritures religieuses catholiques du moi (pas plus d'ailleurs que les écritures profanes) ne sont pas nécessairement plus rares que les documents protestants. Peut-être sont-elles seulement objets d'une moindre attention de la part des lettrés. On n'a pas le droit de conclure des carences du savoir à l'inexistence des objets du savoir. Il est inconsidéré de dater l'avènement de l'autobiographie en France de l'œuvre du citoyen de Genève, en refoulant tout ce qui a pu exister avant dans les poubelles de la préhistoire. Pareillement, on a trop vite fait de faire remonter à Goldoni ou à Alfieri l'autobiographie italienne, à Villaroel l'autobiographie en Espagne. Ces localisations abusives évoquent un seuil d'émergence situé dans la même région du XVIII^e siècle, tout ce qui a précédé se trouvant oublié dans les ténèbres extérieures. L'immaculée conception des écritures du moi évite d'avoir à se poser les questions majeures d'origine et de signification. On postule que l'homme moderne est seul en mesure de se mettre en question, de produire sa propre image. La mort de Dieu n'est pas encore tout à fait acquise, mais déjà Dieu a été repoussé hors du territoire épistémologique, l'être humain dialogue avec

lui-même sous la seule influence des déterminismes politiques, sociaux et économiques. Les commentateurs d'aujourd'hui se trouvent à l'aise dans cette atmosphère, ils ne savent pas grand-chose de ce qui s'est passé auparavant. Ils déclareront nul et non avenu ce qui leur échappe, prononceront l'existence d'une « coupure », qui leur permettra d'appliquer en toute impunité [64] leurs grilles d'interprétation, sans se douter qu'ils mutilent cela même qu'ils se figurent mettre en évidence. On en vient ainsi à nier en bloc l'existence de tous les documents du moi antérieurs à la révolution industrielle, Augustin, Pétrarque et Montaigne compris ; et d'autre part, on rompt la continuité de la tradition d'Occident, en affirmant la génération spontanée d'un genre littéraire, *prolem sine maire creatam*, comme si, par exemple, Augustin et Montaigne n'avaient pas été présents et influents dans la mémoire créatrice de Rousseau lorsqu'il se met à l'œuvre. Autant vaudrait prétendre que le titre, en 1782, des *Confessions* appartient au citoyen de Genève, et qu'il n'expose pas une citation invisible, mais en pleine lumière, de l'évêque d'Hippone.

Autrement dit, il convient de déblayer le domaine des écritures du moi de tous les obstacles et malentendus dont il est encombré dans le domaine français. Trop de présupposés idéologiques simplistes servent ici d'alibis, et ne sont en fait que des asiles d'ignorance. Il importe de faire accueil sans discrimination au plus grand nombre de documents disponibles, à la faveur desquels on tentera de parvenir à la compréhension de ce phénomène anthropologique très particulier qu'est la recherche obstinée, tout au long de la tradition culturelle, de la connaissance de soi par la voie directe de l'examen de conscience et du récit de vie.

Une autre question préalable, qui doit être écartée, est celle qui concerne le mot même d'*autobiographie*, en tant que néologisme entré dans l'usage en un temps dont on se plaît à dire qu'il coïncide avec l'apparition du nouveau genre littéraire. Le *Trésor de la langue française* (1974), qui ne mérite guère son nom, attribue à ce vocable une origine anglaise, sur la foi de Fernand Baldensperger. Un seul exemple, tiré de Paul Bourget, 1883. Le mot figure dans le Dictionnaire de Littré en 1872 et dans celui de l'Académie française en 1878 ; on n'y trouve que de brèves définitions. Quant à l'*Encyclopaedia Universalis* (1968), elle passe directement de *Autels* à *Autoconsommation* sans accorder la moindre attention à l'*Autobiographie*, silence élo-

quent qui confirme la négligence française à l'égard de ce secteur de la production littéraire.

Pour ce qui est des origines anglaises, ou prétendues telles, il semble que l'attention générale se soit concentrée sur un texte du poète et critique Southey, qui a utilisé le mot *autobiography* dans un article de la *Quarterly Review* en 1809. Southey appartient au premier groupe romantique britannique, il est proche de Coleridge ; après lui, Carlyle (1857) utilisera le mot qui, entre temps, nous l'avons vu, servira de dénominateur commun à une série de volumes, publiés à Londres, de 1826 à 1832. Les noms de Southey et de Carlyle sont allégués dans l'*English Dictionary* de James Murray (édition de 1888) ; puis l'article de Murray est repris tel quel dans le grand *Oxford English Dictionary*, qui perpétue jusqu'à nos jours, après un siècle écoulé, ce monument de paresse lexicographique, sur la foi duquel chacun s'en va répétant : Southey, 1809⁵⁸. [65] En matière de recherche terminologique, la première occurrence d'un néologisme n'est jamais assurée que sous réserve d'inventaire. Quoi qu'il en soit de la priorité attribuée à Southey, le mot en question semble bien avoir fait son apparition dans le domaine germanique. Gunther Niggel, dans son *Histoire de l'Autobiographie allemande au XVIII^e siècle*, apporte sur ce point quelques lumières. En particulier un texte de Schubart, dicté en 1779 et imprimé en 1791, mentionne « les biographes, et particulièrement les autobiographes (*die Biografen, sonderlich die Autobiografen*)⁵⁹. D'autre part, *autobiographie* figure en belle vue dans un document célèbre, sous la plume de Friedrich Schlegel, père fondateur du romantisme, au cent quatre-vingt-seizième des *Fragments* de l'*Athenaeum* (1798), manifeste de la nouvelle école ; le contexte donne à penser qu'il ne s'agit pas d'une innovation linguistique, dont il conviendrait de justifier la signification.

Niggel signale le recueil publié par le polygraphe David Christoph Seybold : *Selbstbiographien berühmter Menschen* (*Autobiographies d'hommes célèbres*) publié à Winterthur en deux volumes, 1796 et 1799. *Selbst* étant l'équivalent germanique du grec *autos*, on se trouve

⁵⁸ Cf. Jacques Voisine, *Naissance et évolution du terme littéraire Autobiographie*, in *La littérature comparée en Europe orientale*, Budapest, Akadémiai Kiado, 1963.

⁵⁹ Gunther Niggel, *Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1977, p. 103.

ainsi tout près de la dénomination neuve. « Mais estime Niggl, Seyboth n'a pas formé lui-même le nom du nouveau genre littéraire, et il n'a pas été le premier à l'employer. On en trouve déjà des occurrences multiples et indépendantes l'une de l'autre dans des discussions théoriques depuis 1790. Néanmoins Seyboth a été le premier à faire figurer ce mot sur une page de titre et par là il a sensiblement contribué à hâter sa diffusion ⁶⁰. » C'est seulement après 1815 que la forme grecque éliminera tout à fait la forme bâtarde germano-hellénique. Niggl relève, dès février 1795, une formule employée dans le *Deutsche Monatsschrift* : « *Selbstbiographien, oder will man lieber das Zwitterwort vermeiden, Autobiographien* » : des *Selbstbiographien*, ou si l'on préfère éviter ce vocable hermaphrodite, des *autobiographies* ⁶¹... »

Quoiqu'il en soit de ces querelles de priorité lexicologique, difficiles à arbitrer d'une manière décisive, l'enquête tendrait à prouver que le mot *autobiographie* fait son apparition au cours d'une zone chronologique bien précise, d'abord dans le domaine germanique et en dernier lieu dans le domaine français, ce qui autoriserait l'hypothèse du retard des écritures du moi dans notre pays. Mais sur ce point, des réserves s'imposent, car la recherche ne semble pas avoir été faite. On trouve par exemple dans les très intéressantes *Leçons d'Histoire* professées à l'École normale par l'Idéologue Volney au début de 1795, à propos de la critique des témoignages, une rubrique concernant les « écrivains autographes ». C'est la catégorie de « l'historien-acteur et auteur ; et de ce genre sont la plupart des écrivains de mémoires personnels, d'actes civils, de voyages etc. Les faits, en passant immédiatement d'eux à nous, n'ont subi que [66] la moindre altération possible. Le récit a son plus grand degré d'authenticité » ; mais il convient de n'accepter ces témoignages qu'avec de grandes réserves, « parce que là se trouve agir au premier degré l'intérêt de la personnalité... » ⁶². Volney est passé ici à côté du néologisme, encore qu'il y ait une nuance importante de signification entre *autographe* et *autobiographe* ; la première expression s'applique à tous les documents du moi, où l'historien témoigne d'événements qu'il a person-

⁶⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁶¹ *Ibid.*, p. 103.

⁶² Cf. Volney, *La Loi Naturelle, Leçons d'Histoire*, Jean Gaulmier, Garnier, 1980, 3^e séance, p. 95.

nellement vécus ; le second vocable désigne une tentative pour ressaisir dans son unité l'histoire d'une vie ; la syllabe *bio* intercalée ajoute cette idée que l'unité de compte est une existence considérée globalement. Quand il écrivait *autographe*, Volney ne voulait pas dire ce que nous entendons par *autobiographie*.

Ces précisions, d'ailleurs imprécises, une fois apportées, il reste à se demander si l'apparition du terme autobiographie est un événement significatif, et significatif de quoi. Le mot, grec, appartient à la langue savante ; il répond à la nécessité de classer sous une rubrique commune un ensemble de textes disponibles. Il s'agit donc de critique littéraire ; la terminologie s'enrichit d'une catégorie neuve, à propos de laquelle des discussions pourront s'engager entre gens compétents, ou prétendus tels. En France, par exemple, la fortune du mot est récente, elle date de la seconde moitié du XX^e siècle, alors que les dictionnaires avaient homologué *autobiographie* depuis cent ans. Les espèces littéraires connaissent des fortunes diverses dans les vicissitudes des temps ; l'autobiographie existait, sous son identité propre, sans trop attirer l'attention ; soudain elle s'est animée ; la production et la consommation de textes de cette catégorie a connu une subite inflation. Et les doctes ont manifesté un zèle tout neuf pour cet objet auréolé par la curiosité publique. De là l'explosion rhétorique à laquelle nous assistons, largement décalée par rapport à l'apparition du néologisme et même sans rapport avec l'épanouissement de la littérature du moi, qui, heureusement, ne tient pas compte des querelles des professeurs.

Autrement dit, le débat se poursuit conjointement sur plusieurs théâtres d'opérations. La question linguistique ne présente qu'un intérêt subalterne, et peut-être aussi les argumentations des diverses dogmatiques, rhétoriques et axiomatiques, acharnées à exercer leur contrôle sur le terrain, en vertu de principes arbitrairement édictés, comme jadis, au temps des arts poétiques, dont les champions se réclamaient des règles d'Aristote ou de Boileau. La littérature du moi n'a pas attendu pour s'affirmer les décrets des censeurs, ni même le mot « autobiographie ». Un individu pris du désir de raconter sa vie, s'il se met en quête d'un titre pour son œuvre, ne choisira pas ce mot là, nimbé d'une pédante grisaille. Il préférera des formules moins austères, telles que *Confessions*, *Poésie et Vérité*, *Si le grain ne meurt*, *Histoire de ma vie*, et ainsi de suite. Aucune autobiographie ne s'inti-

tule autobiographie, ce qui veut dire que le néologisme [67] en question ne représente pas, pour les auteurs qui s'adonnent à l'écriture de soi, une acquisition décisive.

Selon Élisabeth Bourcier, le mot *biographie* serait apparu en Angleterre vers 1660 ; auparavant on avait utilisé *historiographie*⁶³. Mais celui qui écrivait des mémoires de sa vie pouvait les présenter comme *Book of my life* (*Livre de ma vie*), *Record of the life of Me*, *Mémorial of the life of Me*, ou encore *History of my life and times* ; un autre choisit la simple formule *Of Myself* (*De Moi*) ; Thomas Browne intitule sa confession dans le style de Montaigne, *Religio medici*, classique de la littérature anglaise au XVII^e siècle. Quant aux Allemands, ils disposent d'une extraordinaire variété d'expressions applicables aux formes diverses de la littérature du moi, selon que l'on souligne l'idée de confession, de témoignage, de simple exposition ou d'aveu : *Selbstbekenntnisse*, *Selbstzeugnisse*, *Selbstdarstellung*, *Selbstgeständnisse*, *Selberlebenbeschreibung*. On trouve aussi : Histoire d'une vie (*Erlebtes Leben*, *Erzählung eines Leben*, *Lebensgeschichte*). Richard Wagner écrit *Mein Leben* (*Ma Vie*), Steffens : *Was ich erlebte* (*Ce que j'ai vécu*), Stefan Zweig : *Die Welt von gestern* (*Le Monde d'hier*), Wilhelm Wundt : *Erlebtes und Erkanntes* (*Ce que j'ai vécu et appris*). La liste de ces formules serait interminable ; certaines peuvent s'appliquer à des auteurs très variés : *La Vie de Untel écrite par lui-même*, ce qui peut se rencontrer non seulement en allemand, mais en français, en anglais, en latin. Par exemple, le très singulier Jésuite Athanasius Kircher (1610-1680) a laissé une *Vita a semetipso conscripta* (*Vie écrite par lui-même*) qui fut publiée à Augsbourg en 1684.

Inutile de prolonger cette énumération. Elle doit seulement faire apparaître que l'apparition du néologisme « autobiographie » et son entrée en usage courant parmi les doctes, beaucoup plus tardive, ne jalonne pas un seuil ou une inflexion notable dans la production des textes constitutifs de la littérature du moi. Rares sont les autobiographies dont les auteurs se contentèrent d'un intitulé aussi neutre. Tel le critique romantique anglais Leigh Hunt (1784-1859) qui publie en 1850 *The Autobiography of Leigh Hunt* (London, Smith, Elder, trois volumes). Il arrive par contre que des éditeurs postérieurs qui publient ou republient des récits de vie et des mémoires imposent à ces textes

⁶³ Élisabeth Bourcier, *Les Journaux privés en Angleterre de 1600 à 1660*, Publications de la Sorbonne, 1976, p. 451.

le titre d'*Autobiographie*, auquel les auteurs n'avaient aucunement songé. C'est ainsi que les très intéressants mémoires de Benjamin Franklin (1706-1790) portent à tort le titre d'*Autobiography*, que leur attribue encore la plus récente édition de l'*Encyclopaedia Britannica*, anachronisme impliquant une véritable falsification de la vérité historique. Le cas n'est pas unique, et procède sans doute plus de l'ignorance et de la légèreté que de la mauvaise foi.

[68]

[69]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 4

Prolem sine matre

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire des littératures, la critique littéraire, la littérature dite « comparée » ne sont pas des activités innocentes, qui se développeraient sous la seule invocation de l'immaculée vérité. Les sciences humaines, connaissance de l'homme par l'homme se constituent sur le mode d'un dialogue entre l'individu connaissant et les individus sur lesquels porte son enquête. La recherche ne bénéficie pas d'un droit d'exterritorialité par rapport au devenir historique de la réalité humaine ; la confrontation ne se réalise pas entre deux sujets libres de toute appartenance culturelle ; chacun des pôles de ce qu'on appelle l'ellipse herméneutique, dans le processus de la compréhension, implique avec soi la vision du monde constitutive de son époque et des catégories culturelles dont il est solidaire. « Les hommes, disait Goethe, doivent être considérés comme des organes de leur siècle qui se meuvent d'une manière à peu près inconsciente ⁶⁴. » Contrastant avec l'individualisme radical de l'âge des Lumières, cet aphorisme expose la théorie romantique de la compréhension, illustrée ici par la référence à deux acquisitions essentielles : la notion d'*organisme* et la notion d'*inconscient*.

⁶⁴ Goethe, *Maximen und Reflexionen*, § 95 ; *Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd XII, p. 378.

L'auteur d'abord, et après lui la critique, doivent être considérés comme les porte-parole d'un inconscient collectif, qui cautionne leurs affirmations particulières sans même qu'ils s'en rendent compte. Leurs partis-pris explicites se profilent comme des figures sur un fond préexistant, dont l'influence régulatrice se fait sentir à partir des parties cachées de la conscience. Il existe dans un [70] sanctuaire japonais, un enclos sablé, jardin minéral, dans lequel se dressent quinze blocs de pierre, disposés de telle manière que le visiteur, en quelque endroit qu'il se place, n'en découvre qu'un petit nombre dans le champ de sa vision. Notre présence d'esprit embrasse une portion restreinte de l'immense domaine culturel en état de latence au sein duquel nous nous mouvons et nous sommes. Frédéric Schlegel se rencontre sur ce point avec Goethe : « Il n'y a pas d'autres connaissance de soi que l'historique. Nul ne sait qui 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 (*der Genius des Zeitalters*)⁶⁵. »

Tout homme qui prend la parole sur quelque sujet que ce soit se comporterait donc en répétiteur de l'opinion reçue ; l'innovation apparente serait illusoire, et les auteurs les plus originaux ne feraient en réalité que reprendre les stéréotypes en vigueur. Cette opinion qui, comme on vient de le voir, est loin d'être neuve, a été remise à la mode par les variations sociologiques sur le thème de la conscience collective dans l'école française de Durkheim, et par la doctrine de la conscience de classe selon l'orthodoxie marxiste. Les individus ne savent pas ce qu'ils disent ; c'est une autre instance qui s'exprime par leur voix. Personne ne parle jamais ; « ça parle », « on parle », tout le monde, n'importe qui, mais surtout pas le sujet parlant. Cette dépossession de la conscience personnelle, dépouillée de toute initiative, devait naturellement culminer dans le cas de la connaissance de soi, où le sujet, la plume à la main, s'imagine exprimer son être le plus authentique, en toute autonomie. Le livre de Michel Beau-jour, *Miroirs d'encre*⁶⁶, consacré à l'autoportrait littéraire, démontre, avec érudition, que l'individu qui croit ainsi affirmer sa singularité parle pour ne rien dire d'autre que ce qui se dit communément en son temps ; les mots,

⁶⁵ Frédéric Schlegel, *Ideen*, fragments § 139 ; *Athenaeum*, 1800 ; trad. Lacoue-Labarthe et Nancy, in *L'Absolu littéraire*, Seuil, 1978, p. 221.

⁶⁶ Éditions du Seuil, 1980.

les figures qu'il utilise, les attitudes qu'il adopte lui sont imposés par les codes en vigueur en matière de rhétorique. L'expression de la personnalité obéit à des régulations conformes à l'idéologie dominante et à la typologie des modèles en usage. L'autoportrait, c'est le portrait de n'importe qui, le portrait de tout le monde, sauf de celui qui a formé « le sot projet » de s'exposer ainsi à la vue de ses contemporains.

J'ai lu l'histoire d'un célèbre prédicateur anglican à qui l'un de ses familiers parie qu'il existe un livre d'où ses sermons sont copiés mot pour mot. Pari tenu ; le lendemain le prédicateur reçoit un dictionnaire. Sainte-Beuve, par avance avait répondu à Durkheim, à Marx et à Michel Beaujour : « On parle toujours, comme d'une force fatale et comme d'une cause souveraine, de *l'esprit du siècle*, de *l'esprit du temps* : cet esprit du temps, à chaque époque (...), n'est qu'un effet et un produit. Ce sont quelques hommes supérieurs qui le font et le refont sans cesse en grande partie, et qui le déterminent (...), en s'appuyant sans doute sur ce qui est à l'entour et en partant de ce qui a précédé, [71] mais en renversant aussi d'ordinaire tout un état de choses, même au morai, et en le renouvelant. À chaque tournant du siècle, il y a de ces hommes qui donnent le signal, – c'est trop peu dire – qui donnent *du coude* à l'humanité et lui font changer de voie. Supposons Bonaparte noyé dans la traversée en revenant d'Égypte ou Chateaubriand mort de la fièvre à quelques lieues de Namur, et demandons-nous ce que deviendra la double forme initiale du xixe siècle, la direction nouvelle dans l'ordre politique et subsidiairement dans l'ordre poétique et littéraire ⁶⁷... »

La thèse de la dissolution du moi dans le conformisme universel qui se prononcerait au plus secret de chaque individualité débouche sur un immobilisme qui se heurte à l'objection du devenir historique de la culture, dont il n'est pas possible de nier les renouvellements d'époque en époque. Le sens de l'existence, la saveur de la vie telle que les individus l'éprouvent en leur intimité se modifie dans le temps, avec le temps. Le lettré païen des premiers siècles n'a pas la même conscience de soi, la même présence au monde que son contemporain chrétien. Erasme et Luther, dans leur confrontation au XVI^e siècle, ne communient pas dans la même rhétorique, et pas davantage le « philosophe » éclairé à la mode de Paris au XVIII^e siècle

⁶⁷ Sainte-Beuve, *Chateaubriand et son groupe littéraire*, 5^e leçon, 1849 ; éd. Garnier, t.1, p. 115-116.

avec le piétiste germanique ou le néologue luthérien son contemporain. Inutile de multiplier les exemples : le marché commun du vocabulaire et de la rhétorique, dont on ne saurait nier l'existence, se trouve en état de tension constante, agitée par des discordances internes qui remettent en question tout équilibre une fois acquis. L'Académie française, une fois achevée l'édition en cours de son dictionnaire, entreprend aussitôt la rédaction de l'édition suivante. Et les mots ne sont pas seuls à s'annoncer ou à disparaître ; avec eux vivent et meurent les valeurs, les figures de style, et ce code de bonne vie et mœurs linguistiques constituant la monnaie courante de la rhétorique en vigueur.

Aussi bien, lorsqu'il nous est signifié que l'apparition de l'autobiographie représente « un phénomène radicalement nouveau dans l'histoire de la civilisation (...) depuis le milieu du XVIII^e siècle », devons-nous admettre, en opposition avec le fixisme de Michel Beaujour, que la culture fait des sauts et peut changer brutalement de rhétorique, comme on change de vêtements. D'un excès dans l'autre, il semble que l'on perde de vue la réalité, qui s'affirme entre les deux. Une belle parole du romancier Jean-Paul Richter prononce que « aucune époque ne se satisfait de l'époque (*keine Zeit ist mit der Zeit zufrieden*) ». Cette parole, contemporaine du moment romantique, met en honneur la continuelle fermentation de la culture, force motrice des renouvellements de la vision du monde. Mais les puissances de novation doivent prendre appui sur cela même qui leur résiste ; la transformation de la conjoncture met en œuvre des éléments préexistants pour en former une situation qui dénonce le précédent ordre mental et spirituel sans pourtant rompre avec lui complètement.

[72]

Montesquieu inscrit en épigraphe, en tête de son *Esprit des Lois*, la fière devise : *Prolem sine matre creatam*, cette œuvre n'a pas eu de mère. Rousseau lui fait écho, dans la phrase liminaire du livre I des *Confessions* : « Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple et dont l'exécution n'aura point d'imitateurs. » Montesquieu se trompait ; l'entreprise de la *Science nouvelle* de Vico proposait une synthèse antérieure à la sienne, et l'on doit aussi reconnaître la priorité de tous les docteurs de l'école de droit naturel qui élaborèrent le marché commun de l'intelligence juridique européenne à l'époque des Lumières. Rousseau se trompait ; d'une part il eut, très vite, quantité

d'imitateurs, et d'autre part, l'entreprise de la connaissance de soi avait tenté, avant lui, toutes sortes d'esprits, petits ou grands. S'il avait fait œuvre de novation radicale, aurait-il eu l'idée d'emprunter son titre à un livre depuis longtemps inscrit à l'inventaire des monuments historiques de la culture occidentale ? L'innovation radicale, dont Rousseau fait profession, et que Lejeune lui concède, n'est pourtant pas, au dire du commentateur, le fruit d'une immaculée conception ; elle répond, nous dit-on, à « certaines conditions économiques et sociales », « le début de la civilisation industrielle et l'arrivée au pouvoir de la bourgeoisie ». À la continuité, rompue dans l'ordre de la tradition culturelle, se trouve substitué un déterminisme inspiré par un matérialisme historique de plus ou moins stricte observance, à supposer que cette formule bâtarde présente un sens intelligible. Larguant les amarres de l'histoire littéraire, philosophique et religieuse, la connaissance de soi selon la voie de l'autobiographie fait allégeance à la technologie du machinisme et aux bourgeois triomphants. J'ai lu quelque part qu'un esprit ingénieux établissait un rapport d'effet à cause entre les idées politiques de Rousseau et l'opinion moyenne régnant sur ce sujet dans la corporation des horlogers de Genève. Lejeune préfère invoquer l'influence déterminante de la grande industrie plutôt que celle de l'artisanat, et la prédominance de la haute bourgeoisie plutôt que celle des ouvriers, même appartenant à un corps d'élite. Rousseau a fréquenté de grandes dames ; les marquises n'étaient pas des bourgeois, et il semble avoir préféré la compagnie des aristocrates à celle des chefs d'industrie. Quant au machinisme, Rousseau n'a pas caché qu'il lui faisait horreur ; ses goûts naturels étaient ceux d'un écologiste avant la lettre. Il est vrai que les jongleries de la dialectique marxiste autorisent les renversements du pour au contre les plus spectaculaires, ce qui permettrait, dans le cas qui nous occupe, de faire état d'un déterminisme négatif.

Je souhaiterais que l'on me donne à voir, autrement que sous la forme de banalités éculées, un rapport précis et intelligible entre le monument littéraire que sont les *Confessions* de Rousseau et la constitution en Angleterre de la grande industrie textile, de la civilisation du charbon et du fer, toutes choses qui ne semblent pas avoir attiré particulièrement l'attention de l'auteur du *Discours sur les sciences et les arts*. Il ne suffit pas de prétendre que ces choses étaient dans l'air du temps et qu'elles ont dû impressionner Rousseau comme [73] tout le

monde. Rousseau n'était pas comme tout le monde et c'est pour cela qu'il a écrit les *Confessions*. Il a passé la majeure partie de sa vie dans des campagnes que ne déshonorait pas la pollution industrielle ; ses bonheurs et ses malheurs se situaient dans une sphère d'intimité où ne figuraient certainement pas des schémas de machine à vapeur, de métier à tisser ou des actions de compagnies minières. Les rêveries du solitaire se nourrissaient de ses expériences de vie, de cette matière de mémoire que les *Confessions* devaient élaborer en forme de chef d'œuvre. Les mots clés, les thèmes, les représentations constitutives de cette identité n'étaient pas les éléments de l'univers du discours qui traînaient dans l'espace culturel établi. L'intimité vécue de Jean-Jacques s'était alimentée aux sources de certaines des traditions spirituelles du domaine européen ; il devait sans doute les orchestrer à nouveau, en tirer des effets inédits ; mais il serait absurde d'imaginer qu'il a tout tiré de son propre fonds. L'enfance au pays de Genève, l'idylle des Charmettes, les composantes helvétiques, parisiennes, anglaises d'une existence souvent difficile, traversée de combats et de débats, tout cela qui n'était pas de pure rhétorique a nourri en sous œuvre les diverses écritures du moi, à la faveur desquelles Rousseau, en s'exposant aux autres, a tenté de se rendre intelligible à lui-même. Non pas jeux de plume et de mots, arabesques sur le papier, mais lutte pour la vie, tentatives en vue d'une transparence jamais acquise, œuvre de salut.

Le cadre français est sans doute mal adapté pour comprendre ce qui est en question. Rousseau a été naturalisé Français malgré lui, pour la raison que la Suisse est trop petite pour conserver un grand homme ; lorsqu'il s'en produit un sur son territoire, il est annexé au domaine germanique ou au domaine français selon les cas. C'est pourquoi, les appartenances helvétiques ont été gommées des personnages de Rousseau, dont nous avons fait, à tort, une figure bien parisienne, l'anti-Voltaire pour dissertation au baccalauréat, au temps où il existait un baccalauréat et des dissertations. L'auteur des *Confessions* a beau revendiquer son titre de Citoyen de Genève, les esprits français ne perçoivent pas les résonances de cette appellation réduite, elle aussi, à la signification d'une plate figure de rhétorique. Pareillement, la religion de Rousseau, y compris la passade catholique sous l'égide de Madame de Warens, n'est guère perçue par les critiques français, habitués à considérer la vie religieuse, au xvme siècle, comme une affaire

de pure forme en un temps de dépérissement général de la foi. Un chercheur ne peut chercher, en règle générale, que ce qu'il a déjà trouvé. Un critique marxiste n'a guère de chance de mettre en évidence la primauté du spirituel, un incrédule, un sceptique ne reconnaîtra pas l'importance de la dimension religieuse dans l'auteur qu'il étudie ; il considérera les indications de cet ordre, s'il s'en trouve, comme des formules de politesse ou des signes d'arriération mentale.

Si l'on se résout à rendre Rousseau à Genève et à la Suisse, province de l'Europe, en version germanique comme en version française, apparaissent alors les affiliations piétistes de l'auteur de la profession de foi du Vicaire [74] Savoyard. Rousseau n'a jamais dissimulé ses expériences religieuses, qui procèdent non d'une dogmatique de l'intellect, mais des effusions spontanées du cœur. Le lecteur des *Confessions*, s'il se cantonne dans la lecture du texte écrit, risque fort de ne pas en percevoir le paysage spirituel, les tenants et les aboutissants d'une spiritualité qui ne se sent pas obligée de décliner ses sous-entendus, ses étymologies ; au besoin même, en vertu de ses propres préjugés, il installera les apprentissages de Rousseau dans le décor de la civilisation industrielle et de la lutte des classes. Si l'on écarte ce genre d'inepties, l'authentique horizon de Rousseau se situe dans le vaste domaine européen du sentiment, au sein duquel se formera la personnalité de l'auteur des *Confessions*, et dont il deviendra dans les développements de l'âge romantique, l'un des principaux inspirateurs.

Rousseau est l'une des figures de l'internationale piétiste dont les réseaux couvrent l'Europe dès les débuts du XVIII^e siècle, et même avant. En gros, on peut supposer que l'époque de la Réformation avait été marquée par l'inflation des controverses théologiques ; le choc des arguments contradictoires avait entraîné un excès d'intellectualisme, qui risquait de stériliser la foi en la réduisant à des subtilités doctorales. De là une sorte de lassitude, et un mouvement compensatoire, récurrence du sentiment refoulé par l'excessive prépondérance de l'intellect. Aux origines de ce mouvement, un siècle déjà avant Rousseau, un nom mérite d'être cité, celui de François de Sales, particulièrement significatif, parce que ce Savoyard, dont l'église catholique a fait un saint, et qui vécut de 1567 à 1622, fut aussi évêque en titre de Genève, et travailla dans la région à la reconquête catholique. La spiritualité de l'*Introduction à la vie dévote* (1608) est un jalon sur la parabole spirituelle qui mène jusqu'à l'idylle érotico-religieuse des

Charmettes. La religion du cœur connaîtra de grands développements à la fin du XVII^e siècle, sans considération des délimitations confessionnelles, dans le domaine luthérien, calviniste sous la forme du piétisme réformé, mais aussi dans la sphère d'influence catholique où Molinos, Madame Guyon, Fénelon sont les promoteurs d'un anti-intellectualisme qui honore le Dieu sensible au cœur. Malgré les condamnations romaines, ces inspirations vivaces se propagent à travers une chrétienté réunie, en dépit des oppositions théoriques. Fénelon, catholique victime des interdits de son église, et son amie Madame Guyon, sont reconnus comme des maîtres spirituels en Angleterre, dans les Allemagnes et jusqu'en Suisse, où les influences de la mystique du cœur se font sentir dans le domaine français comme dans le domaine germanique. Cette géographie spirituelle est mal connue en France, où la présence protestante a été rayée de la carte par le génocide que fut la révocation de l'Édit de Nantes, et où Fénelon demeure à jamais victime de la haine de Bossuet. Citoyen de Genève, catéchisé par Madame de Warens, Rousseau se situe dans ce contexte spirituel, qu'il a largement contribué à populariser à travers l'Europe, en dehors de toute appartenance confessionnelle. Et cette histoire ne s'arrête pas à lui. Germaine de Staël, fille spirituelle de Jean-Jacques, vivra elle aussi des expériences religieuses teintées de piétisme récurrent dans le pays de [75] Vaud ; et Benjamin Constant par son intermédiaire. Autre incarnation de cet esprit, Madame de Krüdener dont les pieuses directives seront l'une des principales origines du pacte européen de la Sainte-Alliance entre les souverains chrétiens.

Plus directement encore, l'origine des *Confessions* s'inscrit dans un contexte européen, et non pas français. Il est bien connu que Rousseau fut invité à entreprendre son autobiographie par l'éditeur Marc Michel Rey, qui lui écrivit le 31 décembre 1761 : « Une chose que j'ambitionne depuis longtemps, (...) ce serait votre vie ⁶⁸... » Rey (1720-1780), originaire de Genève, s'est établi depuis 1745 à Amsterdam, l'un des foyers les plus actifs de la librairie européenne. Chacun sait, en France, que les éditeurs de Hollande furent l'un des supports logistiques de l'âge des Lumières, à la faveur d'un statut de plus grande liberté dont ils bénéficiaient. L'analyse s'arrête à ce constat. Il conviendrait de pousser plus loin, et de jalonner le parcours spirituel

⁶⁸ Cité dans l'Introduction de Marcel Reymond aux *Œuvres* de Rousseau, Pléiade, t. 1, p. 16.

que constitue la grande artère protestante de Genève et Zurich à Londres et Edimbourg, en passant par Strasbourg, Goettingen, Leyde et Amsterdam, boulevard circulaire de valeurs et de comportements qui contourne le territoire français proprement dit, à l'exception de l'Alsace, où Strasbourg, cité réformée, constitue un foyer vivace de mysticisme piétiste, auquel s'alimente le jeune Gøthe pendant son séjour de 1770-1771. L'éditeur Marc Michel Rey appartient à ce circuit, et s'il désire « depuis longtemps » publier une vie de Rousseau écrite par lui-même, c'est que les autobiographies d'écrivains, d'universitaires et de personnages importants constituent en Allemagne et en Angleterre, un genre littéraire reconnu comme tel. Sans doute, l'invitation de l'éditeur d'Amsterdam ne fut-elle, pour la rédaction des *Confessions*, qu'une cause occasionnelle, coïncidant chez Rousseau avec une situation spirituelle qui le disposait à considérer d'un œil favorable cette perspective des écritures du moi. Mais le fait demeure que l'incitation initiale se situe dans un contexte intellectuel et spirituel bien déterminé ⁶⁹. Rousseau n'a pas inventé « l'usage de raconter et de publier l'histoire de sa propre personnalité », comme le prétend Lejeune ; il a été invité à prendre place au sein d'une tradition éditoriale solidement établie. Il a profité de l'occasion pour écrire un chef-d'œuvre qui a marqué son époque, mais qui ne peut, dans sa structure, être considéré comme une innovation radicale. Lui-même, dans ses écritures privées, bien qu'il prétende former « une entreprise qui n'eut jamais d'exemple », se réfère à l'occasion aux précédents de Montaigne et de Jérôme Cardan ⁷⁰.

Une autre piste pourrait bien relier l'auteur des *Confessions* au contexte britannique des écritures du moi. En janvier 1766, Rousseau, à l'invitation de Hume, se rend en Angleterre en compagnie de celui-ci ; il en reviendra en mai [76] 1767, après avoir travaillé activement, en terre britannique, à la rédaction des *Confessions*. Thérèse Levasseur rejoint Jean-Jacques à Wooton en février 1766, escortée par le jeune Écossais James Boswell (1740-1795), qui a, sur la recommanda-

⁶⁹ Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur l'importance et sur les caractéristiques du milieu intellectuel et spirituel du Refuge protestant français en Europe, après la Révocation de l'Édit de Nantes, généralement négligé par les dix huitiémistes de France ; cf. mon étude : *L'Europe protestante au siècle des Lumières* in *XIII^e siècle*, 1985.

⁷⁰ Cf. *Ébauches des Confessions*, dans *Œuvres de Rousseau*, Pléiade, t.1, p. 1150.

tion de Milord Maréchal, rencontré en Suisse l'auteur de l'*Émile*. Boswell aurait même profité du voyage en compagnie de Thérèse pour nouer une intrigue avec celle-ci. Or Boswell est un grand nom dans le domaine de la littérature intime. D'abord parce qu'il tient depuis 1762 un journal qui, longtemps égaré, a été publié en 18 volumes de 1928 à 1934. Et ensuite parce que les parties de ce journal concernant l'illustre Samuel Johnson, grand maître des lettres anglaises, dont Boswell a été le chevalier servant, ont été publiées en 1791 sous le titre de *La Vie de Johnson (Life of Johnson)*. Ce classique de l'histoire littéraire britannique est en fait une autobiographie par personne interposée, à la manière des *Conversations de Goethe avec Eckermann*. La rencontre familière de Rousseau, rédigeant ses *Confessions*, avec ce maître en écritures du moi a pu influencer le citoyen de Genève ; il est permis de rêver à cette connexion entre le domaine français et le domaine anglais.

Cette rapide évocation des préalables à Rousseau voudrait mettre en lumière certaines carences criantes des études littéraires contemporaines qui, en repérant ici ou là des « coupures » dans l'histoire culturelle, se donnent à peu de frais le droit de rejeter dans l'oubli des pans entiers d'une histoire qui a cessé de les intéresser. Une fois acquis ce droit à l'ignorance, on pourra se livrer en toute impunité à de grandes manœuvres spéculatives au profit de telle ou telle dogmatique ou rhétorique appelée à occuper un terrain préalablement évacué par des inspirations dont on ne veut plus entendre parler. Bon nombre de ceux qui s'intéressent aujourd'hui à la littérature du moi refusent, sous divers prétextes, de prendre en compte les origines religieuses de ces écritures qui, pendant très longtemps, sont pratiquées comme des exercices spirituels, réalisés sous l'invocation de la présence divine, tout en se laïcisant peu à peu sous la plume de certains esprits, comme un Montaigne ou Cardan, qui écrivent d'eux-mêmes pour leur usage propre et leur plaisir. En faisant commencer, contre toute évidence, la littérature du moi à la deuxième partie du XVIII^e siècle, on choisit comme origine le moment où s'affirme dans ce domaine la laïcisation d'une recherche qui élimine de plus en plus la référence à Dieu, confident et témoin des vicissitudes humaines. L'anthropodicée prend le pas sur la théodicée ; le sujet qui s'examine se situe dans une immanence d'où sont exclues les références explicites à la transcendance divine. Dans ce domaine aussi s'accomplit le phénomène de la mort

de Dieu, ou plus modestement de son retrait, de son absence, qui caractérise la culture contemporaine. On conçoit que cette élimination des références théologiques présente des avantages certains, pour ceux qui n'ont de ce côté là aucune sensibilité particulière, et aucune compétence. La question est de savoir si, dans ces conditions, ils ne se sont pas rendus aveugles à certaines significations implicites, rémanentes, de la connaissance de soi.

[77]

Le philosophe nordique Harold Höffding raconte que dans un village de Norvège, au siècle dernier, la coutume voulait que l'on se découvrit en passant devant un certain mur nu, que rien ne semblait prédestiner à cette marque de respect. Un jour, des réparations ayant été entreprises, on découvrit sous l'enduit de ce mur une image de la Vierge, qui au temps de la Réformation, avait été recouverte d'un badigeon. La vieille dévotion avait été abolie depuis très longtemps, mais le rite demeurait, sans que ceux qui s'y conformaient aient conscience du sens de leur geste. Toute littérature est pastiche, disait Giraudoux, sauf la première, laquelle a malheureusement disparu.

Les grands rhétoriciens qui, de nos jours, dissertent et théorisent sur les autobiographies et journaux intimes, jaillis du néant à l'époque de Rousseau, rompent délibérément le fil de la tradition culturelle, enduite par eux d'un badigeon qui permet d'ignorer les âges désormais occultés d'un passé répudié. En dépit de l'apparent confort intellectuel procuré par ces pratiques obscurantistes, la procédure qui consiste à fixer arbitrairement un degré zéro des écritures du moi en un moment jugé plus favorable, parce que délesté d'un ensemble de traditions périmées, présente beaucoup plus d'inconvénients que d'avantages. Il est absurde d'abolir la mémoire culturelle de l'humanité, et de confier à des amnésiques l'interprétation des phénomènes littéraires, dépouillés de cette profondeur de champ que leur confère la continuité d'un héritage conservé au long des siècles. Autant vaudrait se mettre en devoir d'étudier la langue française dans son état présent, sans référence aucune à ses origines romanes, latines et indo-européennes. Toutes sortes de faits et d'aspects deviendraient inintelligibles, qui se justifient par la philologie historique et l'étymologie.

La tradition de l'Occident est issue de la culture hellénique, rassemblée et codifiée par les savants du Musée d'Alexandrie, à partir du

troisième siècle avant notre ère, puis reprise et élaborée par les rhéteurs latins. Ce patrimoine s'est conjugué, à partir de l'époque patristique, avec la tradition judéo-chrétienne, elle aussi codifiée dans le milieu alexandrin par les travaux qui aboutirent à la traduction grecque de la Bible hébraïque, dite version des Septantes. Les étymologies de la culture occidentale procèdent conjointement de ces deux composantes majeures qui s'allient, se fécondent mutuellement au cours des siècles du moyen âge. Les écritures du classicisme grec et romain se sont amalgamées avec les écritures judéo-chrétiennes dans une mémoire collective intégrant aussi les gloses et les gloses de la cabale, de l'hermétisme sous toutes ses formes, qui ne cessent d'animer du dedans le travail de la conscience occidentale jusqu'à l'âge romantique et au-delà.

Aux jeunes Turcs, renégats des traditions vénérables, il convient d'opposer les paroles du grand romaniste Ernst Robert Curtius : « La littérature européenne a la même durée que la civilisation européenne, soit vingt-six siècles environ (d'Homère à Goethe). Celui qui n'en connaît personnellement que six ou sept, et qui s'en remet pour le reste aux manuels et aide-mémoire, ressemble [78] au voyageur qui ne connaît l'Italie que des Alpes à l'Arno et s'en remet pour le reste à Baedeker. (...) On est européen quand on est devenu *civis romanus*. Le découpage de la littérature en un certain nombre de philologies sans lien entre elles constitue à cet égard un obstacle quasi insurmontable ⁷¹. » Il ne peut y avoir dans le domaine européen qu'une compréhension solidaire de l'espace-temps. « Pour l'histoire littéraire moderne, l'Europe commence seulement vers 1500. Cela n'a pas plus de sens qu'une description du Rhin qui se bornerait à la région située entre Mayence et Cologne ⁷². »

Ceux qui prétendent tronçonner la tradition continue des écritures du moi font des œuvres dont ils prétendent rendre compte des conséquences sans prémisses. Faire de Rousseau le père fondateur de la lignée autobiographique, c'est se heurter à l'objection du titre même choisi par l'auteur des *Confessions*, titre répétitif, rappel d'un lointain et célèbre précédent. Gide a pris ses distances par rapport au christianisme de son enfance, mais il a intitulé le récit de ses origines *Si le*

⁷¹ Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le moyen âge latin*, trad. Bréioux, PUF, 1956, p. 13.

⁷² *Ibid.*, p. 6.

grain ne meurt, citation évangélique, évocation d'un inconscient collectif de chrétienté millénaire. Le dépérissement, depuis un demi-siècle, de la mémoire culturelle en Occident a suscité le désintérêt à l'égard des sources grecques et latines, qui va de pair avec le rejet du christianisme, ou sa dénaturation, par ceux qui ont mission d'en assurer la permanence. La nouvelle sensibilité intellectuelle rejette les langues anciennes, naguère fondatrice des humanités pédagogiques. On a renoncé à enseigner le moyen âge aux lycéens et aux étudiants ; sa langue est désormais incompréhensible et sa vision du monde ne dit plus rien à des générations déchristianisées. La Renaissance, le XVI^e siècle même, Rabelais, Montaigne, Ronsard, nourris d'hellénisme et de latinité, paraissent vieux jeu et démodés. Plutôt qu'aux auteurs classiques, on préfère initier les enfants des écoles aux auteurs contemporains, directement accessibles à leur intelligence et à leur imagination. Au musée des icônes à Moscou, les professeurs expliquent à leur classe le sens des scènes figurées par les chefs-d'œuvre d'un passé aboli : « Vous voyez ici une femme qui tient un enfant dans ses bras. Elle pleure. Pourquoi ? C'est qu'il existait en ce temps-là une légende selon laquelle une vierge mettrait au monde un enfant destiné à une mort cruelle. Elle le pressent ; c'est pourquoi elle verse sur son destin des larmes anticipées... »

Des pans entiers de l'héritage culturel tombent dans l'oubli, dominos dressés sur la tranche, de sorte que la chute du premier renverse toute la rangée. Les rénovateurs de l'enseignement, dans le déploiement résolu de leur zèle obscurantiste, rejettent hors du terrain de parcours de la connaissance des zones successives du passé. Beaubourg attire plus de monde que le Louvre, et des foules immenses se pressent pour consommer les musiques rock et autres bruitages psychédéliques. Les lettrés se délestent de l'interprétation historique ; les [79] procédures de la nouvelle critique, sous des formes diverses, font abstraction du relief historique des œuvres. On s'occupe d'un texte mis à plat, sans profondeur ni perspective, étalé comme un réseau de mots, de propositions, phrases et paragraphes ; l'étude porte sur les concepts, images et figures, à propos desquels s'instaure une recherche logique et rhétorique. L'intention de ces procédures semble être de vider le document de sa substance, en vue de le réduire à l'état de coque vide, dont la signification d'ailleurs est tout à fait indifférente ; le comble de l'art est atteint si l'on peut transcrire le texte en

forme de tableau algébrique, assemblage de lettres agrémenté de signes conventionnels en formes de flèches, cercles et rectangles, dont l'ensemble est censé définir l'économie interne d'un morceau de littérature. Toute une gymnastique intellectuelle est déployée pour transformer un « discours » en axiomatique rigoureuse, agrémentée de quelques termes techniques suffisamment obscurs, sans qu'il soit nécessaire de comprendre de quoi, au juste, il est question.

Le lecteur qui parcourt les études aujourd'hui multipliées sur le thème des écritures du moi, autobiographie ou autoportrait en particulier, a l'impression qu'il s'agit de documents appartenant à des espèces conceptuelles rigoureusement déterminées, existant de toute éternité dans un espace mental aseptisé. L'auteur de l'étude présente, en général, un texte de ce genre, attribué à X, Y ou Z, avec le souci fondamental de vérifier si le document est bien conforme à l'archétype de sa catégorie, ou bien s'il ne pêche pas par excès ou par défaut sur telle ou telle des variables constitutives de la définition. Des querelles byzantines s'ensuivent entre les spécialistes éminents en ce domaine graphologique. L'intention majeure de celui qui se prenait lui-même pour objet de ses écritures sans distinction de pays ou d'époque, était de respecter le code de procédure établi par quelques universitaires du XX^e siècle français. Ce qui importe, c'est la forme, la structure, le statut juridique d'une écriture astreinte à respecter un cahier des charges spécifique, dans l'horizon global d'études littéraires réduites à cette discipline qu'on appelle maintenant *textologie*. Quant aux intentions des rédacteurs, quant à la nature du souci qui les a poussés à se faire historiens et analystes d'eux-mêmes, quant au sens de cette quête de soi, poursuivie comme l'enjeu d'une vie, délivrance et salut d'un être en proie à l'inquiétude de vivre, tout cela ne présente aucun intérêt. Ces considérations existentielles se réfèrent à un théâtre d'ombres sans consistance aucune, puisque les individus n'ont pas d'existence réelle, simples porte-parole du langage en vigueur qui leur impose des formules en circulation fiduciaire dans la société de leur temps. L'intérêt doit se concentrer sur le jeu des mots, sur les articulations des stéréotypes constituant un univers du discours soumis à l'examen des doctes, qui accorderont ou non le visa de conformité.

Un lieu commun qui traînait jadis dans les manuels de philosophie, au chapitre du hasard, évoquait un singe qui, jouant avec le clavier d'une machine à écrire, taperait le texte de l'*Odyssee*, sans y entendre

un traître mot bien entendu. À en croire les nouveaux critiques, l'auteur serait une sorte de singe [80] dactylographe, un montage combiné de mécanismes biologiques et sociologiques, dont le fonctionnement produirait des textes à partir de mots et de thèmes disponibles dans le milieu, sans rien y mettre qui soit vraiment de son propre fonds. Le travail du critique consiste à faire le dénombrement des mots, à dresser le catalogue des figures de style et des articulations logiques qui gèrent le fonctionnement du discours. L'expert se comporte comme un sagace entomologiste observant à travers une vitre les mécanismes d'une collectivité d'abeilles ou de fourmis. L'école américaine de la psychologie du comportement (*behaviorism*) avait tenté, au début de ce siècle, de constituer une anthropologie de style objectiviste sur la base d'une observation extrinsèque ne mettant jamais en cause la conscience, ni le langage, considérés comme des aspects surrogatoires et trompeurs du fonctionnement des organismes humains. Le singe dactylographe « produit » l'*Odyssée* par la vertu de son fonctionnement neurologique, sans la moindre idée de la signification intrinsèque de sa fabrication.

L'évacuation de la réalité humaine en sa vivante présence représente un tour de force lorsqu'il s'agit des écritures du moi. La méthodologie que nous essayons de décrire arrive ici à sa limite, puisque c'est le sujet lui-même qui met en scène sa propre suppression ; au moment où il prétend faire valoir la monstration de son existence, celle-ci apparaît affectée d'un signe négatif, existence par défaut qui se résorbe dans le système de signes à la faveur duquel elle devait s'incarner. Un des chefs-d'œuvre du genre est le petit livre intitulé *Roland Barthes par Roland Barthes* (1974), autoportrait de l'un des grands rhétoriciens de notre époque. Il s'agit d'un recueil de fragments présentés à l'état brut, sans prétention à un assemblage quelconque, produits d'un fonctionnement mental pendant un temps donné. Roland Barthes n'écrit pas spécialement de Roland Barthes ; il parle de tout et de n'importe quoi ; sans doute faut-il comprendre que Roland Barthes ne peut écrire, quoi qu'il écrive, que de Roland Barthes. Le scripteur parfois se prononce sous les espèces d'un « je », mais il lui arrive aussi de considérer Roland Barthes à la troisième personne, sur le mode du « il », à la manière de Jules César ou du général de Gaulle prenant ses distances par rapport à son personnage.

Aucune prétention à l'intimité, à la confiance, sauf sur des détails sans importance : « toute ma vie », j'ai fait ceci ou cela. Roland Barthes parlant de Roland Barthes semble prendre le plus grand soin d'éviter de trahir les secrets de Roland Barthes ; il voudrait nous faire croire que Roland Barthes n'a pas de secrets. C'est une machine à penser, ou plutôt à écrire, qui débite de temps en temps un petit papier où figurent quelques lignes, noir sur blanc, immédiatement mises en place à la suite des précédentes selon un ordre pseudoalphabétique. À la fin du texte, une mention précise que ce jeu d'écritures a duré du 6 août 1973 au 3 septembre 1974. On a tiré un trait sous la dernière ligne et on a envoyé la collection à l'éditeur ; il aurait été plus judicieux d'inscrire ce millésime sur la page de titre ; c'est le cru 1973-1974, le Roland [81] Barthes primeur de l'année. Car le nom propre n'annonce pas la présence d'un individu vivant ; c'est l'appellation contrôlée d'un producteur d'écritures classées sous une rubrique déterminée. Écriture abstraite, comme on parle de peinture abstraite, écriture non figurative, d'où la configuration de l'individu est absente, comme elle l'est de certaines toiles intitulées « Portrait de M. Untel », et qui proposent à l'admirateur un jeu de lignes et de surfaces géométriques combinées en vertu d'un principe dont l'artiste a gardé le secret.

La couverture du petit volume s'orne, en règle générale, dans cette collection, d'un portrait de l'auteur en question. Roland Barthes n'est pas évoqué en présence réelle sur la couverture du *Roland Barthes par Roland Barthes*. À la place de l'image à laquelle on pouvait s'attendre se trouve un graphisme, jeu de lignes et de taches de diverses couleurs. D'autres schémas du même genre illustrent le volume, et tout à la fin, aux pages 187 et 189, sans doute à titre de clef pour l'interprétation de l'œuvre, figurent en bas des pages, deux lignes d'écriture, hiéroglyphes de langues illusoires, destinées à une contemplation formelle. Un petit commentaire précise que ces arabesques de plume exposent « la graphie pour rien... ou le signifiant sans signifié. » Interprétation allégorique du texte dans son ensemble. *Roland Barthes par Roland Barthes* est un signifiant sans signifié, car Roland Barthes existe si peu qu'il paraît se dissiper dans l'anonymat général. Une autre illustration, placée à dessein à la fin du texte écrit, corrobore cette façon de voir. C'est une ancienne planche d'anatomie exposant l'ensemble des vaisseaux qui irriguent un corps humain. Non pas un

squelette, forme rigide, mais le schéma d'une physionomie molle de la vitalité en acte, ramifiée à travers l'organisme de n'importe qui, tout autant que de Roland Barthes, qui se dérobe et se dissout, à la fin de ses écritures, dans l'anonymat et l'impersonnalité.

Malheureusement pour la réussite de son projet, le petit livre s'est écarté de ses intentions premières, comme si l'auteur n'avait pas pu s'empêcher de se trahir. En tête du volume, puis intercalées dans le texte, se trouvent un certain nombre de photographies parfaitement explicites et figuratives, où l'on découvre l'auteur, non pas en clichés radiologiques mais en chair et en os, et à son avantage, aux diverses époques de sa vie. Plus éloquente encore, et d'ailleurs corroborée par d'autres, la première image, en frontispice, représente la mère, jeune femme, démarche de déesse, aux plages de l'Océan, commémoration d'une dépendance dont on est invité à penser qu'elle a dominé et orienté la vie entière de l'auteur. D'autres images évoquent la famille, les lieux de l'enfance et de la jeunesse, dans leurs singularités morphologiques et topographiques. Rien que de très naturel s'il s'agissait de tout autre que de l'auteur de *Roland Barthes par Roland Barthes*, l'auteur des écritures non figuratives que nous venons de commenter. Autre démenti toléré par le scripteur, à la fin du volume, une rapide biographie chronologique, complétée par une bibliographie, expose la fiche d'identité d'un individu inscrit au sein des coordonnées de l'espace-temps humain. Si Roland Barthes prétendait se dissoudre dans [82] l'anonymat d'écritures universelles, sans sujet et sans objet, il a renoncé en route à cette ambition ; il s'est même laissé aller à écrire quelques commentaires de style élégiaque, à la première personne, pour accompagner les images de ses enfances. De là l'impression inévitable et gênante d'un double jeu, dont le lecteur serait victime, en dépit de l'illusion proposée par l'aphorisme *prolem sine matre*.

Parmi les commentaires de l'album de famille, on peut lire des formules comme celles-ci : « Bayonne, Bayonne, ville parfaite » ; « cette maison aujourd'hui disparue, emportée par l'Immobilier bayonnais. » Un des grands pères : « dans sa vieillesse, il s'ennuyait » ; les grands mères : « l'une était belle, parisienne. L'autre était bonne, provinciale. » Ou encore : « le tram de mon enfance » ; « ce jeune homme aux yeux bleus, au coude pensif, sera le père de mon père. Dernière stase de cette descente : mon corps. La lignée a fini par produire un être pour rien. » L'historicité banale d'une famille parmi bien

d'autres débouche sur la rhétorique de l'insignifiance qui, dans ce contexte, revêt les couleurs d'un lieu commun teinté de snobisme romantique d'une grande banalité. Le problème se pose de savoir pourquoi cet « être pour rien » a éprouvé le besoin de prendre la parole, étant donné qu'il ne pouvait avoir à dire quoi que ce soit. Et ce quoi que ce soit, si petit que ce fût, devait être déjà de trop. Vaut-il la peine de parler pour ne rien dire ?

L'auteur de *Roland Barthes par Roland Barthes* semble lui-même en convenir lorsqu'il écrit ceci : « Ce livre 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 celle 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 ⁷³. »

Autrement dit, notre auteur semble se considérer comme un appareil, un organisme à produire des textes, qui se suivent les uns les autres, sans enchaînement réel, et sans identité sous-jacente. Y figurent pourtant le mot *je* et le mot *moi*, qui semblent se trouver là par inadvertance, et dans tous les cas ne peuvent comporter qu'une signification amortie, ou explétive. Le titre même du recueil se prononce au-delà de ce qui est légitime. Pourquoi et comment « Roland Barthes », qui n'existe guère, se prononcerait-il sur « Roland Barthes », qui n'est presque rien. Ça écrit, on écrit, l'Histoire, l'Inconscient ou l'Idéologie, on ne sait pas trop, se met en état de divagation, la plume à la main, « texte sur texte », sans que cela éclaircisse jamais quoi que ce soit... *Vanitas vanitatum*, comme « ça » se prononçait jadis. Oui – mais alors pourquoi le [83] tramway de Bayonne, le petit bébé blotti dans les bras de sa jeune maman, la photo de famille des « notaires de la Haute-Garonne » et les images du professeur qui paraît s'ennuyer en toute distinction ? Pourquoi un individu qui prétend exister à titre personnel sous la dénomination de Roland Barthes

⁷³ *Op. cit.*, éd. du Seuil, 1980, p. 124.

se livre-t-il à ces manœuvres de diversion, à seule fin de servir de porte-plume à l'Inconscient, à l'Idéologie, à l'Histoire ou à tout autre mythe majuscule, qui d'ailleurs n'a aucun besoin de ses services ? Si vraiment tout cela ne doit rien dire à personne, Barthes est de trop, et le lecteur en vient à penser que l'on se moque de lui. Autant jeter des cailloux dans l'eau pour faire des ronds. À la fin du recueil, face à la planche anatomique déjà mentionnée, figurent les lignes suivantes : « Écrire le corps. Ni la peau, ni les muscles, ni les os, ni les nerfs, mais le reste : un ça balourd, fibreux, effiloché, la houppelande d'un clown ⁷⁴. » Et, sur l'avant-dernière page de la couverture, cette question : « Pourrez-vous encore écrire quelque chose ? – On écrit avec son désir, et je n'en finis pas de désirer ». Le désir, une forme de l'Inconscient ; le scripteur prête sa main, le corps écrit, désossé, énervé, machine désirante, au fil d'une écriture automatique.

Le regretté Roland Barthes ne fut pas le seul praticien de l'écriture anen-céphale au service d'un an-humanisme ou d'un in-humanisme fondé sur le principe de l'auto-dissolution du sujet pensant. D'autres notables de la pensée, dans l'Occident contemporain, conjuguent leurs efforts dans une concélébration de l'office des morts à la mémoire de l'homme disparu. Telle est la noble entreprise du positivisme logique, en vigueur dans les pays anglo-saxons et nordiques. En France, le *Requiem* pour le sujet a été entonné, comme une suite nécessaire de la mort de Dieu, par des esprits distingués aussi divers entre eux que Piaget et Michel Foucault, Althusser et Lévi-Strauss, ou encore Jacques Lacan. Un vaste mouvement unitaire charrie des thèmes empruntés aux modes du jour : idéologie marxiste ou freudienne, structuralisme, physicalisme, épistémologie génétique s'accordent pour proclamer que la subjectivité humaine n'est qu'un aspect subalterne et négligeable de l'expérience, qui doit se définir en termes d'objectivité, sans faire acception de personnes. On conçoit dès lors que si le moi n'existe pas autrement qu'à titre d'inconsistante illusion, le problème des écritures du moi se trouve résolu par un non-lieu. L'individu qui, naguère, passait pour un point d'arrêt, et même pour un centre de perspective, se dissipe comme un fantasme.

À en croire Michel Foucault, « l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. » À ne considérer que « la culture européenne depuis le XVI^e siècle, on peut

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 182.

être sûr que l'homme y est une invention récente. » La suite précise que « la figure de l'homme » est apparue dans une phase du savoir « qui a commencé il y a un siècle et demi et qui peut-être est en train de se clore »⁷⁵. Le livre de Foucault ayant été publié en 1966, la [84]

« figure de l'homme » est apparue dans la tradition occidentale à l'époque de la bataille de Waterloo. La référence au « XVI^e siècle » pour évoquer l'absence de la figure humaine suscite irrésistiblement le contre-témoignage des humanistes de ce temps et, pour n'en citer qu'un, celui de Montaigne, dont le projet littéraire semblait s'attacher à dresser, à propos d'un cas particulier, un inventaire de la réalité humaine. Il ne semblait pas, à considérer le livre des *Essais*, que la figure humaine ait encore à attendre plus de deux siècles avant d'émerger, fugitivement, du néant.

Lejeune, on s'en souvient, voit apparaître les écritures du moi, autobiographie et journal intime, « depuis le milieu du XVIII^e siècle ». La concordance avec Foucault n'est pas entière, mais les deux compères naviguent à l'estime, et ne sont pas, dans leurs computations, à quelques dizaines d'années près ; Foucault est un virtuose du « sans doute » et du « peut-être », dont il tempère son dogmatisme. En bon structuraliste d'ailleurs, il se plaît à jouer à saute-mouton avec la chronologie, parfois indocile à se plier aux réquisitions des normes conceptuelles. Selon lui, en tout cas, l'épiphanie de la figure humaine, localisée à l'époque de Waterloo et de la Sainte Alliance, n'aura qu'une brève durée ; son règne s'achèvera à l'époque de la tour Eiffel, qui coïncide avec l'épanouissement de la pensée nietzschéenne. « Nietzsche a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un à l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'homme. En quoi Nietzsche (...) marque le seuil à partir duquel la philosophie contemporaine peut recommencer à penser. (...) De nos jours, on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu⁷⁶... »

À ce point, le célébrant de l'office des morts, saisi d'une extraordinaire jubilation, commence une danse du scalp métaphysique. Il lance un défi « à tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son

⁷⁵ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, NRF, 1966, p. 398.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 353.

règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité. (...) À toutes les formes de réflexion gauches et gauchies, on ne peut qu'opposer un rire philosophique, c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux ⁷⁷ ». Laisant au lecteur le soin de tenter la reconstitution de ce rire philosophique, à la fois sonore et silencieux, c'est-à-dire ambigu comme la pensée de Foucault lui-même, on observera la concordance entre la conjoncture intellectuelle esquissée dans *Les Mots et les Choses* et l'autoportrait de *Roland Barthes par Roland Barthes*. Le petit livre que nous avons étudié se situe très exactement « dans le vide de l'homme disparu ». Barthes expose l'effigie en creux d'une absence d'homme, dont les empreintes ne signifient pas grand-chose, « signifiant sans signifié », « un être pour rien », comme il est dit dans le commentaire de la photographie de famille.

[85]

Foucault et Barthes appartiennent à la même promotion spirituelle. Il y a corrélation entre ces deux maîtres penseurs de notre temps et le mouvement récent d'études autobiographiques, dont le caractère commun est de réduire les écritures du moi à des structures formelles, justiciables d'une analyse d'ordre logique et rhétorique, signifiant sans signifié. Le genre littéraire, dont Lejeune situe l'apparition dans la dernière partie du XVIII^e siècle, se compose d'un ensemble de textes (un *corpus* pour parler selon le bon usage) dont le caractère commun est d'être dépourvu de relief humain, de profondeur ontologique. On ne doit pas y lire l'expression d'une destinée en proie au trouble d'être au monde, en quête de sa paix, avec elle-même, avec le monde, avec Dieu ; ce sont seulement les productions d'une activité scripturaire, résultats d'un fonctionnement qui doit être analysé selon des méthodes scientifiques et sans doute, en fin de compte, traité par ordinateur. La déconstruction du texte sera résolue sous forme de schémas et graphiques de la plus belle apparence, l'idéal, non encore atteint semble-t-il, étant de découvrir un « code » par la vertu duquel l'ensemble dénombrable des caractères, vocables et propositions mis en œuvre par le scripteur aboutirait à un système de formules algébriques. Sous réserve de la modification de quelques variables, ce système rendrait compte des écritures du moi en leur totalité, sans que ja-

⁷⁷ *Ibid.*

mais apparaisse la voix humaine ou le visage d'un être singulier en proie au tourment d'exister.

Ces réflexions ne concernent qu'une partie des critiques contemporains qui s'intéressent à la littérature du moi. Tous, bien entendu, n'ont pas perdu le sens de l'humain ; il n'est question ici que de la partie radicale des spécialistes de la textologie, dont les productions se lisent souvent dans la revue bien parisienne intitulée *Poétique*. Ceux-là acceptent le nouvel évangile dont Foucault, sous l'invocation de Nietzsche, se veut le prophète : « Ce n'est pas seulement l'absence ou la mort de Dieu qui est affirmée, mais la fin de l'homme ; (...) la mort de Dieu et le dernier homme ont partie liée. (...) L'homme va disparaître ⁷⁸. » La tradition millénaire des écritures du moi est d'inspiration religieuse ; jusqu'à une époque relativement récente, le journal intime et l'autobiographie se trouvent étroitement associés avec l'examen de conscience auquel le fidèle se livre devant Dieu, forme particulière d'exercice spirituel dont le mot *confession* caractérise bien l'aspect sacramentel. En rejetant comme nuls et non avendus, ou même en ignorant simplement, l'immense multitude de ces documents intimes, Lejeune et ses suiveurs, qu'ils s'en rendent compte ou non, prennent comme point origine le moment où s'annonce la laïcisation de ces pratiques, ce qui correspond au dépérissement des croyances religieuses, annonciateur de la mort de Dieu, entraînant comme conséquence, selon la logique de Foucault, la mort de l'homme lui-même.

De là ce fait extraordinaire que l'on n'a jamais tant parlé des écritures du [86]

moi, alors qu'au même moment l'identité de l'homme fait l'objet d'un constat de décès. Sans être grand clerc en freudisme, on ne peut pas s'empêcher de voir ici un phénomène de compensation, le retour du refoulé qui hante les fossoyeurs eux-mêmes, dans le temps qu'ils procèdent à l'autopsie du cadavre exquis de l'humanité défunte. L'assassin, dit-on, finit par revenir sur les lieux du crime. L'un des lieux communs de la nouvelle critique prononce l'évacuation du sujet humain. La subjectivité, avec ses complexités et contradictions, et les ressources de l'objection de conscience, se trouve éliminée sans débat du champ de la vérité ; elle n'est qu'un empêchement à penser en rond, elle n'a pas la parole. Point de départ de la nouvelle recherche,

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 396.

le structuralisme linguistique, proliférant depuis le milieu de notre siècle dans l'épistémologie des sciences humaines. Chaque idiome est caractérisé par la mise en œuvre d'un système de normes non conscientes, qui règle les expressions spontanées du sujet parlant. Cette infrastructure, non perçue comme telle, expose l'existence d'une intelligibilité immanente à l'univers du discours ; ce n'est pas l'homme qui prend la parole, c'est la parole qui le prend ; le système linguistique s'exprime à travers lui, même lorsqu'il se figure parler de son propre fonds. Les liquidateurs de la subjectivité ont généralisé les résultats du structuralisme phonétique et linguistique. L'individu n'est que le porte-parole du système verbal dont il est le ressortissant, de même il se contente de diffuser une pensée qui se pense à travers lui, indépendamment de lui. Une conscience, en dépit du sentiment qu'elle peut avoir de disposer d'une certaine autonomie, n'est qu'un relais du système logique et intellectuel propre à l'espace mental considéré. L'abrogation du droit de l'homme à penser par lui-même a été facilité par la diffusion de la doctrine marxiste, sous la forme élémentaire de la Vulgate qui oppose l'*infrastructure* matérielle, économique, à la superstructure consciente, culturelle, sans consistance ni signification propre, réduite à la signification de fantasmes dépourvus de validité intrinsèque. Le matérialisme biologique du XIX^e siècle voyait dans la pensée un épiphénomène du fonctionnement cérébral. Le matérialisme historique des marxistes explique les partis pris conscients des individus par leur position dans le système de la production économique. La conscience de classe se passe du consentement de l'intéressé ; elle exprime la toute puissance d'un inconscient collectif. Elle représente donc aussi l'une des voix du *Requiem* pour le sujet, auquel s'associent toutes les inspirations totalitaires diversement monstrueuses qui se sont épanouies au cours du XX^e siècle et prédominent encore dans une bonne partie de l'univers d'aujourd'hui.

Il n'est pas question d'accuser de fascisme, de nazisme ou de stalinisme tous ceux qui prétendent abolir la subjectivité ; néanmoins on ne peut s'empêcher de relever la convergence dans ce sens entre bon nombre des maîtres penseurs les plus en vue de notre temps. Selon Claude Lévi-Strauss, les systèmes de pensée sont des productions naturelles, indépendantes des intentions et volontés des individus, dont il est aisé de mettre en évidence le caractère factice. « Le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, [87] mais de le

dissoudre⁷⁹. » Telle est d'ailleurs la marche naturelle de la civilisation, en dépit des illusions entretenues par les belles âmes. La culture « tend à fabriquer ce que les physiciens appellent entropie, c'est-à-dire de l'inertie (...) Plutôt qu'anthropologie, il faudrait écrire « entropologie » le nom d'une discipline vouée à étudier dans ses manifestations les plus hautes ce processus de désintégration⁸⁰ ». L'ingénieur Lévi-Strauss a découvert que les primitifs, contrairement à certaines apparences, étaient équipés d'un cerveau électronique perfectionné, par la vertu duquel leur espace vital se trouvait transmué en un univers du discours de structure algébrique, très en avance sur ce que les prétendus civilisés peuvent faire de mieux dans le genre. Parallèlement Piaget, grand prêtre de la logico-pédagogie, convertissait le domaine de la pensée infantile en un fonctionnement logico-mathématique dont les structures exposaient une combinatoire d'une rigueur parfaite, le recours à la conscience des intéressés revêtant un caractère subalterne et superfétatoire ; toute manifestation de l'élément humain doit être considérée comme l'expression d'une régression archaïque, puisqu'elle empêche les schématismes logiques de tourner en rond⁸¹.

On croit rêver. Rien de plus aisé néanmoins que de constituer un sottisier général, regroupant les déclarations péremptoires des docteurs les plus renommés de notre époque, acharnés à éliminer tout ce qui peut rester d'humain dans le domaine humain. Les perspectives de la nouvelle épistémologie débouchent sur la glorieuse image de l'*homo cyberneticus* ; le cybernanthrope à la mode du jour n'est qu'un automate, un homme-machine sur le modèle de la tortue électronique, dont le comportement obéit aux programmes transistorisés inhérents à sa structure. Les fossoyeurs de l'humanité de l'homme sont, chacun pour sa part, des témoins de l'épouvantable décadence dont notre siècle est le théâtre. Les pensionnaires de l'univers concentrationnaire, les habitants du *Goulag*, dépouillés de leur identité, se trouvent réduits à leur numéro matricule sans guère de chance de survie. La ligne de plus grande pente de la civilisation tech-nico-industrielle, en pleine

⁷⁹ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 326.

⁸⁰ *Tristes Tropiques*, Plon, 1955, p. 448.

⁸¹ Cf. par exemple Jean Piaget, *Problèmes généraux de la recherche interdisciplinaire et mécanismes communs*, dans *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, t. I, La Haye, UNESCO, p. 570 et 571.

expansion aujourd'hui, annonce l'avènement de l'âge des masses, dans le contexte duquel la conscience individuelle se trouve abolie sous la discipline inexorable d'un ordre militaire et policier. Aldous Huxley avait prophétisé cet avenir dans son *Meilleur des Mondes* et pareillement George Orwell dans *1984*. Voilà où nous en sommes.

Ce formidable ensemble de spéculations philosophiques et de réalisations scientifiques justifie le traitement purement rhétorique des écritures du moi. Lejeune choisit comme point origine de sa perspective le moment où s'estompe le rapport à Dieu, qui avait joué un rôle fondamental dans l'apparition et le développement des écritures privées. Il repousse dédaigneusement cette [88] immense tradition dans les abîmes de la « préhistoire ». Pour que l'homme puisse prendre la plume et parler en son nom, il faut que Dieu soit en voie de disparaître. Dieu se meurt, Dieu est mort, mais en même temps, en vertu d'un processus corrélatif, l'homme se vide de sa substance et se réduit à une structure rhétorique, offerte à l'analyse des géomètres experts. Parmi eux Roland Barthes analyste de Roland Barthes, et Lejeune, docteur en déconstruction des autobiographies, signifiants sans signifiés. Toute référence à une variété quelconque d'humanisme sera interprétée comme une illusion réactionnaire, inspirée par des préjugés traditionalistes. Ainsi est justifié le paradoxe apparent de ces études sur la littérature du moi, d'où l'on s'ingénie à exclure toute présence du moi, réduit au statut de parasite récurrent, ou plutôt de spectre, de revenant qui hante les cimetières.

Cette diatribe contre le terrorisme intellectuel exercé par une certaine obédience en matière d'interprétation des textes dénonce un mal français, en grande partie, mais qui s'est assuré une clientèle étrangère, car notre culture, Dieu merci, se vend encore assez bien à l'exportation. J'ajoute qu'il existe aussi un bon nombre d'historiens et d'interprètes honnêtes et consciencieux de la littérature du moi, dans les domaines germanique et anglo-saxon en particulier. Nous aurons l'occasion de nous référer à leurs travaux. Rendons hommage dès à présent, à tout le moins, aux efforts déployés aux États-Unis par James Olney, dans son livre *Metaphors of Self, the Meaning of Autobiography* (Princeton University Press, 1972) et dans le recueil publié sous sa direction *Autobiography, Essays theoretical and critical*, Princeton University Press 1980. Pour en finir avec les fossoyeurs qui s'acharnent à trouver dans les écritures du moi toutes sortes de saines

réalités, à l'exception du moi lui-même, je leur signale des approches non encore tentées, bien que réalistes et substantielles, de cette littérature. Tout d'abord, une fois achevée la néantisation du sujet et la dessiccation du sens, on se trouve en présence d'un résidu, produit brut, l'écriture elle-même, dans sa teneur littérale, abstraction faite de ce qu'elle veut dire, à supposer qu'elle veuille dire quelque chose. L'écriture offre d'immenses perspectives de travail à la sagacité critique, sans même s'engager dans la voie de l'analyse graphologique proprement dite, suspecte de connivence avec la typologie de la personnalité, qui ne présente aucun intérêt, puisque l'homme est mort. La textologie des journaux intimes et autobiographies peut étudier avec fruit les codes scripturaires utilisés : écriture normale, écriture secrète, systèmes d'abréviation, recours à des graphies étrangères, ou à des sténographies hiéroglyphiques particulières à l'employeur. Toute écriture privée se trouvant, au moins en principe, destinée à un usage intime, il est normal que le scripteur prenne des précautions contre les curiosités indiscretes. Le comte Alfred de Vigny recourt parfois aux caractères grecs dans ses carnets et agendas, pour consigner ses bonnes fortunes ; et lorsque paraît dans ce contexte la mention « la reine des Juifs », en lettres helléniques, il faut savoir que la comtesse ignorait la langue d'Homère, et qu'elle avait à son [89] service une femme de chambre nommée Esther. Victor Hugo, lui aussi, utilise des systèmes de transposition métaphoriques, des ellipses diverses afin de tenir à jour la comptabilité de ses amours ancillaires et autres. L'usage des pseudonymes est chose courante, Henri Beyle est particulièrement expert à ce jeu.

Un vaste champ de recherches formelles s'ouvre ainsi aux amateurs : étude graphique des écritures, décryptage des codes, classification des procédures, confrontation des habitudes ethniques, le tout sans que jamais soit mise en jeu l'identité du scripteur, à supposer qu'il en ait une. Mais il y a mieux à faire encore dans le domaine de la régression archéologique, et de la néantisation du sujet écrivain. L'écriture, même considérée formellement et abstraction faite de la signification, porte encore la marque du sujet, ainsi que le prétend la graphologie. En deçà de l'écriture formée et formelle, on pourrait s'intéresser au règne des moyens qui la rendent possible, et d'abord l'encre et l'outil graphique : plume, stylet, crayon, pointe à bille, ou tout autre procédé. L'écriture est une dialectique, où la matière impose

sa loi. Pas de journal ni d'autoportrait, pas d'écritures privées si l'on ne dispose pas des instruments appropriés, ce qui manifeste la priorité de la matière sur la conscience. Ou plutôt, comme l'affirment les bons esprits de notre temps, ce n'est pas l'esprit qui écrit ; personne n'a jamais vu un esprit tenir une plume. L'écriture est l'aboutissement d'un processus organique très complexe qui met en jeu bon nombre de parties du corps : les doigts, la main, le bras, le système nerveux, le cerveau. La moindre observation atteste que c'est le corps qui écrit ; d'où l'intitulé d'une revue bien dans le vent : « corps écrit », comme « pigeon vole ».

Dernier champ d'investigation offert aux chercheurs, le domaine immense des supports, regrettablement négligé jusqu'à présent. Il ne suffit pas pour écrire d'utiliser l'encre, la mine de plomb ou le stylo à bille ou à cartouche, et accessoirement une main en guise de porte-plume. Il faut disposer d'une surface portante, qui varie selon les époques et les civilisations, mais qui, depuis l'émergence de l'homme en voie de néantisation au moment de Waterloo, se présente généralement sous la forme de papier. Ce que les amateurs de vie privée, ou prétendue telle, appellent intimité est tributaire de l'industrie du papier, ce qui nous fait entrer dans l'immense et savoureux domaine des rapports de production, où se réalise l'aliénation du travailleur, victime prédestinée de la lutte des classes. Déjà dans l'Antiquité, les masses prolétarisées subissaient la pire des exploitations dans les mines de parchemin et les plantations de papyrus. Aujourd'hui où la grande industrie papetière se trouve entre les mains des multinationales, la situation est encore pire, si possible. La doctrine du matérialisme historico-dialectique fait enfin régner la lumière sur les mécanismes du capitalisme sauvage, voué d'ailleurs à une prompt disparition grâce à la prise de conscience de la classe ouvrière, qui bientôt rendra au peuple de gauche la maîtrise de l'appareil de production.

Dans ce cadre général peuvent se déployer des approches plus fines concernant la logistique des supports de l'écriture. On n'écrit pas un journal [90] intime sur n'importe quel papier, tout de même que l'on peint sur des surfaces correspondant à des matières bien déterminées : toile, bois, métal, carton etc. Il est dangereux d'écrire seulement sur des feuilles volantes, qui ont tendance à s'envoler ; encore que l'on puisse contempler dans *Roland Barthes par Roland Barthes* des photos de petits morceaux de papier, griffonnés par le scripteur. La

technologie la plus usuelle met en œuvre des carnets divers, des cahiers, des dossiers de toute taille et de toutes formes, qui mériteraient d'être inventoriés, répertoriés, classés, avec dénombrement des fréquences et schémas statistiques. Un journal intime adoptera souvent le format d'un carnet que l'on peut glisser dans une poche intérieure ou extérieure ; il en va autrement d'une autobiographie ou d'un autoportrait, que l'on n'a pas accoutumé de porter sur soi dans les déplacements. La matière même du papier varie, du plus luxueux au plus populaire, selon les classes sociales : papier de Chine ou du Japon, papier chiffon, papier de bois, papier recyclé, papier hygiénique, vélin d'Arches ou du Marais... Ce papier peut être teinté de diverses nuances ou simplement blanc, mais rarement noir ; il peut être uni, ou réglé, quadrillé selon différents modules. Un agenda porte l'indication des jours, un cahier blanc s'offre vierge aux parcours de l'écriture.

Enfin, une grande richesse de formes s'offre à celui qui s'intéresse aux variétés de la reliure, car les écritures du moi sont souvent brochées ou reliées. La couverture peut être en cartonnage léger, ou en sobre moleskine ; les matières plastiques proposent de grandes ressources en consistance et couleur. Mais la bourgeoisie dominante et l'aristocratie profitent de leurs richesses injustes pour étaler un luxe insolent de reliures en matières nobles et cuirs de toute espèce : chevreau, maroquin, veau, relevés d'ornements travaillés dans la masse et dorés sur tranches. Des fermoirs permettent de préserver la vie secrète du scripteur, ou du moins l'illusion de cette vie et de ce secret. Domaine immense et inexploré, dans lequel Sartre jette un regard à une époque où le journal de Gide lui remet en mémoire « ce cahier à la couverture ornée de fleurs et que mon grand-père me montra un jour. Mon arrière-grand-père y inscrivait les événements principaux de sa famille (naissances, morts, mariages) – des maximes morales et pieuses – des exhortations qu'il s'adressait à lui-même. (...) Ce cahier semblait avoir été choisi avec pompe et je vois que Gide met beaucoup de soin à choisir les siens ⁸²... ». Sartre, d'ailleurs, humaniste, ne s'intéresse pas seulement à la couverture, mais il relève, avec raison, l'intérêt de cette couverture. Autant qu'il m'en souviennne, Amiel assemblait lui-même les petits cahiers qui constituaient ses carnets, cou-

⁸² J. P. Sartre, *Les Carnets de la drôle de guerre*, (1939-1940), NRF, 1983, p. 114-115.

verts d'une écriture fine et régulière, truffée de hiéroglyphes personnels.

Un champ aux perspectives illimitées s'offre donc aux chercheurs avides de nouveautés qui veulent œuvrer « dans le vide de l'homme disparu ». L'analyse des traces et des supports de ce vide pourrait mobiliser toutes sortes d'« équipes », de « collectifs », d'« ateliers » et de « laboratoires », comme on [91] dit joliment aujourd'hui, avec revues à l'appui, colloques et congrès où les chercheurs confronteraient les résultats obtenus, sans que jamais menace l'intervention inopportune d'un être vivant dans la singularité et le mystère de sa vie. Des comptages statistiques pourraient être pratiqués sur le sexe, l'âge, la catégorie sociale des scripteurs. Enfin le rôle des technologies pourrait donner lieu à de fructueux approfondissements ; on pourrait entreprendre des études d'impact sur l'influence de la machine à écrire, du stylo à bille, du magnétophone et du magnétoscope. Journal intime, autobiographie, autoportrait peuvent désormais se passer du concours de l'écriture et de la lecture. Une ère nouvelle et prometteuse s'ouvre devant nous, qui autorise la bonne espérance de rejeter dans une nouvelle préhistoire toute la littérature écrite concernant le moi depuis deux siècles. Quelques programmes d'ordinateur judicieusement établis permettraient de fabriquer en grande série d'innombrables autobiographies sans autobiographe, produites par un cerveau artificiel, sans *autos*, sans *bios*, et sans *graphie*...

Le grand indianiste Sylvain Lévi raconte qu'un jour, en un lieu reculé, comme il se donnait beaucoup de peine pour relever l'empreinte d'une inscription ancienne, vint à passer un moine bouddhiste. Le saint homme s'enquit du sens de l'occupation bizarre à laquelle se livrait l'étranger. Non sans mal, il finit par comprendre à quoi tendait ce labeur. « En somme, tu fais tout cela pour paraître savant aux yeux de tes compatriotes quand tu seras rentré dans ton pays... » Face aux décrypteurs d'inscriptions mortuaires, aux interprètes de l'homme mort, je me sens enclin à partager le scepticisme du sage indien, devant la vanité des docteurs en traitement de textes, évocateurs du degré zéro de l'humanité, dont ils pourraient bien être eux-mêmes d'assez bonnes illustrations.

L'histoire ne s'arrête pas là. L'oraison funèbre du sujet humain n'a pas suffi à empêcher toute récurrence de la conscience de soi. Pendant une vingtaine d'années, un groupe de pression, composé de penseurs

illustres, ou prétendus tels, a imposé en France un régime de terrorisme intellectuel avec l'appui des moyens de communication de masse, revues, magazines, radio, télévision, journaux à sensation. Toute la grosse artillerie du *show business* s'est mise au service des maîtres penseurs du structuralisme, du positivisme logique, du marxisme et de la rhétorique anencéphale. La foule des critiques et autres consommateurs subalternes a suivi le mouvement ; la plupart des individus, y compris les philosophes et plus généralement les adeptes de la moyenne *intelligentsia*, se sentent perdus et coupables s'ils ne marchent pas du même pas que tout le monde.

Comme les modes vestimentaires, les modes culturelles sont des denrées périssables ; elles s'usent à une cadence accélérée par les technologies de l'information, qui exigent un renouvellement rapide des aliments mis à la disposition de la curiosité publique. Les grands hommes fabriqués de toutes pièces ne tiennent pas la distance ; ils sont mis au rebut aussi vite qu'ils avaient été promus [92] aux grades supérieurs. Nous avons assisté au brutal dépérissement des chantres de la mort de l'homme, en très peu d'années mis au tombeau eux-mêmes, au propre et au figuré. Piaget, Lacan, Barthes, Foucault ont successivement quitté la scène de ce monde, Althusser a été englouti dans les tourbillons d'un scandale obscur, après avoir été renié par les prétendus « nouveaux philosophes », ses disciples. Lévi-Strauss, enveloppé comme une momie dans les bandelettes académiques, échappe désormais aux regards.

Davantage encore, les praticiens des rhétoriques abstraites, les chantres du degré zéro de l'humanité, les abstracteurs de quintessence de l'univers du discours, du moins certains des plus brillants d'entre eux, brûlant ce qu'ils avaient adoré, redécouvrent subrepticement l'humanité de l'homme. L'espace littéraire, naguère bloqué par des interdits pontificaux, se trouve désormais ouvert au libre parcours des créateurs. Le « nouveau roman », qui dominait le marché il y a peu, a été jeté aux oubliettes, et les jeunes auteurs retrouvent les voies du roman de toujours, pas si vieux qu'on avait pu le croire. L'être humain en son authenticité avait été mis au tombeau un peu trop vite ; sa voix, un moment étouffée, se fait entendre à nouveau.

On peut d'ailleurs poser la question de savoir jusqu'à quel point les arbitres récents des élégances intellectuelles ajoutaient foi eux-mêmes à leur propre discours. Michel Foucault, chantre de la mort de

l'homme, prophète grinçant du néant humain, a publié en 1983, à la fin de sa vie, un essai sur *l'écriture de soi*, dont il est précisé qu'il fait partie « d'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 ⁸³ ». L'article est excellent, œuvre d'un humaniste lettré qui interprète avec finesse les penseurs païens et les pères de l'Église, dans le respect le plus entier de leur vision du monde. Seulement le lecteur de ce texte ne peut s'empêcher de constater sa radicale incompatibilité avec la doctrine nihiliste exposée dans *Les Mots et les Choses*. Foucault a tenté de nous faire croire que l'idée de l'homme était une invention récente et sans consistance, une illusion du XIX^e siècle, dont l'émergence et le naufrage se trouvaient localisés entre Waterloo et la Tour Eiffel. Ce qui n'empêchait d'ailleurs pas le même théoricien de se faire le champion des droits de l'homme dans le cas des fous et des criminels, dont on pourrait penser qu'ils ne sont pas plus hommes que les gens normaux, et plutôt moins.

L'inconséquence est plus grave encore lorsque le même Foucault semble trouver tout naturel d'étudier avec compétence et sagacité « l'écriture de soi » et les « arts de soi-même » aux premiers temps de l'ère chrétienne, un grand nombre de siècles avant Waterloo et la Tour Eiffel, moment où le fantasme inconsistant de la réalité humaine était censé faire une fugace apparition. On ne peut, bien entendu, que saluer ce tardif retour au bon sens. Mais on est frappé par la désinvolture avec laquelle un théoricien en vue opère sa reconversion [93] totale, sans paraître se soucier le moins du monde des effets d'entraînement que sa première attitude a pu avoir sur des esprits faibles, séduits par les prestiges de sa dialectique. Il y a de la joie dans le ciel pour un pécheur qui se repent, mais tout le monde n'est pas capable de la conversion qui permet de rejeter le nihilisme radical et l'inhumanisme pour rallier la bannière de saint Athanase. À la limite, on se demande si cette voltige intellectuelle n'est pas un tour de passe-passe inspiré par l'ironie sarcastique dont Foucault était coutumier.

Bel exemple, en tout cas, de l'irresponsabilité dont font preuve trop souvent les meneurs de l'opinion culturelle. Ils jouent avec les idées et, lorsqu'ils croient en avoir épuisé le suc, ils les jettent pour en adop-

⁸³ Michel Foucault, *L'Écriture de Soi* ; dans la revue *Corps écrit*, 5, PUF, février 1983.

ter d'autres, denrées périssables elles aussi, qu'ils mettront au rebut après les avoir consommées. Quand aux braves gens et aux jeunes disciples qui les ont suivis, ils se débrouilleront comme ils pourront, et peut-être demeureront dans l'errance pour le reste de leur vie. Danger d'autant plus grand que les penseurs à la mode disposent d'ordinaire des formidables moyens de pression de la presse, de la radio et de la télévision ; tant pis pour les victimes de la propagande s'ils se laissent prendre au piège. De toute manière, les faibles sont voués à l'erreur. Bon nombre des beaux esprits qui dominent le marché actuellement ont fait leurs classes dans la foi marxiste, qu'ils ont ensuite reniée. Leurs élèves qui ont accepté leur premier enseignement sous l'autorité d'une parole respectée, risquent fort de demeurer englués dans les illusions auxquelles par la suite le maître a renoncé. Tant pis pour eux ; *mundus vult decipi, decipiatur*.

[94]

[95]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 5

Prologue dans le ciel

Prolog im Himmel, Faust I

[Retour à la table des matières](#)

Toute littérature, y compris la littérature du moi, est descendue du ciel sur la terre. Au commencement du commencement était le mythe, et les premières écritures furent des écritures saintes, évoquant avec autorité les grandes œuvres des dieux et les exploits des héros fondateurs de l'humanité. Au principe de toutes les civilisations se trouvent des révélations et intuitions sacrées, qui, en Orient comme en Occident, chez les primitifs de l'Afrique, de l'Amérique et de l'Océanie ou encore dans les peuplades des steppes de l'Asie, ont défini les horizons culturels et formulé les liturgies grâce auxquelles sera assurée l'heureuse continuation de la vie communautaire. Vinrent ensuite les grandes religions qui regroupèrent les cultes locaux en obédiences spirituelles fédérées sous l'invocation de divinités à prétention universaliste. Sur la carte du monde se lisent les sphères d'influence du Christianisme, de l'Islam, du Bouddhisme etc.

Il ne s'agit pas ici d'apologétique, mais d'une question de fait. La culture contemporaine, dans sa fuite en avant, fascinée par les innovations galopantes dont elle est l'inventrice autant que la victime, s'illusionne sur ses pouvoirs. Elle a la mémoire courte et se fait vertu d'oublier son passé. Mais le présent, délesté de ses étymologies, devient un

incompréhensible rébus. L'époque où nous vivons, qui paraît être une histoire pleine de bruit et de fureur, racontée par un fou, ne prend sens qu'en fonction d'un passé révisé de guerres saintes et de croisades dans une partie du monde, et de haines tribales dans l'univers décolonisé, renvoyé à ses traditions sacrées contradictoires et fratricides. Ceux qui s'imaginaient que l'histoire des religions était arrivée à son terme dans une [96] humanité exorcisée de ses démons par la raison et la science doivent reconnaître l'erreur de leur pronostic.

Dans l'espace occidental, le mouvement des esprits depuis deux siècles paraît caractérisé par une croissante laïcisation et profanation des esprits et des institutions. Partout se manifeste l'échappement au contrôle jadis exercé par les instances ecclésiastiques sur la vie sociale dans son ensemble. Les États, les juridictions, les administrations, les mœurs sont déliés des impératifs religieux. La déchristianisation du genre de vie et de la pensée est une réalité acquise. Mais ce sont là des phénomènes de surface qui n'entament pas les structures mentales et la permanence d'un inconscient collectif enraciné dans les profondeurs. Un exemple : dans les pays latins, l'emprise excessive de l'église catholique a suscité, par réaction, un anticléricalisme agressif, teinté d'irrégion, qui s'affirme en particulier dans l'institution maçonnique du Grand Orient. Or cette société secrète très puissante, acharnée à combattre la foi chrétienne, déploie ses activités dans le cadre d'un rituel de tradition judéo-chrétienne élaboré au début du xvme siècle par deux pasteurs, l'un anglican, Anderson, l'autre réformé français réfugié en Angleterre, Désaguliers. Les célébrations maçonniques se situent dans un cadre vétéro-testamentaire, le langage symbolique, les liturgies et célébrations renvoient constamment à la vieille religion, à tel point même qu'il existerait une fête maçonnique de Pâques, avec banquet rituel, évoquant les pratiques juives. Les obédiences maçonniques du monde anglo-saxon reconnaissent explicitement leurs affiliations judéo-chrétiennes, mais l'obédience la plus anti-chrétienne elle-même déploie ses activités dans l'univers de la religion qu'elle prétend contester. Autre exemple, la permanence mythique de la Sainte Russie et du thème de Moscou, troisième Rome, dans l'empire soviétique. Les saints Cyrille et Méthode ont donné au monde slave son écriture et la mouvance orthodoxe du christianisme demeure présente sur la carte du monde, jusques et y compris dans les lieux saints de Jérusalem. La tradition littéraire de l'Occident forme

une unité solidaire dans ses origines, et qui ne peut être vraiment interprétée que dans l'unité de ses étymologies. La différenciation des langues, au début des temps modernes, ne jalonne qu'une origine seconde ; elle ne doit pas dissimuler le tronc commun, qui existe auparavant et qui constitue la majeure partie de l'arbre généalogique. Aire première de référence, le terroir mythique de l'Orient, avec l'Inde lointaine, la Mésopotamie et l'Égypte. La zigourat de Babel et les pyramides s'inscrivent dans les horizons du peuple de la Bible, dont les exils alternés se situent au bord des fleuves de Babylone ou dans le pays d'au delà de la mer Rouge. De ces lointains prestigieux est originaire le premier et peut-être le plus tenace des systèmes mythiques, vision unitaire du monde sous la forme de la représentation astrobiologique. Les Grecs reprendront à leur compte cette conception grandiose de l'ordre dans l'univers ; ils lui donneront une forme rationnelle sans en modifier l'inspiration. Les astres-dieux, dans leurs mouvements harmonieusement réglés, patronnent les phénomènes et les événements qui se développent [97] en ce bas monde. L'unité providentielle du Cosmos engendre une prédestination globale dont les effets nous sont perceptibles selon l'ordre de l'astrologie et des horoscopes, de l'alchimie, premières organisations rigoureuses du savoir. Cette synthèse géniale, dont on peut découvrir les origines dès le troisième millénaire avant notre ère, conservera son autorité jusqu'au XVII^e siècle et à la révolution galiléenne. Successivement, le génie hellénique, avec Aristote et Ptolémée, puis le génie chrétien avec les Pères de l'Église et Thomas d'Aquin donneront leur adhésion à cette synthèse mythico-religieuse, horizon global de la culture occidentale dans son ensemble. Astrologie et alchimie subsistent aujourd'hui, trois siècles et demi après Galilée, mais font figure de superstitions régressives, exploitation de la crédulité publique à en croire les esprits éclairés. Et pourtant les figures dominantes du système solaire portent toujours les noms divins de Mars, Vénus, Jupiter, Saturne...

L'héritage de notre culture trouve son principe et son fondement, sa justification permanente, dans les écritures sacrées d'Homère, complétées par celles d'Hésiode. *L'Iliade* et *l'Odyssée*, la *Théogonie* constituent le premier code de l'imagination et de la sensibilité, de la pédagogie helléniques, dont l'autorité demeurera intacte jusqu'à la fin de l'Empire de Rome. Il ne s'agit pas là de textes littéraires, au sens vulgaire que ce mot revêt aujourd'hui, belles histoires destinées au di-

vertissement des enfants et des oisifs. Les documents fondateurs de la mythique grecque, sont divinement inspirés ; ils s'imposent au respect de tous avec une valeur canonique ; toute la littérature classique s'articule par rapport à eux, et se nourrit de citations invisibles, de références qu'il était inutile de préciser, tellement elles étaient présentes à l'esprit de chacun. Dans l'ordre de la spéculation philosophique, les pères fondateurs de la tradition d'Occident sont Socrate, Platon et Aristote. Le devenir de la conscience occidentale jusqu'à nos jours se constitue selon les lignées jumelles du platonisme et de l'aristotélisme ; Platon engendre Plotin, qui engendre saint Augustin, qui engendre Descartes, Malebranche, Husserl, etc. Aristote engendre Thomas d'Aquin qui engendre Leibniz, qui engendre Wolff etc. Notes en bas de pages (*footnotes*), gloses marginales remises à jour selon les renouvellements du langage, la philosophie d'Occident a mis en œuvre l'héritage des premiers maîtres, elle l'a enrichi d'acquisitions nouvelles ; et, lorsqu'elle a prétendu rompre avec cet héritage, elle s'est abîmée dans le néant négatif du non-sens, ainsi que le vérifient les positivismes d'aujourd'hui.

La littérature du moi n'est pas dissociable de cette sphère d'influence, dont la synthèse a été réalisée dans le cadre du prodigieux foyer d'études développé à Alexandrie d'Égypte sous le patronage des souverains, héritiers d'Alexandre. Au creuset de ces prodigieux laboratoires que furent la Musée et la Bibliothèque, s'est réalisée la synthèse de la culture acquise pendant les siècles où s'était épanoui le génie grec. Les philologues et bibliothécaires alexandrins ont collecté, classé, catalogué, commenté, élucidé la somme immense des acquisitions antérieures. Cet inventaire a procuré à la suite des [98] temps la notion de *classicisme*, figurée par le palmarès ou le tableau d'honneur des textes qui font autorité, parce qu'ils s'imposent légitimement à l'admiration des lettrés. On peut dater de cette innovation extraordinaire la notion même de *littérature*, en tant que corpus organique de textes homologués et système de valeurs consacré par l'appellation de *Belles Lettres*. Le tout fut organisé selon l'ordre didactique dans le programme des *arts libéraux*, repris et élaboré par les rhéteurs de Rome, qui le maintinrent en vigueur jusqu'à la fin du monde antique. La littérature en général, comme chaque littérature en particulier, n'est pas un ramassis de documents morts en voie de décomposition avec l'active complicité des textologues et déconstructeurs en tous genres.

C'est un ordre de révérence, une attitude de l'esprit et de la sensibilité, une dévotion à l'égard de l'image d'humanité commémorée par les chefs-d'œuvre des grands maîtres. Et ensemble cette dévotion s'impose à celui qui use de l'écriture, faisant œuvre pour sa part, dans la fidélité aux traditions reçues. Tout ceci vaut, bien entendu, des écritures du moi comme des autres, qui ne doivent pas être profanées ; le mauvais usage du langage parlé ou écrit revêt la signification d'un sacrilège.

L'Empire romain, rongé de l'intérieur, attaqué de l'extérieur succombe peu à peu, victime d'une irrémédiable décadence. Le paganisme s'efface devant la foi nouvelle, qui substitue au polythéisme païen un monothéisme intransigeant. Or le programme des belles lettres avait partie liée avec la tradition religieuse du monde ancien. Le premier mouvement des fondateurs de l'Église est d'anathématiser le patrimoine du classicisme, issu d'Homère, continué par les tragiques, puis repris par les grands auteurs de Rome, Virgile, Horace, Ovide et autres chantres d'une sagesse incompatible avec l'exigence chrétienne. Du coup, la province pédagogique revêtait l'aspect d'une terre brûlée. Les chrétiens radicaux n'ont pas de programme de remplacement pour la formation des cadres de la société ; la spiritualité judéo-chrétienne ne propose pas une véritable culture. C'est pourquoi les plus clairvoyants d'entre les affirmateurs de la nouvelle foi, saint Jérôme, saint Clément d'Alexandrie, saint Augustin proposent de reprendre au compte de l'Église, désormais maîtresse de la situation, le programme des rhéteurs païens. L'*enkuklios paideia*, c'est-à-dire la culture générale maintenue dans son ensemble, définira le projet des *arts libéraux*, fondement du savoir médiéval, qui se perpétuera à la Faculté des arts, lorsque, au xme siècle, sera créé l'Université. Cette translation des études (*translatio studii*) de l'Antiquité au Moyen Age assure la maintenance de la tradition occidentale, par la fusion de la source païenne et de la source judéo-chrétienne. Les pères de l'Église avaient donné le nom de *paideia en Christo* à cet humanisme classique ainsi placé sous l'invocation de Jésus-Christ, grâce à un compromis entre des valeurs dont la discordance apparente finit par s'effacer à l'usage, pour aboutir à une compatibilité de fait dans le cadre de la scolastique universitaire.

Survint alors l'événement de la Renaissance des lettres et des arts, avec le [99] reflux en Occident de l'hellénisme byzantin consécutif à

la prise de Constantinople par les Turcs en 1453. La remise en honneur de certaines parties oubliées du patrimoine alexandrin ne met pas en question la formule de concorde établie par les pères de l'Église. Le renouveau des lettres grecques retrouvées, et du bon latin cicéronien, gâté par les abus de la scolastique, en dépit d'une restauration des inspirations païennes, n'est pas attentatoire, en principe, à la coexistence pacifique entre Athènes, Rome et Jérusalem. Papes et cardinaux se piquent d'être des fomenteurs des lettres et des arts sans cesser d'être des princes de la catholicité. Même après les dures épreuves, les menaces issues de la Réformation, les Jésuites reprennent à leur compte le programme des belles-lettres dont ils se font les propagandistes dans le réseau de leurs collèges à travers l'espace romain dans son ensemble. Cette remarquable innovation pédagogique assurera le maintien de la culture littéraire traditionnelle, en dépit des tempêtes et sous des formes diverses, jusqu'au seuil du XX^e siècle. Le prototype jésuite est imité en dehors de leur zone d'influence dans les écoles latines, les gymnases et les académies, et c'est dans le cadre des belles-lettres que prennent leur essor les recherches modernes de philologie, au sein des universités de Hollande, d'Angleterre et d'Allemagne. La continuité des études, la perpétuité des valeurs esthétiques et morales se trouve ainsi maintenue jusqu'à l'aube du XX^e siècle, où ce système de valeurs va être aboli sans être remplacé, pour faire place nette au nihilisme contemporain, sous l'invocation de l'agnosticisme culturel.

Cette brève rétrospective de l'histoire des humanités esquissait le cadre mythico-religieux de la tradition littéraire de l'Occident. Arts libéraux, belles-lettres, classicisme, ces notions plus ou moins synonymes s'inscrivaient dans l'unité d'une perspective placée sous la double invocation de la piété païenne et de la spiritualité judéo-chrétienne. Écrivains et artistes ou philosophes, qu'ils en aient ou non une pleine conscience, obéissaient à des directives qui leur étaient en quelque sorte consubstantielles, chair de leur esprit, plus intimes à eux-mêmes que leur volonté réfléchie. En l'absence de toute référence explicite, l'œuvre de littérature s'inscrit dans le champ de ces présupposés, évidences secrètes qui sous-tendent ces affirmations. La mort de Dieu correspond à la révolution culturelle doublement caractérisée par l'anéantissement de la spiritualité chrétienne et le dépérissement de la dévotion classique pour les humanités gréco-latines. Les deux

athéismes conjugués ont engendré la situation présente de l'homme d'Occident, réduit à la délectation morose sur le thème de son propre non être.

« Honneur des hommes, saint langage... », prononçait le poète. La sainteté s'en est allée, et avec elle l'honneur de la réalité humaine, tas de cendres, résidus graphiques sans arrière-plan, livrés aux basses œuvres des textologues et structuralistes. L'analyse fonctionnelle de l'univers du discours réduit l'ordre de la parole à des systèmes formels dont la perfection culmine en forme d'expressions algébriques. Après l'explosion de la bombe à neutrons, toute trace [100] de vie aura disparu de la face de la terre, mais les choses matérielles demeureront intactes. Ainsi du langage intégralement conservé, à ceci près que les significations humaines, la présence de l'homme et la présence de Dieu en sont effacées. Reste un produit mort, en état de dessiccation ou de décomposition entre les mains d'opérateurs sans visage, ou peut-être de machines électroniques à décortiquer les documents. Peut-être l'acharnement des spécialistes du traitement de textes sur l'autobiographie, ou plutôt contre elle, a-t-il pour mobile secret le fait que cette catégorie d'œuvres serait le dernier réduit de la première personne, que l'on prétend à tout prix supprimer. Une fois réalisée l'auto-suppression du moi, la liquidation des suspects sera achevée, et ne régnera plus que « le vide de l'homme disparu », selon le vœu de Foucault.

Aussi longtemps que demeure vivante la tradition de l'Occident, les écritures du moi prennent place dans l'ordre vivant de la littérature, inscription et consolidation de la parole humaine. Domaine immense dont les origines renvoient à un double système canonique, saintes Écritures de la Bible judéo-chrétienne, saintes Écritures de l'antiquité classique, Homère d'une part, l'Ancien Testament et le Nouveau d'autre part. Dieu a parlé à Moïse et aux prophètes, aux rédacteurs des livres sacrés ; Homère lui aussi est un prête-nom, porte-parole ou plutôt porte-plume d'une inspiration transcendante. Le corpus biblique et le corpus homérique sont pour les chrétiens et pour les lettrés le commencement du commencement. Il a existé des écritures anciennes avant celles-là, mais les textes mésopotamiens ou égyptiens archaïques sont pour nous des documents historiques, non des sources d'inspiration. La Bible et Homère n'ont pas cessé à travers les âges d'interpeller les hommes de culture, de susciter de leur part la révé-

rence due aux révélations transcendantes, et de fournir des thèmes et des modèles à tous ceux qui se mirent à leur école. Toute la tradition d'Occident pendant des millénaires s'inscrit dans un espace scripturaire de respect pour la lettre comme significative de l'esprit, incarnation d'une révélation communiquée aux hommes par les puissances divines tutélaires qui ont, depuis les origines, prédestiné le devenir de l'humanité. Le terroriste intellectuel qui aujourd'hui prend la plume dans l'intention de hâter la désagrégation de la parole écrite se rend coupable de sacrilège contre l'ordre spirituel du monde institué par la Divinité. Il contribue pour sa part à la malédiction de Babel, expression mythique de la déconstruction du sens humain de l'humanité.

Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de prêcher pour Homère ou pour Moïse et Jéhovah, mais de mettre en honneur cet exercice spirituel que constitue l'écriture. La parole écrite institue par rapport à la parole parlée un ordre nouveau, et comme un nouveau commencement. C'est pourquoi on est convenu de considérer l'invention de l'écriture comme le progrès technique consacrant le passage de la préhistoire à l'histoire. Le monde archaïque ne nous a laissé, en fait de documents, que des outils, quelquefois des peintures, des ossements, des traces et empreintes difficiles à interpréter et à dater avec précision, signes indirects d'une présence qui nous échappe. Le témoignage écrit, le mot, le nom [101] est l'attestation directe de l'identité, une manifestation de l'homme à l'homme, une invocation. L'esprit parle à l'esprit ; l'inscription est une trace parlante du passage de l'homme sur la terre.

Avant l'écriture règne la tradition. Les mythes et croyances des primitifs sont transmis de génération en génération par les hommes de mémoire, dépositaires du sacré. Mais les souvenirs humains sont fragiles soumis à l'épreuve de l'usure du temps, comme aussi de la mort, qui peut à tout instant rompre le fil de la continuité. L'écriture est la technique grâce à laquelle la parole devient texte, à l'abri des altérations et disparitions ; l'inscription sur la pierre ou le marbre, tout de même que la statue, assure au message figuré une immortalité potentielle. Non pas, bien sûr, une immunité absolue, car les catastrophes sont toujours possibles, et les incendies ; au moins une assurance de survie, au-delà des vicissitudes et limitations de l'existence humaine. Garantie de durée, mais aussi garantie d'exactitude : la lettre écrite cautionne l'exactitude littérale contre les défaillances de la mémoire et les récurrences de la mauvaise foi.

Mais l'écriture n'est pas seulement une technique de fixation et de conservation du langage à l'abri des injures du temps ; elle ne fournit pas seulement un moyen de transmission à travers l'espace. Ce qui est écrit est écrit, prenant ainsi valeur de consécration et de sacrement. Mettre en écriture, c'est codifier tradition et coutume, donner force d'engagement ou de loi. Une signature au bas d'un texte fait foi ; la rédaction d'un texte assure son autorité. Si la parole proférée équivaut à la création du sens dans l'instant, la parole écrite expose une création seconde selon l'ordre de la perpétuité. Tout ceci s'applique de plein droit aux documents fondateurs de la culture occidentale, codex biblique et codex homérique.

Dans un cas comme dans l'autre, la tradition a précédé la codification. Pendant un temps indéterminé, seules existaient des traditions orales, transmises par des dépositaires sacrés de la mémoire collective, prêtres et aèdes, porteurs humains des paroles de la transcendance ; l'œuvre canonique résulte d'un lent travail de collection, de rassemblement, de confrontation et élaboration des sources, jusqu'à ce qu'un texte unitaire soit établi dans le commun accord des experts compétents. La Bible et Homère tels que nous les lisons sont le résultat d'une élaboration de cet ordre ; le Nouveau Testament, plus tardif a été constitué par des procédures analogues, regroupant les témoignages et traditions subsistant de l'enseignement de Jésus. Lorsque les textes en question sont investis d'une validité consacrée par la piété universelle, l'élaboration d'une version définitive, *ne varietur*, est indispensable. Les fidèles du Dieu de la Bible comme les dévots des écritures classiques doivent pouvoir s'entendre entre eux sur un document d'une authenticité sûre dans sa forme littérale ; la moindre ambiguïté de la lettre, et il en subsistera toujours, en dépit de tous les efforts, occasionne des contestations qui peuvent susciter des luttes fratricides ou même des guerres de religion. Ainsi de la fameuse querelle du *filioque* entre les [102] christianismes d'Orient et d'Occident. Tout texte reçu prétend à la validité d'un code ; générateur d'ordre et de cohésion, il doit autant que possible définir une loi claire et universelle du sens.

C'est à Alexandrie, au ne siècle avant notre ère, qu'ont été élaborées les versions canoniques des écritures sacrées de l'Occident, en ce moment prodigieux où, comme nous l'avons dit, ont pris forme la notion de classicisme et la notion de littérature. Il existait déjà des docu-

ments hébraïques de la Bible et des versions d'Homère, en usage dans les diverses parties du monde hellénique. Le problème consistait à unifier des textes concurrents, à gommer les divergences, à éliminer les scories, les erreurs des copistes et les additions intéressées, afin de parvenir au meilleur texte possible, à l'abri des réclamations et revendications des uns et des autres. Les philologues de la Bibliothèque menèrent à bien cette grande entreprise, décisive pour la culture antique, en déterminant un texte d'Homère, qui devait avoir force de loi. Au même moment, dans la même ville, et sous la protection du même souverain, un groupe de lettrés juifs réalise une opération tout aussi décisive pour les destinées de l'Occident, – la traduction grecque de la Bible hébraïque, dite Version des Septante. Les soixante-dix rabbins d'Alexandrie n'étaient sans doute pas soixante-dix, nombre indiqué en vertu de sa signification sacrée ; mais leur œuvre avait une immense portée. La langue hébraïque enfermait les Écritures juives dans un ghetto, en dehors des circuits de la culture hellénique. Transférée dans l'ordre linguistique de la grécité, la tradition biblique voit s'ouvrir devant elle de considérables possibilités d'expansion. Le judaïsme a bénéficié à ce moment-là de la chance de devenir une religion universelle, grâce à l'intercession de la principale langue de culture alors existante. Son rayonnement sera stoppé par l'apparition de la nouvelle foi chrétienne, dont la propagande utilisera la diaspora juive dans le bassin méditerranéen, puis forcera la spiritualité juive menacée à un repli sur elle-même, en position défensive désormais dans la suite de l'histoire.

La codification biblique des Septante se réalise en synchronisme avec la codification homérique du Musée, dans la même ville, capitale culturelle de l'Occident. On ne peut que rêver, faute d'informations précises, à cette contemporanéité des philologies, dans le cas des deux écritures saintes décisives pour le destin de l'Occident. Il faut admettre, au sein de cet espace-temps privilégié, des communications directes et indirectes, une certaine unité d'esprit. Au bout de quelques centaines d'années les deux traditions jumelles vont converger ; les chrétiens adoptent pour leur usage l'Ancien Testament des Septante, qui servira de base à la traduction latine, la Vulgate de saint Jérôme, code de la Parole de Dieu dans l'Église d'Occident jusqu'à la Réformation. Quoi que puissent en penser les iconoclastes et autres amnésiques de notre temps, ces réminiscences philologiques jouent un rôle

déterminant dans notre mémoire culturelle. En dépit de la multiplication inquiétante des illettrés dans la civilisation contemporaine, tous les lettrés d'Europe et des Amériques sont directement tributaires, [103] qu'ils le veuillent ou non, de ces traditions scripturaires, précédents oubliés de la plupart. Mais les amnésiques eux-mêmes respectent le repos du septième jour parce que le Dieu de la Bible en a décidé ainsi.

Le cours de l'histoire a voulu, par la suite, que l'Occident s'identifie à la chrétienté. Les écritures bibliques ont donc pris le pas sur les écritures classiques, cantonnées dans l'ordre pédagogique, en position subordonnée, mais conservant dans leur domaine une autorité non contestée. On sait aujourd'hui que la longue durée du moyen âge a été jalonnée à diverses reprises par des renaissances des bonnes lettres, dont la souvenance hante la conscience des meilleurs esprits, en attendant le grand réveil du *Quattrocento* italien. Il n'est d'ailleurs pas superflu de souligner que la restauration du patrimoine classique a trouvé son lieu d'origine dans le pays même où se trouvait fixé le siège de la chrétienté d'Occident, avec le concours actif, voire même passionné, de la hiérarchie ecclésiastique. Cette sainte alliance des écritures sacrées et profanes n'a pas été appréciée, semble-t-il, à sa juste valeur ; réalisée à l'âge patristique, elle n'a jamais été dénoncée, jusqu'à l'époque récente, où la déchristianisation de la culture semble aller de pair avec la déshumanisation de l'homme.

Ceci dit, contre toute défense, nous ferons remonter le commencement de l'écriture du moi au commencement du commencement, c'est-à-dire au premier moment de la Création. Dans cette perspective, l'honorable Jean-Jacques Rousseau, choisi par certains comme point d'origine, apparaît légèrement décalé, figurine tardive, héritier d'un très long passé, mais héritier non indigne, car il s'est initié à la double tradition des Écritures sacrées et des bonnes lettres, qui rendent plus homme (*Humaniores litterae*). L'espace-temps chrétien dont nous sommes tributaires, que nous le voulions ou non, coïncide avec la sphère d'influence d'un discours, d'abord prononcé, puis rédigé. Le premier chapitre de la *Genèse*, qui relate la création du monde, est jalonné par la formule maintes fois répétées : « Dieu dit » (« Dieu dit : que la lumière soit !, » etc). La Parole de Dieu nous est accessible sous la forme d'une Écriture ; la culture d'Occident pendant la très grande partie de son histoire s'est développée comme une philologie

sacrée. Or, dès l'origine, les problèmes affluent : qui a parlé ? pour qui ? en quelle langue ? et qui a écrit ? à quelle époque ? dans quel idiome ? On ne peut pas considérer le livre de la *Genèse* comme un témoignage de Dieu sur les œuvres de Dieu, l'autobiographie de Dieu. On a beaucoup discuté pour savoir si le Créateur s'exprimait en hébreu, solution de facilité, qui ne résiste pas à l'examen. Même question pour Adam et pour les échanges de paroles entre le Créateur et sa créature. Même question aussi pour le rédacteur des Écritures, que la tradition identifie à Moïse. On se demande sous quelle forme et dans quelles conditions le rédacteur sacré a reçu le dépôt qu'il a transmis à la postérité.

La création du langage précède celle de l'homme. La première parole, créatrice, suscite les êtres ; puis intervient une parole seconde qui dénomme les êtres une fois créés : « Dieu appela la lumière jour, et il appela les ténèbres [104] nuit » (Genèse, I, 5)⁸⁴ ; « Dieu appela l'étendue ciel » (I, 8), « Dieu appela le sec terre et il appela l'amas des eaux, mer » (I, 10). La dénomination des réalités opère la mise en place des réalités une fois appelées à être ; l'homme, créé à son tour, héritera d'un domaine déjà ordonné en raison linguistique. L'imposition du nom apparaît comme le dernier moment, le parachèvement de la création, une sorte de création seconde, apte à frayer la voie de l'intelligibilité au sein de la confusion qui règne dans la réalité première. Survient alors, dans la procession des êtres, l'avènement de l'homme, créé par Dieu « à son image » (I, 27). L'une des marques de cette analogie est le pouvoir d'imposer des noms. « L'Eternel Dieu forma de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, et il les fit venir vers l'homme pour voir comment il les appellerait, et afin que tout être vivant portât le nom que lui donnerait l'homme. Et l'homme donna des noms à tout le bétail, aux oiseaux du ciel et à tous les animaux des champs. » (II, 19-20).

Étant donné l'extrême concision du récit de la Genèse, la place qu'y tient le langage semble particulièrement significative. Dieu crée l'homme parlant, et l'homme parle avant même d'être doté d'une compagne semblable à lui ; dans la première phase de l'histoire biblique, Adam ne peut converser qu'avec Dieu ; une fois opéré le doublement de l'être humain, c'est Adam encore qui imposera à sa femme un nom : « Adam donna à sa femme le nom d'Ève » (III, 20).

⁸⁴ Les citations du texte biblique sont empruntées à la version Segond.

Dès lors, les personnages du drame sacré, Dieu, Adam, Ève et le serpent communiqueront entre eux par le circuit de la parole, dont se trouvent exclus les autres résidents du premier Jardin. La parole, dans les origines du monde, n'est pas une composante postérieure et comme adventice, elle est constitutive du réel et fondatrice de l'identité. Seul le Dieu de la Bible n'a pas de nom, ou plutôt il est celui dont le nom ne peut être prononcé par les créatures ; le nom divin concentre en soi une telle densité de puissance sacrée que la réalité humaine ne supporterait pas la confiance d'une appellation dont l'approche lui demeure interdite.

Le souffle de Dieu sur la glaise a engendré la forme humaine. Le souffle de l'homme est un autre souffle, créateur d'une réalité en esprit et en vérité ; elle exhibe une initiative d'être. La parole proférée expose l'intimité humaine à l'inspection et au jugement d'autrui ; effusion de la pensée, le langage est la forme extériorisée de la pensée, qui, une fois émise, peut faire retour à son point de départ, devenant ainsi la conscience, parole intérieure, discours de l'homme à lui-même, débat de soi à soi, à la faveur duquel se noue le destin de l'individu. Retirée la parole, l'esprit retomberait dans une confusion analogue à celle de l'animal, conscience non élucidée, adhérence à la vie qui passe dans le moment présent, jouissance ou peine au fil du temps, semblable à la torpeur du vacancier prenant un bain de soleil sur la plage après avoir fait le vide dans son esprit. Dans une anecdote rapportée par Diderot, le cardinal dit au grand chimpanzé du Jardin du Roi : « Parle, et je te baptise ! ». Le singe possède tous [105] les attributs de l'homme, et l'on pourrait s'y tromper ; le dernier signe d'appartenance à l'espèce humaine, c'est la capacité de parler. Si le chimpanzé prend la parole, il franchit la ligne de séparation entre l'animalité et l'humanité ; il est apte à recevoir un nom de baptême, signe de consécration de son insertion dans la lignée d'Adam.

La parole proférée opère la captation, la monstration du sens, mais le verbe vole ; la parole est chose précaire, soumise à l'érosion de la mémoire. Un sentiment, un consentement verbal risque de ne pas longtemps résister à l'usage. L'écriture propose une seconde incarnation du souffle, formulé d'abord en termes de langage, puis matérialisé sous les espèces d'une réalité consistante, extrinsèque, mémoire et commémoration des énonciations parlées, qui deviendront ainsi opposables à celui-là même qui, les ayant prononcées, risquerait de les

avoir oubliées. Empreinte de la parole dans l'espace du dehors, l'écriture n'est pas un simple vêtement, un revêtement du discours. Elle prend au piège la parole et lui confère un mode différent d'existence. La conscience ne cesse de bouger, de se fuir elle-même, dans la dénégation, ou la perte de mémoire. L'inscription de la pensée lui confère la valeur du définitif. Une fois écrite, la parole passe de la continuité à la simultanité. Le texte écrit expose un ensemble signifiant rassemblé dans la contemporanéité, qui peut être parcouru en tous sens, dans son exposition panoramique à l'intelligence du lecteur.

Au parler dans sa fugacité, l'écriture ajoute la vertu de permanence. Cette stabilité se trouve déjà dans l'appellation de l'homme, qui énonce le principe de son identité. L'essence d'un être humain s'annonce dans le nom qu'il porte, et qui lui a été imposé par le sacrement du baptême. Le patronyme a une signification transcendante. Lorsque Dieu dit à Moïse : « Je te connais par ton nom » (*Exode*, XXXIII, 12), cela ne signifie pas : « Je sais comment tu t'appelles » ; Dieu donne à entendre à Moïse que rien de son être intime et de son destin ne lui est caché. Le nom d'un être porte en soi une vertu magique ; celui qui connaît le nom possède un pouvoir sur l'être ainsi dénommé, comme l'attestent les procédures des sciences occultes qui ne doivent pas être considérées comme de vaines superstitions, mais cachent sous leurs absurdités et insanités apparentes des significations anthropologiques. Quelque chose de cette magie naturelle du nom subsiste d'ailleurs dans le fait que l'écriture du nom, l'empreinte matérielle de l'identité, expose un signe de l'être en lui-même inimitable, ou du moins très difficile à imiter, puisqu'une simple signature authentifie un acte juridique ou un document financier ; la signature est généralement reconnue comme une monstration de l'essence d'un homme dans tous les usages de la vie.

Le récit mythique de la *Genèse* se situe dans l'univers d'avant l'écriture, un univers archaïque où seule règne la parole en acte. L'écriture viendra plus tard, lorsque la descendance d'Adam inventera les techniques de la civilisation ; le peuple hébreu, lors des vicissitudes de son histoire, entrera en contact avec des empires historiques où l'écriture joue un rôle majeur, Mésopotamie et égypte. Au moment où se trouve scellée sur le Sinaï l'alliance de Dieu avec le [106] peuple juif, « l'Éternel dit à Moïse : Monte vers moi sur la montagne, et reste là ; je te donnerai des tables de pierre, la loi et les ordonnances

que j'ai écrites pour leur instruction » (Exode XXIV, 12). Dieu a gravé dans la pierre les tables de la loi, le code de bonne vie et mœurs imposé au peuple qu'il s'est choisi. Tout un rituel s'ensuit et une constitution à l'usage du peuple d'Israël. Ces écritures divines, à l'intérieur du recueil biblique, sont le noyau des Saintes Écritures, la parole de Dieu incarnée en forme d'inscription dans la mémoire à jamais de tous ceux qui se réclameront de la tradition judéo-chrétienne. Ce mémorandum qui comprend, entre autres prescriptions, les dix commandements, demeure après des millénaires l'un des textes fondamentaux de l'Occident. Et lorsque les législateurs révolutionnaires dresseront l'inventaire des droits de l'homme et du citoyen, ils ne pourront s'empêcher, dans la formulation et la présentation de leur document, de se référer aux tables mosaïques. Les Tables du Sinaï ont engendré un espace mental, défini les postulats d'une axiomatique au sein de laquelle l'humanité d'Occident, malgré les dénégations et les rébellions des uns et des autres, n'a pas cessé de se situer. Celui-là même qui se proclame affranchi et libéré, dans le contexte du laxisme général des mœurs, trahit souvent dans l'excès de ses proclamations une culpabilité latente. De Moïse à Freud et à ses épigones les plus ubuesques, une tradition de continuité révèle que le code biblique n'a pas cessé de faire sentir son influence, selon l'ordre de la conscience claire ou de l'inconscient.

Adam pour sa part n'est pas soumis à la loi mosaïque. Sa loi est une loi non écrite, selon l'ordre de la parole donnée et reçue, perpétuée ensuite par tacite reconduction. Un fait nouveau intervient avec l'apparition d'Eve, résultat d'une création par scissiparité. Ce doublement de la personnalité primitive institue pour Adam un dialogue d'égal à égale, spécifiquement différent de la relation de dépendance qui le liait à Dieu. Sans doute faut-il dater de cet événement, l'inauguration de la question existentielle posée par la connaissance de soi. Au temps de sa solitude, Adam était un être complet, de par sa nature androgyne, c'est-à-dire exempt de la problématique instaurée par la division des sexes. Avec l'apparition d'Ève, Adam se trouve doté d'une compagne semblable à lui, mais au prix de la perte d'une partie de son intégrité. Il lui faut désormais chercher hors de soi ce complément d'être qui lui restituera l'unité perdue. La dualité peut être perçue comme une chute avant la chute, et c'est ainsi que l'ont interprétée certains gnostiques.

Conséquence de la différenciation des sexes : chacun d'eux est désormais le complément de l'autre, mais ensemble l'opposé, l'antagoniste, et aussi le miroir de l'autre, auquel il renvoie une image différente de la conscience spontanée que chacun peut avoir de lui-même. La femme révèle l'homme à lui-même comme homme, et l'homme révèle à elle-même la femme comme femme. Ainsi se fait jour un trouble au niveau de l'identité, les prémices d'une mauvaise conscience ; chacun, appelé à se demander ce qu'il est pour l'autre, doit s'interroger sur ce qu'il est en soi. L'existence d'autrui est perçue sur le [107] mode du manque et de l'insatisfaction, de la dépendance à l'égard de cet autre dont je suis tributaire, et qui jamais ne m'accordera que des satisfactions précaires et révocables, le langage entre les hommes instituant le règne du malentendu selon l'ordre de la communication imparfaite.

Le problème du mal est traditionnellement conçu dans la perspective du mythe du fruit défendu et de la chute. Mais le psychodrame se trouve annoncé, sur le mode de la latence, dès l'instauration du dialogue dans le couple originaire. Le mal ne serait pas venu dans le monde si Adam était resté seul au paradis ; mais peut-il y avoir un paradis pour un homme seul ? L'apparition de l'autre institue un risque ; le risque n'est pas négatif seulement ; il peut recevoir la valeur positive d'un enrichissement. Le jeu du même et de l'autre oblige à dépasser les apparences, dans un approfondissement de la relation qui me lie à moi-même ; je ne suis pas ce que je suis, ce que je crois être. Mais qui suis-je ? Le retour sur soi oblige à la quête de soi. Adam avant Ève, dans sa béatitude première, n'avait aucune raison de tenir un journal intime ; tout au plus aurait-il pu noter dans un livre de comptes ses éphémérides d'intendant du Jardin. Le journal intime devient possible, et peut-être nécessaire, avec l'apparition de l'Autre, qui bouleverse l'ordre mental établi. Du fait de l'Autre et des questions qu'il ne cesse de me poser, je deviens mon propre interlocuteur, pour réagir à ces influences dérangeantes qui, chaque jour, émanent de ce partenaire à part entière, dont les attitudes et comportements sont imprévisibles. Une telle confrontation suscite des comptes à régler, non pas avec l'Autre seulement, mais avec soi-même ; ainsi du journal de Tolstoï, souvent occupé à de tels règlements de comptes, inévitablement suscités par la vie conjugale.

Enfin, si le couple provoque au retour sur soi, à la réflexion, il établit aussi une situation nouvelle par rapport à la Troisième Personne du drame sacré des origines. Adam et Ève, devant Dieu, sont deux ; la relation de dialogue dans l'égalité entre les deux conjoints est spécifiquement différente de la relation inégale établie entre le couple et Dieu. Cette situation neuve suscitera le drame consécutif à l'entrée en scène du serpent, qui va bouleverser l'ordre des rapports, par la vertu séductrice de la parole, désormais au service de la mauvaise foi. Séduite par le serpent, la femme séduit à son tour son conjoint, avec les suites que l'on sait. Le pacte est rompu, le contrat d'établissement qui faisait d'Adam l'heureux gestionnaire du Jardin se trouve révoqué ; Adam et sa descendance connaîtront les vicissitudes de l'histoire, les affres de l'errance, le crime, la mort.

Antérieur à la chute et donc à la discrimination du bien et du mal, le retour sur soi, la connaissance de soi va connaître une brutale accélération sous le coup de la nécessité qui s'impose à Adam de comprendre ce qui lui arrive. La consommation du fruit de l'arbre suscite une transmutation des apparences ; le rapport au monde institué par l'innocence première fait place à une nouvelle conscience, à la lumière de l'irrévocable culpabilité. « Les yeux de l'un et de l'autre s'ouvrirent, ils connurent qu'ils étaient nus, et ayant cousu des feuilles [108] de figuier, ils s'en couvrirent » (*Genèse*, III, 7). Dès cette origine radicale, la culpabilité fait élection de domicile dans la sphère de la sexualité. La conscience de la faute engendre une procédure de dissimulation ; d'abord celle des organes sexuels, puis celle des coupables eux-mêmes : « L'homme et la femme se cachèrent loin de la face de l'éternel Dieu, au milieu des arbres du jardin » (III, 8).

La conscience coupable fuit la présence de Dieu ; elle tente de cacher sa faute, grâce à une conduite de recel. Garder pour soi le sens de sa vie et le soupçon de sa propre indignité, ce sera l'une des finalités des écritures intimes, entreprise pour cacher le secret, pour avouer l'inavouable sans l'avouer vraiment. À l'égard de Dieu, le secret ne joue pas. D'où la curieuse péripétie relatée dans la Bible : « L'Éternel Dieu appela l'homme et lui dit : Où es-tu ? Il répondit : J'ai entendu ta voix dans le jardin, et j'ai eu peur, parce que je suis nu, et je me suis caché » (III, 9-10). Comment peut-on songer à se cacher de Dieu ? Et d'ailleurs pourquoi Dieu a-t-il besoin de poser la question, lui qui sonde les cœurs et les reins, et à qui rien ne saurait être caché ? Assu-

rément, dans le texte biblique, ce n'est pas Dieu qui parle, Dieu ne peut pas ne pas savoir où se trouve Adam, il n'a pas à attendre de lui l'aveu de ce qu'il a fait, l'idée de se cacher derrière les arbres pour échapper au regard est absurde. La question : « Adam, où es-tu ? » Ce n'est pas Dieu qui la pose à Adam, c'est Adam qui se la pose à lui-même ; il ne sait plus où il en est ; sous le coup de la désobéissance, qui modifie sa place dans l'économie du monde, il éprouve le besoin de se « positionner » à nouveau. Sa propre voix, montée des profondeurs de sa conscience, suggère l'interrogation décisive. « Conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix... » ; c'est ici, en cet instant, qu'elle se prononce pour la première fois dans la mythologie judéo-chrétienne de l'humanité.

Les commentateurs autorisés ne s'y sont pas trompés. Milton, dans le *Paradis Perdu*, a longuement raconté la scène. Dieu interroge : « Où es-tu Adam, toi qui avais coutume de rencontrer avec joie ma venue, dès que tu la voyais de loin ? Je ne suis pas content de ton absence qui se plaît ainsi en la solitude, là où naguère l'hommage empressé apparaissait sans qu'on le cherche. (...) Quel changement cause ton absence ? Quel hasard te retient ? Avance...⁸⁵ » Le couple répond à l'invitation, « tous deux interdits et troublés. L'amour n'était dans leurs regards, ni pour Dieu, ni pour l'un l'autre, mais la faute évidente, la honte, le désordre, le désespoir, la colère, l'obstination, la haine et la tromperie...⁸⁶ » Adam sait bien qu'il est inutile de dissimuler quoi que ce soit : « Quand je garderais le silence, Toi néanmoins tu découvrirais aisément ce que je cacherais⁸⁷ » Et l'évocation grandiose du poète donne à comprendre comment le jugement premier de la Chute, jugement que l'homme porte sur lui-même, en reconnaissant sa culpabilité, marque le seuil de l'histoire de l'humanité, dès [109] ce moment en attente, au commencement des temps, du Dernier Jugement, en lequel l'histoire sera jugée, abolie. À la fin du poème, Milton évoque, hors du Jardin, la démarche du premier couple :

« Main en main, à pas incertains et lents, Ils prirent à travers l'Éden leur chemin solitaire⁸⁸. » La somptueuse orchestration du sec

⁸⁵ Milton, *Paradis Perdu (Paradise lost)*, édition bilingue Aubier, s.d., trad. Pierre Messiaen, p. 187, t. II, livre X, vers 103-108.

⁸⁶ *Ibid.*, vers 111-114.

⁸⁷ Vers 136-137.

⁸⁸ *Paradis perdu*, Livre XII, vers 648-649, p. 315.

récit biblique par le poète établit une corrélation entre le nouveau monde géographique, le domaine terrestre dans lequel pénètrent les exclus du Paradis et le nouveau monde psychologique et moral, le nouvel espace du dedans qui les habite désormais. Honte et désordre, désespoir, haine, tromperie se trouvent maintenant au programme de leurs jours et de leurs nuits, ainsi que le malentendu au sein du couple, Adam subissant sa peine pour s'être laissé entraîner dans la complicité avec la faiblesse coupable de sa compagne. La malheureuse ne comprend pas ce qui lui arrive, l'obscurcissement des passions l'expose au danger de la confusion mentale. La rupture du pacte avec le Créateur lui fait encourir la colère de Dieu, et cette neuve expérience entraîne la colère de la créature contre l'autre et contre soi. Dans la paisible lumière de l'innocence première, l'homme ne faisait pas problème pour l'homme ; il fait problème après la Chute. La connaissance de soi allait sans dire ; elle est devenue un enjeu de l'existence, le but d'une recherche indispensable et sans espoir d'aboutir.

Autre commentateur des Écritures, Jacob Boehme insiste sur la question paradoxale posée par Dieu à Adam. « Pourquoi lui dit-il donc : « Où es-tu ? », certes il le voyait, mais Adam ne le voyait pas, car ses yeux s'étaient détournés d'Adonai, du monde divin, pour se fixer sur le temps, le monde extérieur, l'être ophidien du Bien et du Mal, le trépas et la destruction. (...) La propriété du principe de lumière, qu'il avait perdue, lui disait : Où es-tu Adam ? C'est-à-dire : cherche moi et revois-moi donc, je suis venu pour me rendre à toi ⁸⁹. » Dans cette partie eschatologique de cache-cache entre l'homme et Dieu s'institue la relation neuve de la diaphanéité perdue. L'homme caché et le Dieu caché se cherchent mutuellement *per speculum in aenigmatate*, dans le mystère de l'absence de l'être, qui, selon l'espérance chrétienne de Boehme et de Milton, ne trouvera sa solution que dans le mystère compensateur de la Rédemption. Lorsque Michel Foucault décrète : « De nos jours, on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu » ⁹⁰, il se réfère à une interprétation, d'ailleurs suspecte, de la pensée de Nietzsche. Peut-être une recherche archéologique des étymologies de cette pensée devrait-elle remonter jusqu'au récit de la Genèse. Adam, le premier, institue sa pensée dans le vide de

⁸⁹ Jacob Boehme, *Mysterium magnum*, chap. XXIII, trad. française, Aubier, 1945, t. I, p. 248-249.

⁹⁰ Foucault, *Les Mots et les Choses*, N.R.F., 1966, p. 353.

sa propre disparition, de la brusque occultation du sens de sa vie, de l'obscurcissement de la conscience de soi dans l'obscurcissement du rapport à Dieu. D'où naîtra l'immense labeur compensateur de l'examen de soi en vue du retour à Dieu.

[110]

L'une des caractéristiques majeures de notre époque est la perte du sens eschatologique, l'incapacité de remonter par-delà les limites de la situation présente jusqu'à la source du sens ; l'effacement des origines premières et des fins dernières a pour conséquence de supprimer l'intelligibilité immanente du sens de la vie. La question « Adam, où es-tu ? » édicté l'impératif de la connaissance de soi ; la même question sera posée à nouveau un peu plus tard, à la génération biblique suivante, par Dieu à Caïn, meurtrier de son frère Abel : « L'Éternel dit à Caïn : Où est ton frère Abel ? » (*Genèse*, IV, 9). Fausse question, ici aussi, à l'occasion d'un renouvellement de la culpabilité humaine ; Dieu n'ignore pas où se trouve Abel. La question posée à Caïn l'invite à se demander où il est en lui-même ; l'examen de conscience est rapidement mené, et Caïn répond : « Je serai caché loin de ta face, je serai errant et vagabond sur la terre. » (IV, 14) Après l'errance d'Adam, l'errance de Caïn définit le droit commun de l'homme en quête de son lieu dans l'étendue du monde et dans les espaces de la connaissance de soi où chaque homme, caché de Dieu, se découvre insaisissable à soi-même.

Figure représentative de la sagesse hébraïque, Martin Buber raconte que Rabbi Schnéour Zalman, emprisonné à Saint-Pétersbourg, reçoit dans son cachot la visite du chef de la gendarmerie, qui le trouve plongé dans une méditation profonde. « À voir le calme visage du prisonnier, tout baigné de sérénité et de rayonnante puissance, l'officier devina quelle était la qualité de ce détenu. » L'entretien s'engage et, « grand lecteur des saintes Écritures », l'officier sollicite des éclaircissements sur des points obscurs. « Et comment faut-il entendre finit-il par demander, quand Dieu l'Omniscient appelle Adam et lui dit : "Où es-tu ?" – Vous-même répondit Rabbi Zalman, croyez-vous de foi que l'Écriture soit éternelle et qu'elle embrasse chaque temps, chaque génération, chaque individu même ? – Oui, je le crois. – Alors, répondit le Tsaddik, songez que Dieu à tout moment appelle ainsi chaque homme et lui demande : "Où es-tu dans ton monde ? Depuis que tu y as passé tant de jours et d'années, où en es-tu ? (...) Voilà quarante-six

ans que tu es en vie, où en es-tu ?” En entendant citer le chiffre exact de son âge, l’autre fit mine de conserver son calme et s’écria : “Bravo !”, en frappant le Rabbi sur l’épaule, mais la crainte faisait trembler son cœur ⁹¹. »

La révélation judéo-chrétienne inscrit le développement de l’espèce humaine entre les coordonnées eschatologiques, par rapport auxquelles il est possible à chaque individu de repérer sa propre situation entre un commencement et une fin prédestinée par le Créateur du monde. Quel que soit le programme de vie des uns et des autres, et les cheminements suivis, la question des questions : « Où es-tu ? », renvoie aux lointains eschatologiques par rapport auxquels prennent sens en fin de compte les orientations adoptées. Un autre des récits hassidiques de Buber évoque le cas de Rabbi Eisik, homme pieux en [111] proie à la pire misère, qui reçoit en rêve, à plusieurs reprises, l’ordre d’aller chercher un trésor caché sur le pont de Prague. Il finit par s’y rendre à grand peine ; ses investigations n’aboutissent à aucun résultat, mais son manège attire l’attention du capitaine de la garde du palais voisin. Interrogé, Rabbi Eisik raconte son rêve à l’officier, qui se moque de lui : « Ah là là ! Si on devait se fier aux rêves, malheureux ! Moi qui te parle, j’aurais dû prendre aussi mes jambes à mon cou après un rêve que j’ai fait, et courir jusqu’à Cracovie, chez un Juif, un certain Eisik, fils de Yekel, pour chercher sous le fourneau ! Tu parles... Comme là-bas, la moitié des Juifs s’appelle Eisik et l’autre moitié Yekel, je me vois entrant l’une après l’autre dans toutes les maisons et les mettant sens-dessus dessous... ⁹² » Le saint homme comprend l’enseignement divin, rentre chez lui et consacre le trésor à l’édification d’une synagogue. La morale de l’histoire, selon le conteur, « c’est qu’il y a quelque chose que tu ne peux trouver nulle part au monde, ni non plus chez le Tsaddik ; mais il existe pourtant un lieu où tu peux le trouver, ce trésor ⁹³. »

La naissance et la mort ne définissent pas le commencement et la fin véritables du parcours humain ; il existe bien une logique biologique de la croissance et du dépérissement, une logique historique des événements, mais ces séquences ne portent pas en elles-mêmes leurs

⁹¹ Martin Buber, *Les Récits hassidiques*, traduction Armel Guerne, éditions du Rocher, Monaco, 1978, p. 365.

⁹² *Op. cit.*, p. 641.

⁹³ *Ibid.*

justifications dernières. Les enchaînements matériels des phénomènes vitaux, les fatalités des accidents sociaux, inscrits dans l'enchevêtrement océanique des menus faits de la totalité universelle interdisent d'accorder une signification quelconque à une existence individuelle. La fourmi dans la fourmilière, le termite dans la termitière ne font pas sens par eux-mêmes et en eux-mêmes. La nature s'annonce en gros. Qui songerait à considérer à part une molécule, une particule dans l'infinité de l'univers ?

L'existence d'un sens propre de l'être humain en son individualité apparaît comme un phénomène surnaturel. Parce qu'il est doué de conscience, l'homme sort du droit commun de la série animale ; cette conscience fait de lui un être responsable ; il est donné à lui-même comme un problème à résoudre, une situation à élucider. Il ne suffit pas de s'adapter aux réquisitions du présent, de faire face aux exigences et nécessités qui le sollicitent de moment en moment. La question du sens s'impose comme une question seconde, ou première, lors même que les besoins élémentaires se trouvent satisfaits ; l'homme est un être métaphysique, un être des lointains et des surplus, dont les parcours et errances s'inscrivent dans un espace qui n'est pas physique, ni géographique, un espace défini par l'expansion des valeurs de l'Être, irradié par une conscience de plénitude ou de déficience, selon que la créature a le sentiment de se trouver en état de proximité ou d'éloignement par rapport à l'origine radicale de sa vérité.

Rabbi Eisik s'est mis en chemin de Cracovie à Prague pour trouver le trésor qui se trouvait chez lui. Temps perdu dans l'errance, perte de temps et vie [112] gaspillée, mais la récompense se trouve, à la fin, dans la certitude acquise, et dans l'édification de la synagogue où sera commémorée l'alliance avec Dieu. Le poète T. S. Eliot résume cette aventure du paradis regagné : « Nous ne renoncerons pas à explorer, et l'aboutissement de toutes nos explorations sera de parvenir à notre point de départ, et de découvrir pour la première fois cet emplacement ⁹⁴. » Tout le problème de la connaissance de soi se trouve exposé par l'évocation de ce tracé. Le pèlerin croit volontiers que le centre du

⁹⁴ T.S. Eliot, *Four Quartets* :
 We shall not cease from exploration
 And the end of all our exploring
 Will be no arrive where we started
 And know the place for the first time.

monde se trouve au lieu de son pèlerinage ; erreur ; le centre se trouve en ce lieu d'où il est parti, et auquel le ramène la fin de sa course, le même lieu et pourtant un autre, car la vision en est transfigurée par l'acquis du pèlerinage, l'épreuve de soi à soi, la traversée des confins intérieurs, riches en renouvellement pour la conscience errante qui découvrira à ce prix le centre véritable.

La connaissance de soi, interrogation existentielle, ne saurait se réduire aux dimensions d'une problématique psychologique, où les états d'âme renverraient les uns aux autres selon les circuits d'une intelligibilité naturelle, avec, au bout du compte, une typologie, une caractérologie et une psychothérapie, renforcée au besoin par la prescription de quelques tranquillisants. Encore moins peut-on transférer l'inquiétude d'exister sur le plan d'une sociologie qui s'emploie à mettre en évidence des conditionnements liés à l'appareil de production ou à l'air du temps, ou bien, comme d'autres, s'enfermer dans l'univers du discours d'une rhétorique, dont les formules toutes faites prendraient au piège celui qui croit dire le sens de sa vie dans des mots qui lui appartiennent, alors qu'il parle comme tout le monde, c'est-à-dire comme personne, puisque aussi bien l'homme n'existe pas. À ce compte d'ailleurs, celui qui met en boîte les discours des autres n'existe pas davantage qu'eux, et parle pour ne rien dire.

Si, à défaut d'autre interprétation, on prend au sérieux le texte biblique, il apparaît que les écritures du moi ne sont pas de simples documents graphiques, manuscrits ou dactylographiés, ou encore des exercices de style, textes sur textes, reflets qui renvoient à d'autres reflets, phénomènes linguistiques dilatoires sans référence à une parole originaire. Les écritures du moi sont recherches du moi et ensemble œuvres du moi, recherches d'un sens et sens d'une recherche. Sujet et objet empiètent l'un sur l'autre, dans l'intention d'une communion du sens, communication toujours refusée sous le couvert de symbolismes et de mythes qui disent et ne disent pas, qui s'offrent en se déroband et se dissipent à peine offerts, indicatifs néanmoins d'une perspective, invitation à poursuivre la quête interminable dont le but serait là-bas, tout au bout de la procession à laquelle invitent les miroirs se reflétant l'un l'autre, indéfiniment.

cité dans James Olney, *The ontology of Autobiography*, dans le recueil édité sous sa direction : *Autobiography, Essays theoretical and critical*, Princeton University Press, 1980, p. 251.

Il est loisible à l'homme de vivre sa vie dans l'immédiat, de moment en [113] moment, selon la diversité des sollicitations et des contraintes, sans songer à l'ensemble, se contentant des parcours imposés par l'usage social et l'échelonnement vital des âges de la vie. On peut se contenter de prendre la vie comme elle vient, sans considération de l'avant ni de l'après. Telle était l'existence d'Adam jusqu'à la catastrophe, tout occupée du présent. La rupture de l'alliance, suscitant la colère de Dieu, introduit une discontinuité ; rien désormais n'est plus pareil. L'expulsion du Jardin, introduction à un nouvel espace, correspond aussi à un transfert dans le temps, qui situe la créature entre un lourd passé de mémoire et un avenir redoutable. Pour la femme, qui désormais enfantera dans la douleur, pour l'homme soumis à la malédiction de travailler à la sueur de son front, l'existence est devenue une aventure chanceuse, entre le mystère d'avant et le mystère d'après.

Les descendants d'Adam se trouvent soumis aux mêmes conditions restrictives de leur destinée, sans être personnellement complices de la déchéance initiale. S'ils veulent comprendre le sort qui leur est imposé, il leur faut trouver, par delà les limites de leur expérience, un savoir du savoir, un principe d'intelligibilité échappant au droit commun de la connaissance, jusque dans les préalables et préliminaires, les fondements de la présence au monde, au niveau de l'instance mythique constitutive de l'eschatologie de la vie personnelle.

Un des livres du recueil biblique est tout entier consacré à une parabole de l'inquiétude existentielle de l'homme en proie à une désorientation radicale et qui désespérément s'efforce de retrouver son lieu. Job est un homme juste et pieux, que l'Éternel a comblé de ses bienfaits ; il n'a pas trahi, comme Adam, les commandements divins. Or, sans l'avoir mérité, il se trouve victime d'un défi lancé à Dieu par Satan ; frappé dans ses biens, dans sa famille, dans son corps, il se voit réduit à la plus extrême misère et au désespoir. Adam, du moins, connaissait la raison des malédictions qui le frappaient ; le malheur de Job est d'autant plus irrémédiable qu'il ne relève d'aucune justification raisonnable.

La plainte du juste souffrant dit la perte des repères familiers et des évidences accoutumées. Job ne sait plus où il en est, il ne sait plus où il est par rapport à ce Dieu qui semble se cacher de lui : « Oh ! si je savais où le trouver ! (...) Mais si je vais à l'Orient, il n'y est pas ; si

je vais à l'Occident, je ne le trouve pas » (Job, XXIII, 3 et 8). La question que posait l'Éternel : « Adam, où es-tu ? », c'est Job qui la pose : « Éternel, où es-tu ? », ce qui revient à dire : « Job, où es-tu ? ». Et la réponse de Dieu donne à entendre qu'il y a dans cette interrogation une sorte d'impiété ; il n'appartient pas à la créature de poser des questions à son Créateur : « Où étais-tu quand je posai les fondements de la terre ? (XXXVIII, 4). Dieu seul, qui a réalisé l'œuvre des six jours, est le maître du sens ; lui seul peut répondre aux problèmes fondamentaux : « Où est le chemin qui conduit au séjour de lumière ? Et les ténèbres, où est leur demeure ? » (XXXVIII, 19).

Comme son ancêtre Adam, Job se trouve confronté avec une difficulté inéluctable [114] et pourtant insoluble. « D'où vient donc la sagesse, quel est le lieu où réside l'intelligence ? Elle est cachée aux yeux de tous les vivants. (...) C'est Dieu qui en sait le chemin. » (XXVIII, 20 et 23). Se connaître soi-même, ce serait trouver sa place dans l'économie de la création, faire sa paix avec Dieu et avec les hommes. Mais les desseins de Dieu n'obéissent pas à la logique humaine, la justice de Dieu ne se confond pas avec celle des hommes. Il ne nous appartient pas d'élucider ce mystère et pourtant nous ne cessons pas de nous heurter à lui dans une confrontation toujours recommencée. Nous connaître nous-mêmes, ce serait comprendre l'ordre de l'univers et le dessein de Dieu ; cette connaissance nous est interdite, néanmoins, nous ne pouvons nous empêcher de la rechercher, avec une obstination angoissée, comme si la quête portait en elle-même sa justification en tant que savoir du non-savoir.

Nombreuses sont les mythiques du mal et de la chute, en dehors de la tradition judéo-chrétienne, dans les aires culturelles les plus diverses. Cette investigation des fondements est, pour celui qui s'interroge, un voyage au centre de soi-même : pour ceux qui ne veulent pas mener une vie irréfléchie, il s'agit là d'une des principales voies d'accès à la connaissance de soi.

Henri Charles Puech a évoqué cette problématique dans ses études sur le mouvement gnostique aux premiers siècles de la culture occidentale. Les questions que se posent les adeptes de cette spiritualité sont : « Qu'étais-je ? Que suis-je ? Que serai-je ? », questions qu'ils généralisent sous la forme : « Qu'étions-nous ? Que sommes-nous ? Que serons-nous ? » Dès lors, « expérience subjective et réflexions individuelles sont transposées sur un plan impersonnel, se formulent à la

manière de vérités théoriques, sous la forme et dans le cadre d'une doctrine ou d'un mythe qui les systématise, les explicite ou les justifie⁹⁵. » La voie des gnostiques, dans les commencements tout au moins, est celle de la connaissance de soi. Le malaise éprouvé au contact des vérités sensibles conduira à estimer mauvaise l'existence actuelle, à l'assimiler à une déchéance et, de là, à la tenir pour consécutive à une chute. Une chute qui n'est pas seulement celle où nous a précipité notre naissance charnelle, mais qui remonte bien au-delà, bien plus avant, à l'aube de l'histoire humaine, ou même pour les manichéens au principe de la formation du monde : chute du premier homme, d'Adam ou de l'« Homme Primordial », de l'« Anthropos Archétypique ». D'où l'intérêt considérable que les écrits gnostiques attachent au récit des premiers chapitres de la Genèse⁹⁶... »

La démarche de la gnose rejoint dans son propre principe le récit biblique de la création. Le mot grec *gnôsis*, évoque seulement l'idée de la connaissance, mais la connaissance par excellence, qui est « une attitude, non pas simplement psychologique ou purement intellectuelle, mais totale, “existentielle”, engageant la vie, la conduite, le destin, l'être même de l'homme tout entier ; (...) elle [115] correspond aux démarches successives d'un individu lancé à la poursuite de sa propre identité »⁹⁷. Pour parvenir à cette fin, l'intéressé en vient à se considérer comme de plus en plus étranger au monde. « Le désir d'“être lui-même”, de “s'appartenir à lui-même” se conjoint en lui avec la nostalgie d'un “autre monde”, d'un monde transcendant, supérieur à l'espace et au temps, lieu de la “vraie Vie”, du “repos”, de la “Plénitude”, d'où il serait provisoirement “exilé”, mais où il reviendra et, en vérité, n'a jamais cessé d'être. En bref, le gnostique ne fait, tout au long de son itinéraire, qu'aspérer à découvrir (à redécouvrir) et à recouvrer par-delà l'“image” amoindrie et faussée que lui en renvoient les apparences d'un monde qui l'“aliène” de lui-même – son être personnel, authentique, foncier ; il tend d'un bout à l'autre à “connaître” (à “reconnaître”) qui il est et, par là, à devenir (à redevenir) intégralement ce qu'il est. Interrogation sur soi aboutissant à un retour à soi, la “gnose” se confond pour lui au fil de sa démarche, avec la recherche,

⁹⁵ Henry Charles Puech, *En quête de la Gnose, I., La Gnose et le Temps*, 11, NRF, 1978, p. XXIII.

⁹⁶ *Ibid.*, p. XXIV.

⁹⁷ Cf. p. XIV.

la rencontre, la reprise de lui-même : elle est, abstraitement, le fait d'un *moi* en quête de son *soi* »⁹⁸.

La spiritualité gnostique, vaste mouvement intérieur et extérieur au christianisme, paraît ainsi exposer une mise en scène métaphysique et religieuse de la chasse de l'être personnel, sous-jacente à l'interrogation existentielle de la connaissance de soi. Un texte gnostique, cité par Puech en épigraphe à son ouvrage résume parfaitement cette quête : « Me chercher moi-même et connaître qui j'étais et qui je suis, afin de redevenir ce que j'étais »⁹⁹. » L'incarnation dans l'espace et dans le temps impose à l'être humain des contraintes qui, par étouffement, le privent de la plénitude de la conscience de soi. La reconquête de l'être implique la mise en œuvre de procédures qui revêtent la signification d'une véritable ascèse. L'analogie s'impose avec la situation au départ de l'individu qui prend la décision initiale de la recherche de soi par la voie de l'autobiographie ou du journal intime. L'expérience initiale du gnostique, selon Puech, est celle d'un manque, d'une déficience d'être. « L'état qui est ici-bas et actuellement le sien ne peut que lui apparaître comme un paradoxe, une anomalie, un accident résultant de quelque catastrophe, l'épisode d'un drame dont il est la victime provisoire »¹⁰⁰. » Cette situation originaire d'un individu qui se découvre perdu dans le labyrinthe des contradictions est vécue par les gnostiques sur le mode de l'interprétation mythique ; les justifications du présent renvoient à des précédents et à des conséquences en forme de drame sacré, du même ordre que les schémas bibliques du paradis perdu et retrouvé.

En proie au malheur du monde, le gnostique s'interroge : « Qui suis-je donc, moi qui m'étonne et souffre de me trouver en lui, qui m'y sens « jeté », déjeté, déçu, misérable ? » (...) « Qui suis-je ? » se développe conformément à la célèbre formule dont usent les gnostiques pour définir la « connaissance » en : [116] « Qu'étais-je ? Qui suis-je maintenant ? Que serai-je ? Que deviendrai-je » ou, à la première personne du pluriel : « Qui étions-nous ? Que sommes-nous devenus ? Où sommes-nous ? Où allons-nous ? » Les réponses qu'est censée fournir la *gnôsis* convergent vers une même certitude : le gnostique y puise l'assurance de sa propre éternité. » La quête de l'être fi-

⁹⁸ Cf. p. xv.

⁹⁹ Actes de Thomas, ch 15, cité *ibid.*, p. vii.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, p. xvi.

nira par avoir sa récompense ; l'initié apprendra qu'« il ne peut cesser d'être ce qu'il est en soi, tel qu'il était et là où il était à l'origine : garantie lui est ainsi donnée que ce qu'il sera ne pourra être qu'identique à ce qu'il a été, principe et fin se confondant dans une même essence intemporelle, l'avenir rejoignant le passé et se conjoignant avec lui dans l'actualité d'un éternel présent ¹⁰¹. »

Tous ceux, à travers l'histoire de l'Occident, qui se sont lancés dans l'entreprise des écritures du moi n'étaient pas des disciples des maîtres de la gnose, dont l'existence même devait être inconnue de la plupart. Mais on perçoit dans l'orchestration de ce mouvement métaphysico-religieux certaines harmoniques de la philosophie éternelle, dont les échos renvoient à Platon aussi bien qu'à Heidegger. La parenté des intentions donne à penser que les interrogations et motivations de la connaissance de soi ne se réduisent pas à des jeux d'écritures ou à des jeux de société. Montaigne, Amiel, Karl Philipp Moritz, Jung Stilling, Goethe, Chateaubriand et leurs émules jusqu'à Michel Leiris, tous les pèlerins du labyrinthe de la connaissance de soi ne peuvent être considérés comme des rhétoriciens amateurs qui se plaisent à susciter des ricochets scripturaires à la surface de leur existence, à la faveur des loisirs que leur concède une carrière bourgeoise. Leur existence propre et plus largement la vie humaine en général, ne s'expliquent pas par elles-mêmes. La gnose présuppose qu'il n'y a pas d'accès direct au sens de la vie ; il faut chercher une révélation seconde, une révélation de la révélation. La vie humaine en son développement historique est un message codé, dont le sens ne peut être saisi qu'au prix d'un déchiffrement qui met en question les raisons d'être du déchiffreur. D'où l'essai pour reprendre et concentrer l'expansion naturelle de la vie, pour en extraire les racines et en élucider le sens, au prix d'une ascèse silencieuse, conquête de l'espace du dedans. Démarche initiatique à la faveur de laquelle le sujet accède aux degrés supérieurs de la conscience de soi. Promotion existentielle au prix de laquelle se trouve obtenue une plus grande transparence de soi à soi, mais jamais cette diaphanéité dans l'élucidation dont rêvait l'enquêteur au début de sa recherche.

Les écritures du moi sont des gloses sur le moi, une gnose du moi. Au départ, l'expérience ontologique du manque d'être, l'appel d'être. Mais l'exigence métaphysique se trouve réprimée, comprimée dès le

¹⁰¹ *Ibid.*

départ, dans les limites de la personnalité ; le sujet reste *un je*, qui se refuse à transférer sa problématique dans l'ordre du *nous*. Les interprétations mythologiques, réfrénées, ne peuvent se développer en forme de représentations sacrées, bien que parfois transparassent certains thèmes d'une mythique personnelle, invocations du [117] *daimon* individuel qui cherche sa vie dans les espaces du dedans. Au sein de la confusion première, il s'agit de démêler ce qui est emmêlé, afin de rendre claire la figure d'un cheminement qui justifie la vie en lui donnant un sens. Seulement la parole du moi est œuvre du moi, elle réagit sur la mystérieuse substance du moi, au sein de laquelle elle opère des remembrements, intervenant chaque fois comme de nouveaux défis à l'analyse. La chasse de l'être ne saurait connaître d'achèvement, mais elle sauvegarde en soi sa fin, dans le maintien de cette vigilance qui résume, en ce qu'elle a d'essentiel, l'ascèse du salut, enjeu de la connaissance de soi par soi. Gnose, savoir du savoir, où sujet et objet empiètent l'un sur l'autre, savoir sans distance, irréductible à l'intelligibilité discursive.

[118]

[119]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 6

Écriture comme alchimie

[Retour à la table des matières](#)

Le territoire des Écritures du moi représente un domaine plus étendu qu'on ne le reconnaît d'ordinaire. Pour des raisons accidentelles, l'attention des spécialistes de la chose littéraire s'est portée sur l'autobiographie, dont on a prétendu faire une province réservée, clôturée dans les limites d'une rigoureuse définition. Puis, la définition n'étant jamais tout à fait satisfaisante, de délicieuses querelles byzantines ne sont élevées entre les doctes, ou prétendus tels, pour préciser la configuration du concept, et pour déterminer si tel ou tel texte appartient ou non à la catégorie logique en question, ce qui donne lieu à de passionnantes acrobaties intellectuelles. On peut ainsi faire apparaître qu'un livre présenté comme une autobiographie n'en est pas une, tandis que tel autre est une autobiographie sans en avoir l'air, ce qui est le comble de l'art.

À titre d'exemple de la confusion mentale engendrée par la prolifération scolastique du discours, une étude de l'hispaniste Antonio Gómez-Moriana : *Autobiographie et discours rituel, La confession auto-*

biographique au Tribunal de l'Inquisition ¹⁰². L'auteur, heureusement pour lui, ignore que l'autobiographie est née dans la seconde partie du XVIII^e siècle, ce qui lui permet de situer sa recherche dans le cadre du XVI^e siècle espagnol. Il a appris de Michel Foucault (*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, NRF, 1975) que le récit de vie est une création du système répressif appliqué aux prisonniers et aux malades mentaux ; le dossier du malade comprend une évocation du cas clinique, et celui du criminel un récit rétrospectif de ses hauts faits. Gómez Moriana fait [120] valoir que les procédures de l'Inquisition passent par la reconstitution de la carrière spirituelle de l'accusé, dûment contre-signée par lui. Ces confessions, rédigées par des spécialistes, exposent des récits plus ou moins stéréotypés selon les normes en vigueur dans le milieu juridico-religieux existant. L'origine sociale et répressive de l'autobiographie se trouve ainsi mise en lumière et, double bénéfice, il apparaît que l'apparente affirmation de l'individualité en est en réalité la négation.

Dans le cadre ainsi tracé, notre auteur s'en prend à un classique de la littérature hispanique *La Vie de Lazare de Tormes et de ses fortunes et adversités*, rédigée entre 1530 et 1540, selon Marcel Bataillon, publiée en 1554 et qui serait, toujours selon Bataillon, le premier en date des romans picaresques ; « *Le Lazarille* est un commencement absolu ; il fonde le roman picaresque dans son double aspect de confession humoristique d'un gueux et de satire de diverses conditions sociales ¹⁰³. » Bataillon rapprochait le petit roman de certains récits de leur vie et aventures rédigés par des personnages contemporains, mais maintenait entre eux une différence spécifique. Gómez-Moriana signale que « l'anonymat de ce petit livre a conduit de nombreux critiques à le considérer comme l'autobiographie authentique d'un crieur public de Tolède ». Mais il y a trop de distance entre le héros illettré et l'auteur cultivé du texte ; « il ne s'agit pas d'une autobiographie au sens habituel du terme » ; on se trouve en présence d'une « fiction autobiographique ¹⁰⁴ ». Reste à découvrir « un discours contemporain capable d'expliquer le fonctionnement de cette fiction autobiographique

¹⁰² *Poétique* 56, Le Seuil, novembre 1983.

¹⁰³ Marcel Bataillon, *Introduction au Roman picaresque*, Renaissance du livre, s.d., p. 5 ; cf. aussi *Romans picaresques espagnols*, p.p. M. Molho, Bibliothèque de La Pléiade.

¹⁰⁴ Gómez-Moriana, article cité, p. 445.

que constitue la modalité narrative caractéristique du moment picaresque », la clef du mystère se trouve dans l'existence « dans l'Espagne qui produit et consomme cette littérature » de « certaines pratiques discursives rituelles ¹⁰⁵ ». Les pratiques en question renvoient à la confession générale de l'accusé devant le sacré tribunal de l'Inquisition, avec invocation à Dieu et à Jésus-Christ, prière pour obtenir l'indulgence et bonnes résolutions pour la suite.

Notre hispaniste reconnaît qu'il s'agit là d'une « pratique d'écriture autobiographique calquée sur le modèle des *Confessions* de saint Augustin » ¹⁰⁶, lequel, autant qu'on sache, n'a pas eu, et pour cause, maille à partir avec la Sainte Inquisition. En dépit de quoi, Gómez-Moriana dégage une analogie de structure entre les aventures joyeusement immorales du *Lazarillo* et certaines autobiographies pieuses de saints personnages contemporains, en particulier le *Libro de la Vida* de Thérèse d'Avila (1515-1582) publié en 1588, et d'abord rédigé à l'intention de ses confesseurs. Moyennant quoi l'écriture du *Lazarillo*, lui aussi rédigé à la demande de quelqu'un d'autre, autorise une « lecture du discours autobiographique de son époque, qu'elle désarticule pour le transformer [121] en roman », grâce à une illusion narrative parfaite sur la base d'un artifice d'identité entre auteur, narrateur et personnage ¹⁰⁷. »

Grâce à ces exercices de haute voltige rhétorique, le *picaro*, le mauvais garçon de sac et de corde, révèle les secrets de l'inspiratrice de la spiritualité carmélitaine, et inversement. L'enjeu des récits de vie en question se révèle être « un acte sadomasochiste », mis en scène par l'ordre social de l'époque. « Plus que l'individualité du "je" qui écrit ou prononce sa confession autobiographique, il faudra donc étudier cette superstructure du pouvoir qui la produit. Les lois rhétoriques et les mécanismes psychiques d'intériorisation de l'image parentale (sociale) n'agissent pas seulement dans la confession autobiographique que nous étudions ici. Leur action mène toute écriture autobiographique. Toute autobiographie ne se produit pas seulement dans la tension du sujet face à un destinataire multiple, et mû en plus par un *destinateur* qui lui impose ses pulsions de mort pour les exprimer ; le cadre de sa réalisation est aussi la fête, le spectacle social dans lequel

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 446.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 447.

¹⁰⁷ *Ibid.*

se cristallisent les symboles, l'idéologie se matérialisant en des cérémoniaux répétitifs préétablis... Il n'y a donc pas de "discours de la vie" en tant qu'information sur la trajectoire d'un sujet individuel, mais en tant que "discours épideictique", où le sujet qui parle n'est rien d'autre qu'un sujet-vicaire du véritable sujet. Comme dans le "ceci est mon corps" de la Consécration transsubstantiatrice, le "moi pécheur, je me confesse..." est voix de l'"Autre", inscrite en un "je" de référentialité ambiguë ¹⁰⁸. »

Cet étonnant charabia, qui charrie pêle-mêle des thèmes empruntés à la nouvelle rhétorique, au marxisme, à la psychanalyse, est un bel exemple des performances auxquelles parviennent les nouveaux docteurs en interprétation littéraire. Performance d'autant plus remarquable que le *Lazarillo de Tormes* demeure un chef-d'œuvre de la littérature populaire, l'une des sources de notre *Gil Blas de Santillane*, histoire d'un garçon déluré qui passe à travers les mailles du tissu social, sans que jamais la formidable Inquisition s'intéresse à son cas. Le récit est fait à la première personne, comme dans le *Robinson Crusoé* ou les *Voyages de Gulliver*; mais l'assimilation de ces textes à une autobiographie n'a pas encore tenté d'amateur éclairé, bien que l'on ait admis que De Foe a transposé ses propres tribulations dans les aventures de son héros. Mais enfin, l'autre monument du genre picaresque, le *Guzman de Alfarache* (1599-1605), de Mateo Aleman, est aussi rédigé à la première personne, ainsi que les très célèbres *Aventures de Simplicius Simplissimus* (1668) de Grim-melshausen, dont le héros traîne ses guêtres à travers les infortunes de la guerre de Trente Ans, sans avoir à répondre aux questionnaires de l'Inquisition, et sans que personne, semble-t-il, se soit avisé que cette chronique d'un che-napan se [122] proposait de démarquer et de profaner les autobiographies de personnages religieux, à l'exemple du *Lazarillo*, si l'on en croit son docte historien. On pourrait objecter au surplus, que le roman picaresque ayant été publié en 1554 et le *Libro de la Vida* de Thérèse en 1588, l'écart chronologique ne permet guère de songer à une

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 459. Antonio Gómez Moriana aurait pu tirer parti, pour les besoins de l'analogie qu'il établit entre *Lazarillo* et Thérèse d'Avila, du fait que tous deux, outre la pratique prétendue du rituel de l'Inquisition, ont en commun la langue espagnole en laquelle ils s'expriment. De plus ils bénéficient d'une significative unité de lieu. Lazare est le héros de Tormes, Thérèse fonde à Alba de Tormes, non loin de Salamanque, en 1571, un Carmel, où elle mourra en 1582.

influence de l'un sur l'autre, les préoccupations de Thérèse n'ayant rien de commun avec celles du gueux. Mais de telles objections n'ont pas de valeur aux yeux des maîtres qui manipulent les structures rhétoriques, sociales et analytiques et les font « fonctionner » en dépit du bon sens, mais à la satisfaction générale des membres de leur secte, l'ensemble se trouvant agrémenté de tableaux conceptuels analogues à des schémas de montage d'appareils de cuisine.

Pour en venir aux choses sérieuses, la définition des écritures du moi suscite bien des difficultés. Tout d'abord parce que l'emploi abusif et exclusif du mot « autobiographie » concentre l'attention sur une espèce particulière au sein d'un genre plus étendu. La relation d'une vie, depuis le commencement jusqu'à une fin bien déterminée, correspond à un projet souvent réalisé par des individus désireux de devenir leur propre biographe, depuis les *Confessions* de Saint Augustin jusqu'aux *Mémoires* du Général de Gaulle. Mais le mot d'« auto-biographie » est également appliqué à des textes qui n'exposent pas de manière continue le devenir d'une vie, ou d'une partie de cette vie. Les écrits de Michel Leiris sont d'ordinaire assimilés à une autobiographie, alors qu'il s'agit de séries de fragments en ordre dispersé sans cohérence interne. L'intérêt se porte successivement sur des aspects, des facettes de l'expérience personnelle, renvois à l'unité hypothétique d'un moi présumé, mais toujours absent. Les ouvrages qui prétendent traiter de l'autobiographie se réfèrent d'ordinaire à toutes sortes de textes qui ne méritent pas cette désignation. Misch analyse de nombreux écrits antiques et médiévaux, par exemple les *Pensées* de Marc Aurèle, qui ne sont pas une *Vie de l'Empereur* écrite par lui-même, mais des réflexions et exhortations que le sage s'adressait, selon la spiritualité stoïcienne.

Le plus prudent, pour commencer, serait de caractériser un usage privé de l'écriture, regroupant tous les cas où le sujet humain se prend lui-même pour objet du texte qu'il écrit. La littérature du moi, en sa plus vaste ampleur, est l'écriture du « je », destinée à autrui ou réservée à la consommation personnelle. Encore faut-il que la première personne ainsi utilisée ne soit pas seulement une fiction grammaticale ou un procédé rhétorique. Lazarillo et Robinson Crusoe s'expriment sur le mode du je, sans que cela engage personnellement le scripteur qui utilise leur personnage comme une identité fictive. Pareillement, le *je* de chacun d'entre nous, en toutes sortes de documents écrits, se

maintient dans la zone de l'impersonnalité, menue monnaie de la présence au monde dans les relations sociales. Une signature autographe, si respectable soit-elle, ne représente que le degré zéro de l'autobiographie. L'écriture du moi suppose la présence du moi, l'adhésion, l'adhérence de l'être personnel. S'il est vrai, comme l'affirmait Leibniz, que nous sommes automates dans la plus grande [123] partie de nos actions, nous vivons la majeure partie de notre existence en situation d'absence ; les lettres d'affaires, les billets de convenance, tout ce qui relève de l'usage banal de la quotidienneté, figurent dans la correspondance des grands écrivains, de même, souvent, que les mentions et notations diverses, rendez-vous, recettes et dépenses inscrits dans les agendas et carnets de toutes sortes utilisés par un Goethe ou un Hugo ; écritures du moi sans doute, mais à la périphérie la plus excentrique de l'actualité personnelle.

Il est plus aisé de prendre la question par l'autre bout, et de limiter la recherche aux textes autobiographiques dûment constitués, et garantis comme tels : *Dichtung und Wahrheit*, *l'Apologia pro vita sua* de Newman, etc. ; respectable corpus aux limites bien tranchées. Seulement, à ce compte, Victor Hugo, qui n'a pas écrit d'autobiographie en bonne et due forme, ne figure pas sur la liste, alors qu'une grande partie de son œuvre relève de la littérature du moi. Goethe, lui, est l'auteur d'une autobiographie, mais sa contribution aux écritures du moi (lettres, journal, conversations, fragments de toutes sortes) dépasse infiniment en ampleur le récit qu'il a fait de sa jeunesse.

Une même problématique, un même sens de la vérité englobe les écritures intimes dans leur ensemble ; elles suscitent les mêmes questions d'interprétation et de méthode. Si l'on aborde le domaine de l'anthropologie littéraire dans son ensemble, les arguties rhétoriques sur le bon usage des définitions et les contestations de scolastique byzantine apparaissent sous leur véritable jour d'amuse-gueules subalternes. Il est contraire au bon sens de traiter séparément du journal intime, forme d'exploration de l'intimité du moi, qui a donné lieu à d'extraordinaires tentatives comme les 17 000 pages du journal d'Amiel, les 261 cahiers de Paul Valéry, les 18 volumes du journal de James Boswell ou les nombreux cahiers de Lichtenberg. Les tentatives jumelles pour étudier l'autobiographie et le journal exposent des méthodologies différentes pour l'approche d'une réalité unique ; toutes deux ont pu d'ailleurs être pratiquées concurremment par un même in-

dividu comme ce fut le cas pour Stendhal. La diversité des procédures ne peut dissimuler l'unité du projet. À vouloir traiter à part de l'une et de l'autre, on se prive de l'éclairage mutuel que chacun peut apporter à l'autre ; on se condamne à poser deux fois les mêmes questions et à affronter deux fois les mêmes difficultés. De même, pour les autres variétés d'écritures du moi ; car il serait absurde d'imaginer que l'homme qui prend la plume pour écrire de soi commence par choisir, dans la table des catégories de l'art de rédiger, celle dans laquelle il va s'enfermer, en respectant rigoureusement le code des règles établies par le législateur pour ce genre d'expression.

L'étude des écritures du moi doit embrasser sans discrimination tous les textes où le sujet écrivant se prend lui-même pour objet, textes susceptibles d'être rassemblés dans ce que les Anglo-Saxons appellent un *Selfbook*, un *Book of the Self*, et les Germaniques *Selbstzeugnisse*, *Selbstbekenntnisse*, sans que ces témoignages du moi prennent nécessairement la forme d'un récit de vie, récapitulant la carrière d'un être humain depuis le commencement jusqu'à la [124] fin. Une page de carnet, un bref poème peut en dire plus long sur une existence qu'un long exposé. Henri Heine demande qu'on inscrive sur sa pierre tombale : « il aima les roses de la Brenta », et Stendhal : « Arrigho Beyle, Milanese. » Ces formules où la première personne n'apparaît pas exposent la substance d'un être de désir, confession en bref où l'essentiel se prononce in *articulo mortis*. Le spécialiste pédant passera à côté de la pierre sans la voir, son texte et son intertexte ne correspondant pas aux normes de fonctionnement du pacte autobiographique. Et pourtant.

En un sens, toute écriture est écriture d'un moi. Mais, le plus souvent ce moi qui fait œuvre d'écriture parle d'autre chose ; la littérature du moi commence avec l'usage privé et réfléchi d'une écriture qui, au lieu de s'accrocher à n'importe quoi, à la manière des paroles qui s'envolent dans le courant des jours, s'enracine dans la présence de soi à soi qu'elle s'efforce de rendre intelligible à elle-même. Nos expressions usuelles déploient une fuite en avant, un échappement excentrique ; la connaissance de soi inaugure une inversion du sens ; l'expression se fait impression ; la parole fait retour à la source. Mouvement second, aussi peu naturel que celui d'un qui se mettrait à creuser sous ses pieds. De là le caractère quelque peu solennel des formules inaugurales, souvent, par lesquelles s'annonce le projet de ces

écritures. Une ère nouvelle, on entre en journal intime ou en autobiographie au prix d'une résolution, qui parfois semble avoir valeur de serment et de sacrement. « Au milieu du chemin de la vie », selon la formule de Dante, une perspective s'ouvre, qui va changer la vie, à la faveur d'un mouvement dans l'espace du dedans, qui revêt le caractère d'une véritable conversion.

La formule même de cette conversion se trouve dans le commandement delphique : « Connais-toi toi-même ». Le précepte brusquement s'illumine pour tel ou tel d'une phosphorescence libératrice ; l'existence banale peut être transfigurée et, échappant aux incertitudes médiocres dont elle est prisonnière, s'orienter vers de nouvelles certitudes, promesses de salut. Socrate en sa prison rappelle à ses disciples que son programme de vie était de s'employer à l'examen de soi-même comme des autres, car « une vie à laquelle l'examen fait défaut ne mérite pas qu'on la vive »¹⁰⁹. Telle, en substance, la conversion autobiographique, génératrice d'une nouvelle vie dont le principe se trouve dans la recherche du sens de la vie. L'inscription latine dans la bibliothèque de Montaigne, commémore une telle fin et un tel commencement : « L'an du Christ 1571, âgé de 38 ans, la veille des calendes de mars, Michel de Montaigne, las depuis longtemps déjà de sa servitude du Parlement et des charges publiques, en pleine force encore, se retira dans le sein des doctes vierges...¹¹⁰ » L'inscription est la première des écritures du moi, auxquelles Montaigne devra cette immortalité qui fut pour lui la forme du salut.

Nombreux sont les textes parallèles, glorieux ou obscurs, au début des [125] journaux intimes d'adolescents, ou des monuments de la littérature. Augustin commence ses *Confessions* par de longues invocations qui placent sa recherche sous la sainte garde du Seigneur du monde. L'*incipit* de Rousseau, en forme de citation latine, évoque la conversion à l'intériorité : *intus et in cute* (« intérieurement et sous la peau ») ; suit le fameux introit aux grandes orgues solennelles : « Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple et dont l'exécution n'aura point d'imitateur¹¹¹... » Benjamin Constant débute en mineur ; son journal privé n'est destiné ni à Dieu, ni à l'humanité. Le 6 janvier

¹⁰⁹ Platon, *Apologie de Socrate*, 38 a ; trad. Robin, *Œuvres*, Pléiade, t I, p. 177.

¹¹⁰ Montaigne, *Œuvres*, Pléiade, p. XVI.

¹¹¹ Rousseau, *Les Confessions*, livre I, *Œuvres*, Pléiade, t I, p. 5.

1803, en plein paroxysme de ses rapports avec Germaine de Staël, il veut mettre de l'ordre dans ses sentiments : « Je me sens dans une de ces crises du cœur et de l'imagination qui ont plus d'une fois bouleversé toute mon existence, brisé toutes mes relations, qui m'ont transporté dans un monde nouveau. (...) J'ai 35 ans passés ¹¹²... » L'écriture doit servir à tirer au clair une situation impossible à supporter plus longtemps. « Il faut me marier. Mais avec qui ¹¹³ ? » Les écrits privés de Benjamin, comme ses romans, proposeront l'indéfinie répétition de cette situation sans issue, et des efforts désespérés pour en sortir.

Dernier exemple, célèbre, le début de la *Vie de Henry Brulard* : « Je me trouvais ce matin, 16 octobre 1832, à San Pietro in Montorio, sur le mont Janicule à Rome, il faisait un soleil magnifique ¹¹⁴... » Suit la description du panorama de la ville éternelle. « Je me suis assis sur les marches de San Pietro, et là j'ai rêvé une heure ou deux à cette idée : Je vais avoir cinquante ans, il serait bien temps de me connaître. Qu'ai-je été, que suis-je ? en vérité je serai bien embarrassé de le dire ¹¹⁵. » S'annonce en espérance le seuil d'une nouvelle vie : « Le soir en rentrant assez ennuyé de la soirée de l'ambassadeur, je me suis dit : je devrais écrire ma vie, je saurai peut-être enfin, quand cela sera fini dans deux ou trois ans, ce que j'ai été, gai ou triste, homme d'esprit ou sot, homme de courage ou peureux, et enfin au total heureux ou malheureux. (...) Cette idée me sourit. Oui, mais quelle effroyable quantité de *Je* et de *Moi* ¹¹⁶... »

L'impératif de dominer sa vie s'impose à Stendhal sur le mont Janicule, d'où il domine le panorama de la Ville éternelle ; il lui faut pareillement dominer l'espace du dedans. Singulière analogie, la scène se passe en un jour anniversaire, à vingt quatre heures près, de cette date du 15 octobre 1764 où, au sommet d'une autre colline de Rome, le Capitule, et près d'une autre église, le jeune Edward Gibbon conçut le projet de l'œuvre de sa vie, l'histoire du *Déclin et de la chute de l'Empire romain*. La découverte de soi, pour Montaigne, Pétrarque ou Stendhal, est le fruit des grandes révélations, et c'est au sommet des

¹¹² B. Constant, *Œuvres*, Pléiade, p. 225.

¹¹³ *Ibid.*, p. 227.

¹¹⁴ Stendhal, *Vie de Henry Brulard*, Œuvres intimes, 1^{ère} édition, Pléiade, p. 37.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 40.

monts que s'impose la résolution d'entreprendre le tour du monde intérieur, aussi décisive que le vœu des explorations historiques ou géographiques. Au sommet du mont Ventoux, Augustin avait dit à Pétrarque : *Noli foras ire ; in [126] interiore homine habitat veritas* ; inutile de faire du tourisme, la vérité fait résidence dans l'homme intérieur. La tour de Montaigne est un autre sommet en esprit et en vérité, d'où contempler son propre paysage, au-dessus des malentendus et confusions de la quotidienneté. Le sage Heraclite avait dit : « Je me suis cherché moi-même ¹¹⁷ » ; il avait lui aussi obéi au commandement delphique mais il ne prétendait pas pour autant être parvenu au bout de l'entreprise. Car « on ne peut trouver les limites de l'âme, quelque chemin qu'on emprunte, tellement elles sont profondément enfoncées ¹¹⁸ ... »

L'image de l'enfoncement garde sa pleine valeur, souvent reprise par les explorateurs de l'espace du dedans. L'École des mines de Freiberg, en Saxe, dominée par la prestigieuse figure du géologue Abraham Werner, est l'un des hauts lieux du romantisme germanique ; la symbolique des mines et galeries, des cavernes, grottes et labyrinthes souterrains évoque l'une des figures privilégiées de la recherche de soi, sur les chemins mystérieux d'où sont absentes les lumières du jour. Celui qui s'engage sur la voie du retour à soi, du retour sur soi, opère une remise en question des significations du langage, équivalant à une inversion des priorités. Au lieu de me laisser aller au fil de ma vie, je veux maîtriser le sens de ma vie. Le commencement des écritures du moi ne se réduit pas à l'acquisition d'un cahier neuf, ou d'une rame de papier, sur quoi le scripteur se mettrait à écrire de son écriture de tous les jours.

Les formules introductives citées plus haut, et dont le florilège pourrait être multiplié, ont un caractère initiatique. *In ire*, c'est pénétrer dans un nouvel espace, et donc commencer quelque chose ; mais le commencement n'est pas la continuation de ce qui était avant selon la trajectoire usuelle comme une semaine succède à l'autre, ou une année. Il s'agit d'une rupture et mutation dans l'usage de l'écriture, qui cesse d'être une technique bonne à tout faire ou à tout dire, pour devenir un instrument d'investigation existentiel. Kierkegaard a dit un jour : on peut parler de la pluie et du beau temps, mais c'est l'autre su-

¹¹⁷ Heraclite, *Fragment* 101.

¹¹⁸ *Fragment* 45.

jet qui m'a préoccupé toute ma vie. La masse des individus gaspille la faculté humaine d'élocution à parler de la pluie et du beau temps. L'autre sujet commence au moment où la parole, au lieu de parler d'autre chose, se retourne sur elle-même, dans une reduplication, se met à parler d'elle-même, c'est-à-dire du parleur. Les mots restent les mêmes, les règles de la grammaire et l'univers du discours dans son entier ; et pourtant une transmutation s'est produite, non pas dans la forme, mais dans la matière du discours. Les critiques préoccupés de rhétorique seulement passent à côté de l'essentiel. La femme enceinte construit son enfant, au dedans d'elle-même, avec sa chair et son sang. Ce qui se passe au creux de son intimité apparaîtra au jour, le moment venu, mais la longue gestation est un mystère, pour lequel il n'existe pas de langage approprié, en dehors des descriptions objectives concernant l'anatomie et la physiologie de la grossesse. Mais l'intimité vécue de la mère, dans la vie de laquelle ce [127] processus organique est aussi une réalité humaine directement éprouvée, échappe à peu près complètement aux formulaires usuels ; il s'agit pour elle de sa propre substance, envoi de venir au monde sous une forme nouvelle en vertu d'un dédoublement ou d'une réincarnation. Le rapport de la mère à l'enfant, tout au long de l'existence, demeure marqué par cette intimité et intériorité initiale, ce pacte d'alliance à la fois immanent et transcendant à toute expression possible. Personne d'autre que la mère ne peut voir dans l'enfant la chair de sa chair. L'homosexualité masculine est d'ordinaire interprétée comme une suite de la permanence excessive de ce lien d'affiliation, qui rendrait impossible l'intimité charnelle avec une autre femme, l'homosexualité féminine ne se justifie pas par des motivations symétriques à l'égard de la paternité.

La littérature du moi se distingue de tout autre usage du langage humain parce qu'elle fait œuvre à partir de la propre substance du scripteur. Situation analogue à celle de la femme qui œuvre dans l'intimité de son corps. L'écrivain, bien entendu, parle de lui-même quand il parle d'autre chose. « Madame Bovary, c'est moi », prononce Flaubert, et il n'a pas tort. Mais lorsque Flaubert imagine Madame Bovary, il est libre de l'évoquer à sa fantaisie et de lui prêter à son gré toutes sortes d'aventures. Bien évidemment, Madame Bovary n'est pas lui, tout au plus une créature de son imagination, dont il surveille d'assez loin les évolutions, sans se sentir directement concerné par ses écarts

de conduite. L'auteur de romans policiers ne se trouve pas partie prenante dans les crimes de ses héros.

L'auteur d'une autobiographie, d'un journal intime ou d'un autoportrait se trouve doublement impliqué dans ses écritures ; il est lui-même la mesure et le critère de ce qu'il écrit, à la fois meneur du jeu, arbitre du jeu et enjeu du jeu. Situation contre nature, et qui suppose vaincues toutes sortes de résistances. Qu'il en ait ou non conscience, le rédacteur se trouve toujours plus ou moins en posture d'accusé, même s'il se camoufle sous les dehors de la plus insupportable vanité. On peut toujours faire illusion aux autres ; il est possible de se faire illusion à soi-même, mais jusqu'à un certain point seulement, et le doute demeure latent, aux confins de la conscience. Les écritures du moi se déploient selon le mode de l'aveu, c'est-à-dire de l'incrimination et du soupçon, et c'est précisément ce que met en lumière le mot de « confession ». Augustin bat sa coulpe dès la première phrase de son texte, et si Rousseau, pour sa part, revendique hautement une innocence exemplaire, c'est justement qu'il se sent en posture d'accusé. *Apologia pro vita sua*, titre Newman.

Le caractère propre des écritures du moi serait donc une culpabilité latente, ou du moins une situation à redresser. Il y a des exceptions ; Goethe, entreprenant la rédaction de ses *Mémoires* ne semble pas plaider coupable dans cette célébration d'une enfance et d'une jeunesse heureuses, mais on ne peut pas savoir si le récit de l'idylle de Sesenheim ne recouvre pas quelque remords pour la pauvre Frédérique, le rosier sur la lande, qu'il a abandonnée... Toute rétrospection revêt le sens d'une rétrospective des occasions perdues. Amiel de [128] jour en jour poursuit la déploration d'une existence manquée. Kafka note dans son journal : « Je me suis effondré la semaine dernière plus totalement que cela ne m'est jamais arrivé, si ce n'est au cours de cette unique nuit, il y a deux ans : en dehors de cela, je n'ai jamais rien vécu de tel. (...) Premièrement : effondrement, impossibilité de dormir, impossibilité de veiller, impossibilité de supporter la vie, ou plus exactement le cours de la vie. Les pendules ne sont pas d'accord ; la pendule intérieure se livre à une poursuite diabolique ou démoniaque, inhumaine en tout cas, la pendule extérieure va au rythme hésitant de sa marche ordinaire. Que peut-il arriver, sinon que ces deux mondes différents se séparent, et ils se séparent ou tout au moins se tiraillent l'un l'autre d'une manière effroyable. Il y a sans doute bien des rai-

sons à ce rythme effréné de la vie intérieure, la plus évidente est l'introspection, qui ne laisse parvenir au repos aucune idée, poursuit chaque idée et la fait remonter à la surface pour être chassée à son tour par une nouvelle phase de l'introspection, dès qu'elle est elle-même devenue idée. Deuxièmement : cette poursuite emprunte une route qui sort de l'humain. La solitude, à laquelle de tout temps j'ai été en grande partie contraint et que j'ai en partie recherchée (...) perd maintenant toute équivoque et va atteindre son point extrême ¹¹⁹... »

Cette page exprime le tourment propre de Kafka. Mais certains thèmes en sont communs à bon nombre de ceux qui s'adonnent aux écritures du moi, comme à un calmant ou à une psychothérapie. Ainsi la discordance entre la vie extérieure et le domaine intime, l'idée qu'il faut « remettre les pendules à l'heure », l'expérience de la solitude où le sujet n'a plus d'autre interlocuteur que lui-même, dans une confrontation sans issue, et le creusement vertigineux de l'introspection, mouvement perpétuel une fois en marche, auquel il est impossible de mettre fin. Le tourment se nourrit de sa propre substance. L'écrivain, le poète, le romancier, l'essayiste connaît, à l'ouvrage, des difficultés pour mettre au net son discours. Mais ces épreuves du métier d'écrire n'ont pas la même saveur d'angoisse existentielle ; l'auteur qui parle d'autre chose, ne se trouve pas suspendu, en porte-à-faux, sur les profondeurs de sa propre vie, à la manière de l'équilibriste sur le fil tendu, ou du danseur de corde évoqué par Kierkegaard et par Nietzsche.

C'est aussi un thème nietzschéen que l'idée selon laquelle chaque homme est pour lui-même l'être le plus proche et tout ensemble le plus lointain. Comme il arrive dans certains rêves, ou dans les paraboles éléates, la proximité croissante se transfigure en un prodigieux éloignement. L'analogie entre l'homme et Dieu se retrouve ici : la distance entre le Créateur et la créature redouble son caractère d'infranchissable disproportion. Celui qui ouvre les yeux sur lui-même, comme brusquement éveillé à une réalité différente, voit s'élargir devant lui une distance béante, qu'il ne pourra combler ; on ne peut en courant [129] rattraper son ombre. La formule première et dernière de la quête de soi pourrait bien être le constat du jeune Rimbaud : « Je est un autre. »

¹¹⁹ Franz Kafka, *Journal*, 16 janvier 1922, trad. Marthe Robert, Club français du livre, 1978, p. 589-590.

Auguste Comte, dans une page bien connue où il contestait la possibilité de la connaissance psychologique, refusait d'admettre la validité de la méthode d'examen de soi par l'introspection, mise en honneur par l'école de Victor Cousin. Les informations obtenues par cette voie d'approche directe sont trompeuses, car le regard intérieur, l'attention à soi-même modifie la réalité intime. Le vécu psychologique, dans sa spontanéité première et son innocence, perd cette simplicité initiale au moment où la réflexion le prend sous le feu d'un regard qui le met en question. Le comédien, dans le champ des projecteurs, rectifie la position ; il joue au lieu de vivre. De même le témoin d'un accident ou d'un incident, s'il est cité en justice, ne s'exprime pas de la même façon, conscient qu'il est que sa parole prend en cette circonstance une valence ou une valeur intrinsèquement différente. L'écriture du moi prétend se réaliser sur le mode du constat ; en réalité, elle est une œuvre, le fruit d'une intervention à contresens du cours normal de l'existence. Elle réalise une opération constituante de la réalité, à laquelle elle donne une forme afin de la présenter, de l'exposer selon les usages de la conscience discursive, non sans hésitations et scrupules quant à la fidélité et l'honnêteté du témoignage.

Celui qui se met en devoir de définir les contours de son individualité intervient comme un opérateur de cette individualité. L'écriture de soi suppose la conscience de soi ; dans les sociétés sans écriture de la préhistoire les personnalités semblent noyées au sein de la masse communautaire ; elles n'existent pas à titre séparé, et donc ne donnent pas le même sens que nous à la vie et à la mort des êtres. L'invention des techniques de l'écriture permet de conférer un nouveau statut à la réalité humaine, consacré par les inscriptions gravées dans la pierre, figurant le nom des grands personnages. L'écriture opère l'enregistrement et la monstration de la personnalité ; elle éternise la mémoire des princes et des rois, et peu à peu ses bénéfices s'étendent jusqu'à la commémoration des hommes quelconques, bénéficiaires à leur tour du privilège de fixer leurs traces, d'assurer une certaine permanence à leur existence fugitive.

Le seul point de vue qui s'impose dans l'étude des écritures du moi est celui de l'anthropologie. L'invention de l'écriture correspond pour les sociétés humaines, à une révolution culturelle. Avant l'écriture, les communautés vivent dans un présent établi au sein des horizons traditionnels du mythe, retour éternel d'une actualité immuable. L'entrée

en écriture rend possible la mise en mémoire des hommes et des événements, la constitution d'archives où se conserve l'inscription du devenir social. Pareillement, l'inscription des péripéties d'une vie personnelle rend possible une forme neuve de conscience de soi. Écrire de soi, c'est organiser pour son usage privé un champ de présence en forme d'espace-temps individuel. Les archives d'un individu consolident sa présence au monde ; elles témoignent de ce qu'il est, en sa faveur et au besoin en sa défaveur. Ce sont des pièces de son identité, mises à l'abri de l'usure du temps [130] et du dépérissement de la mémoire, par la vertu de cette mémoire extrapersonnelle que constitue le mémorial d'une existence.

Ainsi l'écriture du moi n'est pas une écriture indifférente ; c'est une écriture différente, intervenant comme une réduplication de la personnalité. Je ne regarde pas des images photographiques qui me représentent du même regard que des photographies de n'importe qui d'autre. Les autres, je les examine d'un œil tranquille, objectif et, au besoin, critique. Une autre exigence se fait sentir lorsque je suis confronté avec ma propre figure, sorte d'inquiétude ou de malaise. Flatteur ou non, le portrait m'interpelle et me dérange. Certains individus ne supportent pas d'être photographiés, tel, dans une époque récente, Henri Michaux, ou antérieurement Montesquieu, hostile à toute fixation de son image, et qui n'accepta qu'une seule fois d'être figuré par un graveur. On évoque souvent, sous le couvert du mythe de Narcisse, la fascination de l'individu par son image, mais le phénomène inverse existe aussi : le portrait comme l'image dans le miroir imposent un défi existentiel à celui qui répugne à coïncider avec son ombre. François Mauriac, à qui l'on avait présenté un reportage cinématographique centré sur sa personne, notait dans son journal : « Quand je me suis vu pour la première fois, j'étais atterré. On croit se voir dans une glace, mais on ne se voit pas. Quand j'ai vu entrer ce vieil homme dans mon salon, j'ai cru que c'était un aîné. J'ai été consterné. On ne connaît pas plus son aspect physique que le son de sa voix. C'est aussi déroutant ¹²⁰. »

Le refus de coïncider avec sa propre image n'est pas seulement le fait d'un homme âgé, obligé de prendre conscience de son âge, auquel il préfère ne pas penser. Au-delà de la coquetterie, une résistance plus essentielle et comme la défense d'une liberté qui refuse désespéré-

¹²⁰ François Mauriac, *Figaro Littéraire*, 18 décembre 1954.

ment le piège d'une localisation, d'une identification à laquelle on n'aurait plus le droit de se dérober. L'œil ne peut pas se voir lui-même, mais c'est ce qui se produit lorsque le sujet se prend pour objet, et cette confrontation contre nature peut engendrer un trouble en profondeur, analogue à celui que suscite le phénomène décrit par les psychiatres sous le nom d'hallucination spéculaire. Au cours de cette expérience particulièrement troublante, un individu découvre dans son champ de vision une copie conforme de sa propre individualité ; il ne s'agit pas à proprement parler d'un dédoublement de la personnalité mentale, mais d'une matérialisation et projection dans l'espace du dehors de la conscience implicite que chacun porte en soi de sa réalité propre. Le phénomène, consigné dans différents folklores, est généralement considéré comme un mauvais présage ou même un signe de mort ; les écrivains romantiques ont diversement orchestré ce thème de l'apparition d'un *double*, génératrice d'un bouleversement vital qui suscite l'angoisse.

Le romancier britannique Gérard Edwards, écrivain contemporain dont la biographie est à peu près inconnue, écrivait à son ami Edward Chaney : « La seule pensée qu'il y ait de moi une image extériorisée m'épouvante. » (...) Avant [131] de mourir, en 1976, il détruisit tous les fragments, lettres et souvenirs qui subsistaient de lui, à l'exception de son certificat de naissance et d'une photographie de sa mère ¹²¹. Le cas, bien entendu, est exceptionnel, mais il est révélateur. Les primitifs authentiques, à qui fait défaut le sens de l'identité individuelle, ne connaissent pas le miroir ; la découverte de leur image est pour eux une cause de trouble, et ils refusent fréquemment d'être photographiés ou Filmés. L'image est une émanation de l'individu ; elle prive le sujet d'une partie de son être authentique et confère au détenteur du portrait un pouvoir magique, susceptible d'être utilisé à de mauvaises fins.

Dans l'ordre particulier de représentation que constituent les écritures du moi se réalise aussi une transgression des limites du domaine privé, une projection de la réalité intime dans l'espace du dehors sous la forme de graphismes qui prétendent exposer les configurations fugaces de l'expérience privée, à l'aide de signes matériels fixes. La conscience individuelle dans le for intérieur est prélinguistique, ou translinguistique, et le demeure quoi qu'il arrive, en dernière analyse ;

¹²¹ Notice biographique, introduction à G.B. Edwards, *The Book of Ebenezer Le Page*, Penguin Books, 1982.

quelles que puissent être les tentatives de réduction et transcription scripturaire, une réserve de significations demeure le dernier réduit de la présence de chaque homme à lui-même et aux autres. Le domaine privé du vivant humain, avant toute élucidation discursive, se donne à nous comme une nébuleuse de velléités, d'intentions à l'état naissant, de pulsions sentimentales, conscience non ordonnancée et non rassemblée dont les thèmes et motifs se chevauchent en s'impliquant mutuellement, avant que n'intervienne la discipline du discours grammatical et de l'élocution logique. Une telle confusion première est prête à renaître en nous, dès que se relâche l'attention et que nous nous abandonnons aux sollicitations de la rêverie et du songe. La réalité mentale n'est pas une constellation de données de fait, mais bien plutôt une réserve de fantasmes confus ; la conscience, articulée par le langage ordonne ce premier terroir irréel et lui confère les structures intelligibles qui conviennent à une réalité digne de ce nom. La conscience raisonnable impose à ce magma confusionnel un premier filtrage, un arbitrage en fonction des exigences du moment ; pour y faire face, il convient de trier, d'éliminer, de s'adapter à la situation, mais dès que la tension se relâche, les tâches familières accomplies, le dérapage menace dans le désordre du sommeil ou de l'aliénation mentale. Lorsque Saint Pol Roux le Magnifique faisait sa sieste, il accrochait à sa porte un écriteau annonçant : « le poète travaille ». Le domaine de la conscience claire, qui s'active dans la lumière des jours et s'énonce dans les communications sociales, n'épuise pas, et de loin, l'identité de l'être humain. Sans cesse refoulée par les urgences des situations en cours, la réalité privée émerge parfois, en une brusque et bouleversante épiphanie. Chez ceux-là même qui ne sont pas soumis à de telles éruptions, une mauvaise conscience subsiste, un malaise existentiel, et comme un sentiment obscur d'avoir gaspillé sa vie et méconnu cette part de [132] réalité, en deçà du langage et des comportements usuels qui constituait peut-être la vocation de l'homme à l'humanité.

L'essentiel de toute éducation consiste en une entreprise pour discipliner l'enfant, pour le socialiser en le faisant entrer dans les circuits de fonctionnement du domaine public. L'école, quelles que soient les procédures mises en œuvre, se propose de former des citoyens utiles et responsables, capables de prendre leur place et de jouer leur rôle dans les grandes liturgies de la production, de l'administration, de la consommation, etc. L'exigence de la connaissance de soi qui, le plus

souvent, s'annonce au temps de l'adolescence, implique une démarche en sens inverse. Au lieu d'exister parmi tous et avec tous, l'individu se préoccupe d'exister pour lui-même, esquissant un mouvement de retrait. Il se désolidarise, il décroche par rapport à son personnage, pour se ménager un lieu propre où sa personne aurait la possibilité de s'affirmer dans la solitude et dans la non-dépendance.

Le langage parlé suppose la solidarité avec autrui. J'adresse la parole à un individu, ou à plusieurs, qui se trouvent à portée de la voix, et dont la proximité empiète sur la libre expansion de mon être propre. Parler à eux, c'est parler pour eux, dans un espace confiné. L'écriture, dans tous les cas, permet une plus grande liberté de manœuvre ; même si j'écris pour autrui, à autrui, c'est en leur absence ; la contrainte qu'ils font peser sur moi n'est pas supprimée, elle est détendue et je ne risque pas de me voir couper la parole. La conscience de soi bénéficie d'une plus grande liberté d'expression. Et lorsque ces écritures sont destinées à mon usage personnel, lorsque je me prends moi-même pour interlocuteur, l'expression façonne la pensée intime et privée, elle fixe la configuration ; la forme devient formule une fois fixée. La formule de mon identité m'est opposable à moi-même, dans un procès contradictoire, où je me trouve confronté avec mes propres déclarations, les aveux que j'ai pu me faire à moi-même.

Le travail de soi sur soi inaugure une vie nouvelle. Les valences du langage ne sont pas équivalentes entre elles. Parler ou écrire à la troisième personne, dans le style de l'impersonnalité, implique un rapport au monde, aux autres et à soi-même spécifiquement différent de l'expression en première personne, ou en seconde ; le *Je*, le *Tu*, le *Il*, le *Nous*, le *On* impliquent une mise en question chaque fois différente de la réalité personnelle. Moyen de communication, le langage, dans son usage normal, interpelle un autrui, singulier ou pluriel. La possibilité de s'adresser la parole à soi-même, sur le mode du monologue ou du soliloque, met en œuvre une neuve modalité d'existence, à laquelle l'écriture confère une consistance extrinsèque. Ainsi opposable à soi-même, la conscience se trouve incitée à une démultiplication de son être intime, et comme à une crise d'approfondissement. Dois-je me laisser prendre au mot, même si c'est moi qui ai formulé ce mot, dois-je faire confiance à cette expression de moi dont je suis moi-même responsable, ou bien dois-je me dérober, faire opposition, au risque de m'accuser moi-même de mensonge ?

[133]

Un univers de reflets et de suspicions, d'incrimination et de vertige s'ouvre en abîme dès l'instant où À A en croire une parole bien connue, la mort est quelque chose qui arrive aux autres. J'ai l'expérience de la mort d'autrui, événement que j'ai vécu et que je peux penser. Mais je ne peux vivre ni penser l'événement de ma propre mort ; toute référence ou allusion à ce fait pourtant inéluctable suscite en moi un malaise, une réaction de rejet, quelles que soient les circonlocutions que je puisse utiliser pour dissimuler mon trouble. « Ma mort », je la perçois, d'instinct, comme une contradiction dans les termes, une formule imprononçable si je tente de lui donner la plénitude de sa signification. Or, ma vie est quelque chose qui m'est arrivé, qui m'arrive à moi et qui, dans son essence, pourrait bien être un événement aussi impensable que ma mort, en dépit de tous les efforts que je peux faire pour m'approprier ma vie. Car elle est bien mienne, elle m'appartient et tout à la fois elle ne m'appartient pas, elle se dérobe à toutes mes tentatives pour mettre la main sur elle. Ainsi de ma voix, que les autres entendent, et qui leur sert à m'identifier, mais que je ne connais pas, dans l'usage que j'en fais, en ses sonorités intrinsèques, comme les autres la perçoivent ; enregistrée, elle me surprend, elle me déçoit, et pour un peu, j'hésiterais à la reconnaître.

Ma ligne de vie n'est pas celle d'une autre vie, une entre autres, substituable à telle ou telle autre. Impossible de la traiter, de la mettre en question comme celle d'un autre individu, quel qu'il soit. Je peux m'intéresser à la biographie de tel ou tel personnage historique, me demander pourquoi Alexandre, Bismarck, Disraeli, en telles circonstances, a pris telle décision ; je reconstituerais une problématique plus ou moins satisfaisante, et j'arriverais à une explication, sans d'ailleurs pénétrer le mystère de la personnalité d'autrui, dont l'accès m'est interdit. S'agissant de moi, si je cherche les motivations de telle ou telle décision, en tel ou tel moment de ma vie, je ne suis guère plus avancé ; les pulsions intimes, les aspirations et les répugnances du for intérieur demeurent, pour l'essentiel irréductibles à l'analyse. On pourrait croire l'auto-biographie plus aisée à mener à bien que la simple biographie, l'auteur étant le premier témoin de ce qu'il raconte, la matière même et le héros de son récit. Mais cette proximité même est un obstacle ; regardée de trop près, une image se brouille et perd ses proportions réelles, sa configuration. L'historien, ayant dépouillé la totali-

té des documents disponibles, se met à l'œuvre, la conscience tranquille ; il lui faut rassembler les fragments, reconstituer la mosaïque ; en s'y prenant comme il faut, il finira bien par mener son travail à bonne fin. Celui qui entreprend d'écrire sa propre vie ne peut entretenir en lui cette bonne espérance.

Et d'abord parce que sa vie continue au-delà du point final de son récit, à moins qu'il ne prenne le parti comme le peintre anglais Benjamin Haydon, à l'époque romantique, ou le romancier italien contemporain Cesare Pavese, de se suicider la plume à la main, à la dernière ligne d'un journal intime. Procédure radicale pour assurer la coïncidence entre la vie et l'écriture ; mais, dans le [134] cas le plus fréquent, l'écriture s'arrête avant le moment ultime de la vie ; les *Mémoires d'Outre Tombe* ne peuvent être dites telles que eu égard à la publication de l'ouvrage. Chateaubriand lui-même éprouve de la gêne, une mauvaise conscience à survivre à l'achèvement de ses écritures. L'avant-propos du 14 avril 1846 observe : « Le 4 septembre prochain, j'aurai atteint ma soixante-dix-huitième année ; il est bien temps que je quitte un monde qui me quitte et que je ne regrette pas ¹²². » L'auteur, l'œuvre achevée, se sent en survie, comme Rousseau après la fin des *Confessions* ; il choisit néanmoins de reporter après sa mort la publication de l'œuvre : « Je préfère parler du fond de mon cercueil ¹²³. » Mais la *Préface testamentaire* datée du 1er décembre 1833 utilise une formule un peu différente : « J'ai toujours supposé que j'écrivais assis dans mon cercueil ¹²⁴. » Autre mention significative, le jour où s'achève, le 16 novembre 1841, la rédaction du grand œuvre, Chateaubriand écrit cette dernière phrase : « Il ne me reste plus qu'à m'asseoir au bord de ma fosse ; après quoi je descendrai hardiment, le crucifix à la main, dans l'éternité ¹²⁵. »

La hantise de la mort et du cercueil n'est pas ici de pure rhétorique. L'autobiographie évoque le dernier jugement de l'homme sur sa vie, anticipation du jugement de Dieu, dans les lointains de l'eschatologie. Chateaubriand est gêné par ce délai qui subsiste, cet espace béant entre la fin du livre et la fin de la vie. Décalage chronologique, mais

¹²² Chateaubriand, *Mémoires d'Outre Tombe*, Avant-Propos, Pléiade, t. I, p. 1.

¹²³ *Ibid.*, p. 2.

¹²⁴ *Préface Testamentaire*, *Mémoires d'Outre Tombe*, M. Levaillant, éd. Talandier, 1983, p. 102.

¹²⁵ Livre XLIV, chap. 9, *in fine*, Pléiade, t. II, p. 939.

aussi existentiel ; l'auteur a raconté tout au long les aventures de sa vie, les vicissitudes intimes et les événements historiques. Mais pour celui qui est son propre héros, le récit de vie n'est jamais achevé ; il est toujours possible de reprendre le sens, de revenir sur soi, de revenir à soi, dans une reprise des interprétations, dont aucune ne met fin à la recherche. Chateaubriand peut estimer qu'il a mis au point définitivement son interprétation *ne varietur* du personnage de Napoléon, sorte d'*alter ego* qui l'a fasciné toute sa vie. Mais il n'en aura jamais fini, jusqu'au dernier moment, avec son propre personnage, impossible à mettre au net, en dépit des efforts sincères du narrateur et de l'analyste de soi.

L'aveu de cette problématique insoluble du Je et du Moi, impossible à identifier exactement, peut se lire dans le même *Avant-Propos*. « Ces mémoires ont été composés à différentes dates et en différents pays. (...) Les formes changeantes de ma vie sont ainsi entrées les unes dans les autres : il m'est arrivé que, dans mes instants de prospérité, j'ai eu à parler de mes temps de misère ; dans mes jours de tribulations, à retracer mes jours de bonheur. Ma jeunesse pénétrant dans ma vieillesse, la gravité de mes années d'expérience attristant mes années légères, les rayons de mon soleil, depuis son aurore jusqu'à son couchant, se croisant et se confondant, ont produit dans mes récits une sorte de [135] confusion, ou, si l'on veut, une sorte d'unité indéfinissable ; mon berceau a de ma tombe, ma tombe a de mon berceau : mes souffrances deviennent des plaisirs, mes plaisirs des douleurs, et je ne sais plus, en achevant de lire ces *Mémoires* s'ils sont d'une tête brune ou chenue ¹²⁶. »

La rédaction proprement dite des *Mémoires d'Outre Tombe*, les révisions ultérieures mises à part, a été entreprise par Chateaubriand le 4 octobre 1811 ; elle a été achevée le 16 novembre 1841. Trente années d'une vie, où la récapitulation de la vie passée allait de pair avec la continuation de la vie dans le présent. Chateaubriand souligne à juste titre le télescopage de ces vies parallèles, les interférences entre les dimensions chronologiques. Mais les circonstances ne sont pas seules en cause ; l'auteur des *Mémoires* a conscience de l'enchevêtrement des significations au sein de l'espace du dedans. L'intelligibilité historique des événements, sur le mode discursif, cache, ou révèle, une autre cohérence de l'intimité vécue. Cette unité indéfinissable, pressentie dans

¹²⁶ *Op. cit.*, Avant-Propos, Pléiade, t.1, p. 2.

la « confusion » renvoie à une unité eschatologique de l'être en puissance, non pas en acte, au-delà des actes, dans une transparence indéfinie où se prononcerait l'identité du moi. Le récit de vie, dont la rédaction s'est échelonnée sur trente années, s'est réalisé à la manière d'un journal intime, parallèle à la confection de l'autoportrait. Celui-ci ne se présente pas à la manière d'une image concentrée en un moment du temps ; la mise en mémoire écrite du devenir de la vie passée est corrélatrice du devenir de la vie qui se poursuit au fur et à mesure de la progression des écritures. De là une perpétuelle remise en question, la durée décrite dans le récit subit le choc en retour de la durée vécue par le narrateur au long de la narration. L'impression de constant échappement de soi à soi ne permet pas de mettre un point final à la connaissance de soi ; en dépit des références au jugement dernier, une impression de bougé persiste ; les comptes ne sont jamais vraiment arrêtés.

L'ambition de toute écriture du moi est de fixer la forme du moi, mais elle implique contradiction dans la mesure où elle s'écrit nécessairement au passé. Toute autobiographie commence à partir de la fin ; qui je suis entreprend de raconter qui je fus. Le rédacteur du journal intime relate, le soir venu, ce qu'il a vécu dans sa journée ; les événements y sont commémorés sous la forme d'un rappel, évocation d'une situation déjà périmée. Le vieil homme de guerre, dans ses mémoires, raconte ses batailles, et, au besoin, les rejoue ; perdues, il se plaît à montrer comment il aurait pu et dû les gagner. Le décalage permanent illustre l'impossibilité de la coïncidence de soi à soi, impossibilité qui ne tient pas aux infidélités de la mémoire, ni aux erreurs, volontaires ou non, aux dissimulations et tricheries, mais bien à la constitution même de l'être humain.

Il y a toujours, bien sûr, des inexactitudes, et la mauvaise foi peut intervenir. Mais l'illusion majeure serait d'imaginer que la bonne foi et la mémoire fidèle permettraient de parvenir à un jugement objectif et universel. Jean-Jacques Rousseau n'en doute pas, qui annonce dans sa note liminaire « le seul [136] portrait d'homme peint exactement d'après nature et dans toute sa vérité »¹²⁷, et prétend fournir les éléments de sa comparution devant le tribunal du souverain Juge : « Je dirai hautement : voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise. Je n'ai rien tu de mauvais, rien ajouté de bon et s'il m'est arrivé d'employer quelque or-

¹²⁷ [Les Confessions](#), note liminaire, *Œuvres*, Pléiade, 1.1, p. 3.

nement indifférent, ce n'a jamais été que pour remplir un vide occasionné par mon défaut de mémoire ¹²⁸... » Ces lignes attestent une assurance maladroite de la part d'un homme qui, la cinquantaine passée, va se mettre à raconter ses souvenirs d'enfance. Parfait exemple de l'illusion de l'objectivité dans les écritures du moi, Rousseau prétend offrir à son lecteur le détail complet des faits le concernant, de manière à lui permettre de reconstituer le puzzle de sa personnalité authentique. « En lui détaillant avec simplicité tout ce qui m'est arrivé, tout ce que j'ai fait, tout ce que j'ai pensé, tout ce que j'ai senti, je ne puis l'induire en erreur, à moins que je ne le veuille, encore même en le voulant, n'y parviendrais je pas aisément de cette façon. C'est à lui d'assembler ces éléments et de déterminer l'être qu'ils composent ; le résultat doit être son ouvrage, et s'il se trompe alors, toute l'erreur sera de son fait. (...) Ce n'est pas à moi de juger de l'importance des faits, je les dois tous dire, et lui laisser le soin de choisir ¹²⁹... » Les *Confessions* sont l'un des chefs-d'œuvre de l'autobiographie, en dépit ou à cause de la naïveté de l'auteur qui, en s'appliquant à faire revivre le temps perdu, transfigure une enfance, une jeunesse banales en un poème inscrit à l'inventaire des monuments littéraires de l'Occident. Entreprise mémorable à cet égard, à coup sûr, mais non pas à cause de l'exactitude des faits rapportés, ni de la justice de la cause de Rousseau, calomnié par ses détracteurs. Tout cela nous est indifférent, peu importe que Rousseau ait oublié ou menti, qu'il ait caché la vérité. Les petits jeux de l'érudition qui contrôle contradictoirement la menue monnaie des affirmations d'un récit de vie ne sont que des hors-d'œuvre, en dehors de l'essentiel. Rousseau racontant la vie de Rousseau compose un poème, sans prendre conscience du sens exact de son entreprise. Il se pose en confesseur de la vérité, seulement la vérité qu'il manifeste en réalité n'est pas celle des faits, incidents et événements, vérité littérale, mais la vérité de ses sentiments, celle des paysages intimes et des horizons extérieurs tels qu'il les orchestre grâce à la magie de son style au service de la magie de sa sensibilité. Autre artiste du premier rang, et magicien lui aussi, Chateaubriand sait bien que le poème de sa vie n'expose pas un inventaire objectif des faits de sa vie, mais la relation d'une présence au monde selon la saveur des âges et des jours. Non pas les apparences, telles qu'elles au-

¹²⁸ *Ibid.*, livre I, p. 6.

¹²⁹ *Ibid.*, livre IV, fin ; Pléiade, p. 175.

raient pu s'offrir à n'importe quel témoin impartial et stupide, mais le roman d'une existence privée, vécue du dedans. Comment Rousseau pouvait-il prétendre donner une relation fidèle, exacte littéralement, de sa vie, avec Madame de Warens, idylle et malheurs, [137] qui furent le charme de sa jeunesse, mais dont les éléments objectifs auraient pu aussi bien fournir à un tiers malveillant les éléments d'une sordide histoire mettant aux prises un jeune niais et une dame mûre en quête de chair fraîche, qui rejette après usage le garçon déniaisé par ses soins, pour se fournir d'un amant plus satisfaisant.

Rousseau n'a pas vu ni vécu le roman picaresque ; il n'en fit pas sa vérité, ce en quoi il était parfaitement justifié. Il n'a pas vécu non plus le cas clinique tel que pourraient doctement le disséquer le psychologue, le psychiatre ou le psychanalyste convoqués à son chevet, ou même le sociologue teinté de marxisme évoquant lumineusement le fonctionnement de la société bourgeoise, contrôlée par des propriétaires capitalistes qui exploitent les travailleurs issus de la classe populaire. Et Rousseau ne fut pas non plus, comme l'affirmait un autre hurluberlu, le porte-parole de la corporation genevoise des artisans horlogers, dont il aurait mis sur le papier les idées spécifiques. Rousseau a écrit l'un des chefs-d'œuvre de la littérature du moi en Occident ; il a mis en musique l'histoire de sa vie, qui n'avait été dans l'ensemble, ni fortunée, ni particulièrement heureuse ; de cette réalité difficile, il a composé une grande fresque poétique et lumineuse qui s'est imposée à la dévotion admirative de l'Occident.

Reste que Rousseau, composant un chef-d'œuvre appelé à faire époque dans l'histoire des écritures du moi, n'a rien compris à la problématique, à la signification anthropologique de ce genre d'expérience littéraire. Il s'imaginait rédiger un mémoire justificatif, destiné à convaincre ses lecteurs de la justice de sa cause, mise en doute par ses détracteurs. Il croyait à la possibilité d'une sincérité absolue, d'une objectivité absolue de la part d'un individu, témoin dans sa propre cause. Ces prétentions ne supportent pas la moindre critique et d'ailleurs ne présentent pour le lecteur aucun intérêt. La vie vécue par Rousseau, telle que Rousseau l'a vécue, est la matière à partir de laquelle il a reconstitué ou plutôt constitué, le poème, le roman d'une existence dont seule importe à nos yeux la musique interne, la substance de songe harmonieusement assemblée selon la norme d'une vé-

rité humaine essentielle, sans rapport avec l'exactitude des faits divers mentionnés dans le texte.

D'honorables universitaires ont déployé beaucoup de zèle pour prendre en défaut les itinéraires de Chateaubriand en Amérique ou en Terre Sainte. On a confronté le journal de route du poète avec celui de son valet de chambre, ce qui a permis de conclure qu'il n'y a pas de grand homme pour le valet, – parce qu'il est un valet de chambre, corrigeait Goethe. Reste que la vérité de Chateaubriand propose un document d'humanité bien supérieur au témoignage du domestique, ou même à celui fourni par le journal de Madame de Chateaubriand pour certaines périodes de sa vie. Bien des universitaires, il est vrai, sont incapables de s'élever plus haut que le point de vue du valet de chambre. Or les documents du moi exposent la réalité humaine jusque dans ses fondements et ses replis, révélation de l'incessante négociation entre les aspects conscients et inconscients, manifestée sous le couvert des symboles ; la démonstration de ce [138] qui est caché s'accomplit par la médiation de références indirectes à l'indicible vérité. Cette exploration aux limites de l'humanité échappe d'ordinaire aux regards ancillaires, il faut bien l'avouer, en dépit des nostalgies que l'on peut nourrir à l'égard d'une catégorie professionnelle si utile et pourtant disparue. La mise en œuvre littéraire, la poésie, a toujours été considérée comme une forme d'alchimie. Ces technologies millénaires permettaient à l'opérateur de procéder à l'ennoblissement des matières viles, métaux et terres sans qualités, de manière à les élever à la qualité de substances précieuses. En dépit des échecs apparents, et des réussites toujours douteuses, ces procédures furent inlassablement reprises ; elles le sont encore aujourd'hui. Ces expériences ont un caractère secret, à la différence des recherches scientifiques de la modernité, au moins pour leur majeure partie. Le secret de l'alchimie ne concerne pas seulement la production de l'or ; car les transmutations poursuivies ne sont pas exclusivement matérielles ; elles valent aussi du spirituel. L'opérateur se trouve lui-même impliqué dans l'expérience, il participe de tout son être à l'enrichissement des éléments et aux transmutations et transsubstantiations en cours. Les processus suscités par ses soins dans le macrocosme du monde extérieur ont pour corollaires d'autres sublimations spirituelles au sein du microcosme individuel. C'est pourquoi la figure traditionnelle et fascinante de l'alchimiste est celle du sage, détenteur des secrets de la Création. L'al-

chimiste, en sa stature véridique, n'est pas l'ancêtre du chimiste désacralisé, il figure un personnage spécifiquement différent, les symboles qu'il manipule sont ceux de la condition humaine en même temps que ceux des éléments du Cosmos. Saisissant contraste entre l'investigateur des secrets d'une nature porteuse encore des marques de l'humanité, et le savant de notre temps, acharné à poursuivre des recherches abstraites, sans considération aucune des dangers terribles que leurs découvertes, si géniales soient-elles, peuvent faire courir au séjour des hommes. L'alchimiste docteur Faust, dans le drame dont Goethe a repris l'intrigue aux traditions populaires, croit arriver au bout de ses travaux infinis au moment où il est parvenu à mettre au point l'*homunculus*, la maquette de l'être humain, le fœtus en flacon autour duquel s'affairent aujourd'hui les biologistes de laboratoire, ivres des pouvoirs qu'ils s'attribuent. L'homuncule de Goethe n'est qu'un symbole, l'emblème du rêve de puissance d'une humanité qui rêve de rivaliser avec le Créateur, dans une confrontation eschatologique. L'écriture du moi que Goethe a pratiquée toute sa vie sous ses formes les plus diverses, développe une alchimie spirituelle, tentative par l'être humain d'une recréation de sa propre vie en esprit et en vérité, d'un ennoblissement des matières viles en métaux nobles par l'opération des transmutations lyriques. Le rapport du témoin à sa propre vie n'obéit que secondairement aux exigences de l'exacitude matérielle ; l'exigence première est la volonté de donner la priorité aux conformités intimes, aux voix intérieures de l'être, refoulées par les déterminismes sociaux ou les circonstances adverses. Rousseau ne voit autour de lui que persécuteurs, parce que la vie qu'il mène n'est pas conforme à son vœu. Il [139] manifesterà dans ses écrits autobiographiques la vérité de son être authentique selon l'expansion de sa nature généreuse et déçue. Toutes les écritures du moi présentent ce même caractère d'une reprise et d'une refonte des données usuelles et des faits contraignants de l'existence. Rousseau, l'alchimiste, veut faire la vérité sur son cas, reconstituer une vérité en accord avec les harmonies de son être. Cette lutte contre les évidences pour la remise en ordre des évidences, ou leur transmutation, propose sans doute l'intention la plus constante de la littérature du moi.

La vie, telle qu'elle s'offre à nous, n'a pas de sens ; elle s'en va de tous les côtés, elle s'effiloche au hasard des circonstances contradictoires. Il faut lui donner un sens, la rappeler à l'ordre de la personnal-

té grâce à la magie de l'imagination correctrice ou créatrice, qui soumet l'ordre des choses à la loi de l'être personnel. L'existence d'un homme, prise au piège de la famille, des affaires en tous genres, des activités sociales et professionnelles, ne permet jamais le plein emploi de ses ressources affectives et spirituelles. La plupart des hommes ont conscience de n'être pas ce qu'ils pourraient, ce qu'ils devraient être ; ils se trouvent, par rapport à leur plénitude pressentie, en état de manque, dans une carence nostalgique impossible à combler. Ce reste inemployé demeure un secret ; le vide au cœur de l'existence suscite un appel d'être, que l'écriture pourra combler, en mobilisant les rêves, les mythes et fantasmes de l'individualité pour reconstituer grâce à ces nouveaux éléments l'unité déficiente. D'où le titre de Goethe, en sa lucidité : *Poésie et Vérité*. Rousseau qui s'imagine ne proposer que la vérité, recourt lui aussi au renfort de la poésie. Cantonnées dans la vérité, les *Confessions* perdraient le meilleur de leur intérêt, réduites à un mémoire justificatif et récriminateur, où manqueraient le charme, l'incantation du cœur, le récit devenu drame lyrique grâce à l'orchestration par la vertu du style. Rousseau s'est trompé sur la nature même de sa composition ; il croyait agir en chroniqueur objectif, il se comportait en alchimiste de la propre vérité de sa vie. La vérité de Rousseau appartient à Rousseau ; contre cette vérité de l'homme privé, les inquisiteurs auront toujours tort.

La vie d'un homme parmi les hommes ne fait pas place à la totalité de ce qu'il est. Maladresse, malentendu ou refoulement, répression sociale, une partie de l'être, parfois la plus essentielle, demeure inemployée. Ce résidu, comme une mauvaise conscience, empêche l'existence de se délivrer de la plénitude à laquelle elle aspire. L'écriture propose une sortie hors de la place assiégée ; le sujet se donne de l'air, grâce à la libre expression de ces parties de lui-même qui trouvent satisfaction dans le seul fait de se manifester sous la forme d'un document, même réservé à l'usage privé. Le texte écrit manifeste la vérité, rétablit le visage authentique de ce méconnu qui l'a rédigé.

Le rédacteur, en manifestant sa propre version de ce qu'il est selon l'ordre du dedans, opère un remembrement de son être intime et externe ; il devient autre qu'il n'était auparavant, à la faveur de cet élargissement et approfondissement [140] de la conscience de soi dont il a été l'opérateur. Son statut existentiel s'en trouve modifié. Le romancier suisse Gottfried Keller (1819-1890) écrivait dans son journal :

« Un homme sans journal intime (dans sa tête seulement ou sur le papier) est comme une femme sans miroir. Celle-ci cesse d'être une femme lorsqu'elle ne cherche plus à plaire et néglige toute coquetterie (...); l'autre cesse d'être un homme lorsqu'il renonce à s'observer lui-même et cherche constamment hors de lui réconfort et nourriture. Il perd sa tenue propre, sa solidité, son caractère, et lorsqu'il a abandonné son autonomie spirituelle, il n'est plus qu'un pauvre type. L'autonomie, elle, ne peut être sauvegardée que grâce à une constante réflexion de soi sur soi ; le journal est le meilleur moyen d'y parvenir ¹³⁰. »

Le mot édification, avant de revêtir une acception dogmatique et morale, évoque la construction architecturale. La vie d'un homme est un édifice dont les équilibres doivent être assurés non seulement du dehors, par des appuis éventuels, sur des bâtiments voisins, mais aussi du dedans, en fonction d'une statique propre, sur des fondements indépendants. Les écritures du moi, des plus simples et rudimentaires aux plus compliquées, aux plus somptueuses, répondent à une même intention d'assurer, de corriger, de justifier l'existence personnelle. Seule cette fonction permet de regrouper l'immense domaine dans l'unité d'une même interprétation. La confusion qui règne parmi les historiens et les critiques lorsqu'ils ont affaire à des textes de cette catégorie tient à leur inculture, à leur défaut de perspective philosophique et épistémologique en ce qui concerne les sciences humaines. La littérature écrite est le patrimoine des professeurs spécialisés dans l'étude des textes littéraires ; les écritures du moi ne les intéressent que dans la mesure où elles se conforment aux normes de la chose « littéraire », vaguement définie en fonction des réminiscences traditionnelles, épaves de l'héritage en déshérence des *Belles Lettres* de l'âge classique, ou plutôt de l'académisme décadent.

C'est pourquoi le domaine des écritures du moi sera abusivement réduit à celui de l'autobiographie ; les journaux intimes ne proposent pas des textes construits, d'une écriture soignée et d'une articulation cohérente ; ce sont des miettes sans queue ni tête, d'une valeur esthétique douteuse ou nulle. Les autobiographies elles-mêmes ne sont prises en considération qu'à partir du moment où elles constituent un « genre littéraire » en bonne et due forme, sujet aux mêmes exercices

¹³⁰ Gottfried Keller, *Tagebücher* ; dans Gustav René Hocke, *Das Europäische Tagebuch*, Wiesbaden, Limes, 1963, p. 292-293.

de critique « littéraire » qu'un sonnet, une tragédie ou un roman. Or le rédacteur d'écritures intimes n'obéit pas premièrement à des intentions formelles ; son projet ne porte pas en premier lieu sur la perfection de l'écriture, le souci de la beauté comme réussite gratuite, la conformité à des arts poétiques plus ou moins périmés. Il ne s'agit pas pour lui de se livrer à des jeux d'écritures, selon des modes rhétoriques inspirées par les arbitres des élégances qui font la loi en tel ou tel moment donné. L'immense floraison des écritures [141] du moi ne saurait être réduite aux proportions du modeste « corpus » d'un genre littéraire, où seraient regroupés un certain nombre d'ouvrages de librairie, sélectionnés selon le goût de quelques professeurs qui se plaisent à y retrouver les marques caractéristiques d'une catégorie d'imprimés, constituée en fonction de critères arbitraires, sans tenir compte de la nature propre de ces écrits et de la fonction spécifique à laquelle ils étaient destinés dans l'existence intime de leurs rédacteurs.

Les écritures du moi sont des exercices du moi sous une forme écrite. Les professeurs de littérature ne prêtent pas d'attention à cette nature profonde, à cette destination ; ils considèrent ces textes comme la matière première de lectures offertes à tous et d'abord à la corporation des lettrés, qui s'ingénient à analyser ces morceaux de style, en dehors de toute référence à ce qu'ils signifient vraiment. De là les déclarations aberrantes qui font remonter l'autobiographie et accessoirement le journal intime à l'époque de Rousseau, pour la seule raison que Rousseau est un grand écrivain, inscrit au palmarès des écoles et des universités. Il ne s'agit pourtant là que d'un accident au sein de la très longue tradition des écritures du moi, laquelle ne saurait sans absurdité et sans ridicule recueillir exclusivement les chefs-d'œuvre littéraires homologués comme tels. Le domaine des expressions écrites de la réalité humaine déborde de tous côtés les limites de l'enclos au sein duquel sont rassemblés les textes littéraires ; davantage, l'interprétation littéraire des textes littéraires n'est pas suffisante pour permettre la compréhension plénière de ce qui est en jeu. D'ailleurs la notion purement rhétorique des *Belles-Lettres* s'est perdue corps et biens, et les professeurs de littératures empruntent à toutes mains des éléments d'interprétation à des disciplines auxiliaires et supplétives, appelées à combler le vide de la pensée littéraire proprement dite.

Envahissant le champ de la connaissance, des clefs empruntées à la psychanalyse, au marxisme, au structuralisme et aux rhétoriques en

faveur dans le moment présent. Les textes seront ainsi « décodés » en fonction de l'inconscient, du système de production et de la lutte des classes, ou encore à grand renfort d'axiématiques formelles ; la seule clef à laquelle on n'a pas l'idée de recourir est la nature humaine dans sa totalité, qui s'efforce de tirer au clair l'intelligibilité intrinsèque d'une vie privée en proie à la difficulté d'être. Les documents du moi n'exposent pas, en seconde lecture, les mécanismes de l'exploitation du prolétariat ; ils ne racontent pas les métamorphoses de la libido, et ne se livrent pas à des variations sur le thème des figures de rhétorique. Leur but est de mettre en lumière l'histoire du moi, parce qu'ils sont avant tout des documents humains, révélateurs et ensemble opérateurs d'humanité.

Certains de ces textes ont été destinés par leurs auteurs à la consommation publique, la grande masse était réservée à l'usage privé. Un bon nombre ont vu le jour de la publication après être demeurés plus ou moins longtemps secrets. Mais la publicité, ou la non-publicité, ainsi que la valeur littéraire de ces documents ne sont nullement leur caractère le plus important. Du point de vue de la [142] connaissance de l'homme, toutes ces écritures présentent un intérêt certain. Le journal que tint Novalis après la mort de Sophie von Kühn, sa fiancée, du 18 avril au 6 juillet 1797, n'est qu'une suite de notations, brèves, allusives, souvent déchirantes. Ce document ne saurait être considéré comme un chef-d'œuvre littéraire, comparable à ceux que le poète romantique a composés par ailleurs ; ce n'est pas une œuvre de littérature, mais un mémorial de l'amie perdue, et ensemble une contribution à cette expérience de la mort, vécue en compagnie de celle qui l'a quitté. Le journal de Novalis expose le cheminement spirituel du poète, qui se considère lui-même désormais comme mort de la mort de son amie, et pourtant se résout à survivre, sans cesser d'être solidaire de la petite morte. Les *Hymnes à la Nuit*, l'un des joyaux du romantisme, diront cette histoire sur le mode littéraire ; le journal privé, en formules d'une extrême densité, relate cette expérience de survie, ou plutôt il n'est pas une relation postérieure à l'événement, il constitue l'événement lui-même de la mort et de la vie au-delà du tombeau. L'écriture recueille et condense, à peine née, cette inspiration en laquelle s'accomplit l'existence nouvelle, transfigurée, du jeune génie romantique.

Il vaut la peine de s'attarder sur cet exemple. Le manipulateur de textes littéraires n'a pas grand chose à dire devant une parole à l'état brut, d'où la préoccupation esthétique est totalement absente. Il pourra bien sûr prendre sa revanche avec les *Hymnes à la Nuit*, textes écrits et composés qu'on peut analyser, décomposer selon les méthodes en usage. Le Journal, lui, expose une vie dans sa teneur littérale. Et pareillement cet autre document autobiographique, le Mémorial de Pascal, « Joie, pleurs de joie... », échappe à la juridiction du professeur de littérature ; devant la trop haute intensité de la foi en son expression directe, les considérations formelles ou esthétiques sont réduites au silence ; elles auraient un caractère sacrilège. Or ces écritures de Pascal ou de Novalis exposent la fonction essentielle des textes autobiographiques, liées à l'affirmation du sens de l'existence, non pas comme un effet de cette existence, résumé et mémorisé après coup, mais comme un élément constituant de l'expérience en son actualité. C'est au fil de l'écriture, la plume à la main, que le rédacteur du texte s'annonce à lui-même ce qu'il est, inventant à mesure le sens de sa vie et s'engageant pour l'avenir à la fidélité.

Le spécialiste de la chose littéraire peut lire ces écrits, et porter des jugements sur leur contenu. Mais le spécialiste doit savoir que ce genre d'écrits ne lui appartient pas en propre, à la manière d'une comédie ou d'un roman, littéraires par destination et, comme tels, soumis à la juridiction de la critique. Les écritures du moi ne relèvent de l'ordre littéraire que secondairement, et par occasion. Bon nombre, en effet, n'ont aucune valeur littéraire, ou seulement une valeur médiocre ; par exemple les mémoires des hommes d'État, des souverains, des chefs militaires, ne sont pas rédigées en fonction des critères esthétiques ; il s'agit de contributions à l'histoire de leur temps. Ces textes sont destinés aux historiens et au public des curieux ; la critique littéraire n'a pas grand [143] chose à en dire, sauf le cas assez rare où l'historien serait aussi un écrivain de grande qualité. John Wesley (1703-1791), le génie religieux de l'Angleterre au XVIII^e siècle, prédicateur populaire et fondateur du méthodisme, a tenu un journal de ses incessantes marches et contremarches à travers le monde anglo-saxon, depuis 1735 jusqu'à la fin de sa vie. Rien de plus ingrat que ces brèves notations, journal de route, indication des étapes, des prédications sans nombre d'un infatigable évangéliste au service du Dieu vivant. La valeur littéraire de ce considérable document est nulle ; sa va-

leur historique et sociologique considérable, ainsi que sa valeur humaine, car le libellé le plus ingrat laisse percevoir le profil de l'apôtre inlassable se prêchant à lui-même l'évangile qu'il annonce aux autres.

En présence du Journal de Wesley, les pontifes de l'autobiographie se comporteraient à la manière d'une poule qui a trouvé une brosse à dents. Un tel texte ne leur dirait rien. Or, toutes proportions gardées, et génie apostolique mis à part, une masse énorme des journaux intimes et récits de vie conservés en Angleterre, en Allemagne et même dans les pays catholiques touchés par la piété personnelle, n'ont pas plus de valeur littéraire que le journal de marche de l'inventeur du Méthodisme. Ne trouvant rien à glaner dans ces archives du moi, le spécialiste de littérature dresse un constat de carence, et décrète que tout commence avec l'avènement d'un genre littéraire reconnu comme tel. Jugement qui peut être considéré comme une erreur historique, ou une absurdité, ou plus simplement une vérité de La Palisse, qui reviendrait à dire : la critique littéraire n'est applicable qu'à des textes littéraires ; à ses yeux, les textes non littéraires sont comme s'ils n'existaient pas.

La critique littéraire ne propose pas une bonne voie d'accès pour l'étude des écritures du moi, parce que la plus grande partie de ces écritures se situent en dehors de l'ordre proprement littéraire, et répondent à des finalités intrinsèquement différentes. Buffon figure dans les manuels français de littérature parce que, comme chacun sait, M. de Buffon mettait des manchettes pour écrire ; mais les compilateurs de manuels ne s'aventurent pas jusqu'à porter des jugements sur la zoologie ou l'anthropologie de l'*Histoire Naturelle*. *Ne sutor ultra crepidam*. Les écritures du moi exposent, dans leur ordre, les éléments d'une histoire naturelle et surnaturelle de l'âme humaine. Le seul mode de lecture qui leur soit vraiment adapté est une critique anthropologique, attentive à l'économie interne de la réalité humaine, dans sa recherche anxieuse d'une présence totale de soi à soi. Chasse de l'être, où le chasseur et le chassé ne constituent qu'un seul et même individu, ce qui rend la quête d'autant plus difficile. La réponse étant donnée dans la question, toute réponse une fois formulée redouble la vigueur du questionnement, dans une perspective de fuite qui se prolonge jusqu'à l'infini.

De là l'impression de piétinement sans fin qui saisit le lecteur du Journal d'Amiel, poursuite chaque jour recommencée d'une insaisissable proie. Le cercle vicieux se referme sur lui-même, ou plutôt il

s'approfondit en spirale au [144] creux d'une troisième dimension. Personne n'a lu les dix-sept mille pages du Journal d'Amiel, et personne ne les lira de bout en bout, car il faudrait une vie pour lire ce qu'Amiel a mis une vie à écrire, jusqu'au moment où l'approche de la mort a arrêté sa main. Et si une équipe de lecteurs se partage le travail, cette division empêchera chacun des lecteurs d'avoir une vision d'ensemble de ce monstrueux monument, plus monstrueux que le palais fantasmagique du brave facteur Cheval. Amiel lui-même, écrivant jour après jour son Journal, ne l'a jamais lu dans son intégralité ; dépassé par sa création, semblable à ces arbres d'Orient qui poussent en tous sens des troncs et des rameaux enchevêtrés les uns dans les autres, Amiel était le premier témoin d'un phénomène de gigantisme incontrôlé. Ces écritures proliférantes exposaient l'image projective d'une âme en quête elle-même dans les détours et circonlocutions de l'immense labyrinthe qu'elle construisait de ses mains, sans se rapprocher jamais de la prise d'être libératrice. La Terre Promise, on ne la voit que de loin, on n'y pénètre pas ; mais ce n'est pas une raison suffisante pour renoncer à tenter d'y entrer. Telle est sans doute la leçon ultime enseignée par l'expérience existentielle des écritures du moi. Ce n'est pas une leçon de littérature. Et c'est sans doute pourquoi ceux qui font métier de littérature ne la comprennent pas.

[145]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 7

Le territoire des écritures du moi

[Retour à la table des matières](#)

Les écritures de la première personne constituent un domaine immense et solidaire, au sein duquel doivent cohabiter tous les textes rédigés par un individu s'exprimant en son nom pour évoquer des incidents, sentiments et événements qui le concernent personnellement. De tels documents ont le caractère de témoignages engageant leur auteur à propos de faits qui mettent en cause sa vie privée, et même sa vie publique et sociale, pour autant qu'elle est envisagée du dedans par le sujet de l'aventure. Peu importe la longueur du texte et sa nature ; il peut s'agir d'un livre en bonne et due forme ; il peut s'agir d'un cahier ou carnet d'une longueur quelconque, ou même d'un brouillon, d'un fragment de quelques lignes, comme le Mémorial d'une expérience surnaturelle cousu par Blaise Pascal à l'intérieur de son vêtement, où il fut retrouvé après sa mort.

L'attention des critiques semble s'être concentrée sur certaines catégories bien délimitées de documents, pour des raisons évidentes de commodité. L'autobiographie fournissait une proie toute désignée pour des chercheurs de sujets de thèses, parce que reconnaissable à l'oeil nu, et susceptible, moyennant quelques ignorances opportunes et

restrictions mentales appropriées, d'être constituée en « genre littéraire » et soumise aux règlements de la police littéraire. On s'efforcera donc de cerner une entité à bords francs, moyennant une définition bien tranchée, qui permette de tenir à distance les brebis galeuses, maintenues en quarantaine dans un *no man's land*, censé n'intéresser personne.

D'autres chercheurs ont consacré leur attention à ces écritures particulières [146] que sont les journaux intimes. Ces textes ne répondent pas aux critères esthétiques et normatifs de la littérature au sens propre du terme. Le critique littéraire n'a pas grand-chose à dire du Journal d'Amiel, l'un des sommets du genre, nullement construit et lourdement écrit par un rédacteur qui ne possédait pas la vertu de style. Documents humains d'expression directe, les journaux intimes attirent la sollicitude des critiques curieux d'humanité, psychologues et anthropologistes en quête des singularités de la conscience humaine en ses motivations les plus profondes. En Angleterre et en Allemagne, les études sur les journaux intimes ont pour auteurs des historiens des idées et des valeurs, intéressés par l'évolution des mœurs, des pratiques religieuses et des sentiments. L'ouvrage le plus satisfaisant à cet égard est celui de Gustav René Hocke, *Das Europäische Tagebuch* (Wiesbaden, Limes, 1963). Dans le domaine anglais, où de bonnes études ont vu le jour, on peut citer le livre de R. A. Fothergill, *Private Chronicles. A study of English diaries* (Oxford University Press, 1974), et la bibliographie procurée par William Mathews : *British Diaries, An annotated Bibliography of British Diaries written between 1442 and 1942* (Gloucester, 1967), le même auteur ayant publié peu d'années auparavant une bibliographie correspondante relative au domaine américain. Élisabeth Bourcier, en France, est l'auteur d'une bonne thèse sur *Les Journaux privés en Angleterre de 1600 à 1660* (Publications de la Sorbonne, 1976). Une autre thèse, concernant le domaine français celle-là, a pour auteur un philosophe, Alain Girard, et concerne *Le Journal intime* (PUF, 1963) ; l'examen porte particulièrement sur des auteurs du XIX^e siècle de Biran à Amiel, en passant par Joubert, B. Constant, Stendhal, Guérin, Vigny et Delacroix. Girard entreprend une investigation anthropologique de l'activité scripturaire dans le cas du journal intime ; sa préoccupation n'est pas proprement

littéraire, mais les auteurs choisis appartiennent tous plus ou moins à la mouvance du romantisme.¹³¹

Autobiographie et journal intime constituent bien deux massifs nettement délimitables dans l'océan des écritures du moi. Le reste demeure à l'état de *no man's land*, où les investigateurs éventuels hésitent à s'aventurer. Or l'homme qui, la plume à la main, tente d'y voir plus clair dans sa vie personnelle, n'est pas forcé de choisir entre une reconstitution de sa destinée entière ou une notation au jour le jour du devenir quotidien de son existence. L'écriture du moi commence à la première ligne et ne se trouve nullement astreinte à respecter un cahier des charges. L'épithète souhaitée par le poète Henri Heine : « Il aime les roses de la Brenta », n'occupe même pas une ligne entière ; elle n'est pas écrite à la première personne ; elle est néanmoins, en dehors de tout formalisme, un document personnel d'une signification plénière. On n'a pas le droit de jeter dans la poubelle des papiers perdus tout ce qui peut être rangé sous les deux rubriques mentionnées plus haut.

[147]

Le petit volume intitulé *Roland Barthes par Roland Barthes* est constitué pour sa majeure partie de 135 pages in 16 de fragments, datés, à la dernière page : 6 Août 1973-3 septembre 1974. On pourrait donc y voir un élément de journal, à ceci près que n'y figure aucune datation journalière, ni d'ailleurs aucune référence systématique à l'actualité quotidienne. Certains textes sont rédigés à la première personne ; d'autres à la troisième, bien qu'ils semblent concerner le même individu. Aucune indication, au début et à la fin, ne précise pourquoi la série de ces textes a été entreprise, ni pourquoi elle se trouve brusquement interrompue. Certains fragments mettent en cause l'existence individuelle du rédacteur, bon nombre d'autres sont relatifs à n'importe quoi. L'impression est celle d'un fourre-tout d'écritures sans suite, mais inscrites à la suite l'une de l'autre, au fil de la plume, entrelaçant le personnel et l'impersonnel, à la manière des séries de fragments que Frédéric Schlegel et ses amis faisaient paraître dans l'*Athenaeum*. Mais ce journal qui n'en est pas un prétend aussi à la qualification d'autobiographie, et d'abord par son titre sans équi-

¹³¹ Le livre de Michèle Leleu, *Les Journaux intimes*, PUF, est un essai de caractérologie, donc du domaine de l'anthropologie.

voque, titre d'un auto-portrait, complété par une chronologie et une bibliographie de l'auteur, appuyées par une série de photographies intimes, familiales, que viennent mettre en place quelques commentaires personnels. Ce texte, même s'il paraît composite au regard de la classification des genres, est une écriture du moi, au sens plein et entier du terme. Roland Barthes a fait un effort certain de recherche de soi en combinant les diverses approches en vue d'un accomplissement difficile ; à contre-pente de son indolence naturelle, il a tenté de ressembler, pour son usage personnel et pour l'information d'autrui, les éléments d'une présentation cohérente de sa personnalité. Non sans de considérables réserves et restrictions mentales, comme il arrive dans les écritures intimes.

Considéré dans sa totalité, le document proposé par Roland Barthes est inclassable, ni journal, ni autobiographie. C'est la classification qui se trouve ici prise en faute, et non pas Roland Barthes. Le droit de l'écrivain est d'écrire ce qu'il veut, comme il l'entend. Autre exemple contemporain, dans le domaine français, – et reconnu comme important, du consentement unanime, l'œuvre autobiographique de Michel Leiris, né en 1901, surréaliste non repent et ethnologue de profession. En dehors de ses travaux scientifiques et de textes proprement littéraires, Leiris a publié une série de livres destinés à former un ensemble où se poursuit une auto-analyse, souvenirs, fantasmes et fictions mêlés en un tissu volontairement lâche et incohérent. *L'Âge d'Homme* (1939) a été prolongé par une suite de volumes, qui portent le titre général *La Règle du Jeu* ; paraissent ainsi *Biffures* (1948), *Fourbis* (1956) *Fibrilles* (1966) *Frêle Bruit* (1976) ; ces intitulés donnent à penser qu'il s'agit d'un magma de textes inarticulés, d'un fourre-tout qui répudie toute allégeance à une quelconque intelligibilité discursive. L'ensemble forme pourtant un monument significatif dans le domaine des écritures du moi contemporaines.

[148]

Leiris signale par ailleurs qu'il tient un journal intime ¹³² ; les chroniques privées publiées par ses soins ne constituent donc pas un jour-

¹³² Cf. *Biffures*, NRF, 1948, p. 264 : « Je sortais d'un tiroir de l'affreux bureau américain qui était alors ma table de travail le gros cahier quadrillé sur lequel je tiens mon journal et j'y inscrivais quelque chose – histoire d'avoir noirci tout de même un peu de papier, histoire aussi de faire le point, comme si j'avais mis à jour mes comptes... »

nal, elles n'en présentent pas la structure chronologique et se présentent dans un ordre thématique. Sans doute le journal demeure-t-il présent à l'arrière-plan de l'œuvre, comme un décor mental, ressource ou vivier du souvenir. Mais l'entreprise autobiographique de Leiris ne s'astreint à aucune règle extrinsèque ; elle répond à des urgences intimes dont le rédacteur lui-même subit l'exigence, bien plus qu'il ne la dirige. « Mesures pour rien, appel du pied, galop d'essai, écrit-il : telles m'apparaissent aujourd'hui ces Biffures, rédigées en majeure partie durant l'époque de l'occupation. L'on n'y retrouvera, quant au cadre historique dans lequel ce livre s'inscrit, que les plus vagues et rapides allusions ; c'est à la cantonade que les événements se déroulent, et presque rien n'y vient distraire de sa recherche un auteur qui – fidèle à une habitude tendant à devenir manie – écrit surtout pour voir plus clair en lui-même. Confrontation de souvenirs empruntés à diverses périodes de ma vie, mais plutôt à l'enfance (par goût de la cosmogonie autant que par penchant sentimental), ce tome est le premier d'un ouvrage centré sur des faits de langage et au moyen duquel je me propose de définir ce qui est pour moi la « règle du jeu », plus pompeusement : mon art poétique et le code de mon savoir vivre, que j'aimerais découvrir fondus en un unique système, ne voyant guère dans l'usage littéraire de la parole qu'un moyen d'affûter la conscience pour être plus – et mieux – vivant ¹³³ ».

Le projet ici exposé est proprement autobiographique, encore qu'il ne s'astreigne pas aux principes chronologiques régissant le récit de vie et le journal. Leiris ne se propose pas seulement de décrire sa vie selon l'ordre du temps, il veut la recomposer, la tirer au clair en esprit et en vérité. L'ordre des exigences intimes n'est nullement astreint à s'inscrire dans les coordonnées de l'espace-temps social ; il serait absurde d'incriminer Michel Leiris d'outrage aux bonnes mœurs intellectuelles et de manquement aux classifications établies par les cuistres de service. Le vétéran du surréalisme donne à comprendre que les dimensions intimes de l'être ne peuvent être astreintes à tenir garnison dans l'univers euclidien. La libre expansion du moi dans son domaine propre assemble des éléments éloignés les uns des autres et en sépare d'autres qui paraissaient contemporains.

¹³³ Leiris, *La Règle du Jeu, I : Biffures*, NRF, 1948. Prière d'insérer figurant sur l'un des rabats de la couverture.

On pourrait donc établir, pour des écritures du moi comme celles de Barthes et de Leiris, une catégorie de textes exonérés du droit commun de l'espace-temps discursif. La première personne s'y trouve en question, même si le style est parfois impersonnel ; le caractère essentiel est la pratique fréquente de l'écriture comme un exercice d'affirmation de soi, grâce à la mise en ordre de l'espace du dedans. Les 261 cahiers de l'héritage de Paul Valéry sont le produit [149] d'une ascèse quotidienne, écritures du petit matin, où l'esprit se retrempe au contact de ses propres profondeurs. Journal donc, mais non intime, au sens d'une effusion lyrique, journal d'un esprit en quête de ses propres traces dans l'alacrité de l'éveil, confidences néanmoins, contemplations privées d'un ascète de l'intellect, qui réserve pour d'autres écritures l'effusion des sentiments et de la sensualité. D'autres que Valéry ont aussi nourri de jour en jour des registres de remarques de toutes sortes à la faveur desquelles se dessine un profil spirituel. L'un des plus remarquables fut le physicien Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), professeur de physique à Göttingen, esprit original jusqu'au bizarre, et qui a laissé cinq gros volumes d'aphorismes fusant dans tous les sens, où la première personne souvent transparait à la faveur de la troisième. Dans tous ces cas, le fragment, pratiqué d'une manière systématique, apparaît, non comme un accident provisoire mais comme un recours permanent, forme d'expression spécifiquement différente du journal intime proprement dit. Les romantiques ont utilisé eux aussi cette forme d'écriture, emplissant des cahiers accumulés de griffonnages où se lisent à cru le meilleur et le pire, et parfois la marque du génie. Les fragments de Novalis, esquisse de son projet d'encyclopédie, les notes de Frédéric Schlegel appartiennent à cette catégorie.

Le journal intime, lui aussi, à la différence de l'autobiographie, est de structure fragmentaire. Il ne s'agit pas d'exposer la vérité d'une vie dans son ensemble, mais de noter à mesure la genèse du sens, dans son incohérence native, intermittente et granulaire. La suite des jours égrène en chapelet des idées instantanées. Selon Littré, est journalier ce « qui ne reste pas égal, qui est sujet à changer d'un jour à l'autre. (...) Un homme journalier, un homme qui de jour en jour n'est plus le même. » Georges Poulet applique ce signalement à Pierre Bayle, qui « peut-être parce qu'il croyait que la création continue impliquait celle, à chaque moment donné, d'un être radicalement nouveau, avait

donné l'exemple d'une pensée incessamment différente d'elle-même et incessamment absorbée par l'intérêt du moment présent ; une pensée journalière, disait-il. Qui dit *journalier* dit aussi *journaliste* »¹³⁴. Bayle lui-même, à propos du philosophe Pyrrhon, observait que « l'esprit de l'homme est journalier et que Dieu leur donne leur provision de raison comme une espèce de pain quotidien qu'il renouvelle chaque matin »¹³⁵.

Le mot « journal » a d'abord été un adjectif, signifiant, au dire de Littré, « ce qui est relatif à chaque jour, usité exclusivement dans la locution suivante : livre journal ou, substantivement, journal, registre où l'on écrit jour par jour et de suite ce qu'on a reçu ou payé, acheté ou vendu etc. On a dit dans le même sens : papier journal, papiers journaux ». Devenu substantif, le mot désigne la « relation jour par jour de ce qui se passe ou s'est passé ». Exemple, emprunté à Bossuet, *Sermon sur la nécessité de travailler à son salut* : « Dieu fait un journal de notre vie ; une main divine écrit ce que nous avons fait et ce que nous [150] avons manqué de faire, écrit notre histoire, qui nous sera un jour représentée et sera représentée à tout l'univers. »

L'almanach, le livre de comptes, le livre de raison se trouvent à l'origine de l'enregistrement quotidien des affaires courantes. La gazette imprimée, institution majeure de la vie sociale et politique, débite jour après jour ses éphémérides qui relatent les événements, les nouvelles et informations du petit monde local ou du grand monde dans son ensemble. Dès avant l'apparition des nouvelles à la main ou des feuilles d'imprimerie, l'idée s'est imposée que le microcosme aussi pouvait faire l'objet d'inscriptions commémoratives de l'actualité privée ou publique. Les communautés monastiques, au moyen âge, tenaient à jour des annales où figuraient les consécérations, intronisations et décès, les calamités naturelles, les événements majeurs qui avaient affecté le monastère. Puis les voyageurs, les commerçants, les diplomates et autres migrants prirent l'habitude de noter leurs pérégrinations, leurs étapes et les vicissitudes de leurs négociations. Cette coutume de tenir registre ou chronique des faits et gestes d'un individu dans la vie duquel il se passe quelque chose se développe à partir du XV^e siècle en Italie d'abord, et se généralise dans les divers pays d'Eu-

¹³⁴ Georges Poulet, *Études sur le temps humain*. Plon, 1953, Introduction, p. xxvi.

¹³⁵ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, S.V. Pyrrhon, F.

rope au XV^e et au XVI^e siècle, dans la contexte de la Renaissance culturelle ¹³⁶.

L'usage de tenir journal de l'actualité de sa vie prend une certaine extension dans le contexte de l'individualisme humaniste. Les plus anciens de ces documents exposent des chroniques au jour le jour d'une mission diplomatique ou commerciale, d'un voyage de découverte, tel celui que fit Montaigne en Italie en 1580-1581. Des rois, des empereurs, des princes rédigent un mémorial des faits principaux de leur carrière officielle. Il arrive que des notations d'ordre intime se glissent dans les fentes de la relation objective des événements. Le journal intime est le résultat d'une lente progression de la conscience individuelle, qui prend conscience de son autonomie et se constitue un domaine propre au sein du devenir global des affaires courantes. Les préoccupations religieuses entretiennent chez les fidèles un souci de leur destinée spirituelle considérée comme l'enjeu d'une lutte pour la vérité ; chaque vie a un sens, et il importe de lutter pour le sens, dont la résultante en fin de compte, est le salut ou la perdition de l'individu. Cette conversion du journal à l'intériorité est accentuée par les conflits aigus suscités par la Réformation, qui déchire la chrétienté en général et chaque croyant en particulier. L'examen de conscience, pour certains esprits, devient une obligation quasi-inéluctable. Les révolutions politico-religieuses du XVII^e siècle anglais, dont les prolongements s'étendent jusqu'à la *glorious revolution* de 1688-1689, suscitent un climat particulièrement propice aux troubles intimes ; de même dans les Allemagnes, la calamiteuse guerre de Trente Ans (1618-1648). Dès cette époque, ce type d'écritures du moi est largement répandu à travers l'Europe, avec une prédominance de textes consacrés à l'approfondissement de la piété personnelle. Le [151] mouvement piétiste sous ses diverses formes, au XVIII^e siècle, prolongera cette tradition.

Mais dès lors, le journal intime n'est pas considéré exclusivement comme un exercice de piété. Le rédacteur, parfois, ouvre sa curiosité sur le monde, obéissant à des intérêts personnels d'ordre profane. Parmi les documents significatifs, on peut citer, dans le domaine britannique, le journal tenu par John Evelyn (1620-1706) à partir de sa onzième année, publié en 1818. Voyageur d'Europe, diplomate,

¹³⁶ On trouver ? des listes de titres dans les ouvrages cités plus haut de William Mathews, de G. R. Hocke, de Élisabeth Bourcier et de R. A. Fothergill.

conseiller du roi Charles II, essayiste fécond, Evelyn note pour son propre usage, au fil des jours l'actualité des hommes et des événements ; son journal est un film documentaire évocateur d'un siècle d'histoire en Angleterre. Plus précieux, marqué d'un génie primesautier, le journal de Samuel Pepys (1633-1703) est l'un des monuments populaires de la culture anglaise. Personnage de premier plan, Pepys a été membre du Parlement, Secrétaire de l'Amirauté, dont il fut un remarquable animateur, et aussi Président de la Société Royale, l'Académie britannique des Sciences, à l'époque de Newton. De sa vingt-septième à sa trente-septième année (1660-1669), il note le détail quotidien de sa vie jusque dans les détails les plus intimes avec une spontanéité qui confère à ses écritures un charme sans pareil ; le bonhomme revit, qualités et défauts, jugements en tous sens, vanités satisfaites et remords de conscience, le tout pêle-mêle, le dérisoire côtoyant le plus sérieux, sans affectation excessive d'ordre moral ou religieux. Pepys écrit ses notes selon un système sténographique destiné à les préserver des curiosités indiscrètes. Mais sa vue se met à baisser ; il ne peut plus écrire lui-même, il doit dicter, c'est-à-dire s'exposer à la vue, à la critique d'autrui ; il préfère arrêter là ces écritures. Le journal sera publié seulement à partir de 1825, l'édition complète comprenant dix volumes. Le journal intime arrive ainsi dès le milieu du XVII^e siècle à une maturité classique, offerte plus tard à la délectation des lecteurs curieux d'humanité, dans les principales langues de culture.

L'autobiographie, le journal, ou la composition en série d'aphorismes n'épuisent pas les possibilités d'écritures du moi. Il en est d'autres, que l'on néglige d'ordinaire de considérer comme telles. Et d'abord l'immense domaine des lettres et correspondances reliant entre eux les amis, les amants, les parents, tous ceux qui ont des intérêts en commun. Il ne semble pas que l'on se soit beaucoup soucié de considérer en lui-même et pour lui-même ce mode d'expression original, qui possède pourtant tous les caractères d'un genre littéraire spécifiques. Dans la tradition française, les lettres de Voiture, de Guez de Balzac, celles de Madame de Sévigné, puis celles de Voltaire et de Rousseau, entre autres, font partie du patrimoine national, et l'on se préoccupe de collecter les correspondances de Balzac, de Victor Hugo, de George Sand. Les Anglo-Saxons rassemblent parfois en de copieuses publications les *Letters and Journals* de telle ou telle personnalité. Resterait pourtant à examiner le statut propre de cet im-

mense amas de documents, du point de vue d'une anthropologie des écritures du moi.

[152]

Une lettre est un texte rédigé à la première personne, et portant la date du jour de sa rédaction, texte assez bref en général, et donc présentant les caractères d'un fragment. À cet égard, la ressemblance s'impose avec le journal intime, lui aussi consacré à l'actualité quotidienne, débitée en tranches chronologiques. Mais cette autobiographie au jour le jour, dans le cas du journal, se présente sur le mode du pour soi ; dans le cas de la lettre, si intime soit-elle, le sujet s'énonce et s'annonce sur le mode du *pour autrui*, en relation avec un *Tu* ou un *Vous*. La présence de l'autre, auquel les écritures sont dédiées, introduit une disposition existentielle différente ; il s'agit de solliciter l'attention, de capter la bienveillance d'une autre personne, dont la présence absente irradie tout le champ de la parole. La lettre d'amour de l'amoureux ne sera pas la copie conforme de ce qu'il aura écrit le même jour dans son cahier intime pour son usage personnel. La correspondance s'inscrit dans une relation de réciprocité, elle anticipe sur le choc en retour exercé par la personnalité du destinataire. Une telle situation pourrait être jugée comme un obstacle à la spontanéité nécessaire de l'intimité, ce qui permettrait d'exclure les correspondances du territoire des écritures du moi, la présence de l'autre faisant de moi un hypocrite. Mais le danger d'hypocrisie, et le jeu du rôle, ne sont pas moindres de soi à soi. La confrontation, le dialogue, même retardé, différé, comme il arrive dans un échange de lettres, peut tout au contraire agir comme un élément décapant, un révélateur des mobiles et intentions cachées. Exposé au regard, à la divination de l'autre, je suis invité à me découvrir moi-même, par-delà toutes les résistances que j'oppose à de pénibles révélations. L'identité s'approfondit, se complète dans la réciprocité. D'où l'intérêt majeur des lettres pour la connaissance de la réalité humaine ; la diversité des éclairages démultiplie les perspectives. La correspondance apparaît ainsi comme un journal à double entrée, croisement de deux images : l'image de soi-même que voudrait donner le rédacteur, et l'image de lui-même qu'il se suppose ; jeu de cache-cache où l'on entrevoit des perspectives inapparentes dans l'usage commun. Ces dévoilements permettent d'échapper à l'impression d'indéfinie répétition du même, souvent

procurée par le journal. Les positions changent dans un dialogue, comme en un duel ; chacun doit s'adapter aux mouvements de l'autre.

À la fin de sa vie, Michel Foucault, consacrant un article remarquable à *L'Écriture de soi*, observait, à propos des lettres de Sénèque à Lucilius : « Par la missive, on s'ouvre au regard des autres et on loge le correspondant à la place du dieu intérieur. Elle est une manière de nous donner à ce regard dont nous devons nous dire qu'il est en train de plonger au fond de notre cœur (*in pectus intimum introspicere*) au moment où nous pensons. Le travail que la lettre opère sur le destinataire, mais qui est aussi effectué sur le scripteur par la lettre elle-même qu'il envoie, implique donc une "introspection" ; mais il faut comprendre celle-ci moins comme un déchiffrement de soi par soi que comme une ouverture qu'on donne à l'autre sur soi-même ¹³⁷. » Ainsi, « les premiers développements [153] historiques du récit de soi » se situeraient « du côté de la correspondance avec autrui et de l'échange du service d'âme » ; témoin « les correspondances de Sénèque avec Lucilius, de Marc Aurèle avec Fronton » ¹³⁸, et certaines lettres de Plinie. Les nouvelles de soi que l'on communique au confident esquissent une autobiographie au jour le jour.

Le *pour autrui* de la lettre bénéficierait ainsi d'une valeur d'entraînement par rapport au *pour soi* de l'introspection solitaire. La priorité du dialogue par rapport au monologue et au soliloque répond à certaines constantes anthropologiques : la rencontre d'autrui agit comme une provocation, révélatrice de la conscience de soi qui, abandonnée à elle-même, aurait tendance à demeurer en sommeil. Le commerce de l'autre avive le sens des ressemblances et des dissemblances. L'écriture de la lettre suscite un décentrement, un changement de la perspective de soi sur soi en vue de l'exposition à l'autre.

C'est pourquoi les correspondances, lorsqu'elles consacrent l'engagement plénier de deux individualités, peuvent atteindre à une intimité d'une extrême richesse. À l'intérieur du premier groupe des romantiques allemands, les échanges de lettres d'amitié et d'amour nouent des alliances essentielles, où la profondeur du sentiment fait alliance avec la richesse de l'expression. Les frères Schlegel, Novalis,

¹³⁷ Michel Foucault, *L'Écriture de soi*, in *Corps écrit, l'Autoportrait*, PUF, 1983, p. 17.

¹³⁸ Michel Foucault, *L'Écriture de soi*, p. 18.

Tieck, Caroline, Rachel, Henriette, Bettina et leurs affiliés forment une constellation d'affinités et de déchirements, dont le foyer, le lieu géométrique pourrait bien être les lettres qu'ils s'adressent les uns aux autres. C'était l'un des aspects majeurs de cette mise en commun des richesses spirituelles, à laquelle ils donnaient le nom de confrérie, de Hanse des poètes ; c'était la pratique de la *Symphilosophie* et de la *Sympoesie*¹³⁹. « La lettre est une forme d'expression de la vie en commun. Grâce à elle, un homme noue une relation vivante avec un ou plusieurs autres. La communauté est le fondement du style romantique de penser, de vivre, d'agir et de créer spirituellement. L'expression directe de cette activité d'esprit est la conversation, et sa forme la plus haute le dialogue. La lettre, forme médiate de l'échange des pensées, devait acquérir une signification particulière¹⁴⁰. »

D'un exceptionnel intérêt, la correspondance entre Schiller et Goethe développe un véritable journal intime à deux, chronique privée de l'actualité littéraire et intellectuelle. Le meilleur de Keats se dit dans ses lettres, et la richesse bouillonnante de Byron. Dans le domaine français, on connaît depuis longtemps l'immense importance de la correspondance de Voltaire, à peu près [154] rassemblée aujourd'hui, et qui propose une géométrie dans l'espace de ce génie protéiforme, scintillant en étincelles qui fusent de toutes parts. Pour l'époque romantique, on a entrepris la collecte des écritures postales de Balzac, de Hugo, de George Sand, de Mérimée, de Stendhal, de Sainte Beuve, mais le récolement est loin d'être achevé ; la correspondance de Flaubert est également célèbre, et plus tard celles de Gide, de Valéry, de Proust ; Dostoïevski et Kafka se disent dans leurs lettres autrement que dans leurs écrits intimes ; le mouvement de procession

¹³⁹ Exemple de l'extrême richesse de ces liens épistolaires, le très important recueil intitulé *Kriesenjahre der Frühromantik, Briefe aus dem Schlegelkreis* hgg von Josef Körner, Brünn, Wien, Leipzig, 1936. Il s'agit d'un fonds de 2000 lettres datant de la période 1804-1812, retrouvées à Coppet, où elles avaient été abandonnées par August Wilhelm Schlegel, lors de son départ précipité pour la Russie en compagnie de Germaine de Staël dont il était le conseiller culturel et le chevalier servant. Ces correspondances constituent un lieu d'interconnexion brûlante et pathétique entre les protagonistes du premier groupe romantique d'Iéna au moment de sa dispersion. Le recueil de Körner donne environ 600 lettres sur les 2000 retrouvées.

¹⁴⁰ Richard Samuel, Introduction au tome IV de l'édition Kluckhohn-Samuel des *Werke* de Novalis, 1975, p. 33.

pour sortir de soi et s'annoncer à l'autre crée une situation nouvelle, dans une conjoncture où le rédacteur essaie de se voir lui-même de l'extérieur, mouvement centrifuge où autrui se trouve invoqué, pris à témoin, son assentiment devant servir de confirmation ou de preuve dans la vie du requérant ; il sollicite un complément d'être, une assurance qui lui fait défaut. Juliette Drouet, qui fut pendant environ cinquante années la compagne morganatique de Victor Hugo a passé sa vie, en l'absence de son amant, à lui écrire des lettres par milliers dont la masse impubliable pourrait être aussi abondante que le journal d'Amiel. Si le professeur de Genève se commémorait lui-même à longueur de journée, Juliette tuait le temps de l'absence en commémorant celui auquel elle avait voué sa vie.

Par rapport à la réalité intime, la lettre introduit un mouvement d'extrapolation, un déplacement de la prise de vue, sorte de *travelling*. D'où résulte un meilleur éclaircissement de certains contours de la personnalité. Le moi qui s'affirme dans la correspondance peut sembler excentré par l'engagement qui fait de lui un être solidaire, alors que le journal se prononçait dans la solitude et le dégageant, mais ce n'est là qu'une illusion. Le journal est souvent rédigé comme un message adressé à quelqu'un d'autre, parfois un individu concret, ami ou amie, plus souvent un être abstrait, un lecteur à venir dont on sollicite par avance le jugement, ou enfin Dieu lui-même, devant lequel se placent les rédacteurs de journaux religieux. Plus généralement encore, le rédacteur des écritures quotidiennes, par le seul fait qu'il utilise le langage, se situe dans les circuits de la communication. La parole, au sein même de l'identité personnelle, introduit la présence d'autrui, cet autrui absent-présent avec lequel nous avons en commun la jouissance d'un même univers du discours, patrimoine culturel, avec ses mots, ses concepts, ses clichés, ses citations invisibles. Tout usage de la langue revêt un caractère relationnel. Un journal écrit en français expose un message à la francophonie ; il n'y a pas d'intimité absolue. Celui qui prend la parole, fût-ce dans la solitude, s'adresse à des présences virtuelles ; celui qui écrit une lettre présuppose une présence réelle. La différence essentielle consiste sans doute dans la réciprocité d'influence entre le rédacteur de la lettre et le destinataire, le second imposant au premier une adaptation anticipatrice. Écrire à quelqu'un, écrire pour quelqu'un, c'est se mettre vis-à-vis de lui en condition de coexistence. Celui qui écrit à la suite une série de lettres change de

l'une à l'autre, d'attitude intime et de comportement, selon la relation particulière qu'il entretient avec son correspondant. Le journal intime, au [155] contraire, est rédigé d'un même point de vue, sans déplacement de la perspective.

Si la correspondance épistolaire permet un échange des positions, une sorte de transfert de lieu entre les correspondants, le bénéfice de ce transfert peut s'étendre aux lecteurs des lettres lorsqu'elles sont divulguées. D'où un élargissement des horizons de l'expérience intime. Franz Kafka en fait la remarque après avoir parcouru une publication de cet ordre. « Si nos lettres sont incapables de donner une expression satisfaisante de nos propres sentiments, si même dans nos meilleurs moments nous sommes forcés de recourir à des expressions comme “indescriptible”, “indicible” ou encore à un “si triste” ou un “si beau” suivi d'une phrase en “que” vite émiettée, nous sommes pour ainsi dire récompensés par la faculté qui nous est donnée de saisir le compte rendu des autres avec la tranquille précision qui, tout au moins à ce degré, nous fait défaut dans nos propres lettres. L'ignorance où nous sommes quant aux sentiments qui ont un jour déchiré ou chiffonné selon les cas, la lettre qui est sous nos yeux, cette ignorance, justement, devient compréhension, puisque nous sommes forcés de nous en tenir à cette lettre, de ne croire que ce qu'il y a dedans, de trouver par conséquent ce qu'elle dit parfaitement exprimé et, comme il est juste, de juger ouvert le chemin qui mène de cette expression parfaite à l'intérieur des régions les plus humaines ¹⁴¹. »

Écriture du moi, la lettre autorise un échange entre les positions de ceux qui s'adressent la parole, ou plutôt une identification, l'intimité de l'autre, sa présence à soi-même, intervenant comme un révélateur dans le champ de ma propre vie. L'autre est un moi qui peut avoir la procuration de ma propre expérience, éclairant ainsi l'intimité de mon espace du dedans. La poésie, le roman autorisent parfois de telles intussusceptions, où s'approfondit le sens de la vie, mais la voie de la lettre est sans doute la plus directe. C'est pourquoi l'anthropologie de la lettre constituerait l'un des chapitres d'une anthropologie du dialogue, l'une des perspectives de l'existence en communication. L'écart est faible entre le journal intime et une correspondance active entre deux êtres proches l'un de l'autre. Diderot, peu porté par tempérament

¹⁴¹ Franz Kafka, *Journal*, 9 décembre 1911, trad. Marthe Robert, Club français du livre, 1978, p. 1985.

au repli sur soi et au journal intime, profite d'une séparation pour entretenir du détail de ses journées Sophie Volland, son amie, ce qui nous vaut de posséder de lui un véritable journal par procuration. « Mes lettres, écrit-il à Sophie, sont une image assez fidèle de la vie. J'exécute sans m'en apercevoir ce que j'ai désiré cent fois. Comment, ai-je dit, un astronome passe cinquante ans de sa vie au haut d'un observatoire, l'œil appliqué le jour et la nuit à l'extrémité d'un télescope pour déterminer le mouvement d'un astre, et personne ne s'étudiera soi-même, n'aura le courage de nous tenir un registre exact de toutes les pensées de son esprit, de tous les mouvements de son cœur, de toutes ses peines, de tous ses plaisirs, et des siècles innombrables se passeront sans qu'on sache si la vie est [156] une bonne ou une mauvaise chose, si la nature humaine est bonne ou méchante, ce qui fait notre bonheur ou notre malheur...¹⁴². »

Ce projet de journal intime comme recherche d'humanité, Diderot l'expose dans une lettre, non par hasard ; la suite du texte montre bien son intention de rédiger un tel document d'humanité sous forme de lettres à Sophie. Il souligne la difficulté de l'exécution : « il faudrait bien du courage pour ne rien celer. On s'accuserait peut-être plus aisément du projet d'un grand crime que d'un petit sentiment obscur, vil et bas. (...) Cet espèce d'examen ne serait pas non plus sans utilité pour soi. Je suis sûr qu'on serait jaloux à la longue de n'avoir à porter en compte, le soir, que des choses honnêtes. Je vous demanderais, à vous : "Diriez-vous tout ?" (...) Pour moi, dans l'éloignement où je suis de vous, je ne sache rien qui vous rapproche de moi comme de vous dire tout et de vous rendre présente à toutes mes actions par mon récit¹⁴³ ». La lettre apparaît ici, de même que le journal, comme une autobiographie au jour le jour, en miettes et fragments, les deux modes d'expression soumis aux mêmes vicissitudes, tarissements et traversées du désert ; la même problématique des obstacles à la sincérité entière, évoquée ici par Diderot, s'affirme dans les deux cas. Tous les amoureux séparés se sont jurés de compenser l'absence par une correspondance assidue, qui ne cacherait rien du menu train des jours.

La littérature anglaise compte un texte de ce genre, journal par lettres, dû à la plume de Jonathan Swift, l'auteur des *Voyages de Gul-*

¹⁴² Diderot, *Lettres à Sophie Volland*, 14 juillet 1762, éd. Babelon, N.R.F., s. d., 11, p. 237.

¹⁴³ *Ibid.*

liver. Le Doyen, normalement en résidence à Dublin, séjourne à Londres de 1710 à 1713. Il adresse de cette ville à une intime amie, surnommée Stella, et demeurée en Irlande, un ensemble de lettres qui furent publiées en 1784 sous le titre de *Journal à Stella*. Ce titre tardif ne manque pas d'ambiguïté, puisqu'il s'agit d'une correspondance ; il prouve bien la proximité entre les deux modes d'expression. L'éditeur français souligne cet apparentement : « Le titre nous dit qu'il s'agit d'un "journal". Et cela n'est pas faux dans un sens, car Swift, au jour le jour, donne mille détails sur son emploi du temps, sur sa santé, sur ses relations. » Mais, poursuit le commentateur, cette chronique de la quotidienneté, laisserait de côté les aspects proprement privés et personnels de l'existence du rédacteur ; seul un petit langage affectueux serait une attestation d'intimité dans les documents que nous possédons. « L'auteur ne pensait pas à lui-même quand il les écrivait, ou du moins il ne les écrivait pas pour lui-même. (...) Nous avons affaire à des *lettres*, c'est-à-dire à des pages écrites pour donner des nouvelles et qui, de fait, ont toutes été mises à la poste ¹⁴⁴. »

L'honnête éditeur est ici embarrassé par des idées préconçues sur ce que doit être un journal et ce que doivent être des lettres. La situation est d'autant plus confuse que l'auteur de cette correspondance est un ecclésiastique, et que [157] la nature exacte de ses relations intimes avec sa ou ses correspondantes demeure à ce jour une question disputée. Davantage encore, moins de la moitié de ces lettres ont été conservées dans leur texte manuscrit, ce qui laisse planer des doutes sur la teneur exacte des autres. Ces textes, en tout cas, exposent un bon exemplaire d'un genre hybride, lettre-journal ou journal épistolaire.

Simone de Beauvoir a publié récemment les lettres que Jean-Paul Sartre, soldat mobilisé dans un état major en Alsace, lui écrivait pendant la guerre de 1939-1940. L'éditrice précise, dans une Note liminaire : « Au cours des entretiens qu'il eut avec moi l'été 1974, Sartre s'expliqua sur ce que représentaient pour lui ses lettres : "C'était la transcription de la vie immédiate... C'était un travail spontané. Je pensais à part moi qu'on aurait pu les publier, ces lettres... J'avais la petite arrière-pensée qu'on les publierait après ma mort... Mes lettres

¹⁴⁴ Emile Pons, Introduction au *Journal manuscrit à Stella*. *Œuvres* de Swift, Pléiade, p. 757.

ont été en somme l'équivalent d'un témoignage sur ma vie ¹⁴⁵". Madame de Sévigné écrivait à sa fille, éloignée de Paris, des chroniques quotidiennes de la vie parisienne, dont elle n'ignorait pas qu'elles seraient proposées à l'admiration d'un cercle d'intimes. De même, le soldat Sartre, sous couvert de son amie, s'adresse aux lecteurs éventuels des temps futurs. Bien des journaux intimes sont animés des mêmes intentions. Sartre lui-même, au temps où il nourrit activement cette correspondance, rédige un journal intime parallèle, également publié aujourd'hui. Et si l'on additionne, jour après jour, ces pages d'écritures, si l'on tient compte au surplus du fait qu'il dit en même temps travailler à un roman, on est impressionné par la quantité considérable de pages ainsi noircies par le soldat Sartre, auquel ses occupations météorologiques devaient laisser de très importants loisirs. Ses lettres, dit-il, seraient un "témoignage sur (sa) vie" ; formule insatisfaisante, car les exercices d'écriture devaient occuper la très grande partie d'un emploi du temps, où la "vie" ne pouvait bénéficier que d'une portion congrue. Plus exactement, écrire était la vie du soldat Sartre, en cette période de la "drôle" de guerre » ; l'écriture n'était pas un reflet secondaire, une transcription de la vie, mais bien l'inscription de la vie elle-même, le sens de l'existence. Ainsi en est-il souvent des écritures intimes, dont on imagine qu'elles auraient une fonction d'accompagnement, de redoublement de l'existence, alors qu'elles tendent à absorber l'existence, dont elles deviennent l'activité principale, la justification. Amiel a vécu pour le Journal ; il n'y eut pas grand-chose dans sa vie, en dehors de ce rite scripturaire, accompli jour après jour ; avec la même ferveur rituelle, le facteur Cheval rapportait jour après jour de sa tournée la pierre qui contribuerait à l'édification de son impérial mausolée.

Plus que toute autre forme d'écriture, l'écriture du moi est une fonction vitale. Sartre, comme tout écrivain majeur, est une bête à écrire ; il écrit comme il respire ; l'idée de « témoignage », en la circonstance, signifie que [158] l'écrivain s'attribue une mission de réverbération de son expérience de vie ; il la vit autrement, dans la mesure où il la vit pour autrui. Au surplus, en ce temps de la drôle de guerre, il ne se passe rien, dans l'ensommeillement général des armées

¹⁴⁵ Jean-Paul Sartre, *Lettres au Castor et à quelques autres*, 1926-1939, p.p. S. de Beauvoir, NRF, 1983, Note liminaire ; cf. Sartre, *Les Carnets de la drôle de guerre* (1939-1940), NRF, 1983.

françaises, et le soldat Sartre consacre des pages et des pages à signaler qu'il n'y a rien à signaler. Ce faisant, il échappe lui-même à la torpeur générale, et se garde vivant. Le commentateur du *Journal à Stella* de Swift, nous venons de le voir, reproche à Swift de trop parler d'autre chose, et pas assez de lui-même, pour qu'on puisse considérer son texte comme un journal « intime ». Insuffisance d'analyse, peut-être, car en parlant d'autre chose, on parle encore de soi. Tel Jean-Paul Sartre, dans les villages d'Alsace où il est cantonné, relatant des faits menus d'une existence tout à fait banale, et faisant transparaître dans ses écritures les modulations de son esprit et de sa sensibilité.

Les divers types des écritures du moi pourraient ainsi être considérées comme des introductions au foyer personnel de l'existence, en cette limite où la prise de conscience s'énonce sur le mode d'une expression non pas spontanée absolument, mais aussi près que possible de l'état naissant, aussi peu sur ses gardes. Toutes les formes littéraires pourraient être ordonnées selon l'ordre de proximité par rapport à cette source du sens, origine radicale de toute tentative d'écriture. La parole quelle qu'elle soit est incarnation du sens ; la parole première est attestation du moi en son intimité, elle se diffuse en attestations concentriques, où se dilue peu à peu le primat de la première personne ; celle-ci néanmoins ne disparaît jamais tout à fait, elle nourrit en sous-œuvre la totalité du discours humain, y compris les créations littéraires. Julien Green qui a tenu très soigneusement un journal intime destiné à la publication, tout en faisant œuvre de romancier et de dramaturge, relate une conversation avec son confrère romancier Jean Schlumberger. Celui-ci lui dit « qu'il craint que tenir un journal ne nuise au romancier, n'ôte au roman son "impulsion". Je crois aussi, commente Green, que certains romanciers devraient faire passer dans leurs romans ce qu'ils mettent dans leur journal, mais pour ma part, je n'ai jamais pu me servir dans mes romans de ce qu'on trouve dans mon journal. Il n'y a que ce que je passe sous silence qui s'exprime dans mes romans (c'est même pour cela que mon vrai journal se trouve enfoui dans ce que j'invente) ¹⁴⁶ ».

La concurrence ainsi indiquée entre le journal et le roman tient apparemment au fait que le journal publié par Julien Green n'expose qu'une partie de son journal authentique, le reste, l'essentiel, devant être tu ; « il ne me viendrait pas à l'esprit de faire publier un journal

¹⁴⁶ *Journal*, 31 octobre 1946, *Œuvres de Julien Green*, Pléiade, t. IV, p. 946.

intime. Je n'ai jamais donné du mien que des lambeaux ¹⁴⁷ ». André Gide aurait pu tenir le même langage. Mais par-delà cette dimension de pudeur ou de prudence, il faut sans doute mettre en cause des profondeurs qui échappent à toutes les tentatives de sincérité, même limitées à l'usage intime. L'intimité la plus intime n'est pas directement accessible ; [159] elle se prononce dans les nuées obscures qui occupent l'espace du dedans, sur le mode indirect des fantasmes et des mythes personnels. « Mon vrai journal est dans mes romans ¹⁴⁸ », dit ailleurs Julien Green, songeant aux affleurements de la vie profonde, aux jaillissements d'une écriture plus inspirée que les nappes de ces confidences de surface où se dit l'apparence des jours, le tout venant de la conscience abandonnée à elle-même, mais non la substance de la vie essentielle et insondable.

On pressent ici l'ouverture sur une transcendance par rapport à la première personne d'usage courant ; cette transcendance met en cause les degrés de l'être, sans commune mesure avec le moi des complaisances usuelles. Il ne suffit pas de dire *Je* pour faire preuve d'intimité. Ce qui remet en question toute la présence du moi en ses écritures. Tout se passe comme si les incarnations de la parole s'ordonnaient selon une intensité décroissante à partir du feu central où se réalise l'épiphanie de la personnalité en sa présence réelle. On pourrait généraliser les observations de Koyré relatives à Jacob Boehme : « Je n'ai lu que dans un seul livre, dans mon propre livre, dans moi-même », nous dit-il. C'est en lui-même, « petit monde », image du « grand monde » et de Dieu qu'il a trouvé la clé des problèmes qui le préoccupent. Il a, dans son œuvre, cherché seulement « à exprimer » et « à extérioriser » (*ins äüssere bringen*) ce que, confusément, il avait senti vivre au fond de son propre être. Comme l'a finement remarqué Feuerbach, « toute la métaphysique de Boehme n'est qu'une psychologie ésotérique. » Et Koyré caractérise l'œuvre du mystique silésien, dans son ensemble, comme « une espèce d'autobiographie *sub specie aeterni* » ¹⁴⁹.

L'idée d'une intériorité ésotérique, horizon des horizons de l'espace du dedans, permet de regrouper dans l'unité, sans querelles de frontière, les formes d'écritures du moi que nous avons énumérées : autobiographie, journal intime et lettres. Cette dernière catégorie, ré-

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ *Journal*, 15 octobre 1948, *Œuvres*, op. cit. p. 1044.

¹⁴⁹ Alexandre Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, 1929, p. 13.

pétons-le, n'est pas homologuée comme telle et mériterait de l'être. L'art épistolaire était jadis reconnu de plein droit dans le jardin clos de la rhétorique, où l'on commentait les modèles du genre laissés par les Anciens : lettres de Cicéron, de Pline le Jeune, de Sénèque. Mais il ne s'agit pas d'art seulement ; il s'agit de l'accession à la vérité personnelle et interpersonnelle, procurée par la communication en correspondance dialoguée. Les genres ainsi énumérés n'épuisent pas pour autant les modalités de la littérature du moi ; il en existe d'autres catégories, d'origine ancienne ou relativement récente. Le recensement des formes du *Je* en expression directe doit inscrire des formes spécifiques d'ordinaire négligées, et qui peuvent pourtant, par le déplacement de la prise de vue, apporter des contributions utiles à l'anthropologie littéraire.

Il existe un genre d'ouvrage qui se propose d'évoquer un personnage majeur par la procuration d'un auteur extrinsèque, mais dont l'intention [160] consiste à retrouver la présence vivante du héros, à partir de son propre témoignage. Le texte en troisième personne est seulement destiné à servir d'écrin aux paroles du maître que l'on a précieusement conservées. L'archétype de ce genre littéraire pourrait être fourni par les Évangiles ; ceux-ci ont été rédigés à une époque postérieure par des fidèles du Maître disparu, à partir des éléments conservés de sa prédication (*logia*). L'essentiel de ses écrits, ce sont les propos de Jésus, parlant en son nom propre : « En vérité, je vous le dis... », le reste est une sorte de remplissage. On pourrait affirmer sans paradoxe que l'intention des évangélistes, qui s'effacent autant que possible en tant qu'auteurs, est de proposer une autobiographie du Christ.

La situation de l'évangéliste, porte-parole d'un maître qui le dépasse, se retrouve à travers l'histoire de la culture, où elle a suscité des documents mémorables. Un premier exemple est fourni par les *Propos de Table* de Luther, source abondante et pittoresque pour la connaissance concrète du fondateur de la Réformation. À la manière de certains maîtres de l'Université traditionnelle, Luther recevait à la table de famille des hôtes payants, étudiants ou étrangers de passage, dont les contributions aidaient à assurer le train de vie du ménage. Bon convive, le héros fondateur de la nouvelle foi, selon l'humeur des jours, laissait échapper des paroles diversement colorées, d'une spiritualité majeure ou d'une joyeuse trivialité. Ceux qui étaient conviés à

ce festival d'une parole géniale en liberté, eurent assez vite le sentiment qu'il ne fallait pas laisser perdre un pareil trésor. « Les jeunes théologiens tendaient une oreille attentive. Ils avaient pour le Maître une admiration dévote, un respect religieux. (...) Tant pour fixer les souvenirs que pour servir à l'édification de ceux qui ne pouvaient entendre, « l'Homme de Dieu », ne convenait-il pas de noter ses propos ? Dès 1529, en venant dîner, on apporta ses tablettes, et, sur un coin de table, on griffonnait à la hâte, en latin ou en allemand, ou même dans un mélange des deux langues, une rédaction première. On tâchait surtout de ne rien omettre, comme si l'Esprit Saint eût parlé par la bouche du Docteur. » Luther, d'ordinaire, laisse, faire les scribes qui se succèdent à sa table ; « Lauterbach, le plus abondant d'entre eux, nous donne un véritable journal des années 1538 et 1539 ¹⁵⁰. » Jusqu'à la mort du maître, en 1546, nous disposons ainsi d'un véritable procès-verbal au jour le jour des paroles, prononcées en toute liberté dans le cercle de ses familiers. « La première édition des *Tischreden*, un gros in-folio, parut en 1566, vingt ans après la mort du Docteur. Publiée à Eisleben par Jean Aurifaber, elle était précédée d'une épître dédicatoire aux conseils de Strasbourg, Augsbourg, Ulm, Lübeck, Francfort-sur-le-Main, Ratisbonne, Lunebourg et Brunswick, villes où la doctrine de l'Évangile s'était solidement implantée ¹⁵¹... »

Document d'un exceptionnel intérêt, les *Propos de Table* ne sont pas une [161] autobiographie de Luther, un exposé continu et arrangé, mais la parole directe, à l'état naissant, ou même sauvage, d'un Luther convivial, témoin du surnaturel, mais homme en son humanité la plus vulgaire, à l'occasion. Les adversaires du Réformateur n'ont pas manqué de retourner contre lui certains propos grossiers ou faciles, indignes, disaient-ils d'un homme de Dieu. Mais les éditeurs des œuvres complètes ont inclus dans leurs collections ces textes uniques et originaux, où le génie se prononce sous sa forme brute, en toute humanité, en toute spontanéité. Témoignage irremplaçable du sujet sur lui-même.

En 1835, Michelet publiait des *Mémoires de Luther*, offrant ainsi à ses lecteurs un « Luther par lui-même », bien que Luther n'ait pas rédigé d'autobiographie. « Ce qu'on va lire, précise Michelet, n'est

¹⁵⁰ Louis Sauzin, Introduction à sa traduction des *Propos de Table* de Martin Luther, éditions Montaigne, 1932, p. 8.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 9.

point un roman historique sur la vie de Luther. (...) C'est une biographie composée d'une suite de traductions. Sauf les premières années, que Luther ne pouvait raconter lui-même, le traducteur a eu rarement besoin de prendre la parole. Il n'a guère fait autre chose que choisir, dater, ordonner les textes épars. C'est constamment Luther qui parle, toujours Luther raconté par Luther ¹⁵². » Il ne s'agit pas là seulement d'une entreprise de librairie ; le jeune Michelet obéit à l'exigence spécifiquement romantique de ce qu'il appellera plus tard la « résurrection de la vie intégrale. » La vie humaine s'exprime par excellence dans la biographie, catégorie d'affirmation de la vie individuelle, et mieux encore dans l'autobiographie, où la conscience de soi s'énonce à l'état pur. « Ce travail, publié en 1835, a été fait presque entièrement dans les années 1828 et 1829. Le traducteur de la *Scienza nuova* sentait vivement à cette époque le besoin de redescendre des théories aux applications, d'étudier le général dans l'individuel, l'histoire dans la biographie, l'humanité dans un homme. Il lui fallait un homme qui eût été un homme à la plus haute puissance, un individu qui fût à la fois une personne réelle et une idée (...) ; un homme enfin dont la vie fût connue tout entière, et dans le plus grand détail, dont tous les actes, toutes les paroles eussent été notés et recueillis. Si Luther n'a pas fait lui-même ses Mémoires, il les a du moins admirablement préparés ¹⁵³... »

Pour mener à bien sa contribution à l'épistémologie des écritures du moi, Michelet a utilisé les *Propos de Table*, mais aussi l'abondante correspondance entretenue par Luther, chef spirituel et conseiller politique, avec toutes sortes d'autorités de son temps ; là aussi la première personne s'affirme sur tous les tons, du plus intime au plus officiel, à travers les vicissitudes des temps. Conscient d'avoir été un honnête porte-parole et procureur de son héros, Michelet n'hésite pas à insérer son œuvre dans la grande tradition de l'autobiographie : « C'est donc ici le vrai livre des Confessions de Luther, confessions négligées, éparées, involontaires, et d'autant plus vraies. Celles de Rousseau sont à coup sûr moins naïves, celle de saint Augustin moins complètes et moins variées (...). Luther n'a rien caché, il ne s'est pu contenir. Il a donné à voir en [162] lui, à sonder la plaie profonde de

¹⁵² Michelet, *Mémoires de Luther écrits par lui-même*, Préface, éd. Flammarion, s.d., p. 1.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 1-2.

notre nature. C'est le seul homme peut-être où l'on puisse étudier à plaisir cette terrible anatomie ¹⁵⁴ ... »

Cette tentative originale d'une autobiographie par personne interposée donne à comprendre le caractère irremplaçable des écritures du moi. Michelet aurait pu écrire une biographie de Luther, comme l'a fait après lui, au XX^e siècle, Lucien Febvre ¹⁵⁵. Le jeune Michelet, en s'effaçant devant la parole même de son héros, s'efforce de réduire autant que possible la part d'interposition, c'est-à-dire d'arbitraire, de déviation que l'historien introduit dans l'évocation de son personnage. Reste que, même si le puzzle une fois reconstitué n'inclut aucune pièce rapportée, même si le mot à mot n'ajoute aucun remplissage, aucun tissu interstitiel, la reconstitution autobiographique est fonction de la répartition des témoignages subsistants, dont certains ont nécessairement disparu. Par ailleurs, on ne peut supposer que Luther ait tout dit de Luther dans ses propos, dans ses lettres et ses textes divers ; il ne pouvait s'exprimer à cent pour cent, et dans les expressions de lui qu'il a laissées, Michelet a été obligé de faire un choix, donc d'introduire un facteur personnel. Mais l'idée d'une vérité personnelle à cent pour cent est elle-même une hypothèse gratuite ; il n'y a pas, il ne peut y avoir une transparence autobiographique parfaite, même et surtout de soi à soi, seulement des approches variables et des prises de vue, des perspectives diverses, jamais une totale épiphanie. Michelet, en toute honnêteté, voulait présenter un monologue luthérien, mais il n'a pu empêcher son ombre de se projeter sur son héros, ou plus exactement sa présence de figurer discrètement aux marges de son livre, comme le donateur dans les peintures religieuses du moyen âge finissant.

Les *Mémoires de Luther* ne sont, dans l'œuvre considérable de Michelet, qu'un ouvrage mineur, une tentative de jeunesse. Au contraire, la *Vie de Johnson*, classique de la littérature anglaise, est le chef-d'œuvre de James Boswell, aristocrate écossais, qui vécut de 1740 à 1795. En dehors de cette *Life of Johnson*, cet homme de loi à prétentions littéraires, publia seulement quelques essais, des relations de voyages. Il rédigeait au surplus depuis 1762 un journal intime, oublié après sa mort et qui ne devait être retrouvé et publié en de nombreux volumes qu'à partir de 1928. Le jeune Boswell a voué une admiration

¹⁵⁴ Michelet, *Mémoires de Luther* écrits par lui-même, p. 3-4.

¹⁵⁵ Cf. Lucien Febvre, *Un destin, Martin Luther*, Rieder, 1928.

sans limite au grand Samuel Johnson (1709-1784), de trente ans son aîné, et qui fait figure de régent des belles-lettres en Angleterre. La rencontre imprévue de Boswell avec son héros, le 16 mai 1763, dans l'arrière-boutique du libraire Thomas Davies est l'événement majeur et bouleversant dans la vie du jeune homme, qui va désormais subir l'ascendant direct de son mentor littéraire, moral et religieux, et noter au jour le jour les moindres paroles échappées de sa bouche au cours de leurs rencontres et de quelques excursions faites en commun. Après la mort du maître, Boswell se consacre à la commémoration de son grand homme, la première édition de la *Vie de Johnson* paraît en 1791 ; [163] succès immédiat, la deuxième édition voit le jour dès 1793 ; la troisième en 1795.

Comme Michelet écrira des *Mémoires de Luther*, Boswell entend rédiger un *Samuel Johnson par Samuel Johnson*, avec cette différence que Michelet évoque un personnage depuis longtemps disparu, alors que Boswell a bénéficié de la présence réelle du grand homme dont il a lui-même avec le plus grand soin, enregistré sur le moment même les paroles, les attitudes et comportements familiers. Comme si Michelet avait figuré en personne au nombre des commensaux qui notaient les propos de table du docteur Martin Luther, pris sur le vif. C'est en effet un Johnson pris sur le vif que prétend restituer Boswell, en vertu d'une véritable substitution de personnes. « Si le Docteur Johnson avait écrit sa propre vie, conformément à l'opinion formulée par lui, selon laquelle la vie de chaque homme ne peut mieux être écrite que par lui-même ; s'il avait employé, pour sauvegarder sa propre histoire, la même clarté dans la narration, la même élégance de langage qu'il a consacrées à embaumer tant de personnages éminents, le monde aurait probablement bénéficié du plus parfait exemple de biographie jamais réalisé. Mais, bien qu'il ait à certains moments, d'une plume négligente, confié à l'écriture certains aspects des vicissitudes de son esprit et de sa fortune, il n'a jamais eu assez de soin et de diligence pour en tirer une composition d'ensemble. De ces documents commémoratifs, quelques-uns ont été préservés ; la plupart ont été livrés aux flammes par ses soins quelques jours avant sa mort. Ayant eu l'honneur et le bonheur de bénéficier de son amitié pendant plus de vingt ans ; ayant eu constamment en vue le projet d'écrire sa

vie... ¹⁵⁶, poursuit Boswell, je suis plus qualifié que tout autre pour être son biographe. » Il a obtenu du Docteur des renseignements sur ses jeunes années ; il a eu le souci de noter à mesure sa conversation, dans sa vigueur et sa vivacité extraordinaires...

C'est donc un témoin privilégié qui va évoquer la vie de Johnson, mais cette biographie n'est pas seulement un « Johnson raconté par un témoin de sa vie » ; Boswell s'efforce de donner la parole à son héros lui-même. « Je produis, partout où cela m'est possible, les propres minutes de Johnson, les lettres et les conversations, convaincu que je suis que ce mode d'expression est plus vivant et rendra mes lecteurs plus familiers avec lui que la plupart même des gens qui l'ont effectivement connu, mais ne pouvaient le connaître que partiellement » ; Boswell pense fournir une « compréhension à partir de points de vue variés » qui éclaire plus pleinement le caractère de son héros. « Je ne peux concevoir une manière plus parfaite d'écrire la vie de quelqu'un qu'en ne se contentant pas de relater dans l'ordre les événements les plus importants de sa vie, mais en y entremêlant ce qu'il a écrit, dit et pensé dans son intimité » ; ainsi accède-t-on à son intimité vécue dans le mouvement même de sa vie. « Si ses autres amis, [164] ajoute Boswell, avaient été aussi diligents et ardents que moi, il aurait pu être préservé dans sa presque totale intégrité. Dans l'état actuel des choses, je m'aventurerai à affirmer qu'on le verra dans mon œuvre plus complètement qu'aucun homme qui ait vécu jusqu'à nos jours ¹⁵⁷. »

Ces textes rendent, en leur temps, un son tout à fait neuf, en dépit de sa vantardise habituelle, Boswell n'a pas tort de prétendre que son entreprise est sans précédent. Il n'a pas voulu construire un mausolée à la mémoire de Johnson, où celui-ci figurerait à la manière d'une momie enveloppée de bandelettes. Il a voulu faire revivre l'homme vu du dedans, s'exprimant en propres termes, littéralement conservés, à la première personne ; et ses évocations revêtent la forme de croquis familiers, où constamment se dessine la figure de l'homme au quotidien, aux prises avec les situations et les hommes dans le détail précis des scènes de l'existence. Le succès de ce livre extraordinaire se justifie

¹⁵⁶ Boswell, *The Life of Dr. Johnson*, London, Everyman Paperback, 1962, Introduction p. 5, on remarquera que le concept d'autobiographie est directement évoqué dans ce texte, sans y être nommément désigné. Manque seulement le mot lui-même, dont Boswell ne dispose pas en 1791.

¹⁵⁷ Boswell, *The life of Dr. Johnson*, Introduction, p. 8.

par l'efficacité de cette résurrection intégrale d'un grand esprit, retrouvé sous les aspects d'un homme d'usage courant, préservé sans flagornerie aucune, l'admiration, la dévotion sincère ne dégénéralent jamais en célébration béate.

Plus profondément, cette approche d'une vérité qu'on s'efforce de transcrire selon le mode de la présence réelle, de l'écriture du moi, doit être mise en relation avec le fait que Johnson lui-même et Boswell sont coutumiers du journal intime. Le colloque singulier entre ces deux hommes s'inscrit dans un contexte de pratique régulière de l'introspection. Le docteur Johnson a été hanté pendant trente années de sa vie par la préoccupation de tenir un journal, qu'il n'arrivait pas à rédiger régulièrement. Il n'en reste qu'un ensemble de notes et fragments, prières et oraisons, relations de voyages, fruits de bonnes résolutions sans effet pratique ¹⁵⁸. Boswell, par contre, a pris des notes quotidiennes depuis sa vingt-deuxième année, encouragé à ce faire par son grand homme en personne : « Il me recommanda de tenir le journal de ma vie complet et sans réserve. Il disait que ce serait un bon exercice, qui m'apporterait une grande satisfaction lorsque les détails se seraient évanouis de mon souvenir. J'étais extraordinairement heureux de m'être trouvé en accord avec lui d'une manière anticipée sur ce sujet, car j'avais tenu un tel journal depuis quelque temps ; et ce n'était pas un mince plaisir pour moi que d'avoir à le lui dire, et de recevoir son approbation. Il me conseilla de le tenir secret, et me dit que je devais bien avoir un ami qui le brûlerait au cas où je viendrais à mourir (...). Je lui dis que je craignais de mettre dans mon journal trop d'incidents mineurs. Johnson : « Il n'y a rien, Monsieur, qui soit trop petit pour une créature aussi petite que l'homme. C'est par l'étude des petits détails que nous parvenons au grand art d'avoir aussi peu d'ennuis et autant de satisfactions que possible ¹⁵⁹. »

[165]

¹⁵⁸ Cf. R. A. Fothergill, *Private Chronicles, A Study of English Diaries*, Oxford University Press, 1974, p. 25.

¹⁵⁹ *The Life of Doctor Johnson*, Juillet 1763, édition citée, vol. I, p. 269. Le texte parallèle dans James Boswell, *London Journal, 1762-1763*, London 1950 est un peu plus long ; Boswell repousse l'idée de brûler son journal ; il le déposera dans les archives du manoir ancestral (où il sera effectivement retrouvé au vingtième siècle).

Cette autobiographie par personne interposée est justifiée par l'idée que la perspective de la première personne, là où elle est possible, fournit la meilleure approche d'une vie personnelle, telle qu'elle fut vécue. Il existe dans le domaine français au moins une tentative analogue pour redonner à un personnage majeur la dense présence de la vie. Le *Mémorial de Sainte Hélène* est dans le patrimoine français un lieu de dévotion, un reposoir de la légende nationale. Las Cases, auteur du *Mémorial*, résume ainsi son projet : « J'entreprends d'inscrire ici, jour par jour, tout ce qu'a dit et fait l'empereur Napoléon, durant le temps où je me suis trouvé près de lui ¹⁶⁰. » Il s'agit donc, à proprement parler, d'un journal. Mais Las Cases, n'écrit pas le journal de Las Cases ; modeste narrateur qui prétend s'effacer devant son héros, son vœu est d'écrire le journal de Napoléon : « Les circonstances les plus extraordinaires m'ont tenu longtemps auprès de l'homme le plus extraordinaire que présentent les siècles. (...) L'univers est plein de sa gloire, de ses actes, de ses monuments ; mais personne ne connaît les nuances véritables de son caractère, ses qualités privées, les dispositions naturelles de son âme ; or c'est ce grand vide que j'entreprends de remplir ici, et cela avec un avantage peut-être unique dans l'histoire. J'ai recueilli, consigné jour par jour, tout ce que j'ai vu de Napoléon, tout ce que je lui ai entendu dire durant les dix-huit mois où j'ai été auprès de sa personne. Or, dans ces conversations du dernier abandon, et qui se passaient comme étant déjà dans l'autre monde, il devra s'être peint lui-même comme dans un miroir, et dans toutes les positions et sous toutes les faces ¹⁶¹... »

Las Cases se trouve vis-à-vis de l'Empereur déchu dans la même situation que Michelet vis à vis de Luther ou Boswell en face du Dr Johnson. Son souci majeur est de lui donner la parole et de la lui laisser autant que possible. La chronique des travaux et des jours de Napoléon dans l'exil de Sainte Hélène, où Napoléon est vu du dehors, cède la place autant que possible à des passages en première personne, où Napoléon évoque les grands moments de sa vie. Il ne s'agit donc pas des mémoires de Las Cases, ni des mémoires de Napoléon, mais d'un enregistrement des faits, gestes et paroles du captif de Sainte Hélène, inspiré par le souci d'une exactitude plénière. Le témoin s'efforce de ne pas s'interposer, de ne pas projeter son ombre sur les té-

¹⁶⁰ Las Cases, *Le Mémorial de Sainte Hélène*, 1822, éd. de la Pléiade, p. 5.

¹⁶¹ *Op. Cit.*, Préface de la première édition, p. 3.

moignages qu'il rapporte, et c'est ce qui fait du *Mémorial* un livre d'un exceptionnel intérêt. Napoléon déchu s'y penche sur son passé, non pas en fonction d'un plan d'ensemble, selon une version revue et corrigée, mais avec une spontanéité qui varie selon l'humeur des jours.

Les compagnons de l'exil avaient d'ailleurs conscience d'être les gardiens, les dépositaires d'un monument national. Comme Las Cases, ils se comportaient en conservateurs du souvenir. Bertrand, Montholon, Gourgaud, Marchand, tout comme Las Cases, prenaient des notes en vue des livres qu'ils écriraient plus tard. Le Napoléon des dernières années, dans le huis clos de Sainte-Hélène, [166] avait autour de lui ses évangélistes, dont les regards croisés ne le quittaient jamais. Extraordinaire expérience de vérité ; le témoignage de la première personne se trouve enregistré à la source et littéralement conservé. À la limite, on pourrait dire que les documents que nous possédons en disent plus sur Napoléon que Napoléon lui-même n'aurait pu en dire dans une autobiographie et un journal écrits de sa main. Subsiste pourtant cette réserve d'opacité irréductible, que les témoignages autographes n'auraient pas dissipée non plus : le non dit de la conscience dernière, l'impensé, l'inconscient, hors des prises du sujet lui-même, dernier réduit d'une résistance de principe aux réductions analytiques.

Pour en finir avec ce type de connaissance de soi, dans une situation qui s'apparente à celle de l'exilé de Sainte Hélène, il faut mentionner ici un autre monument de cette littérature, l'ouvrage de J. P. Eckermann, *Conversations avec Goethe dans les dernières années de sa vie*, véritable « Mémorial de Weimar ». De 1823 à 1832, un jeune admirateur du grand homme, admis à travailler dans son ombre, a noté au jour le jour les propos familiers du Maître sur les sujets petits ou grands de l'actualité quotidienne. Ici aussi, c'est Goethe qui parle ; la religieuse fidélité du témoin est telle que les propos rapportés ne peuvent être mis en doute. Or la parole de Goethe en conversation, comme celle de Samuel Johnson, est différente de ce qu'aurait été la parole de Goethe écrivant, moins apprêtée, moins surveillée, relue et corrigée. Pour des raisons de prudence, de réserve, d'esthétique ou de politique, Goethe n'aurait pas noté dans son journal tout ce qu'il a laissé échapper devant le jeune secrétaire tout à sa dévotion et devant les visiteurs occasionnels. Eckermann n'était d'ailleurs pas seul à l'ouvrage. Le Goethe de la maturité et de la vieillesse, que Napoléon lui-

même avait honoré de sa bienveillante attention, est entouré de témoins qui ne laissent rien perdre de sa précieuse présence. Ces témoins de Goethe ont constitué un petit genre littéraire, dans le contexte duquel le grand homme apparaît tenu sous une respectueuse surveillance. Le Suisse Soret, le chancelier de Millier, d'autres encore ont apporté leur contribution à ce fonds commun : « Entretiens et conversations avec Goethe », qui vient s'ajouter au considérable ensemble des écrits intimes : journaux, mémoires, fragments en tous genres et correspondances, laissés par le maître de Weimar ¹⁶².

Cette rapide revue des diverses catégories de Livres du Moi (*Books of the Self*) ne serait pas complète si elle n'évoquait pas la situation présente, complètement renouvelée par les innovations technologiques. Nous assistons aujourd'hui à une remise en question du domaine de la communication par [167] l'avènement de possibilités nouvelles, qui l'emportent d'une manière irrésistible sur les moyens traditionnels. Or les instruments réagissent, par un choc en retour inévitable, sur la substance même des informations qu'ils sont chargés de transmettre. La prédominance incontestée de l'écriture, manuscrite ou imprimée, tire à sa fin ; le règne de la *graphie* s'achève, celui de la *phonie* et de la *scopie* s'est déjà largement substitué à lui. L'image et le son permettent de vaincre la distance en toute facilité et rapidité ; le scribe n'était qu'un artisan, mettant en œuvre des procédures abstraites et pénibles ; les nouveaux moyens permettent de transmettre instantanément le message en chair et en os, dans sa présence totale, parole et image, d'un bout à l'autre de l'univers.

Cette révolution des techniques de la communication suscite des bouleversements encore mal évaluables dans l'ordre de l'anthropologie et de la sociologie ; les nouvelles possibilités n'ont pas encore été étudiées avec précision, dans les chances qu'elles offrent et les dan-

¹⁶² Signalons encore un document du même genre relatif à un autre grand homme de la même époque : Les Conversations de Lord Byron recueillies par M. Medwin ou *Mémorial d'un séjour à Pise* auprès de Lord Byron, contenant des anecdotes curieuses sur le noble Lord, dont la traduction française parut dès 1824 chez le libraire Ladvocat. Byron devait également bénéficier de l'ouvrage publié par son familier Thomas Moore (1779-1852) : *Letters and Journals* de Lord Byron, 1830 ; texte malheureusement déformé par un éditeur infidèle. Le genre britannique des *Life and Letters* ou *Letters and Journals* d'un écrivain ou d'un notable politique ou intellectuel relève aussi de la littérature autobiographique par personne interposée.

gers qu'elles comportent. L'intimité de l'être humain s'en trouve bouleversée ; le traditionnel for intérieur voit ses défenses violées par l'envahissement des bruits et des visions qui surmontent toute résistance possible. Aux sensorialités et sensibilités de l'organisme, en vertu d'extrapolations irrésistibles, tendent à se surimposer, à se substituer des sensibilités cosmiques. Les limites du milieu proche sont effacées ; nous sommes contemporains du monde entier. Les distances, les décalages entre le proche et le lointain, tendent à se fondre, à se confondre, avec le développement des moyens de transport. De là une sorte de déracinement sur place, qui nous fait citoyens de partout et de nulle part.

De tout ceci, nous sommes les témoins impuissants, et au besoin les acteurs, apprentis sorciers dans le jeu d'un immense psychodrame dont les tenants et les aboutissants nous échappent, emportés par la vague d'un raz de marée auquel il n'est pas question de résister. Images et sons passent à travers les murs, passent à travers notre corps ; aucun réduit n'est à l'abri de cette invasion ; le silence, la retraite figurent désormais au nombre des produits de grand luxe, interdits à la masse des hommes, soumis, comme ils le sont, au droit commun de la coexistence. On doit rendre justice aux immenses ressources offertes par les possibilités nouvelles de la communication. Mais on peut se demander si la prolifération de ces moyens n'a pas pour contre-partie un appauvrissement de cette substance de vie qu'ils sont supposés communiquer. L'intimité de l'être risque de se diluer dans l'abondance même de la communication ; on a de plus en plus de possibilités de parler, mais on n'a plus rien à dire.

Un aspect typique de cette situation est le dépérissement de la correspondance écrite, remplacée de plus en plus par le téléphone, universellement disponible. Jusqu'à une époque très récente la lettre était le moyen par excellence de la communication privée entre amis et amants, entre membres d'une famille ou d'une communauté. L'immense littérature épistolaire est l'un des trésors de la culture moderne, révélateur de l'intimité profonde des êtres qui se disent la parole de leurs soucis, de leurs passions, de leurs tourments, élégie, idylle, ou [168] cri. Le téléphone, disponible sans effort, communication instantanée, a rendu inutiles les travaux de l'écriture ; on se téléphone pour un oui ou pour un non, pour un rien, paroles qui se perdent, alors que les écrits restaient, paroles sans engagement, sans la réflexion imposée

par le labeur d'écrire, effusion verbale irresponsable et vaine le plus souvent. Désormais, nous ne disposerons plus, pour les maîtres de la culture, de ce trésor documentaire que représentent les correspondances de Voltaire, de Sainte-Beuve, de Gœthe ou d'André Gide. Nous mesurons mal les effets de cette carence dans l'inscription du devenir de l'intimité quotidienne.

Par ailleurs, le déficit épistolaire se trouve compensé, et au-delà, par la mise en œuvre des possibilités d'enregistrement de la présence concrète. La peineuse écriture est rendue inutile par la diffusion du magnétophone, dont la cassette permet de transférer la voix dans son relief humain concret, plus direct que la correspondance écrite. Aujourd'hui, les évangélistes du Christ, les convives de Luther, Las Cases ou Eckermann tendraient vers le Maître, dans un geste d'invocation, les microphones de leurs appareils enregistreurs, dont les produits seraient diffusés dans le commerce. Les Entretiens d'à présent, qui se disent interviews, se réalisent en prise directe sur le grand homme, dont la parole est révélée avec ses intonations, ses inflexions, ses passions, relief psychologique dont l'écriture ne rendait qu'imparfaitement compte. Les premiers enregistrements, diffusés par la radio après la Seconde Guerre mondiale, furent de véritables révélations. Écrivain du second rayon, auteur d'un journal intime qui n'eut pas grand succès, Paul Léautaud devint subitement célèbre par la manifestation directe d'une spontanéité quelque peu crispée, teintée de bizarrerie et d'humour. André Gide également fit confiance au micro de ses goûts et dégoûts, de ses motivations. La révélation de l'ordre intime, en expression directe, par-delà l'interrogateur, s'étendait à un vaste public, aux contours indéterminés.

D'où un nouveau genre de littérature du moi, archives culturelles qui peuvent compenser l'euthanasie du genre épistolaire. Ni journal intime, ni autobiographie, l'interview est à la fois l'un et l'autre, par la médiation de l'interrogateur, qui peut, ou non poser les bonnes questions, provoquer la manifestation de l'essentiel, ou passer à côté. Cette remise en cause de la mémoire culturelle, dont nous n'avons pas fini de mesurer les effets, se trouve encore élargie par le recours à l'image dont les possibilités se multiplient à une allure toujours croissante. La simple photographie statique a été relayée par le cinématographe, photographie du mouvement. Le cinéma lui-même a acquis l'ubiquité grâce à la transmission à distance, procurée par la télévision, qui a

également assuré le jumelage de l'image et du son. Ces procédés techniques permettent l'éternisation de la présence. Écrivains et artistes, tout comme les hommes d'État, ou comme n'importe qui dans les archives familiales, tombent sous le coup du reportage filmé, conservatoire de la mémoire sociale dont la documentation s'accroît à toute allure. Nous voyons travailler la main de [169] Picasso, nous voyons, nous entendons penser n'importe quel écrivain ou penseur, même au-delà de sa mort, qui désormais n'est plus en mesure d'effacer ses traces.

Enfin, les techniques de la *phonie* et de la *scopie* ont eu pour effet de faire entrer l'interview et l'autobiographie au nombre des droits de l'homme. Ethnologie et sociologie peuvent désormais donner la parole aux oubliés de la civilisation de l'écriture. L'ethnologue Westermann, dans la première moitié de notre siècle, avait publié un recueil d'*Autobiographies d'Africains*¹⁶³ récits de vie rédigés sous la dictée d'un certain nombre d'indigènes décrivant leur expérience de l'adaptation au régime colonial imposé par les Occidentaux. Ce mode de documentation s'est vulgarisé grâce à la mise en œuvre du magnétophone portatif de faible encombrement. Désormais les représentants de toutes les cultures, de toutes les classes sociales ont été conviés à raconter leur existence tout au long pour l'édification des enquêteurs de toute espèce. Il existe une littérature de ces *Récits de vie*, plus ou moins détaillés, l'autobiographie étant reconnue comme un moyen d'approche irremplaçable pour la connaissance intrinsèque d'une culture telle qu'elle est vécue par les intéressés eux-mêmes, à la fois porte-parole de leur culture, mais aussi témoins de leur modalité d'insertion dans ce contexte culturel, avec leurs différences propres.

Quoiqu'il en soit, l'accumulation de la documentation, n'importe qui pouvant divaguer à tort et à travers sur n'importe quoi, pourrait bien remettre en question la notion même d'intimité. Le statut de la personne se trouve remis en cause ; l'ordre du *privé* et celui du *public* ne présentent plus guère de différence bien nette ; les influences épistémologiques à l'œuvre dans l'environnement culturel (psychanalyse, marxisme, sociologismes divers) ont fait sauter les cloisonnements naguère établis entre le bien et le mal, entre le licite et l'illicite, l'hon-

¹⁶³ Cf. D. Westermann, *Autobiographies d'Africains*, trad. L. Homburger, Payot, 1943 ; sur le même sujet, cf. James Olney, *Tell me Africa, An Approach to African Literature*, Princeton University Press, 1973.

nête et l'impudique. Aucune pudeur, aucune réserve ne protège plus l'espace du dedans contre les récurrences des curiosités de toute espèce ; ce que naguère, on croyait devoir taire, on l'exhibe désormais, en vertu d'une surenchère de l'exhibitionnisme. Inséré dans des déterminismes de plus en plus efficaces, l'individu a conscience de n'avoir rien à cacher. Peut-être le temps est-il venu de la dissolution intégrale de l'intimité et de l'individualité, noyées dans la masse d'un environnement tout puissant. De sorte que les études sur les écritures du moi pourraient bien n'avoir qu'une valeur rétrospective, l'histoire de l'humanité et l'histoire de la culture étant entrées dans une ère nouvelle, où l'écriture n'aurait plus sa place, ni le moi.

Dans le célèbre roman d'anticipation de George Orwell, *1984*, le héros, enserré dans les liens tout puissants d'une société totalitaire, sent s'éveiller au profond de son être une protestation, une résistance à cette captivité insidieuse dont il est la victime plus ou moins inconsciente. Un beau jour, il achète un [170] cahier et entreprend la rédaction d'un journal intime. Ce geste est le signe du malaise existentiel dont il souffre, et le premier mouvement d'une rupture de conformité. La décision de prendre la parole, la confrontation avec la page blanche présuppose un engagement initiatique dans la voie d'une reconquête de soi, échappement libre à la tyrannie du Parti, en dépit de l'omniprésence et de l'omnivoyance du télécran, organe de surveillance qui tient sous son contrôle le modeste local où se déroule la vie privée, ou prétendue telle, la vie non privée du héros de l'histoire. Commencer d'écrire, c'est-à-dire de penser par soi-même, c'est devenir un suspect qui a quelque chose à cacher, un secret. Et ce secret a nom liberté.

[171]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 8

Nachdenken liber das Leben

[Retour à la table des matières](#)

Les diverses écritures du moi (autobiographie, journal intime, auto-portrait, fragments de toutes sortes, lettres, « entretiens avec... ») ne sont pas exclusives les unes des autres ; dans la pratique, elles communiquent entre elles, ce qui n'a pas grande importance ; les problèmes de classement et les considérations de rhétorique, subalternes, ne mettent pas en cause la validité d'un document. L'intérêt majeur se situe dans la manifestation d'humanité rendue possible par les voies que peut emprunter la connaissance de soi. Les diverses espèces de livres du moi (*books of the Self*) peuvent être considérées comme des techniques dont l'intention commune est l'épiphanie de l'être personnel, non pas exclusives l'une de l'autre, mais complémentaires ; d'où la possibilité pour un même écrivain d'emprunter conjointement plusieurs de ces voies pour parvenir à l'unique fin qu'il poursuit.

Goethe a donné, avec *Dichtung und Wahrheit*, un chef-d'œuvre du genre autobiographique, mais il a écrit des journaux plus ou moins intimes, toutes sortes de fragments personnels, une abondante correspondance, et des conversations fidèlement notées par divers interlocuteurs. Davantage encore, ses poèmes, ses romans doivent être mis en

relation avec les expériences de sa vie, dont ils proposent des expressions, transfigurations ou transpositions plus ou moins voilées. L'œuvre de Goethe, comme celle de Hugo ou de Stendhal, sans doute comme celle de tout écrivain de génie, relève dans sa totalité ou presque, de la littérature du moi. Goethe lui-même a signalé cette disposition, qui s'est imposée à lui pendant toute sa vie, à « transformer en une image, en un poème, ce qui me réjouissait, ou me torturait, ou me préoccupait en quelque façon, et [172] régler ainsi mon compte avec tout cela, tant pour rectifier mes idées sur les objets extérieurs que pour faire régner la paix en moi. Ce don n'était à personne plus nécessaire qu'à moi, que ma nature jetait constamment d'un extrême à l'autre. Ainsi donc, tout ce qui a été publié de moi ne représente que les fragments d'une grande confession, et ce livre est une tentative audacieuse pour la rendre complète ¹⁶⁴ ».

Goethe est l'un des patriarches de la littérature d'Occident. Selon ses dires, l'autobiographie qu'il a rédigée comme telle ne serait qu'un fragment parmi d'autres, un aspect ou un condensé de cette « grande confession » unitaire que constituerait l'ensemble de son œuvre. Affirmation confirmée par la Préface qui figure en tête de la première partie de *Poésie et Vérité*. Goethe y cite une lettre reçue d'un ami, occasion première de ce livre de Mémoires. Le poète venait de publier une édition en douze volumes de ses œuvres complètes ; ces textes sont présentés en ordre dispersé, et dans un désordre inévitable ; « dans l'ensemble, note le correspondant de Goethe, ces productions restent toujours incohérentes ; souvent même on croirait à peine qu'elles sont émanées d'un même écrivain » ¹⁶⁵. Placés devant ce puzzle, les familiers du poète pressentent bien l'existence d'une intelligibilité immanente à l'ensemble de ces écritures ; ils demandent à l'auteur de les aider à mieux le comprendre. « La première demande que nous faisons, c'est de nous présenter en un ordre chronologique vos ouvrages poétiques qui, dans la nouvelle édition, sont rangés d'après certains rapports intimes, et de nous confier, dans un enchaînement déterminé, les circonstances et les états d'âme qui vous en ont fourni la matière, comme aussi les exemples qui ont agi sur vous, et encore les principes théoriques que vous avez suivis. Si vous prenez cette peine pour un

¹⁶⁴ Goethe, *Souvenirs de ma vie. Poésie et Vérité*, 2^e partie, livre VII ; trad. P. du Colombier, Aubier, 1941, p. 184-185.

¹⁶⁵ *Op. cit.*. Première partie, préface, p. 11.

cercle étroit d'amis, il en sortira peut-être quelque chose qui sera susceptible de devenir utile et agréable à un cercle plus étendu ¹⁶⁶... »

Goethe a reconnu la justesse de cette mise en demeure ; parvenu aux abords de la soixantième année, il fait droit à l'invitation de son correspondant. L'âge des grandes créations est passé, observe celui-ci, « ce devrait être précisément (...), à l'époque où les lumières deviennent plus complètes, la conscience plus distincte, une occupation très agréable et très revivifiante, que de reprendre comme sujet ses anciennes productions et d'en faire une dernière œuvre capable de contribuer encore à la formation de ceux qui se sont formés autrefois avec l'artiste et à son contact ¹⁶⁷ ». L'autobiographie de Goethe est sa réponse à cette suggestion, qui lui proposait comme tâche la réalisation de *l'œuvre de l'œuvre*, reprise et mise en place des écritures dispersées au long d'une carrière féconde. Seconde lecture, ou plutôt écriture seconde d'une vie qui, ayant pris conscience qu'elle approche de sa fin, dépose son bilan devant la [173] postérité, mais aussi pour sa propre édification. Toute autobiographie présente ce caractère d'une récapitulation ; en faisant revivre son passé ; l'individu s'efforce d'élargir les limites de son présent ; la remémoration, grâce à la recherche des anciennes traces et à la réactivation des sens oubliés, doit aboutir à une conscience totale, à une coïncidence de soi à soi dans toute l'ampleur de la présence au monde, organisant l'espace-temps d'une vie dans la plénitude de ses accomplissements, essais et erreurs, succès et échecs, dispersés au fil de l'existence, mais regroupés dans une intuition totalitaire.

Goethe se mit à l'œuvre, ayant fait sienne l'exigence formulée par son correspondant. Mais s'imposèrent à lui les difficultés de l'exécution. D'abord celle de regrouper l'ensemble disparate des textes sortis de sa plume au gré des circonstances, y compris ceux qu'il avait abandonnés sans achever leur rédaction, et ceux qui avaient disparu sans laisser de traces. Surtout, la reprise du sens de tous ces écrits obligeait l'auteur à les remettre en place dans leur situation d'origine. Les écrits de Goethe ne formaient pas un ensemble isolé, un petit monde indépendant du vaste monde. « 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 la pratique, je fus poussé du

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 11-12.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 12.

cercle étroit de ma vie privée dans le vaste monde » ; pour recréer le sens de sa vie, Goethe devait faire revivre la foule des personnages qu'il avait rencontrés, ainsi que « les formidables mouvements de la politique générale du monde qui ont eu sur moi comme sur la masse de mes contemporains, la plus grande influence ¹⁶⁸ ». La tâche du biographe est de « représenter l'homme dans ses rapports temporels, de montrer jusqu'à quel point le monde lui résiste, jusqu'à quel point il le 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 pas, 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 ¹⁶⁹ ».

Ces pages exposent en toute simplicité, en toute profondeur, la problématique de la tentative autobiographique. Le sage de Weimar, parvenu à la plénitude de son génie, entreprend de regrouper son œuvre dans une prise de conscience unitaire, dont l'ambition serait d'affirmer le microcosme personnel dans le contexte global du macrocosme en ses dimensions sociale, historique et même physique et biologique ; Goethe n'a jamais cessé d'élaborer une conception globale de la réalité cosmique, selon les procédures de la science exacte. *Uomno universale* au seuil du XIX^e siècle, l'auteur de *Dichtung und Wahrheit* [174] représente un cas limite. Chaque individu, en matière d'autobiographie, ne peut recenser que sa propre présence au monde, dont l'amplitude, le rayon d'action définit sa part de l'univers, sa participation à la totalité. L'homme quelconque ne peut pas être comme Goethe, un homme universel ; l'universalité n'est pas exigible de tout un chacun, du moins l'universalité en extension, en expansion de savoir. Mais chaque vie personnelle n'en possède pas moins un droit à l'autobiographie en tant que reprise du sens de sa vie, si modeste soit-elle, et la valeur de l'œuvre ainsi réalisée ne se mesure pas à l'ampleur de la surface terrestre qu'elle occupe, ou à la portion du panorama culturel,

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 12-13.

mais bien à l'intensité de l'expérience de vie dont elle porte témoignage. À titre d'exemple, et à l'opposé de *Dichtung und Wahrheit*, on peut évoquer ici un autre chef-d'œuvre du récit de vie, à la publication duquel Goethe lui-même s'est intéressé. En 1777, paraissait un petit livre intitulé *Heinrich Stilling's Jugend, eine wahrhafte Geschichte (La jeunesse de Henri Stilling, histoire véridique)*, relation des enfances d'un garçon pauvre de la campagne d'Allemagne du Sud, au sein d'une famille traditionnelle et pieuse. Le succès ayant consacré ce premier essai, d'autres volumes devaient suivre, prolongeant dans le temps le premier récit, jusqu'à former une *Vie de Heinrich Stilling*, en cinq volumes (1804). Aux antipodes de *Poésie et Vérité*, la vie de l'enfant Stilling, au creux de ses forêts et de son village, se déroule dans un temps immémorial, à l'abri des remous de l'histoire universelle. Heinrich Jung (1740-1817) dut à son autobiographie en forme de *Bildungsroman*, de porter désormais le nom de Jung-Stilling, dont les résonances piétistes évoquent la paix de l'âme, donnée à ceux qui aiment Dieu. Autodidacte, d'abord employé, puis étudiant et précepteur, il deviendra ophtalmologiste réputé tout en publiant des romans, des essais, consacrés en bonne part à la défense et illustration du mysticisme religieux. Goethe et Lavater se sont enthousiasmés pour la *Jeunesse* de Heinrich Stilling, dont ils aimaient la simplicité villageoise, miroir d'une existence familiale unie, au contact des réalités quotidiennes de la vie campagnarde, dans l'amitié de Dieu et de la nature. L'auteur de cette fresque populaire n'est pas un homme universel ; l'existence qu'il évoque ne sort pas des prochaines vallées ; mais la sympathie même de Goethe atteste que cette autobiographie s'impose par l'évocation des richesses de la vie simple, par la mise en évidence des profondeurs de la quotidienneté familière et innocente, non touchée encore par les influences corruptrices de la civilisation urbaine.

La *Vie d'Heinrich Stilling* est la « vie d'un simple », dans un repli de l'histoire universelle ; la vie de Goethe est celle d'un écrivain majeur et d'un homme d'État, engagé dans le cours de son époque, à l'échelle d'une petite principauté. Si disparate que puisse être leur contenu, ces deux ouvrages mémorables ont en commun ce caractère qu'ils auraient pu arborer l'un et l'autre le titre que Gandhi devait donner à son autobiographie : *Histoire de mes expériences de vérité (The Story of my Experiments with Truth, London, 1949)*. La Préface

de *Poésie et Vérité* est significative à cet égard ; Goethe a conscience d'avoir vécu la [175] majeure partie de sa vie ; ses œuvres complètes, même s'il continue d'écrire, se trouvent pour l'essentiel, derrière lui, sillage d'une activité inlassable et féconde. Mais ces écritures apparaissent en ordre dispersé, épaves laissées par l'écrivain au hasard des circonstances et sollicitations d'une carrière privée et publique aux multiples inflexions. Le temps est venu d'une nouvelle lecture, d'une recherche du sens, en vertu d'une exigence renouvelée.

Le titre même, *Poésie et Vérité*, demande à être réinterprété. On se contente d'ordinaire de songer à l'écart entre l'exactitude de la remémoration, et le recours à l'imaginaire pour combler les lacunes du souvenir. Rédigeant son livre, Goethe aurait eu conscience des déficiences de son récit ; il aurait d'avance plaidé coupable pour certains écarts, auxquels il aurait remédié grâce au secours de son lyrisme intérieur. Nous savons d'expérience que nos souvenirs sont toujours plus ou moins romancés. Mais Goethe lui-même, interrogé par Eckermann, a proposé une interprétation moins banale d'un titre qui, selon ses dires, ne concerne pas seulement les données empiriques du récit. « Les faits particuliers qui y sont racontés servent uniquement, au moyen d'une observation générale, à confirmer une vérité plus haute. » La vérité en question dans *Poésie et Vérité* n'est donc pas la vérité d'usage courant, ce qui donne à penser que la poésie, elle aussi, doit revêtir un autre sens que celui d'une simple dérive imaginative. « 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 signifie quelque chose ¹⁷⁰. » Il y a donc, au témoignage de Goethe, vérité et vérité ; et cette distinction est décisive pour la compréhension de ce qu'est l'autobiographie, en sa signification authentique, non réductible à un simple récit de vie à la faveur duquel un individu quelconque récapitule sa carrière. Une série de dates, une suite d'événements, un ensemble de points jalonnant le parcours d'une existence, ne permet pas d'entrer dans l'intimité d'un être humain. N'importe quel individu peut raconter, à la première personne, ses faits et gestes, pensionnaires d'un hospice de vieillards ou clients d'un grand magasin. Les dossiers personnels des suspects de l'Inquisition, des aliénés de l'hôpital psy-

¹⁷⁰ Goethe, *Conversations avec Eckermann*, 30 mars 1831, trad. Jean Chuzeville, Jonquières éd., 1930, t. II, p. 141.

chiatricque, ou des criminels incarcérés dans une maison centrale, contrairement à ce qu'affirment Michel Foucault et consorts, ne constituent pas des collections d'autobiographie. La catégorie de l'autobiographie suppose quelque chose de plus, une différence spécifique. Entre la notice biographique, même rédigée à la première personne, et consignée par l'intéressé, et l'autobiographie proprement dite, la distance est celle du pronom réfléchi *autos*, *moi-même*, indicateur d'une reprise du sens, en vertu d'une résolution de la volonté. Pour être en mesure d'écrire moi-même ma propre vie, je dois avoir pris du recul par rapport à elle, m'en être dépris afin d'être capable d'en maîtriser les significations éparses ; écrire ma vie, c'est la recommencer en esprit ; après l'avoir vécue [176] comme un brouillon, dans la confusion du temps qui passe, entreprendre de la mettre au net, en dégageant les grandes lignes d'un cheminement intelligible, selon l'ordre de l'obéissance à des valeurs librement consenties.

Selon une juste formule de James Olney, en matière d'autobiographie, « tenter l'entreprise est un acte de foi »¹⁷¹. La foi s'oppose à la simple connaissance, au récit sans prétention d'une existence par celui qui l'a vécue. Dans la préface citée plus haut de *Poésie et Vérité*, Goethe mentionne « une condition 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...¹⁷² » Une autobiographie digne de ce nom doit être une confrontation entre la personne consciente de soi et l'univers qui l'entourne. Œuvre d'autant plus difficile que le Sujet et l'Objet ne sont pas indépendants l'un de l'autre, posés face à face dans un espace que l'auteur dominerait d'une position supérieure. Le sujet est lui-même dans le monde, dont la présence l'envahit au profond de son être et ne cesse de l'habiter. Je ne peux me penser distinct du monde que j'habite ; je ne peux penser un monde étranger à ma présence, à mon habitation au moins virtuelle. À la limite entre une conscience et son univers, l'auto-biographie se propose de rendre intelligible le sens d'une ligne de vie, dans son identité et dans ses vicissitudes. Le Grand Œuvre qu'elle poursuit est la création d'un

¹⁷¹ James Olney, *Metaphors of Self, The Meaning of Autobiography*, Princeton University Press, 1972, p. 29.

¹⁷² Goethe, *Poésie et Vérité*, éd. citée, p. 12-13.

monde personnel conformément aux expériences déjà vécues, non pas seconde lecture d'un texte préalablement donné, mais transfiguration, transmutation d'une réalité déjà donnée en une vérité à la seconde puissance. Non pas récapitulation du vécu littéral du moi, mais « métaphore » de ce moi, selon la formule de James Olney, avec la valeur poétique d'une reconversion du sens. L'autobiographie en question ici étant considérée dans la plénitude de son intention, œuvre de plein exercice, – celle de Goethe ou de Jung Stilling, de Rousseau, de Chateaubriand. Les critiques de ces grands ouvrages se sont souvent fourvoyés dans leurs interprétations ; ils ont éprouvé des satisfactions malines à mettre le rédacteur de l'autobiographie en contradiction avec lui-même. Il suffit, pour le prendre en flagrant délit, de confronter telle ou telle page du mémorial tardif avec un document contemporain des faits eux-mêmes pour faire apparaître que l'historien de sa vie s'est trompé, de bonne ou de mauvaise foi ; il a caché quelque chose, il a déformé, il a menti, mystifiant autrui et se mystifiant lui-même avec la seule excuse absolutoire de la poésie.

Sainte-Beuve n'aime guère Chateaubriand ; il conteste l'évocation par celui-ci, dans les *Mémoires d'Outre-Tombe*, du Paris d'avant 1789, où l'écrivain futur décrit ses expériences et impressions de jeune officier, flâneur amusé au sein d'une époque où déjà se manifestent les signes des temps. « En fait, le [177] jeune officier fut beaucoup plus *homme de lettres*, alors, il le fut plus sérieusement dès l'abord qu'il ne veut nous le sembler aujourd'hui. » Divergences d'interprétation sur les humeurs du Chateaubriand prérévolutionnaire, qui ne présente pas grand intérêt. Mais Sainte-Beuve ajoute, en note : « Non pas, encore une fois, que ces Mémoires ne soient sincères, mais ils sont surtout poétiques, et n'ont que ce genre de sincérité-là, – une vérité d'artiste. Or l'artiste ici rend son émotion, son impression telle qu'il l'a au moment où il écrit, non pas telle qu'il l'a eue dans le moment qu'il raconte. Il substitue à son insu ses impressions et ses effets d'aujourd'hui à ses sentiments d'autrefois ¹⁷³. »

Analyse superficielle, opposant deux vérités exclusives l'une de l'autre, et dévaluant la « vérité d'artiste », arrangée selon l'ordre de l'imaginaire pour les besoins de la cause. La vérité personnelle, vécue par le héros de l'histoire ne peut être considérée comme une version

¹⁷³ Sainte-Beuve, *Chateaubriand et son groupe littéraire*, Troisième leçon, Garnier, 1948, t. 1, p. 89.

ne varietur, une fois pour toutes constituée, et conservée quelque part à l'abri de toute altération. La vérité de Chateaubriand appartient à Chateaubriand, et non à Sainte-Beuve. Les *Mémoires d'Outre-Tombe*, comme *Poésie et Vérité*, exposent la « métaphore » d'un moi dans le contexte de l'histoire d'une époque. Chateaubriand se cherche lui-même, il démêle le sens de sa vie, caché dans le monde de ses souvenirs. Il a pleinement le droit, plus de trente ans après, de mettre en lumière des significations qui, sur le moment échappaient au jeune homme un peu fou, égaré dans la confusion de la capitale. La notion de « sincérité » est ici mal venue ; elle semble indiquer que l'écrivain opère à sa volonté, de manière arbitraire, à la limite entre le vrai et le faux dont il connaîtrait exactement la ligne de démarcation.

L'exigence créatrice de l'écriture dans la fidélité à l'être personnel transcende ces conceptions terre à terre. Dilthey, dans une subtile analyse du génie de Goethe, souligne qu'il ne considérait pas le monde avec « la curiosité d'un témoin. Il lui fallait, dans son infinie capacité d'absorber des impressions, venir à bout de la vie (*mit dem Leben fertig werden*) »¹⁷⁴. Le témoin se contente d'enregistrer le donné littéral et objectif des événements ; Goethe substitue à cette perception passive une dimension supérieure de « méditation de la vie (*Nachdenken über das Leben*) »¹⁷⁵, inspirée par une sagesse et un art de la vie (*Lebensweisheit, Lebenskunst*). Il n'y aurait donc pas, chez le poète, dissociation entre une connaissance immédiate et positive de la réalité, puis une refonte postérieure selon les caprices de l'imaginaire. C'est la présence au monde elle-même, dans sa première spontanéité, qui soumettrait la manifestation de l'univers à l'épiphanie des significations. Le regard de l'artiste authentique sur le monde est déjà chargé de pressentiments ; il porte en soi la prédestination du sens.

Un tel bouleversement de l'ordre des priorités choque la logique usuelle, [178] constituée en fonction d'un espace-temps euclidien, où les êtres et les choses se suivent et se ressemblent, installés chacun à sa place selon le droit commun reconnu par le consentement universel. Le propre de l'autobiographie au sens plein du terme pourrait bien être de bouleverser ces usages en vertu d'exigences dérogoratoires. Le romancier Robert Musil donne à penser l'opposition des logiques in-

¹⁷⁴ Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, 8^e Auflage, Leipzig und Berlin, Teubner, 1922, p. 229.

¹⁷⁵ *Ibid*, p. 231.

compatibles, dans un passage de son grand roman *L'Homme sans qualités* : « Ce qui nous tranquillise, c'est la succession simple, la présentation de la toute puissante multiplicité de la vie d'une manière unidimensionnelle, comme dirait un mathématicien ; la mise en série de tout ce qui est arrivé dans l'espace et dans le temps selon le droit fil, bien connu sous le nom de fil du récit, qui constitue aussi le fil de la vie. Heureux celui qui peut dire : *Alors, avant, après !* La plupart des hommes, dans leur rapport fondamental avec eux-mêmes, se comportent comme des narrateurs. Ils n'aiment pas le lyrisme, ou seulement par instants ; et lorsque dans le fil de leur vie s'introduit un peu de *pendant* ou de *en plus*, ils se gardent de toute considération adventice. Ils aiment la succession régulière des faits parce qu'elle ressemble à une nécessité et l'impression que leur vie suit un cours précis les met d'une certaine façon en sécurité au milieu du chaos ¹⁷⁶. »

Musil, romancier majeur, oppose ici le sens commun d'une vie perçue selon la norme d'une intelligibilité extensive, enchaînement d'éléments coordonnés dans le temps et dans l'espace, et cet autre sens intrinsèque d'une vie-humaine en son humanité selon les inspirations d'une présence intime des aspects à la totalité du vécu, le sens total habitant la totalité des aspects qu'il anime. L'ordre dans l'homme ne se construit pas à l'imitation de l'ordre dans l'univers matériel ; la logique plate des déterminismes physiques n'est pas adaptée à l'économie interne d'une existence en quête du sens qui l'anime dans la diversité de ses époques et de ses vicissitudes. La durée intime n'expose pas le défilé sans retour de moments successifs, enchaînés les uns aux autres, et qui ne reviendront jamais plus. Le fil d'une vie n'est pas droit ; il est enroulé sur lui-même, car les moments s'appellent les uns les autres en vertu de secrètes harmonies ; ils se répètent ou se repoussent par la force d'antagonismes ou d'harmonies, constitutifs de l'identité propre de chacun.

Considérées de haut et de loin, les *Mémoires d'Outre-Tombe* paraissent respecter le bon ordre de la chronologie et raconter une histoire qui se suit. Il n'en est rien en réalité, parce que la composition de l'œuvre se développe sur plusieurs dimensions à la fois. Le devenir de la remémoration, pendant les nombreuses années de la rédaction, interfère avec le devenir du remémoré. Le poète Chateaubriand a pleine-

¹⁷⁶ Robert Musil, *Der Mensch ohm Eigenschaften, Gesammelte Werke*. hgg Adolf Frise, Hamburg, 1952, *sqq.*, Bd I, p. 665.

ment conscience de ces chocs en retour et de ces récurrences ; il se plaît à les souligner et il en tire des effets de perspective existentielle, ouvertures en abîme sur l'épaisseur de sa vie. L'objectivité plate du temps historique est prise en charge et fécondée par la richesse intime de la [179] durée vécue. C'est là toute la différence entre les *Mémoires d'Outre-Tombe* et les Mémoires de n'importe quel diplomate, ambassadeur ou ministre des Affaires étrangères français du XIX^e siècle.

Selon l'*Avant-propos* de 1846, « ces Mémoires ont été composés à différentes dates et en différents pays. De là des prologues obligés qui peignent les lieux que j'avais sous les yeux, les sentiments qui m'occupaient au moment où se renoue le fil de ma narration. Les formes changeantes de ma vie sont ainsi entrées les unes dans les autres ; il m'est arrivé que dans mes instants de prospérité j'ai eu à parler de mes temps de misère ; dans mes jours de tribulation à retracer mes jours de bonheur. Ma jeunesse pénétrant dans ma vieillesse, la gravité de mes années d'expérience attristant mes années légères, les rayons de mon soleil, depuis son aurore jusqu'à son couchant, se croisant et se confondant ont produit dans mes récits une sorte de confusion ou, si l'on veut, une sorte d'unité indéfinissable ; mon berceau a de ma tombe, ma Tombe a de mon berceau : mes souffrances deviennent des plaisirs, mes plaisirs des douleurs, et je ne sais plus, en achevant ces *Mémoires* s'ils sont d'une tête brune ou chenue. J'ignore si ce mélange, auquel je ne puis apporter remède, plaira ou déplaira ; il est le fruit des inconstances de mon sort »¹⁷⁷.

L'*Avant-propos* de 1846 est la dernière page de l'immense labeur d'écriture auquel Chateaubriand s'est livré depuis un quart de siècle ; l'œuvre de l'œuvre s'achève, et le poète n'a guère plus devant lui que la tombe solitaire dès à présent prévue sur un rocher en pleine mer. Déjà, en attente, il habite l'*Outre-Tombe*, d'où son livre sera adressé aux hommes de demain. Mais ensemble cette page dernière est la première ; elle doit figurer, cette conclusion, en avant-propos du livre à venir. La récapitulation de l'existence culmine en une intuition du sens, comparable à ce souvenir global dont portent témoignage certains rescapés d'un extrême danger. Toute leur vie se serait présentée à leur esprit avec précision dans l'espace d'un éclair. Somme et

¹⁷⁷ Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe, Avant-propos*, 1846 ; édition de La Pléiade, t. 1, p. 2.

consommation d'une longue existence, cette vision contracte tous les espaces et tous les temps d'une personnalité dans un télescopage exaltant, sous les apparences de la confusion et du désordre, l'unité transcendante d'une destinée. Jugement dernier qu'un être humain peut porter sur lui-même, dans cette situation eschatologique, au-delà de toutes les contradictions, où le temps de la créature atteint aux limites d'une exaltation suprême, aux portes de l'éternité.

Cette page prophétique de Chateaubriand expose, à un degré supérieur d'excellence poétique, la logique transcendante du sens de la vie, à laquelle renvoie le texte de Musil. Logique non aristotélicienne fondée sur le télescopage systématique des dimensions existentielles imposées par la table des catégories, code de bonne vie et mœurs que respecte l'homme de la rue, bon citoyen, bon époux et bon père. Chateaubriand lui-même, homme public fut un tenant de l'ordre, un légitimiste fidèle aux traditions de l'aristocratie déchue. Mais, [180] poète ; il appartient à la planète nouvelle du romantisme, dont l'Avant-propos de 1846 pourrait bien être l'un des manifestes tardifs. Le merveilleux romantique, le sens du Märchen, c'est le refus d'obéissance au sens commun de l'ordre des choses, aux déterminismes vulgaires, la priorité donnée au surréel, par la conversion des données naturelles en évidence d'un ordre supérieur. Le sens de la vie est chose mentale, et les rêves de l'enfance ont plus de sérieux, plus de gravité que les contraintes de la vie adulte. Les grands événements, les bouleversements de l'histoire, qui font rage dans la rue ont moins de valeur que les déchirements de la vie privée dans le secret du cœur. Chateaubriand, après avoir raconté la mort de sa sœur Lucile, en 1804, évoque celle de sa mère. Puis il ajoute : « Ce sont là les vrais, les seuls événements de ma vie réelle ! Qu'importaient, au moment même 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 ¹⁷⁸ ? »

Cette perspective personnelle se donnant priorité sur le devenir du monde met en bonne lumière la logique spécifique de l'autobiographie, à la faveur de laquelle un homme exerce un droit de reprise non seulement sur sa propre vie, mais aussi sur l'histoire universelle. La première personne est ici l'unité de compte ; le monde va son chemin sans considération des individus par myriades qui apparaissent et dis-

¹⁷⁸ *Mémoires d'Outre-Tombe*, livre XVII, chapitre 6 ; Pléiade, t. I, p. 599.

paraissent, aussi négligeables que les termites dans la termitière. Raconter sa vie, c'est tenter de sauver le sens de sa vie, tenter de donner sens à sa vie, dans un combat contre toutes les évidences attestant que la destinée des individus représente une quantité négligeable dans le « tintamarre de l'histoire universelle », selon la formule de Kierkegaard. Chateaubriand se plaît à souligner les manquements à l'ordre dû qui jalonnent ses souvenirs, développés à contre temps de la chronologie, dans les interférences du passé vécu et du temps de la rédaction. « C'est à Londres, en 1822, que j'ai écrit de suite la plus longue partie de ces *Mémoires*, renfermant mon voyage en Amérique, mon retour en France, mon mariage, mon passage à Paris, mon émigration avec mon frère, ma résidence et mes malheurs en Angleterre depuis 1793 jusqu'à 1800. Là se trouve la peinture de la vieille Angleterre, et comme je retraçais tout cela lors de mon ambassade (1822), les changements survenus dans les mœurs et dans les personnages de la fin du siècle me frappaient : j'étais naturellement amené à comparer ce que je voyais en 1822 avec ce que j'avais vu pendant les sept années de mon exil d'Outre-Manche. Ainsi ont été relatés par anticipation des choses que j'aurais à placer maintenant sous la propre date de ma mission diplomatique. Le prologue du livre sixième vous a parlé de mon émotion, des sentiments que me rappela la vue de ces lieux chers à ma mémoire (...). Me voici donc, en écrivant en 1839, parmi les morts de 1822 et les morts qui les précédèrent en 1793 ¹⁷⁹ ... »

Volontairement à contre temps, la rédaction affirme ainsi la priorité du [181] sujet sur l'histoire, et donc sa liberté. La durée propre de l'individu est brève et fragile, du moins a-t-il la possibilité, avant de disparaître, de jeter son cri, et d'imposer sa marque à l'univers dans l'immensité duquel il semble confondu. Quand l'univers l'écraserait, avait dit Pascal, l'homme lui est encore supérieur, parce qu'il sait qu'il meurt, parce que, avant de mourir, il peut écrire des mémoires d'outre tombe. Le temps s'en va, mais l'homme se répète, et, se répétant, il peut moduler à sa ressemblance cette part de durée qui lui est propre. « La Saint-François m'est tous les ans un jour d'examen de conscience. Je tourne mes regards vers le passé ; je me demande où j'étais, ce que je faisais à chaque anniversaire précédent. Cette année 1833, soumis à mes vagabondes destinées, la Saint-François me trouve errant. J'aperçois au bord du chemin une croix ; elle s'élève

¹⁷⁹ *Op. cit.*, livre XXVII, ch. I, Pléiade, t. II, p. 69-70.

dans un bouquet d'arbres qui laissent tomber en silence, sur l'homme-Dieu crucifié quelques feuilles mortes. Vingt-sept ans en arrière, j'ai passé la Saint-François au pied du véritable Golgotha ¹⁸⁰. »

L'intention autobiographique est attestée dans la prépondérance accordée à l'ordre privé sur le domaine public. Confusion des genres dans l'écriture du moi, Chateaubriand appelle *Mémoires* ce qui est reconnu comme une autobiographie ; l'échelonnement chronologique souligné ici confère à la rédaction un certain caractère de journal. D'autre part, le rendez-vous d'anniversaire que l'auteur se donne chaque année souligne le caractère répétitif de la méditation de la vie, invitée à un éternel retour sur elle-même. L'examen de conscience à date fixe répond à l'interrogation du Dieu de la Genèse au premier homme, lorsque celui-ci, à la faveur de la faute, a repris sa liberté : « Adam, où es-tu ? ». Correction de l'errance naturelle, rappel à l'ordre ; le temps s'en va, mais l'homme reste, ou plutôt il doit rester, mesurer la distance de lui à lui-même, les écarts par rapport aux valeurs qu'il a fait vœu de respecter, et donc les infidélités par rapport à cette vocation éternelle, dont Dieu est le garant.

François-René de Chateaubriand se convoque chaque année au rendez-vous de la Saint-François. Un autre héros, méconnu celui-là, des écritures du moi, a réalisé la performance unique d'un journal intime qui ne respecte pas la succession régulière des jours, mais porte les inscriptions quotidiennes à la suite de celles qui figuraient à la même date les années précédentes. Pierre Hyacinthe Azaïs (1766-1845), auteur célèbre en son temps du traité *Des compensations dans les destinées humaines*, publié pour la première fois en 1808, n'emplissait pas de ses notes un carnet après l'autre, selon l'usage courant en cette discipline ; il avait fragmenté son journal en 365 unités discontinues, enregistrant d'année en année, de 1811 à 1844, les éphémérides portant la même date. Cette stratification du temps personnel se justifiait en fonction du système philosophique élaboré par Azaïs, l'un des petits prophètes assez nombreux qui fleurissaient en ce temps. L'étalement au jour le jour de l'actualité personnelle devait servir de test à des computations transcendantes d'ordre métaphysique sur l'économie interne de chaque vie personnelle. Le journal d'Azaïs, [182] comme bien d'autres, est demeuré inédit ; et la valeur intrinsèque de son contenu ne semble pas justifier une publication com-

¹⁸⁰ *Ibid.*, livre XLVII, ch. VII, t. II, p. 860.

plète ¹⁸¹. Mais le thème du retour périodique de l'attention à soi-même met en évidence la finalité propre de chaque biographie par rapport à l'histoire générale, qui charrie les individus sans permettre à leur devenir de faire sens. Le sujet doit récupérer sa propre existence, pour la faire sienne en la marquant de son sceau, grâce à un réaménagement des dimensions temporelles.

Sans doute peut-on découvrir ici la ligne de démarcation entre Mémoires et Autobiographie. Ce qui caractérise les Mémoires comme tels, c'est qu'ils se soumettent à la discipline chronologique de l'histoire générale et universelle. L'individu situe les événements de sa carrière dans le droit fil du devenir historique, préoccupé par le devenir du monde extérieur plutôt que par le sien propre, qu'il se contente de situer à son rang dans la suite du temps. Sa destinée est présentée comme une carrière, régie par les nécessités extrinsèques plutôt que par les exigences du dedans.

La distinction est clairement marquée dans un texte du *Journal* de Charles du Bos, critique littéraire doué d'un sens aigu de la spiritualité, qui envisage à une certaine époque d'exposer d'ensemble le sens de sa vie. « Je sens le besoin de parler une fois directement en mon nom, et non plus à propos des autres ; (...) ce besoin de dire une fois et d'un bout à l'autre *Je*. Le moi n'est haïssable, pour reprendre la formule de Pascal, qu'aux yeux d'un Pascal précisément, c'est-à-dire d'un croyant strict, pour qui rien ne compte que de faire son salut. (...) De plus en plus je sens (pour moi, bien entendu) comme une hypocrisie dans la soi-disant objectivité ; (...) j'ai besoin de m'exprimer et pourquoi ne pas le faire une fois d'une façon tout à fait directe ? » L'autobiographie répond au désir, après avoir toute sa vie parlé des autres, de parler enfin de soi ; cette œuvre, « je voudrais qu'elle ne portât presque exclusivement que sur des choses de la vie intime et profonde, que les faits y fussent toujours d'ordre soit spirituel, soit artistique, soit intellectuel. Les événements y demeurent extérieurs, - tout ce qui fait la matière habituelle des mémoires et des souvenirs, je m'en dépends chaque jour davantage, et en refeuilletant hier soir un peu de Saint-Simon, je me suis rendu compte qu'au fond ce n'est que

¹⁸¹ Michel Baude a étudié le journal d'Azais et sa personnalité originale dans sa thèse de doctorat : *P.H. Azais témoin de son temps d'après son journal inédit (1811-1844)*, soutenue à Strasbourg en 1975 (librairie Honoré Champion, 1980).

son expression qui m'intéresse tout à fait : son contenu presque toujours m'ennuie ¹⁸²... »

La marque propre de l'écriture autobiographique est donc la priorité reconnue à l'intime sur l'extrinsèque, l'objection de conscience à l'intelligibilité du devenir de l'ordre des choses et des dates. L'individu ne se résout pas à n'être qu'un agent, un opérateur au sein du mouvement historique et social ; il revendique l'autonomie de sa ligne d'existence ; en dépit des empiétements toujours menaçants, il entend maintenir la liberté du sens, le droit de reprise du sujet sur la réalité universelle.

[183]

Les écritures du moi permettent donc, par des voies diverses, de dévier du droit fil de la vie et des déterminismes empiriques, selon des échappements circulaires ou des enroulements en spirale, la logique du sens intime prenant le pas sur l'apparent enchaînement des événements. Le plus souvent, néanmoins, l'ordonnancement chronologique est respecté en apparence, comme on le voit dans les *Mémoires d'Outre tombe*, dans les *Confessions* de Rousseau ou dans des écrits de moindre envergure ; la table des matières évoque successivement l'enfance, l'adolescence et la jeunesse, l'âge mûr etc, l'évocation s'arrêtant en un moment qui marque un point d'arrivée tout au moins provisoire. Or seules des raisons de commodité peuvent induire celui qui tente de se réaliser par la voie de l'écriture à suivre le fil de la narration des événements extérieurs. On peut aussi bien considérer que les faits extérieurs ne sont que des provocations, des occasions pour la réalité intime de se manifester au jour de l'analyse. La substance de l'être personnel pourrait être d'un ordre différent – étrangère aux incitations de l'histoire, exigences contradictoires qui entraînent autant d'aliénations par rapport au mouvement spontané d'une existence. Les déterminismes sociologiques commandent en bonne part le devenir des individus ; mais bon nombre des carrières ne sont que des dérives où se fourvoie l'authentique ligne de vie d'un homme ou d'une femme. Bien des gens qui font bonne figure dans la vie sociale ne sont en fait que des ratés, plus ou moins résignés à cette erreur sur la personne qu'ils incarnent avec application, faute de mieux. L'apogée

¹⁸² Charles du Bos, *Journal 1921-1923*, Corrèa, 1946, 11 septembre 1922, p. 183-184.

d'une vie ne coïncide sans doute jamais avec le temps de la réussite dans l'échelle des fonctions et des traitements ; le *curriculum vitae* propose souvent l'échelle des faux sens, des infidélités et des reniements. Le héros de l'histoire se laisse persuader ; bon gré, mal gré, il prend le change ; la personne s'oublie dans le personnage, et le jeu du rôle sert de substitut à l'accomplissement de soi.

L'autobiographie dans de telles conditions, peut revêtir la signification d'un rappel à l'ordre de soi-même. Par opposition au récit dont les coordonnées se situent dans l'espace-temps de la société constituée, l'écriture du moi tend à restituer à la première personne son recul par rapport aux événements, dans la tentative de rétablir la coïncidence entre le moi empirique en proie aux circonstances et l'être essentiel des fidélités profondes. De là le bouleversement des dimensions du récit puéril et honnête ; c'est un fait que les grandes autobiographies, celles qui se sont imposées à la mémoire culturelle, se développent à contresens des proportions normales. Dès saint Augustin, elles ont tendance à privilégier l'enfance par rapport à l'âge mûr ; il arrive d'ailleurs que le narrateur arrête sa narration à la fin de la jeunesse, comme si la suite importait peu, ne présentant qu'un intérêt secondaire, alors que les souvenirs d'enfance sont décisifs (Goethe, Renan, Mauriac, Sartre...).

Dans la période contemporaine, la considérable expansion de la psychanalyse a fortement contribué à majorer cet irréalisme. En dépit de toutes les critiques auxquelles peut donner lieu le système de Freud, dans la raideur de ses [184] articulations dogmatiques, le fait demeure que l'attention se fixe désormais sur les soubassements psychobiologiques de la vie consciente, terroir des pulsions instinctives et des émotions dont les récurrences ne cessent de parasiter la vie des individus. De là le rôle régulateur, ou dérégulateur, des expériences primitives de la petite enfance et des souvenirs, conscients ou non, qui s'y réfèrent. Ce qui rend possible des interprétations neuves des autobiographies existantes, mais aussi le renouvellement du style des écritures du moi. Le rêve et la rêverie, les cauchemars et fantasmes, toutes les formes du psychisme indéterminé, aux limites de la présence au monde réel, les entraînements et aberrations du clair-obscur et de la nuit, revêtent une importance neuve, cependant que deviennent douteuses les constructions de la rationalité, les ordonnancements par trop géométriques, suspects de dissimuler quelque chose, et sans doute

l'essentiel. Si l'on a pu considérer que les *Confessions* de Rousseau marquent un seuil dans l'histoire de l'autobiographie, il faut reconnaître que l'enseignement de Freud a lui aussi profondément influencé le style des écritures du moi ; il a introduit la connaissance de soi dans l'ère du soupçon, cassé la belle analyse de ces portraits en pied, dont l'auteur semble poser pour la postérité, revêtu des insignes de ses fonctions et des décorations que lui ont valu les services distingués rendus à la chose publique. La bêtise et la vanité n'en sont pas pour autant devenues moins fréquentes dans la production croissante des livres de vie qui encombrant les vitrines des libraires, mais la superstition intellectualiste de l'ordre et de la règle a cessé de faire autorité ; la vérité de vie, la vérité en question a émigré de l'ordre des apparences et du sens commun vers le monde des profondeurs abyssales, à partir desquelles le sens se prononce *per speculum in aenigmate*. Augustin, Rousseau, Karl Philipp Moritz, Goethe, Chateaubriand l'avaient ressenti avant le docteur de Vienne ; le droit fil de la vie, dont parlait Musil, ne jalonne qu'une vraisemblance trompeuse ; pour sortir du labyrinthe où se dissimule le sens de la vie, le fil d'Ariane s'enroule sur lui-même, se noue et se dénoue en un parcours dont les aboutissements demeurent à jamais mystérieux.

Telle était, bien avant Freud, la leçon dont s'inspirait la poétique romantique, en rupture d'intelligibilité avec l'académisme qui prétendait constituer les formes et contours de l'espace du dedans sur le modèle des axiomatiques géométriques en usage dans l'espace du dehors. William Blake et Goethe furent les promoteurs de la révolution non galiléenne et non newtonienne pour la libération du domaine poétique. L'imagination créatrice, docile aux inspirations des profondeurs se donne une pleine expansion dans les œuvres de Tieck, d'Achim von Arnim, de E. T. A. Hoffmann et de leurs compagnons d'aventure ; elle se manifeste dans le surnaturalisme des romans de Jean-Paul Richter où les paysages et les êtres qui les habitent rayonnent de lumières qui les transfigurent jusque dans le plus humble courant des jours. Les événements eux-mêmes, au lieu de se dérouler selon l'ordre imposé par l'usage, obéissent à des enchaînements mystérieux, reviennent sur eux-mêmes ou se transposent, les [185] individus se métamorphosent au mépris du bon sens, mais en vertu d'une justice secrète, commandée par des analogies, des harmonies et des correspondances dont

l'initié est appelé à découvrir la clef, pour peu qu'il possède la pureté du cœur et le don de divination.

Il y aurait donc, dans le sens de la vie, une logique interne, régie par un principe d'involution, logique en profondeur plutôt qu'en extension. La recherche du sens, dès lors, devrait s'inspirer du principe que le sens cache le sens. On appelle palimpsestes les manuscrits anciens dont les copistes du Moyen Âge ont effacé le texte primitif pour y substituer un psautier ou un évangélaire ; il faut gratter, effacer la version surajoutée pour retrouver la précieuse écriture originale. Ainsi des plus significatives parmi les écritures du moi ; le contenu manifeste dissimule un contenu latent, messenger de l'essentiel. Il faut savoir interpréter ce qui est dit pour mettre en évidence les révélations, non dites mais suggérées au bon entendeur. De là une nouvelle critique, en pleine expansion aujourd'hui, attachée à décrypter les œuvres littéraires et à leur faire avouer toutes sortes de secrets. Les experts en « décodage » lisent entre les lignes et sont habiles à substituer au texte donné un autre texte sans rapport avec lui, et généralement sans intérêt, emprunté à la dernière mode des prestidigitateurs idéologiques en renom.

Ce n'est pas ici le lieu de faire le procès de cette florissante catégorie d'abus de confiance. À quelque chose malheur est bon ; cette perversion de l'intelligence a du moins libéré la lecture de la superstition de l'évidence. Même si la littérature du moi respecte les formes de l'univers du discours, l'interprétation peut en appeler de la forme au fond ; le moi n'est pas un objet matériel, justiciable du droit commun des approches qu'on applique à la connaissance des objets matériels. Le moi est un être complexe, ou implexe, aux multiples dimensions ; sa spécificité est menacée dès que l'on tente d'en faire une chose parmi les choses. Or telle est justement la tentation de celui qui veut parler de soi ; il imagine un soi parmi les autres, en communauté et réciprocité d'action avec les individus qui l'entourent, chacun occupant une partie de l'espace et doté d'une identité objectivement déterminée dans l'ensemble social. Les autres sont pour moi un dehors sans dedans, alors que je suis pour moi-même en premier lieu un dedans, une intimité qui ne peut se voir directement du dehors. Je peux sans doute, par la pensée, me mettre à la place de l'autre, tenter de voir le monde avec ses yeux, mais ces gymnastiques mentales ne peuvent dissimuler le fait originaire que mon être est le fondement, le lieu de repérage

d'un espace et d'un temps qui m'appartiennent en propre. Je peux certes m'aligner sur tout le monde, me dissoudre dans l'univers du discours, dans l'univers social, mais au prix d'une démission existentielle, d'un véritable abandon de poste, qui aboutit à m'aligner sur tout le monde et personne.

Ici, sans doute, le problème clef de l'autobiographie. Problème résolu si je n'existe pas ; je peux décrire ma vie dans les termes de la banalité sociologique : la vie quotidienne au temps d'Auguste, ou sous la reine Victoria, pour tout un [186] chacun. Mais si j'existe *je*, l'écriture de mon moi aura le droit et le devoir de se libérer autant que possible des contraintes de l'univers du discours. L'ère freudienne du soupçon a allégé les obligations de fidélité littérale au monde des apparences, déjà annoncée par la révolution culturelle du romantisme, puis mise en œuvre avec éclat par le mouvement surréaliste. Encore ne faut-il pas s'exagérer la hardiesse des novateurs. Les maîtres écrivains, toujours, ont surtout en respectant les protocoles sociaux, les codes de bonne vie et mœurs, faire preuve de la plus entière liberté, avec d'autant plus de force véritable qu'ils n'éprouvaient pas, comme souvent les surréalistes, le besoin de se livrer à des provocations gratuites à seule fin d'épater le bourgeois. Chateaubriand, nous venons de le voir, avait clairement conscience d'obéir dans ses écritures à une logique en rupture d'allégeance avec les catégories d'Aristote.

De cet échappement libre par rapport à la gravitation universelle de la logique et de l'ordre social, on trouve un exemple significatif dans l'œuvre autobiographique de Michel Leiris, l'une des plus originales de notre temps. Originale d'abord en ce qu'il ne s'agit pas d'un banal récit de vie, objet de production et de consommation courante aujourd'hui, chaque écrivain se croyant obligé de raconter sa petite enfance selon les stéréotypes à la mode, puis ses amours, régulières, irrégulières, dans les deux sexes et autres, en utilisant cette matière première qu'est sa propre existence. Sujet *ready made*, tout préparé ; pas besoin de se fatiguer ; cela fait toujours un titre en attendant mieux l'année prochaine. Cette sous-littérature peut enrichir les statistiques des sociologues de l'imprimé ; elle n'est pas significative. L'autobiographie de Leiris est vraiment son œuvre maîtresse ; consubstantielle à son existence, elle expose l'œuvre de sa vie et la vie de son œuvre. C'est pourquoi, sur la masse des écrits de cette catégorie, il en est peu qui aient autant de valeur significative.

Né en 1901, Michel Leiris est passé par l'épreuve du surréalisme, qui fut une réaffirmation de la révolution culturelle non galiléenne du romantisme, un mouvement de libération de la poétique dans les divers domaines de l'expression esthétique. Après quoi, il fit une carrière d'ethnologue de terrain, selon les voies de la connaissance positive, tout en conservant au creux de sa personnalité le feu sous la cendre des inspirations de sa jeunesse. En 1939, il publie *L'Age d'Homme* premier texte d'une série de volumes consacrés à l'expression de son être propre, ni journal intime, ni autobiographie au sens usuel d'un récit de vie ordonné sur une ligne qui suit le chemin de la naissance à la mort. *L'Age d'Homme*, de 1939, est suivi par quatre volumes, l'ensemble couvrant une quarantaine d'années, sous le titre commun *La Règle du Jeu : Biffures* (1948), *Fourbis* (1956), *Fibrilles* (1966), *Frêle bruit* (1976). L'auteur de *L'Age d'Homme* a 38 ans, celui de *Frêle bruit* 75 ans. L'écriture est coextensive à l'existence. Les grandes œuvres de la littérature du moi ne sont pas le fruit d'une saison ; elles viennent à maturation au long d'un cheminement d'une grande ampleur, elles sont coextensives à la vie, ce qui leur donne une profondeur de champ exceptionnelle. On est choqué de voir figurer à égalité dans une [187] statistique un livre de souvenirs d'un écrivain à la mode, ou le cahier commémoratif d'un épicier à la retraite, et les *Confessions* de Rousseau.

Leiris, autobiographe de plein exercice, peut être considéré comme exemplaire parce qu'il conduit son œuvre comme une recherche des fondements et non pas comme un simple rappel des étapes, faits et événements. Archéologie mentale et spirituelle, fortement imprégnée de réminiscences freudiennes, mais sans aucun dogmatisme, comme d'ailleurs sans aucun principe préconçu pour l'ordonnement des évocations qui se suivent et se groupent selon des associations thématiques, sans égard à la chronologie. Souvenirs et réflexions obéissent à des suggestions et inflexions remontées des profondeurs de l'existence. La remémoration manifeste une catégorie anthropologique exprimant les sources et ressources, les orientations de la présence au monde, à l'œuvre depuis les origines mêmes de la conscience. Les réactions instinctives, attractions et sympathies, répulsions et antipathies nourrissent les pensées, inspirent les attitudes et comportements de l'enfance à la vieillesse. Les fidélités à soi-même, à travers les arabesques du parcours vital, sont plus riches en significations que les co-

efficaces chronologiques, et la logique du *post hoc ergo propter hoc* ; ce qui apparaît après n'est pas nécessairement la suite de ce qui était avant. Cela peut être l'inverse, tout autant. L'ordre de la manifestation, de la monstration, ne coïncide pas avec l'ordre des priorités essentielles dans les origines de l'être.

Leiris met en œuvre la dénonciation de l'illusion chronologique, généralement régnante dans les écritures du moi. Le fil conducteur de l'existence, dans sa cohérence intime, obéit à des enchaînements capricieux, dont on fausse le sens lorsqu'on l'ordonne selon la perspective rectiligne du calendrier. Cette logique à contretemps présidait déjà à l'ordonnement cyclique du temps retrouvé chez Proust. Le fil de l'existence au jour la journée se développe en zigzag, en arabesques sur plusieurs plans à la fois, dont les détours et retours échappent à toute transparence et élucidation logique, bien que nous éprouvions au profond de nous-mêmes qu'ils répondent à une irréfutable nécessité. Ce que les critiques analytiques de notre temps interprètent comme des caprices linguistiques, des jeux de mots superficiels, est en réalité la manifestation d'un ordre caché du sens, en une sorte d'involution qui renvoie aux étymologies premières de la parole dans ses émergences originaires. De là une étymologie déroutante, proliférant à la manière d'un feuillage qui cache la lumière tout en la manifestant, dans une incessante agitation. Ceux qui simplifient, déroulant le chemin d'une vie en ligne droite, sans inflexions ni récurrences, demeurent à l'extérieur de leur propre vérité et font illusion aux autres. Mais sans doute la compréhension d'une vie implique-t-elle une double vue, dont la majorité des individus demeurent incapables. Le parti-pris inverse, adopté par Leiris, est donc en lui-même un principe d'intelligibilité.

Ainsi dit-il : « Obéissant à mon désir de confronter, de rapprocher, d'établir des liaisons – je laissai de plus en plus s'aiguiller mon attention, non point tant sur ces expériences privilégiées que je me proposai d'analyser, que sur les [188] ramifications diverses qui pouvaient s'y brancher, voies de parcours dans lesquelles il ne tenait qu'à moi de me lancer et dont les recouvrements multiples devaient finir par les tresser en une sorte de réseau semblable à ceux qui mettent en communication toutes les régions distinctes composant un pays. Nœuds de faits, de sentiments, de notions, se groupant autour d'une expérience colorée plus vivement que les autres et jouant le rôle d'un signe ou

d'une illustration assez frappante pour me servir de repère, – tels furent bientôt les “bifurs”, ma démarche tendant d'autre part à substituer aux exposés statiques, faits d'un seul coup, quelque chose de plus mouvant, de plus abandonné, qui serait en soi-même une suite de bifurcations ou de “bifurs”, au lieu d'être seulement la description de ce à quoi pour commencer j'avais donné ce nom. Le gros de mon travail finit donc pas consister moins en la découverte, en l'invention, puis en l'examen de ces nœuds qu'en une méditation zigzaguant au fil de l'écriture et, “bifur” après “bifur”, cheminant de thème en thème, ces derniers ordonnés peu à peu en faisceaux plus ou moins séparés, mais juxtaposés en chapitres, constituant, dans leurs enchaînements, comme autant d'épisodes successifs d'une capricieuse course au clocher ¹⁸³ ... »

Cette page, où Leiris tente de révéler le secret de son écriture ne concerne pas seulement l'ordre des mots. Les beaux esprits contemporains se plaisent à considérer un texte comme un univers du discours, constitué par des mots étalés en une dentelle, dont l'exégète révélerait la « structure », domino verbal, dehors sans dedans, tapé au hasard par un singe dactylographe. Leiris ne joue pas avec les mots ; l'enjeu de son écriture est la substance même de sa vie. Les nœuds, le tressage en réseau, les bifurcations exposent le labyrinthe, l'univers existentiel d'une conscience en recherche de son propre sens, caché dans les replis d'un ordre que la conscience pressent seulement, sans pouvoir s'identifier à lui. L'univers des mots ne forme pas un ensemble autonome ; il se profile sur la région mystérieuse, cachée derrière le voile de la déesse. L'analyse logique et linguistique lâche la proie pour l'ombre, sans achever pour autant la quête inachevée et inachevable de Michel Leiris, dont il est clair qu'elle s'achèvera seulement à l'instant où l'auteur, à bout de forces ou à bout de vie, lâchera la plume que sa main désormais ne sera plus capable de tenir. D'où l'absurdité des tentatives d'en dire plus que lui sur ce qu'il est incapable de dire. Sa recherche n'appartient qu'à lui.

L'expérience de Leiris, décisive, dénonce l'irréalité du fil directeur de la chronologie. Le sens d'une vie ne se déroule pas selon la progression de l'histoire universelle, dont chaque histoire personnelle serait selon son ordre un exposant. Bien entendu, les coefficients du calendrier demeurent applicables comme des repères extrinsèques. Il est

¹⁸³ Michel Leiris, *La Règle du Jeu*, I, *Biffures*, NRF, 1948, p. 281-282.

vrai aussi qu'une biographie débute à la naissance et s'achève à la date de la mort. Mais s'il existe une philosophie de [189] l'histoire, un sens intelligible selon la dimension chronologique, ce qui d'ailleurs reste à prouver, cette philosophie longitudinale ne s'applique pas au cours d'une existence individuelle, réglée selon le cycle biologique de la naissance à la mort, maturation évolutive, en corrélation avec les évolutions de la nature. L'enfance a ses stades propres de développement ; l'adolescence, la maturité, la sénescence ne correspondent nullement à un progrès rationnel, ordonné par la flèche longiligne du temps cosmique. Au sein de la gravitation universelle, l'être individuel situe sa gravitation propre, en fonction d'un centre de vérité et de valeur intrinsèque et non pas extrinsèque. Sans doute sommes-nous, chacun d'entre nous, situés dans l'histoire, et soumis aux rayonnements de notre incarnation historique. Mais il nous appartient de faire notre demeure dans l'histoire, en fonction de notre propre exigence. La dissolution dans l'ambiance historique serait la fin de la personnalité ; le chemin d'une vie ne se confond pas, sous peine d'aliénation totale, avec le « tintamarre de l'histoire universelle ».

Leiris, prêchant d'exemple, enseigne l'insignifiance du *curriculum vitae*. Les moments décisifs d'une vie, rencontre avec quelqu'un d'autre, rencontre avec soi-même, n'ont rien à voir avec le monde des apparences, examens scolaires, services civils et militaires, décorations, promotions et avancements, mariages, naissances d'enfants, bref tout ce que les importants de ce monde font figurer dans la notice du *Who is who ?* les concernant. *Who is Who ? Qui est qui ?* C'est la vraie question de l'identité personnelle, sans rapport avec les vanités du Bottin Mondain. La vie d'un être humain, en son authenticité ne se déroule pas comme un rouleau de papier ou une pelote de ficelle, du commencement à la fin ; bien plutôt elle s'enroule sur elle-même, elle fait des nœuds, elle se dissocie, puis se regroupe dans l'unité d'un sens, parfois entre aperçu, parfois perdu de vue, selon les intermittences d'une lumière parfois brillante, le plus souvent obscurcie, et dont la trace se perd dans le crépuscule sinon même dans la nuit. L'ordre temporel du récit de vie, le plus souvent ne propose qu'un pis-aller ou un trompe-l'œil ; mais il faut pour le comprendre, renoncer à un illusoire et très tenace sens commun.

« Mon propos, écrit Michel Leiris, n'est pas celui d'un mémorialiste, puisque j'aimerais, plutôt que reconstituer ma vie en la suivant

pas à pas, la dominer en l'embrassant d'un regard unique (un regard situé dans le temps, mais déjà hors du temps, comparable à celui qu'on attribue à l'homme en train de se noyer et qui revoit, en un clin d'œil, l'entier déroulement de son existence). Or ce regard, en quoi tout devrait soudain se condenser et prendre la fixité d'un panorama, je le jette à travers ces *Biffures*, ces *Fourbis*, ces *Fibrilles*, que j'écris non pas simplement dans le temps (en cette époque qui est la mienne et me fournit mon langage), mais, puis-je dire, avec le temps, puisqu'il me faut de longs délais pour ajuster ces matériaux péchés aux quatre coins de ma vie et enchaîner des réflexions dont chacune, loin de se proposer d'un bloc, est un mouvement décomposable en plusieurs phases. Attendre d'une méthode discursive, prosaïque, l'impression de présence absolue et de saisie [190] totale que seule peut donner la poésie dans son surgissement apparemment sans racine, c'est - bien sûr - espérer l'impossible ¹⁸⁴. »

L'autobiographie, dans sa constitution usuelle, respecte l'ordre du temps. Mais ce faisant, elle présente le vécu en le décomposant, en le dégradant au lieu de l'exposer en état de haute condensation, dans l'unité d'une systole où la vie s'affirmerait dans sa plénitude. Leiris tente de ressaisir le sens à contretemps, sous la forme d'une unité intensive non compatible avec les délais, les étalements du discours. L'autobiographie traditionnelle semble prendre son parti de cette contradiction, elle respecte l'ordre du récit. Pourtant, il serait aisé de montrer que les grandes œuvres de ce genre s'efforcent pareillement de transcender la dispersion des moments, surimposant à la variable chronologique d'un temps homogène la discipline d'un temps vécu dont les durées ne sont pas égales entre elles. Sur le cadran de l'horloge, les minutes, les heures, les jours apparaissent en projection spatiale, mesurés par des espaces géométriques égaux entre eux. Une heure en vaut une autre, ou une année, de la naissance à la mort, ce qui, bien entendu, est absurde. Aucune autobiographie n'a été proposée sur le principe d'accorder le même développement, la même importance à chaque fraction chronologique d'une vie. Si le récit des enfances est toujours développé, si l'on accorde de l'importance à l'âge de l'adolescence, c'est parce que la jeunesse est l'âge de la formation et des expériences décisives ; en général, la maturité se présente sous une forme répétitive ; l'intérêt humain va en se dégradant, et le récit se

¹⁸⁴ La Règle du Jeu, III, Fibrilles, NRF, 1966, p. 223.

condense, ou s'arrête, à moins que la carrière du sujet ne bénéficie d'un relief historique et social particulier. La curiosité se déplace alors du dedans au dehors, et l'écriture du moi prend la forme de mémoires, relatant les événements plus ou moins importants auxquels le héros de l'histoire a pu être mêlé.

La littérature du moi propose ainsi des possibilités diverses, dont l'autobiographie, en son sens propre et intensif, représenterait une possibilité extrême. Certaines distinctions majeures apparaissent ici, concernant les modalités de la reprise du temps. Il est clair qu'une biographie, évoquant l'histoire d'un individu, s'écrit au passé, selon l'ordre de la rétrospection, le sujet de l'histoire étant, d'ordinaire, déjà mort. L'autobiographie au contraire, même si elle respecte l'ordre du temps, s'écrit au présent ; elle n'accepte pas un déterminisme temporel, et procède à partir d'une saisie conjointe de la réalité dans une contemporanéité qui échappe à la durée. Un ami de Leiris lui fait observer « qu'on ne sait trop bien où je veux en venir, à partir du chapitre qui commence par le récit de mon installation 53 *bis* quai des Grands-Augustins ». Reproche fondé, « mais l'un des buts que je poursuis n'est-il pas, précisément, de savoir où, dans la réalité, je vais ? Cible, cette chose extérieure, cet objet tendre et introuvable qu'il faudrait définir – et définir cette chose serait peut-être la trouver ? – cet objet dont l'absence explique pourquoi ma vie s'écoule dans un état d'angoisse et d'oisiveté, de [191] désir ne dépassant guère la vague rêvasserie, cet objet impossible à découvrir et au désir anxieux, sevré, duquel ma mort se rattache, l'objet à quoi je pourrais me lier et en quoi je pourrais m'oublier. Cible : n'est-ce pas dans cette direction, la mise au jour de ce pourquoi je puis juger valable d'exister. (...) Comment pourrais-je, cherchant ainsi à m'éclaircir sur ce vers quoi je m'oriente, conduire mon récit avec une rectitude suffisante pour que s'en dégagent nettement, avant le point final, les principes directeurs ? »

En dépit des apparences, le vecteur temporel de l'autobiographie, au sens propre du terme, ne serait donc pas rétrospectif, mais *inchoatif*, tourné non vers la récapitulation du passé, mais vers la sommation du présent, ou plutôt vers l'avenir de ce passé. La recherche inquiète de Leiris dévoile l'une des constantes, des tensions internes de la quête de soi à travers les interférences des catégories de la durée. Leiris attribue le désordre de ses écritures à « la terreur que je nourris à

l'endroit de la mort et comme si cette dernière, avant de me tuer moi-même, commençait par tuer en moi toute aptitude à diriger mes actes de façon rationnelle. En avant de moi-même. Vivant, non à l'indicatif présent, mais (quand je ne me replie pas sur le passé) à ce futur absolu dans lequel on est précipité par l'appréhension de la mort. M'accrochant au futur relatif que représentent ces projets faits avec la double idée d'instaurer un avenir et de dresser en travers de ma route une série de barrières qu'il me faudra franchir avant d'atteindre à ce point à partir duquel il n'y a plus d'en *avant* ni d'en *arrière*. M'appuyant sur ce que je peux infuser de rassurant à ce qui vient maintenant, pour éviter d'être écrasé par la pensée de ce qui vient à l'extrême bout d'après. En avant de moi-même. Vivant ma mort ou me collant à l'événement quelconque qui est bien le futur, mais qui n'est pas encore la mort ou les prodromes de la mort ¹⁸⁵. »

Cette page obscure, d'une écriture enchevêtrée, dans sa difficulté même, met en lumière la mission fondamentale de l'autobiographie, qui est d'assurer, de justifier l'habitation de l'homme dans le temps. L'opinion vulgaire cantonne cette forme d'écriture du moi dans la remémoration de ce qui est advenu à tel ou tel individu ; Leiris souligne qu'il s'agit d'une expérience aux limites, d'une attente impliquant la sommation et la consommation de l'existence. Conscience eschatologique où l'individu s'éprouve confronté avec l'imminence de sa propre mort. La hantise du dernier jugement, l'intention d'une totalisation du témoignage s'affirme aux premières lignes des *Confessions* de Rousseau comme dans le titre même des *Mémoires d'Outre-Tombe*. Le temps propre de l'autobiographie ne consisterait donc pas dans le passé, simplement repris et honnêtement récapitulé. La reprise du sens se réalise dans l'actualité du présent. Mais le présent actuel ne peut être défini en termes de chronométrie, en minutes et en secondes ; l'amplitude de la conscience temporelle demeure indéterminée ; la présence au présent se déploie en dimensions variables. L'intention autobiographique, en sa tension pour actualiser autant que possible la réalité substantielle [192] du moi, développe une durée spécifique, inclusive d'elle-même, à la recherche d'une permanence qui serait, dans le temps, une ouverture sur l'intemporalité visée dans la permanence des valeurs. Épaississement de la durée, insistance ou instance de l'adhésion du sujet à lui-même, dans l'effort pour retenir au-

¹⁸⁵ *Biffures*, NRF, 1948, p. 247-248.

tant que possible des virtualités de l'être, à travers les moments où elles se sont plus ou moins complètement affirmées, sans jamais parvenir à se libérer tout à fait, sauf en de rares instants de plénitude. La conscience autobiographique serait ainsi en quête de l'exaltation des puissances de vie face à l'imminence toujours actuelle de la mort. Non pas conscience au présent, conscience du présent, ni effort pour réintégrer le passé dans le présent, mais démultiplication des dimensions du présent, porté à une puissance supérieure, pour embrasser une perception eschatologique de l'être personnel, exalté jusqu'en ses limites extrêmes, selon les éclaircissements simultanés et divergents de la nostalgie, du regret et du remords, de la culpabilité et de l'espérance. Les événements de la vie réelle, perceptions, souvenirs et fantasmes habitent ce théâtre d'ombres à travers les jeux duquel nous nous efforçons de découvrir la vision prophétique de ce que nous sommes, par-delà les implications et faux sens de l'existence coutumière.

Expériences existentielles, les recherches de Michel Leiris mettent en évidence le décalage considérable entre le temps banal du devenir historique et social et le temps ontologique de l'être personnel. Leiris ne nous apprend rien sur les événements contemporains de ses écritures, vicissitudes de la nation et du monde, inflexions de sa carrière scientifique et littéraire. Nul écho des remuements du monde ; les fortunes bonnes ou mauvaises de l'individu ne sont évoquées qu'à titre symbolique, allégories de la vie vécue et non incidents possédant en eux-mêmes une signification objective. Il s'agit là d'un cas exceptionnel, caractérisé par l'absence d'un récit suivi. L'historien de soi-même d'ordinaire se présente comme le héros ou du moins le personnage central d'un devenir ordonné du commencement à une fin tout au moins provisoire. Leiris propose seulement les éclats d'une vie brisée, dissociée en nombreux éclats, tels les fragments d'un obus après l'explosion. En cassant ainsi sa biographie, l'auteur de la *Règle du Jeu* tente manifestement de mieux mettre en évidence la signification intrinsèque, cachée par les détails subalternes de la vie au jour le jour, qui se nourrit d'illusions et sans cesse se laisse détourner de ses exigences intrinsèques.

Leiris propose la limite de la tentative autobiographique en tant que recherche des évidences de l'être personnel réduit à son essence, – tentative vouée à l'échec, puisque Leiris la mène à la manière d'un combat contre la mort, perdu d'avance. Cette œuvre exemplaire, défi-

nissant une limite, a l'avantage de permettre de distinguer entre des genres qui souvent paraissent confondus au sein de l'ensemble formé par la littérature du moi. Le corpus rédigé par Leiris se situe aux antipodes de ce qu'on désigne sous le nom de *Mémoires* ; mais la question se pose de savoir si l'on peut parler ici d'*Autobiographie*, car le [193] texte en question ne propose pas une *Biographie*, sinon en pièces détachées, à partir desquelles le lecteur aurait bien de la peine à constituer un ensemble cohérent. Néanmoins les docteurs en autobiographie inscrivent Leiris parmi leurs auteurs consacrés ; ils admettent aussi Chateaubriand, qui pourtant intitula son œuvre *Mémoires d'Outre-Tombe*, et aussi Goethe, dont le titre *Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit*, ne comporte pas le mot *Mémoires*, mais pourrait être qualifié de tel, puisque *Poésie et Vérité* inscrit l'histoire individuelle du jeune Goethe dans l'histoire contemporaine, parfois présentée en grand détail, comme dans le cas du couronnement à Francfort du Roi des Romains, futur Joseph II.

[194]

[195]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 9

Retour aux origines

[Retour à la table des matières](#)

L'écriture des Mémoires est une écriture du moi, rédigée en première personne, tout comme l'écriture de l'autobiographie ; la différence se trouve dans le contenu plutôt que dans la forme. L'origine commune des deux genres se trouve dans la prise de conscience de l'individu, unité de compte dans le devenir de l'histoire. La conscience archaïque recense une communauté diffuse où chacun existe avec tous, dans une indivision dont le centre est partout, sans que les membres du groupe aient une conscience propre de leur vie et de leur mort. L'individualisation, la possibilité pour chacun d'exister par soi-même, pour soi-même, y compris la capacité de s'opposer au reste de la communauté, suppose la dissolution de la mentalité collective, et le passage de l'ordre du *Muthos* à l'ordre du *Logos*, de l'autorité du mythe communautaire à celle de la raison universelle. Le règne archaïque du mythe, régi par le retour éternel du Même dans les cycles réguliers de l'astrobiologie, relâche sa discipline, et fait accueil à l'ouverture sur le temps historique, où l'initiative humaine affirme son importance dans une autonomie grandissante. Les premiers grands hommes, qui marquant leur époque du sceau de leur personnalité, sont les héros fondateurs d'empires, rois et empereurs, législateurs et chefs de guerre, génies civilisateurs dont les noms apparaissent sur les documents, sur les inscriptions commémoratives, en tête des codes, et

dont parfois subsistent des images gravées ou sculptées, en Mésopotamie, en Egypte ou plus loin dans les Orient. Alors se constituent des archives et des annales, premiers enregistrements de la mémoire historique, consacrant le relief décisif de la figure humaine.

Les annales et les chroniques, gérées par les autorités politiques et religieuses, [196] demeureront pendant des millénaires la forme privilégiée de la conscience du passé, enregistrement au jour le jour des faits mémorables et des successions généalogiques, des débits et crédits de la vie économique. Ainsi seront conservés les noms des puissants de la terre, potentats, gestionnaires politiques et religieux, chefs de guerre, vainqueurs et vaincus. Beaucoup de temps s'écoulera avant que ces figures apparues et disparues dans la succession des âges, prennent un relief suffisant pour exister d'une importance indépendante, justifiant une attention exclusive. La légende des héros fondateurs, des rois et des empereurs, est la forme première de la biographie, qui constitue un destin individuel en unité intelligible. Sur l'arrière-plan de la vie communautaire en sa confusion globale, une individualité se détache, forme significative, bon empereur ou bon roi, tyran redoutable ou fléau de Dieu, mémorables en tant que tels. Dans la sphère d'influence chrétienne, la vie des saints propose un prototype de la biographie.

Le progrès culturel rendra possible le passage au stade ultérieur, où celui qui a figuré dans l'histoire prendra une conscience suffisante de son rôle pour sentir le besoin d'affirmer sa propre identité de témoin ou d'acteur des événements qu'il relate ¹⁸⁶. L'individu qui écrit ses mémoires obéit au sentiment de sa responsabilité personnelle dans ce qui est arrivé. Au VI^e siècle de notre ère, l'évêque Grégoire de Tours, mort en 594, qui a écrit des vies des saints de la Gaule, rédige une *Histoire des Francs* qui, si elle n'est pas écrite à la première personne, donne une importance manifeste à la personnalité de l'historien dans l'évocation d'une histoire au devenir de laquelle il a participé. L'auteur de mémoires accomplit le pas décisif : il sort du cadre de l'histoire, de la fresque des événements ; il se définit lui-même comme le point origine ou le centre d'un récit qui le met en jeu personnellement. L'idée

¹⁸⁶ Il n'est pas question de donner ici une histoire des origines de l'autobiographie, qui met en cause le devenir global de la culture et le sens de l'humain. Cf. l'ouvrage classique de Georg Mish, *Geschichte der Autobiographie*, rééd. 8 volumes, Frankfurt am Main, 1949-1969.

d'une vérité objective et universelle cède le pas au parti-pris d'une perspective personnelle, génératrice de zones de lumière bien précises, mais aussi de zones d'ombre, l'histoire générale devant dès lors être conçue comme la sommation et la consommation des contributions individuelles à une vision du monde complexe, ou même contradictoire, qui appellera la critique des témoignages.

Le lent progrès de la conscience occidentale se poursuit jusqu'à la maturité de la conscience de soi, à travers la rédaction d'éphémérides où certains personnages notent les incidents au jour le jour de leur existence publique et privée, première forme du journal intime. Au XII^e siècle, le grand intellectuel Pierre Abélard (1079-1142), illustration des écoles de Paris, relate à la première personne, dans une Lettre à un ami, sa passion malheureuse pour Héloïse. *L'Histoire de mes malheurs (Historia calamitatum suarum)*, texte classique, est un incontestable fragment autobiographique. Les expériences humaines étant ce qu'elles sont, il a dû exister bien d'autres correspondances [197] privées, chroniques de bonheurs et de malheurs, dont l'auteur raconte tel ou tel moment de sa vie. La biographie, l'autobiographie et l'historiographie ne sont pas absentes du domaine médiéval. La vie de Charlemagne a été magnifiée par Eginhard (775-840), l'empereur Frédéric II et le roi Louis IX ont eu leurs historiens. L'un des textes les plus significatifs du Moyen Age, selon Georges Duby, est la *Vie de Guillaume le Maréchal*, comte de Pembroke, décédé en 1219, poème rédigé à la demande de son fils, achevé en 1226, qui ne compte pas moins de 19 000 vers. Il arrive aussi qu'un personnage important écrive la relation de son existence et de ses activités. Guibert, abbé de Nogent en Picardie de 1104 à 1124, a rédigé un *De vita sua* teinté de spiritualité et de réminiscences augustiniennes. Plus objectif, Suger, abbé de Saint-Denis de 1122 à 1151, est l'auteur d'un *De rebus in administratione sua gestis*, défense et illustration de ses activités pour le bien de l'Église et du royaume de France, dont il est l'un des dignitaires majeurs ¹⁸⁷.

Le Moyen Age ne fut pas, en matière de conscience historique et de conscience de soi, une traversée du désert. Nous sommes encore sous le coup des anathèmes prononcés par les philosophes de l'âge des Lumières contre des siècles dont ils haïssaient la spiritualité reli-

¹⁸⁷ Cf Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the XIIth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927, p. 244 *sqq.*

gieuse. Leur intolérance se projetait en constat de carence, en vertu d'un manichéisme naïf, qui vouait à l'enfer positiviste l'humanité médiévale. C'est la carence des historiens modernes qui a fait de cette période un passage à vide de l'histoire universelle. Comme personne ne se souciait d'y aller voir, on a décrété qu'il n'y avait rien ; et cette lacune de l'épistémologie n'est pas encore comblée. Circonstance aggravante, la rareté des documents dans une culture manuscrite, où la diffusion des textes demeure limitée ; bon nombre d'entre eux ont été perdus, ou demeurent enfouis dans les dépôts d'archives, ce qui impose des limites aux inventaires de la connaissance. D'où le juste propos de Bernard Guenée : « Trop de gens croient encore que le Moyen Âge n'a pas eu d'historiens. Trop de gens osent dire que personne, au Moyen Âge, n'a même pas eu le sens du passé. Je voudrais simplement convaincre qu'il y a eu au Moyen Âge, des historiens, et qu'ils ont eu des lecteurs. Il y a même eu tant d'historiens, ils ont eu tant de lecteurs et d'auditeurs, le champ de la littérature et de la culture historiques, dans tout l'Occident, pendant dix siècles, est si vaste que je vois trop combien de mes propres lecteurs, voyant mon titre et espérant plus, seront déçus ¹⁸⁸... »

En ce qui concerne la conscience de soi, le fait essentiel est que la civilisation médiévale a partie liée avec l'institution féodale, régulatrice de la vie politique et économique. Cette structure est fondée sur l'autorité individuelle du suzerain sur ses vassaux, dans un régime où l'autorité héréditaire est fonction du lignage ; d'où l'extrême importance des généalogies, critique et vérification des filiations légitimes pour les maisons impériales et royales, mais aussi bien [198] pour les familles de moindre noblesse. Ce système met l'accent sur l'autorité individuelle du seigneur, en qui la régularité de la naissance doit aller de pair avec l'excellence des vertus, la valeur guerrière, mais aussi l'esprit de justice. La littérature des chansons de geste, comme celle des troubadours met en honneur l'idéal chevaleresque, paradigme d'un individualisme militant qui s'illustrera dans la personne du *Cid Campeador*, mais aussi dans celle de Bertrand Duguesclin et encore dans la figure tardive du preux chevalier Bayard au temps des guerres d'Italie, alors que la culture renaissante est en plein essor. Les romans de chevalerie perpétueront cette exaltation du héros combattant, dé-

¹⁸⁸ Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Aubier 1980, p. 7.

noncé et peut-être secrètement magnifié par le *Don Quichotte* de Cervantès au début du XVII^e siècle.

Cette filière de l'intelligibilité individuelle, issue des *Vies* de Suétone et de Plutarque, traverse tout le Moyen Age chevaleresque et féodal, pour aboutir à l'exaltation du héros, du politique et de l'artiste créateur dans la culture renaissante. La bibliographie du genre, jamais tout à fait absente, ne cesse de s'enrichir à mesure que l'on approche du XV^e siècle italien, du glorieux *Quattrocento* où s'affirme la révolution culturelle de la Renaissance ; parallèlement se réalise le passage croissant de la biographie à l'autobiographie, où désormais les langues nationales remplacent dans l'usage courant le latin de l'Église universelle. Les ouvrages spécialisés donnent de longues listes de ces écritures, jalonnant dans chaque pays une tradition spécifique¹⁸⁹. Dans la mer des bibliographies, on découvre à l'œuvre un même sentiment de l'importance du témoignage quotidien, soit sous la forme de l'enregistrement d'éphémérides, soit dans la récapitulation d'un livre de vie. Ces documents expriment une majoration de la conscience individuelle ; ils disent aussi le sentiment d'une accélération de la durée historique ; les temps changent, et les hommes, qui prennent conscience de vivre dans l'incroyable et dans l'inouï, avec les grandes découvertes de l'Antiquité retrouvée et de l'espace des Terres Neuves. Le Moyen Age avait subsisté dans l'immémorial et dans le légendaire, cantonné dans des horizons restreints, que garantissait le mythe judéo-chrétien. Calamités et miracles, sans doute, pouvaient toujours survenir, et la croisade évoquait une lointaine ouverture vers des ailleurs mystérieux et attirants. Mais ces lointains conservaient un caractère eschatologique ; ils étaient revêtus des prestiges de l'imaginaire et de la merveille. La révolution culturelle de la Renaissance impose un climat nouveau où la merveille devient véritable, où l'imaginaire épouse le réel, dans la multiplication des dimensions de la connaissance au-delà de tout ce à quoi on pouvait s'attendre. La renaissance des bonnes lettres promet un âge d'or aux enthousiastes de l'Antiquité ; la

¹⁸⁹ Cf Marianne Beyer-Frohlich, *Die Entwicklung der deutschen Selbstzeugnisse*, Leipzig, Reclam, 1930 ; Gustav René Hocke, *Das Europäische Tagebuch*, Wiesbaden 1963 ; Élisabeth Bourcier, *Les Journaux privés en Angleterre de 1600 à 1660*. Publications de la Sorbonne, 1976 ; William Matthews, *British Diaries (...) written between 1442 and 1942*, Gloucester Mass. 1967 ; R. A. Fothergill, *Private Chronicles. A study of English Diaries*. Oxford University Press, 1974, etc.

découverte des Amériques propose une aventure intellectuelle, richesses de la connaissance qui vont de [199] pair avec les trésors rapportés de l'Outre-Mer. Et bientôt, phénomène inouï, impensable, la vieille religion qui encadrait la chrétienté dans sa tradition millénaire, se trouve remise en question par d'audacieux novateurs, qui déchirent la robe sans couture de l'Église universelle.

Nécessairement, les bouleversements de l'espace du dehors entraînent la remise en question parallèle de l'espace du dedans. Les hommes de ces temps se trouvent mis en demeure d'accompagner en esprit le renouvellement des évidences. Ce moment climatérique du changement de monde aux XV^e et XVI^e siècles transforme l'habitation de l'homme dans l'univers culturel et dans l'univers matériel. La durée, jusque-là figée dans le cadre immuable de la chronologie et de l'eschatologie chrétiennes, s'ouvre sur la perspective de l'Antiquité retrouvée et de la restauration classique, qui libère le domaine spirituel de la domination des valeurs ecclésiastiques. L'espace s'élargit en direction de Terres Neuves dont les humanités précédentes avaient ignoré l'existence ; le ciel lui-même, dans les pressentiments de Copernic, s'apprête à changer de figure. L'être humain inaugure un nouveau rapport au monde, selon l'ordre du savoir théorique et des capacités pratiques ; l'artisan, l'artiste, l'ingénieur mettent en œuvre des capacités opératives d'une efficacité jusque-là inconnue. En même temps s'affirme un rapport de l'homme à l'humanité sous les espèces des peuples et des civilisations des Outre-Mer ; sauvages et civilisés posent à l'Occidental la question de son identité et de sa différence au sein de cette foule diverse et une, concert des nations, dont la chrétienté ne représente désormais qu'une part. Ensemble aussi s'affirme, en transparence à travers ces évidences nouvelles et discordantes, la nécessité d'une remise en question du rapport de l'homme avec Dieu. La Réformation exprime pour une part, mais pour une part seulement, cette réévaluation des relations entre la personne humaine et la Divinité. La religion catholique, figée dans ses liturgies et rituels, n'est plus en mesure de prendre en charge la culture des temps nouveaux ; la géographie, l'histoire, les sciences et les techniques, la politique nationale et internationale, l'ordre du monde humain font mouvement hors des cadres de la théologie traditionnelle. La révolte de Luther (1517) n'est pas un accident, dû à l'intervention d'une personnalité de génie, pas plus que la découverte de l'Amérique (1492) ou le système de Co-

pernic (1543). Une même exigence de rénovation justifie ces initiatives, dans le contexte global d'une époque créatrice. L'Occident se met en marche.

Dès lors doit aussi se transformer le rapport de l'homme à lui-même, par un choc en retour, dont l'humanisme manifeste l'un des aspects parmi d'autres. L'individu prend conscience de ses neuves capacités ; fils de ses œuvres désormais, il a donné à l'univers des dimensions nouvelles ; il ne peut éviter de revenir à soi, de revenir sur soi et de s'interroger sur sa réalité propre et sur son statut dans un monde dont les coordonnées d'espace, de temps et de valeurs ont été entièrement renouvelées. L'axiomatique imposée par la doctrine chrétienne scolastique, démentie par l'événement, se trouve périmée, hors d'usage. L'individu [200] fait problème à ses propres yeux, et c'est ce qui justifie l'expansion subite des écritures du moi. Une bibliographie exhaustive de tous les documents européens, journaux intimes, autobiographies et mémoires, récits de vie, lettres intimes et fragments de toutes sortes, imprimés ou manuscrits, disponibles à ce jour, attesterait l'accélération brutale de la production de ces textes au cours de la période de transition où la vision médiévale du monde fait place à la culture renaissante, qui elle-même se développe d'une manière continue vers le seuil de la modernité, au début du XVII^e siècle. Les listes partielles, pour les divers domaines linguistiques, fourniraient la base d'une impressionnante statistique quantitative. L'apparition de l'imprimerie, en pleine période renaissante, au milieu du XV^e siècle, introduit au surplus un facteur multiplicateur. Avant cette innovation technologique, la diffusion des documents demeure restreinte et confidentielle. La *Vie de Guillaume le Maréchal*, au XII^e siècle, n'a été conservée qu'à un seul exemplaire ; les *Essais* de Montaigne sont lus à travers l'Europe.

Mais la quantité n'est ici qu'une marque extérieure de la nouvelle problématique anthropologique. La qualité, la profondeur des témoignages se trouve également en cause. Dès le XIV^e siècle, Pétrarque (1304-1374) est le témoin du renouvellement de l'esprit, sous l'inspiration du retour des bonnes lettres qui déjà s'annonce en Italie. Pétrarque, intellectuel, poète, se place sous l'invocation du saint Augustin des *Confessions*, mais chez lui l'exigence de transcendance, le rapport à Dieu, se trouve en retrait devant une complaisance à soi-même, une délectation selon l'ordre des sentiments humains, que l'évêque

d'Hippone aurait certainement jugée coupable. La sphère de l'intimité tend à occuper une place que la spiritualité médiévale réservait à Dieu seul. La créature se satisfait d'elle-même, s'enchant de ses joies secrètes et de ses peines dont elle fait sa ressource et son trésor, dans un langage qui s'inspire des bons écrivains de la Rome ancienne. Si Pétrarque, en ses exégèses sentimentales, fait figure d'initiateur à la conscience moderne de soi, Montaigne, deux siècles plus tard, jalonne la désagrégation de la culture renaissante et l'avènement d'une anthropologie positive, exploration de soi par soi, armée d'une lucidité plénière. Le domaine humain a acquis son autonomie ; Montaigne explore l'espace du dedans avec la curiosité sagace d'un voyageur sans préjugé. Son œuvre demeure à travers les âges un monument de la connaissance de soi, que bien d'autres ont imité sans parvenir à l'égaliser. À la fois autobiographie et journal intime, sans être exactement ni l'un ni l'autre, les *Essais* imposent un néologisme dans l'ordre du vocabulaire aussi bien qu'en matière de composition littéraire ; ils ouvrent une voie royale qui mène vers l'œuvre d'Amiel, celle de Gide et celle de Michel Leiris.

Il serait fastidieux de passer en revue les écritures du moi qui dès lors prolifèrent en Italie, en France, en Angleterre et dans les Allemandes. La catégorie la plus nombreuse est celle des journaux personnels, qui enregistrent au jour le jour les événements notables et incidents dont l'auteur est le témoin. Bourgeois [201] d'une ville qui veut être la mémoire de la cité, membre d'une chancellerie, conseiller d'un prince, médecin attaché à constituer des éphémérides du puissant personnage auquel il est dévoué, diplomate, voyageur aux Terres Neuves ou en terre étrangère, négociant, quelquefois même souverain soucieux de conserver le souvenir de son règne, l'auteur de ces écrits fournit une précieuse documentation aux historiens à venir. Journaux externes plutôt que journaux intimes, ils expriment néanmoins des points de vue personnels, et parfois laissent percer des notes de sentiment, des confidences à travers l'enregistrement des faits divers de la vie sociale. Voyageur d'Italie, Montaigne rédige un journal de route rempli d'observations pittoresques sur les lieux, les choses et les gens, comme feront après lui le président de Brosses, Goethe, Stendhal et bien d'autres, capables de pratiquer l'écriture quotidienne appliquée au for intérieur tout comme au for externe. Comme le montre le cas de

Montaigne lui-même, il existe une corrélation entre le journal, les mémoires et l'autobiographie.

Encore ne faudrait-il pas imaginer que Montaigne ait été un novateur en matière d'écritures journalières et d'éphémérides. Il nous apprend lui-même qu'il ne faisait que continuer une pratique héréditaire dans sa lignée. Son grand-père déjà rédigeait un mémorial, et son père avait écrit un « papier journal » de ses faits, gestes et aventures, pendant sa campagne en Italie. De plus, « en la police économique, mon père avait cet ordre, que je sais louer, mais nullement ensuivre : c'est qu'outre le registre des négoce du ménage, où se logent les menus comptes, paiement, marchés, qui ne requièrent la main du notaire, lequel registre un receveur a en charge, il ordonnait à celui de ses gens qui lui servait à écrire, un papier journal à insérer toutes les survéances de quelque remarque, et jour par jour les mémoires de sa maison, très plaisante à voir quand le temps commence à en effacer la souvenance, et très à propos pour nous ôter souvent de peine : quand fut entamée telle besogne ? quand achevée ? quels trains y ont passé ? combien arrêté ?, nos voyages, nos absences, mariages, morts, la réception des heureuses ou malencontreuses nouvelles ; changement des serviteurs principaux ; telles matières. Usage ancien que je trouve à rafraîchir, chacun en sa chaudière. Et me trouve un sot d'y avoir failli ¹⁹⁰. »

La jonction se fait ici entre la comptabilité économique et la comptabilité familiale de la maisonnée, le jalonnement des temps procure l'ossature d'une histoire domestique et privée, appelée à s'intérioriser par un mouvement naturel des événements et occasions du domaine extérieur aux occurrences du for intérieur. « Usage ancien », dit Montaigne, et pas seulement dans sa famille. Car de tels livres de raison se rencontrent dans toutes les provinces de l'Europe, bon nombre d'autres ayant sans doute disparu sans laisser de traces. La genèse [202] des écritures du moi se produit donc sans rupture, depuis des siècles, dans la conscience de l'Occident. Celui qui, au long des an-

¹⁹⁰ *Essais*, I, XXXV, *Œuvres de Montaigne*, Pléiade, p. 221. En ce qui concerne le livre de raison de la famille de Montaigne, cf *Le Livre de raison de Montaigne sur l'Éphéméris historien de Beuther* (Paris, 1551), reproduction en fac similé avec introduction et notes publiées pour la Société des Amis de Montaigne par Jean Marchand, Compagnie française des arts graphiques, Paris 1968.

nées a vécu la plume à la main, notant jour pour jour les faits divers, le détail de ses activités, et les mercuriales de la vie sociale, politique ou économique, aura parfois, l'âge venant et la retraite, le désir de mettre de l'ordre dans le patrimoine de souvenirs ainsi constitué. Dans le loisir de la retraite, il tentera de récapituler l'ensemble des événements dont il a été le témoin, et parfois un acteur parmi les autres.

Le genre littéraire des Mémoires est corrélatif de l'individualisme humaniste. L'artiste, l'homme politique, le chef de guerre, celui qui d'une façon ou d'une autre a participé au renouveau de la civilisation revendique sa part de responsabilité dans ce qui est arrivé. Il s'agit de se préserver contre les critiques de ses ennemis, de se justifier en appel devant la postérité, dans une défense et illustration aussi avantageuse que possible du rôle qu'il a joué. L'exaltation de la personnalité géniale, dont l'excellence s'affirme dans quelque domaine que ce soit, est un des aspects fondamentaux de la culture renaissante en Italie, ainsi que le montrait avec force Jacob Burckhardt dans un ouvrage célèbre. Aux vies des saints, rédigées au Moyen Age, s'oppose la Vie des artistes, saints des nouveaux jours, que Giorgio Vasari (1511-1574) met en honneur dans ses *Vies des plus excellents architectes, peintres et sculpteurs italiens* (1550). Le culte des grands hommes va de pair avec la revalorisation de la figure humaine.

La biographie suit le fil conducteur d'une intelligibilité personnelle en développement dans le temps. Les nouveaux héros célébrés par Vasari pourront avoir la tentation de se commémorer eux-mêmes. Les nombreux cahiers laissés par Léonard de Vinci ne constituent pas un journal intime à proprement parler, mais admettent bien des notations intimes parmi des indications techniques et des observations de toutes sortes. Le XVI^e siècle italien, époque où déjà la culture renaissante se désagrège, nous a laissé deux ouvrages exemplaires dans le domaine de l'autobiographie, tous deux contemporains de l'œuvre de Vasari, mais rédigés à la première personne. Orfèvre et sculpteur de grand talent, aventurier et spadassin à l'occasion, Benvenuto Cellini (1500-1571) a rédigé vers 1560 des *Mémoires* où il raconte sa vie à la manière d'un roman d'Alexandre Dumas. C'est en traduisant en allemand cette autobiographie romancée que Gœthe aura l'idée de raconter sa propre existence. Jérôme Cardan (1501-1576), *uomo universale*, médecin, physicien occultiste et quelque peu illuminé a lui aussi laissé un *De vita propria liber*, relation de ses recherches et expériences, té-

moignage de la haute conscience qu'il avait de sa valeur devant le tribunal de la postérité. Cités ici parce qu'ils ont pris place dans la tradition européenne, ces livres s'inscrivent dans le contexte d'une littérature personnelle, en pleine expansion aux temps troublés de l'époque renaissante, fertile en aventures de toutes sortes, de terre et de mer, guerres et négociations, où les conflits religieux interfèrent avec les conflits politiques, dans l'émergence d'une Europe nouvelle ; les puissances civiles ont pris le pas sur les hiérarchies ecclésiastiques, le Saint-Siège perdant le statut d'autorité supra-nationale qu'il exerçait pendant [203] la période médiévale, jusque dans le partage des Terres Neuves à la fin du XV^e siècle.

Le domaine humain, désormais, échappe aux régulations de l'idéalisme chrétien. L'univers est interprété comme un champ de forces dans l'économie duquel les influences transcendantes cèdent le pas aux forces positives de la politique et de la guerre, dans la concurrence inexpiable des États. L'histoire expose la lutte pour la suprématie dans l'ordre international, et la lutte pour le pouvoir à l'intérieur des nations. Dégagée des emprises théologiques, la psychologie individuelle apparaît avec un relief nouveau ; dans ce domaine aussi le génie créateur se donne carrière pour analyser la conjoncture et modeler l'événement selon les opportunités du moment, soumises à la volonté et à l'intelligence des hommes de qualité. Le nouvel esprit historique dans l'analyse des forces en présence se conjugue avec la mise en évidence d'une anthropologie renouvelée. Souvent l'historien a payé de sa personne, en tant que conseiller des souverains dans les événements qu'il rapporte. L'Italie depuis le XIV^e siècle avait eu des chroniqueurs attachés à relater le devenir quotidien de Rome, Florence, Ferrare ou Venise. Mais la mentalité change décidément avec les *Mémoires* de Philippe de Commines (1447-1511). Flamand, passé du service de la maison de Bourgogne à celui des rois de France, il a servi Louis XI, Charles VIII, Louis XII en qualité d'agent diplomatique et conseiller pour les affaires d'Italie et d'Allemagne. Ses *Mémoires*, rédigés de 1489 à 1498, publiés en 1524, attestent le parti-pris d'une positivité sans illusion, appliquée à l'interprétation, dépourvue de tout romanesque, des péripéties civiles et militaires dont il a été le témoin. La même objectivité s'affirme, avec plus de profondeur encore et de clairvoyance, dans les œuvres historiques et politiques de Nicolas Machiavel (1469-1527). Lui aussi spécialiste de l'administration et de la

diplomatie, le Florentin parle d'expérience, dans la démystification radicale à laquelle il procède des affaires intérieures et extérieures des États. Un siècle plus tard, Galilée neutralisera l'espace physique débarrassé des emprises mythiques de l'astrobiologie et de la tradition chrétienne, réduisant le jeu des phénomènes à des équilibres entre les forces à l'œuvre dans l'univers. Un siècle auparavant, son compatriote Machiavel avait pareillement réduit l'espace politique à un champ de forces positives dont les conflits doivent être résolus par la victoire du plus puissant des adversaires, matériellement et intellectuellement. *Le Prince* (1511) fit scandale, comme devaient faire scandale les enseignements de Galilée. Le génie physique et le génie politique procédaient à un analogue nettoyage par le vide de toutes les représentations irrationnelles qui encombraient le champ de la pensée traditionnelle.

Il existe un rapport entre la nouvelle vision du monde et le développement de la littérature des Mémoires ; les hommes de guerre et les hommes de cour, les politiciens et les diplomates, relatent dans un esprit d'objectivité au moins apparente les affaires de divers ordres auxquelles il leur a été donné de prendre part. Chaque individu de quelque importance est pour sa part un dépositaire de [204] la mémoire collective ; il n'a pas le droit de laisser perdre la somme d'expériences qu'il lui a été donné d'accumuler. En même temps se fait sentir le désir de mettre en valeur le rôle qu'on a joué dans des moments difficiles, et souvent aussi le souci de se défendre contre des accusations dont on a pu être victime. Tout livre de mémoires est ensemble un plaidoyer *pro domo sua*.

La multiplication de ces ouvrages répond à une demande publique et à une sollicitation de la part des proches des acteurs principaux, engagés dans les conflits de tous ordres que connaissent les époques troublées. Les guerres de religion engendrent un peu partout un climat propice à la récollection et à la justification. La violence des passions et les bouleversements subséquents de la vie sociale suscitent le désir de comprendre le pourquoi et le comment de ce qui est arrivé, et de mettre en évidence la part qui revient à chacun dans ce qui s'est produit. On peut citer dans la France du XVI^e siècle les *Commentaires* du catholique Biais de Monluc (1500-1571), dont le titre est emprunté à Jules César ; rédigés en 1571 et publiés en 1592, ces souvenirs relatent la participation de l'auteur aux conflits religieux qui déchiraient

la France de son temps. Du côté réformé, Agrippa d'Aubigné (1522-1630), poète et soldat, compagnon d'Henri IV, écrit à la fin de sa vie une *Histoire universelle* qui traite essentiellement de la période de 1553 à 1602, c'est-à-dire des événements auxquels il a pris part. D'Aubigné a également rédigé une autobiographie à l'usage de ses enfants, défense et illustration de sa foi. Ailleurs aussi, les périodes troublées ont suscité la multiplication des journaux intimes et des mémoires, parfois procédant l'un de l'autre. L'Allemagne, pendant la terrible épreuve de la guerre de Trente Ans (1618-1648), l'Angleterre des révolutions religieuses qui la divisent pendant la majeure partie du XVII^e siècle jusqu'en 1689, proposent des territoires fertiles à la méditation, au retour sur soi-même, en particulier chez ceux qui ont eu à souffrir des circonstances, qui ont été éprouvés au plus profond d'eux-mêmes, dans un camp ou dans l'autre. Nombreux sont les documents britanniques attestant les retentissements intimes des événements publics. L'écriture propose l'un des moyens d'adaptation aux circonstances diverses, et l'on a pu dresser de longues listes de textes de cet ordre, demeurés en bonne partie inédits. On trouvera dans les ouvrages de Fothergill, de Hocke, de W. Matthews et d'Élisabeth Bourcier de fastidieuses énumérations de titres, attestations d'un besoin spirituel engendré par la dureté des temps ¹⁹¹.

Deux œuvres sont particulièrement significatives de l'ambiguïté historique d'où procède l'approfondissement de la conscience de soi. D'abord l'autobiographie d'Uriel Acosta (1585-1640), publiée en 1687 sous le titre *Exemplar [205] humanae vitae*. L'auteur appartient à une famille de marranes, juifs portugais convertis de force au catholicisme. Né à Porto, trésorier du chapitre de la cathédrale, Acosta retrouve le chemin de la foi de ses pères en lisant l'Ancien Testament, et fuit avec les siens vers la tolérante Amsterdam. Mais l'étude des livres

¹⁹¹ En ce qui concerne les autobiographies germaniques, on se reportera à la série dirigée par Marianne Beyer-Frohlich, *Die Entwicklung der Deutschen Selbstzeugnisse, Deutsche Literatur (...) in Entwicklungsreihen*, Leipzig, Philipp Reclam, 1930, et les volumes *Aus dem Zeitalter der Reformation, und Gegenreformation, Aus Dem 30 jährigen Krieg und dem Barock*. Domaine britannique : Paul Delany, *British Autobiography in the 17th Century*, London, New York, 1969 ; William Matthews, *British Autobiography, An annotated Bibliography of British Autobiographies written before 1951*, Anchor Books, New York, rééd. 1955 ; J. M. Osborn, *The Beginnings of Autobiography in England*, Los Angeles, 1959 ; etc.

saints le conduit sur un chemin qui sera peu après celui de Spinoza (1632-1677) ; il critique les traditions et les rites, trop étroits à ses yeux, et s'engage sur la voie d'une simplification de la loi de Moïse, réduite à la loi naturelle des hommes de bonne volonté. Bientôt, devenu suspect aux yeux de la communauté juive, il est rejeté par elle (1617), exclu des célébrations et déféré devant les tribunaux civils, qui le condamnent à plusieurs reprises. Incapable de supporter ces épreuves, il abjurera par deux fois, et s'humiliera pour redevenir « un singe parmi les singes ». Après une dernière humiliation, il rédige une autobiographie qui est ensemble un résumé de sa vie et de ses idées ; puis il se suicide. *L'Exemple d'une vie humaine*, parvenu entre les mains de protestants libéraux de tendance arminienne, les mêmes qui sympathisent avec Locke, sera publié après sa mort en 1687. La crise spirituelle de cet homme de bonne volonté est un signe des temps, sur la voie qui mène au *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza et à l'idéologie des Lumières.

Autre document du moi, d'un exceptionnel intérêt, les *Ephemerides Isaaci Casauboni*, texte latin comme l'autobiographie d'Acosta, ce qui explique peut-être pour une part son peu de retentissement. Isaac Casaubon (1559-1614), originaire de Genève, de parents français, a été l'un des plus illustres philologues de son temps, membre du « triumvirat d'Oxford » avec ses deux coreligionnaires Joseph Juste Scaliger et Claude Saumaise. Bibliothécaire d'Henri IV de 1598 à 1610, il répond, à la mort du roi, à l'appel de Jacques I^{er} d'Angleterre. De 1597 jusqu'à sa mort, en 1614, il a tenu un journal, présenté par Sainte-Beuve comme « un journal tout intime, écrit par un savant pieux, qui vit dans l'étude et dans la continuelle présence de Dieu, qui s'interroge à chaque heure sur toutes ses actions, sur ses sentiments les plus secrets, et qui se confesse, à vrai dire, mêlant à tout, à ses traverses de fortune, à ses joies et à ses tribulations domestiques comme à ses éruditions profanes, la pensée chrétienne la plus vigilante et la prière »¹⁹². Humaniste et chrétien, fortement marqué par l'individualisme calvinien, Casaubon illustre le drame du non conformiste, en marge du courant principal de la culture française, ainsi que l'atteste le cours de sa vie, de Genève en Angleterre, et l'utilisation de la

¹⁹² Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, t XIV, 1877, p. 385 ; cité dans E. L. Bourcier, *Les Journaux privés en Angleterre de 1600 à 1660*, Publications de la Sorbonne, 1976, p. 18.

langue latine, expression de son appartenance fondamentale à la république des lettres. Les *Ephémérides* de Casaubon sont le lieu propre de son exterritorialité, la patrie intellectuelle et spirituelle d'un homme qui n'accepte pas de se confondre avec la masse des faibles d'esprit, dociles aux opportunités régnautes. Bon nombre des écritures du moi, aux XVI^e et XVII^e siècles, procéderont de situations analogues, en particulier dans les milieux puritains.

[206]

Enfin une autre catégorie d'écrits autobiographiques, d'obédience catholique celle-là, joue un rôle important au cours des siècles dans le domaine de la spiritualité ecclésiastique. Aux origines de cette littérature, les Vie des Saints, nombreuses dès l'âge patristique, exposant les mortifications, miracles et merveilles des Pères du désert, pour l'édification des fidèles. Les évangiles de Jésus sont eux-mêmes des biographies, des reportages sur les enseignements du Christ et sur ses hauts faits. Pareillement se constituera un genre de récits populaires sur les personnages les plus en vue de la foi nouvelle, légende et histoire étroitement associées. Ainsi du relief merveilleux donné au personnage de Saint Antoine. Cette première littérature s'intériorise avec les *Confessions* d'Augustin, au début du V^e siècle ; ce témoignage génial d'une expérience spirituelle exceptionnelle jalonne le commencement d'une tradition ininterrompue dans toute l'histoire de l'Occident. Le débat d'Augustin avec Dieu et avec lui-même expose un paradigme de l'anthropologie religieuse, source où viendront puiser les mainteneurs de l'exigence spirituelle dans l'Église catholique, et même en dehors d'elle, dans le cas des Jansénistes et des Calvinistes.

Il y aura désormais dans la sphère d'influence romaine une littérature populaire, exposant les merveilles de Dieu en la personne de ses saints, que rassemblera le recueil de Jacques de Voragine, dominicain (1228-1298), archevêque de Gênes, qui sous le titre de *Légende dorée*, compile les traditions relatives aux héros de la foi, confesseurs et martyrs, donnés en exemple à la piété des simples fidèles, sans le moindre esprit de critique. La piété médiévale consomme en abondance ce romanesque religieux, chansons de geste ecclésiastiques pour le ravissement des imaginations pieuses. Ce trésor des humbles s'enrichit dès lors que s'affirment dans l'Église des novateurs, grandes figures qui régénèrent la foi. Alors interviennent des évangélistes, qui se proposent de fixer les comportements et enseignements des nou-

veaux confesseurs de la divinité. François d'Assise (1182-1226) se trouve au centre d'un nouvel évangile légendaire, vite diffusé par ses compagnons qui vénéraient en lui un nouveau prototype de sainteté. Les *Fioretti*, les *Petites Fleurs* de François sont le document le plus caractéristique de ces témoignages biographiques, où l'esprit de merveille transfigure les gestes et les paroles du nouvel apôtre du Christ. François, en toute humilité, ne s'était pas soucié de mettre par écrit ses expériences de l'amitié de Dieu ; la simplicité franciscaine excluait les hautes spéculations. Dès la période médiévale pourtant, certaines figures religieuses se préoccupaient d'enregistrer les révélations divines dont elles avaient reçu la confiance. Celui qui a été honoré de visions particulières et de paroles prophétiques n'a pas le droit de garder pour lui ce dépôt surnaturel ; il a été choisi comme messager d'en haut ; il lui faut dire ce qu'il a vu et entendu, non pas pour s'assurer une vaine gloire aux yeux du peuple chrétien, mais parce que Dieu l'a élu comme annonciateur d'une bonne nouvelle. Le porte-parole doit s'effacer devant une Parole qui ne lui appartient pas, mais il ne peut éviter, en s'acquittant de sa mission, de s'impliquer dans son propos ; le médium est le [207] message, au moins dans une certaine mesure. Le confident de Dieu doit relater les circonstances dans lesquelles se sont produites les révélations qu'il transmet, et donc parler de soi pour parler de Dieu. D'où le caractère autobiographique de certains de ces témoignages. À cette catégorie appartient la *Vie* de Hildegarde de Bingen (1098-1179), rédigée par des moines peu de temps après sa mort à partir de témoignages laissés par elle sur ses visions et prophéties. Contemporaine et correspondante de Bernard de Clairvaux, cette femme cultivée et passionnée s'est sentie obligée de confesser les confidences dont Dieu l'avait honorée. Si le texte que nous possédons n'est pas de sa main il procède de documents autographes et de témoignages de ses familiers. Il ne saurait exister, en des cas de ce genre, d'amour-propre d'auteur ; la notion d'« auteur », au sens étroit du terme, n'existe pas encore, et moins qu'ailleurs lorsqu'il s'agit de paroles divines. L'humilité impose au témoin de s'effacer devant le témoignage ; d'où ces autobiographies indirectes, par personne interposée, où l'on perçoit néanmoins le sens authentique de l'expérience vécue.

Des documents de ce genre subsistent, évocateurs des visions, tourments et prophéties vécues par les grandes figures religieuses, fé-

minines en particulier, telles Mechtilde de Magdebourg et Catherine de Sienne (1347-1380). Les approches de l'autobiographie se précisent chez les fondateurs d'ordre, ou les rénovateurs de la spiritualité, préoccupés de faire école en exposant la voie qu'ils ont suivie, les incertitudes et tourments endurés avant de parvenir à la paix de l'âme. L'exposé des vicissitudes du moi revêt la signification d'un manuel de spiritualité, qui se trouvait déjà dans les *Confessions* d'Augustin. La première personne, même lorsqu'elle semble relever de la vie privée, prétend à une valeur exemplaire ; le sujet qui expose son histoire veut engager le lecteur sur le cheminement difficile qui mène au salut. L'un des textes significatifs est la *Vie* de Henri Suso (1296-1366), dominicain, l'un des initiateurs de la mystique spéculative, avec ses confrères Eckhart et Tauler. Rédigée à la troisième personne, cette *Vie*, qui relate en détail les expériences spirituelles, spéculations et rencontres du maître, expose en termes directs la vérité du dedans, et non pas le point de vue d'un témoin extérieur. On a discuté sur le point de savoir si Suso avait écrit lui-même ce texte, ou s'il n'avait pas été rédigé par un confident, ou plutôt par une confidente, la religieuse Elisabeth Stangel¹⁹³. La controverse perd de son importance, si l'on songe que la notion de propriété littéraire n'existe pas à l'époque. Au surplus, la diffusion de la *Vie* de Suso, sous l'autorité de la hiérarchie de son ordre, répond à une intention édifiante. Ce qui se trouve en question, ce ne sont pas les idées personnelles du Dominicain, ni sa psychologie propre, mais bien la gloire de Dieu et la vie de la foi. Nous lisons aujourd'hui un texte autobiographique là où le ou les rédacteurs se préoccupaient du maintien de l'espérance chrétienne et du salut des âmes.

La même remarque s'applique aux autobiographies religieuses, rédigées [208] directement par une figure majeure de l'Église ou sous sa dictée. C'est généralement à la demande ou sur l'ordre d'un confesseur ou d'un directeur de conscience que celui ou celle que Dieu a honoré de grâces particulières entreprend de mettre par écrit la relation de sa vie, en vue de contribuer à l'avancement spirituel des fils et des filles de son ordre, ou des fidèles en général. L'auteur se veut pur de toute complaisance à soi-même ; comme dans les *Confessions*, le point de départ et le point d'arrivée du récit n'est pas le narrateur, si-

¹⁹³ Cf. sur ce point les précisions fournies par Jeanne Ancelet Hustache dans l'Introduction à sa traduction d'un recueil des *Œuvres du Bienheureux Henri Suso*, Aubier 1943, p. 53, *sqq.*

non par délégation. Au centre du témoignage se trouve la présence divine, foyer des significations et centre de gravitation de la méditation dans son ensemble. Mais cette intégration à l'espace théologique ne peut empêcher le lecteur moderne d'interpréter ces documents comme expressions d'une anthropologie religieuse, elle-même expression d'un âge culturel bien précis.

Ignace de Loyola (1491-1556), le fondateur de la Compagnie de Jésus et le mainteneur de la Contre-Réforme, combattant inlassable pour la modernisation de la Sainte Église, a laissé des documents précieux sur sa subjectivité vécue. Un journal intime (*Diario espiritual*), daté de 1544, et qui a été préservé en dépit de l'ordre donné par l'auteur de le détruire, exprime directement les tourments, débats et combats, visions et grâces de l'inventeur des Jésuites ; journal intime s'il en fût, d'une grande sobriété, attestation de l'expérience propre de l'auteur des *Exercices spirituels*. D'autre part, Ignace, à la fin de sa vie, a dicté à l'un de ses confrères une autobiographie proprement dite, source fondamentale pour la connaissance de sa personnalité (*Acta Patris Ignatii scripta a Pâtre Ludovico Gonzales de Camara – 1553-1555*). Ces écritures attestent que dès cette époque la catégorie de la biographie est reconnue comme l'organe d'une approche authentique de la vérité religieuse ; prêchant d'exemple, le chef spirituel ouvre la voie où ses imitateurs pourront le suivre. Le témoignage personnel ne se substitue pas à l'enseignement de la doctrine, mais vient lui conférer une figure humaine par l'intercession du rédacteur de l'autobiographie.

Les frères ignorantins qui prétendent faire la théorie des écritures du moi en prenant comme point de départ le moment de la mort de Dieu se trouvent contredits par la multiplicité des témoignages attestant que l'origine première de la connaissance de soi se situe à l'intérieur même de la relation entre la créature et le Créateur. Le chemin qui mène de soi à soi passe par la confrontation entre l'âme et Dieu ; ce n'est pas là une théorie, une opinion parmi d'autres, c'est une constatation de fait, appuyée par une masse indéfinie de documents en tous genres, accumulés au cours des siècles d'histoire de la spiritualité occidentale. Après Loyola, Thérèse d'Avila (1515-1582), qui consacre son existence à la rénovation du Carmel, rédige elle aussi, à la demande expresse de ses confesseurs, un *Libro de la Vida*, relation de sa vie indigne, de ses péchés et de ses luttes. L'ouvrage est remis entre

les mains de ceux auxquels elle reconnaît une autorité spirituelle sur ses écritures, avec mission d'en disposer pour le [209] mieux, et, au besoin, de le détruire. La *Vida* sera publiée en 1588, comme un paradigme de la vocation carmélitaine.

La liste des autobiographies catholiques ne s'arrête pas là. En Espagne même, Leonor de Cordoba avait composé vers 1400 une *Relacion de su Vida* pour commémorer les grâces reçues de la Vierge Marie, et encourager les fidèles à imiter sa dévotion, afin d'en retirer d'analogues bénéfices. Contemporain d'Ignace et de Thérèse est le récit de vie de Martin Pérez de Ayala (1503-1566), publié sous le titre : *Discurso de la Vida del ilustrissimo y reverendis-simo Senor don Martin de Ayala, Arcobispo de Valencia (...) escrito por si mismo*. Il ne s'agit pas là de textes isolés ; ils jalonnent une tradition de témoignages rédigés à la demande et sous le contrôle des autorités religieuses par des clercs bénéficiaires de grâces spéciales, dont on pense qu'elles ne doivent pas demeurer ignorées, sans profit pour personne. Bien des documents de ce genre, dans les diverses provinces de la catholicité, ont dû demeurer inédits, dans les archives des communautés, et souvent disparaître au cours des temps. Certains seulement ont été publiés, avec des délais plus ou moins grands. En France, on signale, par exemple *La Vie de la vénérable Mère Alix le Clerc, fondatrice, première mère et religieuse de l'Ordre de la Congrégation de Notre-Dame, contenant la relation d'icelle, écrite et signée de la même Mère par commandement de ses supérieurs*. La Mère a vécu de 1576 à 1622 ; son autobiographie sera publiée en 1666.

Le Père Jean Joseph Surin (1600-1665), l'un des mystiques les plus singuliers de son temps, auteur d'oeuvres de spiritualité nombreuses et en partie disparues, avait laissé une autobiographie intégrée à son traité de *La Science expérimentale des choses de l'autre vie*, écrit révélé sous une forme tronquée en 1828, et connu dans son texte exact depuis 1928 seulement. Esprit aventureux et porté aux extrêmes, Surin qui appartenait à la Compagnie de Jésus, a été mêlé au scandale des Ursulines de Loudun, dont les épisodes marqués d'hystérie eurent des conséquences judiciaires. Cette affaire fut l'occasion d'un récit de vie dû à la plume de Sœur Jeanne des Anges (1602-1665), supérieure du couvent où se déroulèrent les scènes diaboliques évoquées au procès ; l'autobiographie ne bénéficia que d'une publication restreinte dans une revue médicale, à la fin du xixc siècle. De fait, ce mode

d'écriture du moi tente particulièrement les personnalités irrégulières, parfois en marge de l'Église, qui choisissent ce mode d'expression pour répandre la bonne parole des secrets dont la divinité leur a fait confiance. Certains de ces textes eurent une diffusion européenne, par exemple *La Vie de Damoiselle Antoinette Bourignon, écrite partie par elle-même, partie par une personne de sa connaissance*, parue en 1683 à Amsterdam. Antoinette Bourignon (1616-1680), curieuse figure d'illuminée, reçoit directement ses inspirations de Dieu lui-même, et vit en association avec un autre franc-tireur des religions établies, le pasteur lorrain Pierre Poiret (1646-1719), qui sera l'éditeur des œuvres de son amie disparue, puis publiera les écrits de Fénelon et de Madame Guyon (1648-1717), en particulier [210] *La Vie de Jeanne Marie Bouvier de la Mothe Guyon, écrite par elle-même* (1720).

Les autobiographies d'Antoinette Bourignon et de Madame Guyon eurent une large diffusion en Allemagne et en Angleterre. Ces marginales du catholicisme appartiennent au patrimoine commun du piétisme européen ; elles ont contribué à raviver le sens de l'expérience religieuse tout au long du siècle des Lumières où, sous la poussée de l'intellectualisme dominant, se poursuivait l'euthanasie de la foi¹⁹⁴. Avec la conversion à l'intériorité, la fidélité aux intuitions du dedans plutôt qu'aux déterminismes exercés par l'ordre des choses, le romantisme est en marche. Dans cette tradition catholique des écritures du moi, le rédacteur n'a pas pour intention de se glorifier lui-même, mais de glorifier l'œuvre de Dieu en lui pour le bien de son Église. Pascal, notant « le moi est haïssable » vers le milieu du xvne siècle, estimait que le cheminement d'une biographie et les détours d'un caractère proposaient le piège d'une complaisance à soi-même, préjudiciable au salut de l'âme. Une vie humaine ne possède pas son centre en elle-même, ni sa valeur intrinsèque. Le fondement de la conscience de soi, sa justification ultime, se situe dans le rapport que cette existence entretient avec Dieu, son Créateur, et avec Jésus-Christ, son Sauveur. Le primat de la conscience de soi, au cœur d'une personnalité responsable, conformément au schéma kantien de la morale, par exemple, est le fruit tardif d'une longue évolution, et non une donnée immédiate de la réflexion.

¹⁹⁴ Cf Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans église, La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVI^e siècle*, trad. Anna Posner, NRF, 1969.

Le primat du rapport au Cosmos dans le domaine hellénique, le primat du rapport à Dieu dans le domaine chrétien font obstacle à l'émancipation du sens de l'individualité. Mais cette conscience, réprimée et mise en place par des influences supérieures, n'en existe pas moins, comme le prouve le cas de Socrate. Les personnages historiques mis en scène par Thucydide, les héros de la tragédie grecque, les grands hommes de Plutarque nous sont proposés comme des centres d'initiative, capables de penser leur existence et d'assumer les conditions de cette pensée. S'ils ne jouissent pas d'une pleine autonomie, s'ils reconnaissent l'existence de puissances régulatrices de leur action, ils n'en gèrent pas moins un domaine propre, pris en charge dans un discours personnel, un *Soliloque*, pour reprendre un titre d'Augustin. L'existence de présupposés doctrinaux n'est pas un obstacle à la connaissance de soi ; l'obstacle est aussi un tremplin, un moyen d'investigation. Le stoïcisme de Marc-Aurèle, le christianisme d'Augustin sont révélateurs de dimensions spirituelles, intonations et motivations de l'existence telle qu'ils la vivent.

La voie de l'autobiographie s'ouvrira d'autant plus, d'autant mieux, que le rapport entretenu par l'homme avec lui-même aura la priorité sur le rapport à Dieu et le rapport au monde. Les diverses coordonnées de l'existence personnelle peuvent subsister ensemble, chacune d'entre elles affectée, suivant les vicissitudes de la culture, d'un coefficient plus ou moins important. La référence [211] cosmique et la référence théologique ne sont jamais tout à fait absentes. Sous une forme ou sous une autre, la relation du microcosme au macrocosme, même en l'absence du modèle astrobiologique, est constitutive de la personnalité. De même, le rapport à Dieu indique la visée d'une totalité des significations qui donne son sens ultime à une destinée. Le Moine saurait trouver en lui-même son commencement et sa fin ; il se module selon les perspectives d'accomplissement qui sous-tendent sa présence au monde.

L'intention autobiographique vise à réaliser une eschatologie de la vie personnelle ; la recherche du centre sera couronnée de succès si elle donne accès en ce foyer imaginaire où l'être humain atteint à la réconciliation avec soi-même. Un tel accomplissement, exercice spirituel, implique une ascèse dont la majeure partie des individus ne sont pas capables. Ce remembrement de la personnalité équivaut à une conversion. L'homme qui se laissait vivre selon la spontanéité de sa

nature, découvre que sa vie est une fuite en avant, un jeu de reflets, la vaine poursuite de l'ombre. Une décision de salut doit être prise, qui, sous la dispersion des apparences, s'efforcera de déterminer l'unité de l'être personnel. La tentative pour regagner la vie perdue développe une entreprise initiatique, où le récit se transfigure en symbole, où la ligne de vie dessine les configurations allégoriques des suprêmes justifications. La culture renaissante avait libéré l'individu et découvert en lui l'épicentre de la vérité. Mais l'âge classique fait suivre cette libération de la personne d'un grand renfermement, manifesté par le triomphe de la centralisation monarchique dans les États modernes et par les synthèses ontologiques de la philosophie. Les Églises des diverses obédiences, fortement hiérarchisées, mettent en honneur le principe d'autorité et l'esprit d'orthodoxie, dont l'évêque Bossuet figure l'implacable champion. Dans ces cadres, où prévaut la discipline de l'extériorité, le moi, dont la seule affirmation implique un parti-pris de différence et de dissidence, incarne une menace qu'il faut réprimer. Le moi est haïssable, et, comme dit Bossuet, l'hérétique est celui qui, au lieu de suivre aveuglément les décrets de l'Église, « a une opinion » ; toute opinion particulière est déjà, en tant que particulière, une déviation.

Une tel esprit religieux réclame essentiellement les conformités extrinsèques ; il faut suivre les offices, accomplir les devoirs liturgiques. « Prenez de l'eau bénite » ; le reste, s'il est besoin d'un reste, sera donné par surcroît. Un esprit analogue prévaut aussi, toutes proportions gardées, dans les Églises issues de la Réformation, en particulier celles qui sont de tradition calvinienne, imbues de rigueur dogmatique, et parmi lesquelles s'affirmera l'esprit puritain. Le synode de Dordrecht (1618-1619), concile de Trente à l'échelle du calvinisme, met en œuvre une répression des non-conformistes, armée des moyens d'une Inquisition en miniature.

La réaction devait venir ; l'insistance quasi exclusive mise sur les observances du dehors et l'excessive intellectualité des dogmes et doctrines entraîne un dessèchement et dépérissement du dedans. Il en résultera chez certains, [212] l'incroyance, chez d'autres, la soif d'un retour aux sources chrétiennes de la foi qui, dans les églises instituées, semblent taries. Molinosisme et quiétisme attestent ce mouvement dans la sphère d'influence romaine ; le piétisme et, plus tard, le méthodisme anglo-saxon en seront la contre-partie dans le domaine pro-

testant. Ces divers courants mêlent leurs eaux à travers l'Europe chrétienne, dont Fénelon, prélat catholique mais condamné par Bossuet et Rome, sera, avec Pascal, l'un des inspireurs dans le marché commun des lectures édifiantes.

Commencée au XVII^e siècle, cette aventure spirituelle étendra ses effets jusqu'au XIX^e, avec les grandes figures de Novalis, de Schleiermacher et de Kierkegaard. Une nouvelle conscience religieuse, refusant de s'identifier à l'appareil ecclésiastique, se replie sur elle-même, à la recherche d'un dialogue direct avec un Dieu qui semble s'être effacé dans le sommeil dogmatique des églises établies. Cette piété de la première personne met l'accent sur la vie propre du sujet religieux qui, pour obéir à la parole de Dieu, prend lui-même la parole. La recherche de Dieu devient recherche de soi ; la fidélité religieuse requiert l'adhésion de l'être entier. Les observances rituelles ne sauraient assurer le salut du croyant s'il ne découvre pas, au cœur de sa vie, la preuve et l'épreuve de la divine présence, si le Sauveur ne lui a pas dit, comme à Pascal, « j'ai versé telle goutte de sang pour toi ».

En Angleterre, dans les Allemagnes, les écritures religieuses du moi, au XVII^e et XVIII^e siècles, se comptent par centaines, pour la plupart inédites. Une partie de ces textes a disparu, beaucoup sont demeurés dans les archives familiales ou communautaires, ou reposent dans la poussière des dépôts publics. La culture britannique, en particulier voit se multiplier les affirmations de ce qu'une historienne appelle *the éloquent I*¹⁹⁵ ; la rhétorique du moi déploie une riche littérature de la première personne. Entre la mort d'Élisabeth (1603) et la Restauration de la monarchie au profit de Charles II (1660), l'Angleterre vit un temps de troubles où la préoccupation religieuse bouleverse la vie des individus et de la nation. Le procès et l'exécution de Charles I^{er} (1649), vaincu par les armées du Parlement et par la dictature de Cromwell, éclairent d'un jour tragique cette crise de la conscience britannique. L'esprit de la Renaissance, l'élargissement de l'espace-temps, avaient ouvert à la réflexion des voies nouvelles dans la brillante expansion de la culture élisabéthaine. L'urgence des motivations politiques et religieuses superposées à ce surgissement de possibilités neuves oblige les hommes à chercher en eux-mêmes des compensations au démembrement du monde extérieur.

¹⁹⁵ Cf. Joan Webber, *The Eloquent « I »*, *Style and Self in 17th Century Prose*, Madison, Milwaukee, London, 1968.

L'Angleterre en sa majorité a opté pour la Réformation, rejet d'une religion instituée, fossilisée par l'habitude. Il faut revenir aux sources de la foi, et rendre à l'âme une initiative dont elle avait été insensiblement dépouillée ; le protestantisme est un individualisme. Les problématiques religieuses se [213] trouvent compliquées par les motivations personnelles du roi Henri VIII et ses démêlés d'ordre profane avec la cour de Rome. L'esprit britannique de compromis et la diplomatie royale devaient aboutir à la définition d'une voie moyenne entre l'inspiration nouvelle et l'ancienne religion, sous la forme de l'Église anglicane, regroupée autour du souverain, et sauvegardant une partie des traditions que rejetaient les novateurs du Continent.

La tradition catholique conservait des fidèles, qui refusèrent de pousser la loyauté envers le roi jusqu'à l'apostasie religieuse. L'Angleterre eut ses persécutions, ses guerres de religion et ses martyrs ; elle connut l'insécurité généralisée, l'angoisse des retours de fortune selon les vicissitudes qui donnaient pour un temps la supériorité à l'un ou l'autre camp. Une autre partie de la chrétienté britannique ne voyait dans l'anglicanisme qu'une demi-mesure et se prononçait en faveur du radicalisme calvinien. Au sein de cette tendance, hostile à l'aristocratie monarchiste, se formaient des groupes sectaires et exaltés, qui poussaient parfois loin l'extrémisme religieux. L'appellation, difficile à préciser en rigueur, de Puritanisme peut être appliquée à ces intransigeants d'obédiences variées, que rassemblera le parti du Parlement pendant la révolution démocratique de Cromwell. Donc trois camps différents s'affrontent dans le débat politico-religieux dont les troubles du XVII^e siècle exposent les épisodes les plus aigus.

Chacune de ces sensibilités religieuses, dans les convulsions d'une époque pleine de bruit et de fureur, réagit selon ses moyens propres au défi des circonstances. Situation comparable à celle que suscitera en France la révolution de 1789, mutation générale des évidences et des certitudes, qui ébranle chaque individualité jusque dans ses racines. Bon gré, mal gré, il faut prendre parti ; et sans doute les prudents peuvent feindre, se rallier avec opportunisme à la tendance dominante, mais il n'est guère possible d'échapper complètement à cette remise en question. On pourrait appliquer à cette situation spirituelle les propos de Frédéric Schlegel, en 1800 : « Il n'est pas de plus grand besoin à cette époque qu'un contrepois spirituel à la Révolution et au despotisme, un contrepois qui exerce son action sur les esprits, en y faisant

converger la concentration des suprêmes intérêts terrestres. Mais où allons-nous trouver un tel contrepoids ? La réponse n'est pas difficile : incontestablement en nous-mêmes ; (...) là est le centre de l'humanité ¹⁹⁶ ... » Comme le moment romantique, le moment des révolutions d'Angleterre est favorable à l'exceptionnelle floraison des écritures du moi.

La dogmatique catholique confiant aux soins de la hiérarchie la gestion de l'âme des fidèles, c'est parmi les réformés que s'affirmera en règle générale, la littérature du moi. Joan Webber dessine les images contrastées du Moi anglican et du Moi puritain dans les textes personnels du XVII^e siècle. La rhétorique anglicane, illustrée entre autres par les *Poems upon éminent occasions* de [214] John Donne (1624), par la très curieuse *Anatomie de la Mélancolie*, de Robert Burton (1621 sq) et par l'essai : *La Religion du Médecin* (1642) de Thomas Browne, sorte de Montaigne anglican, correspondrait à l'affirmation d'un moi conservateur et méditatif, anti-historien, dessinant dans les incertitudes du monde des configurations symboliques. L'anglican affiche une certaine préciosité, une volonté de jeu, qui inscrit dans les vicissitudes de l'existence les arabesques du baroque : « Il n'écrit pas d'autobiographie à proprement parler ; plutôt, il invite le lecteur à prendre part avec lui à l'investigation d'un "sujet", tel que la religion d'un médecin ou l'anatomie de la mélancolie ¹⁹⁷. » L'identité spirituelle se révèle en se cachant.

Toute autre l'attitude du puritain. « Le moi radical est actif, temporel, aussi simple et visible que possible, désireux d'être pris au mot sérieusement, comme un individu vivant dans un monde hostile. Au lieu de commencer avec l'homme, il commence avec lui-même ; au lieu de commencer avec des généralités, il commence avec des détails concrets. Tandis que le conservateur préfère la poésie, il préfère l'histoire... » À cette histoire, il participe dans le présent ; en dépit de la dureté des temps, il annonce « l'accomplissement du dessein de Dieu pour l'Angleterre et l'avènement dans le temps d'une utopie ter-

¹⁹⁶ Frédéric Schlegel, *Ideen*, § 41 ; fragments publiés dans l'*Athenaeum* (1798-1800) ; trad. Armel Guerne, in *Les Romantiques allemands*, Desclée de Brouwer, 1963, p. 271.

¹⁹⁷ Joan Weber, *The Eloquent I, Style and Self in 17th century Prose*, Madison, Milwaukee, London 1968, p. 13.

restre ¹⁹⁸ ». C'est donc dans le camp puritain que la littérature du moi va trouver un terrain d'élection, suscitant un nombre impressionnant de textes différents, inspirés d'un même esprit.

L'autobiographie du prédicateur John Bunyan (1628-1688) : *Grace abounding to the Chief of Sinners*, annonce dans la formule développée de son titre, les intentions spécifiques de l'auteur – *L'Abondance de la Grâce accordée au plus grand des pécheurs, relation brève et fidèle de l'immense pitié de Dieu en Christ à l'égard de son serviteur John Bunyan, où l'on fait apparaître particulièrement l'histoire de sa conversion, ses combats, son angoisse pour son péché, ses terribles tentations, comment il a désespéré de la grâce de Dieu, et comment le Seigneur, à la longue, l'a délivré en Christ de toute culpabilité et de la Terreur qui pesait sur lui...* (1666).

D'emblée, l'auteur évoque ses origines et son éducation (*my pedigree and manner of bringing up*) ¹⁹⁹. Une préface justifie l'entreprise. Bunyan se trouve dans une prison où l'ont conduit ses convictions religieuses ; ne pouvant exhorter ses ouailles selon les voies de la prédication, il va recourir à un autre moyen pour les édifier. Il s'agit, leur dit-il, d'une « relation de l'œuvre de Dieu sur mon âme à partir des commencements jusqu'à l'heure actuelle ; vous y découvrirez mes chutes et mes relèvements ²⁰⁰ ». Dieu a demandé aux Israélites, après l'exode, de ne pas oublier les secours qu'il leur avait donnés dans le désert. « C'est pourquoi j'ai entrepris ce récit, dans l'intention aussi de le publier, afin [215] que, si telle est la volonté de Dieu, d'autres en lisant l'œuvre de Dieu sur moi, puissent se remémorer ce qu'il a fait pour leur âme... » Le chemin qui mène vers Dieu passe par la fidélité du souvenir, ainsi que l'atteste le mémorial de Pascal. « Avez-vous oublié, demande Bunyan, l'enclos, la laiterie, l'étable, la grange et autres lieux où Dieu a visité votre âme ²⁰¹ ? »

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 8.

¹⁹⁹ *Grace Abounding*, ... éd. R. Sharrock, Oxford University Press, 1962, p. 5.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 2.

²⁰¹ *Ibid.* p. 3 ; cette phrase atteste crue les paroissiens de Bunyan étaient, comme lui, de condition modeste. Les Puritains ne se recrutaient ni dans l'aristocratie ni dans la haute bourgeoisie. Ce qui dément la thèse rebattue selon laquelle les écritures du moi seraient l'expression significative de la classe bourgeoise « montante » (*sic*) à l'époque de la révolution industrielle. Comme si les « classes populaires », victimes de l'exploitation capitaliste, étaient incapables d'accéder à la conscience de soi, ainsi le veut la Vulgate

Bunyan est célèbre dans le monde anglo-saxon pour un livre d'édification, publié en 1678, qui présente sous une forme allégorique les travaux et les combats de l'âme puritaine : *The Pilgrim's Progress*. La vie chrétienne est un pèlerinage dont le héros doit parvenir à bonne fin, en dépit des obstacles semés sur sa route, tentations et chutes, grâce à l'appui des forces du bien, en lutte contre l'esprit du mal. Le parallélisme est indiscutable entre *Grace Abounding* et *The Pilgrim's Progress*. L'allégorie reprend en substance l'histoire spirituelle que l'autobiographie racontait à la première personne. La ligne de vie de Bunyan est universalisable. « Les lecteurs modernes bien informés de *l'Abondance de la grâce accordée au plus grand des pécheurs* se rendent compte que l'œuvre ne présente guère d'originalité. John Bunyan, homme honnête, simple de cœur et profondément religieux, adoptant le plus personnel de tous les genres littéraires avec l'intention d'exprimer seulement la vérité de sa propre vie, produisait paradoxalement un portrait de lui-même virtuellement pareil à d'autres biographies sans nombre ²⁰². »

L'évocation de ces « biographies sans nombre » suscite une objection : les livres de Bunyan demeurent des classiques de la littérature anglaise, édités et réédités, étudiés au cours des siècles. Pourquoi le prestige de ces textes parmi tous les autres, dont on ne parle que pour mémoire ? Même s'il est vrai que l'autobiographie puritaine est à l'époque un genre bien établi, même si Bunyan s'inspire d'un modèle qui fait autorité, il reste que la personnalité de Bunyan domine la foule des rédacteurs anonymes, Bunyan n'est pas n'importe qui, un dans la masse. Si son œuvre relève, comme toutes les œuvres, de la sociologie de la littérature, elle se distingue de toutes les autres par un don d'excellence qui assure la pérennité. Autant dire qu'il existait à l'époque élisabéthaine un certain modèle de drame, et que les pièces de Shakespeare sont « virtuellement pareilles à d'autres pièces sans nombre ».

Selon Roger Sharrock, il existait en Angleterre, dès avant les guerres civiles, un schéma qui régissait les biographies et oraisons funèbres des grands témoins du puritanisme. L'ordre convenu évoquait d'abord les signes providentiels dans l'enfance du personnage, puis sa

marxiste.

²⁰² Barret John, *Mandel Bunyan and the Autobiographer's artistic Purpose, Criticism*, X, Summer 1968, p. 225 ; cf. Margaret Bottrall, *Everyman a Phoenix ; Studies in Seventeenth Century Autobiography*, London, 1958.

jeunesse éloignée de Dieu et vouée au péché. Venait ensuite le récit de la conversion, d'où s'ensuivait une vocation [216] pastorale et l'évocation d'un ministère particulièrement fécond. L'habitude fut prise d'imprimer ces textes à l'usage de ceux qui n'avaient pu les entendre. Le déclenchement de la guerre civile exaltant les passions, les prédicateurs puritains, d'ordinaire dépourvus de formation universitaire et en situation d'infériorité par rapport aux anglicans, éprouvèrent le besoin d'affirmer l'authenticité de leur consécration à l'œuvre de Dieu. La relation de leur expérience religieuse, centrée sur le drame de leur conversion, justifierait leur ministère dans l'Église.

« Dans les quatre-vingts ans qui précédèrent la guerre civile abondent les journaux intimes et les confessions dans lesquelles sont consignées les promesses de grâce, les occasions de doute et de tentation ; en même temps se crée une méthode de direction spirituelle, ainsi qu'un ensemble d'observations concernant les problèmes qui se posent aux croyants. Ainsi les autobiographies tendent à se conformer à un modèle commun (*standard pattern*). Les auteurs ont en commun une méthode d'introspection ²⁰³ ». La fidélité à un modèle défini par les normes du milieu n'est pas un obstacle à la sincérité ; elle permet de mettre de l'ordre dans l'exposé des péripéties et tribulations d'une vie. Le puritanisme fournit un ensemble de principes d'intelligibilité, qui imposent aux adeptes une herméneutique vitale, à la manière, aujourd'hui, des schémas de la psychanalyse ; les initiés trouvent dans ce paradigme des éléments d'interprétation qui leur permettent de mettre de l'ordre dans la confusion de leur existence ²⁰⁴. Certains commentateurs s'accordent pour voir dans *Robinson Crusoe* une transposition romanesque et laïcisée de l'autobiographie puritaine, Defœ ayant d'ailleurs lui-même suggéré l'analogie entre sa vie et celle de son héros ²⁰⁵. Cela n'enlève rien à l'originalité du livre, qui a pris rang dans la littérature universelle.

La richesse exceptionnelle de la littérature du moi dans le domaine anglo-saxon en ce temps atteste que l'expérience religieuse joue un

²⁰³ Roger Sharrock, Préface à l'édition de *Grace Abounding* citée plus haut, p. XXIII.

²⁰⁴ Cette comparaison avec la psychanalyse est de Barret I Mandel, article cité p. 232.

²⁰⁵ Cf. G. A. Starr, *Defœ and Spiritual Autobiography*, Princeton University Press, 1965.

rôle essentiel comme révélateur de l'intimité personnelle. L'épanouissement du genre est lié à l'exigence d'un christianisme à la première personne, fondé sur la nécessité d'une épreuve effective de l'opération de la grâce divine. La formule évangélique : « Je crois, Seigneur, aide-moi dans mon incrédulité ! » ouvre la perspective de l'examen de conscience, où la foi ne cesse de s'interroger sur sa bonne foi, ou sa mauvaise, dans une interrogation angoissée, qui chaque jour recommence. La spiritualité de la Réformation, hostile à l'emprise cléricale, impose au fidèle la responsabilité majeure dans la recherche du salut. L'idée du péché s'intériorise ; il s'agit moins d'une infraction juridique et matérielle que d'une impureté au niveau des intentions. Le puritanisme d'inspiration calvinienne s'inspire d'une conception pessimiste de la nature humaine, qui suggère au chrétien, de soi à soi, une attitude de soupçon, en dépit de tous les bons sentiments [217] et de l'affectation de la bonne volonté. De la piété au pharisaïsme, la distance n'est jamais bien grande ; le seul remède se trouve dans une impitoyable lucidité.

La pratique du journal intime intervient comme un exercice spirituel qui procède directement de l'exigence religieuse. On a voulu trouver l'origine de cette pratique dans les diverses espèces d'éphémérides, livres de comptes ou livres de raison où s'inscrivent jour après jour les événements familiaux, les rentrées et les sorties d'argent. Mais cette comptabilité de la vie domestique ne concerne qu'une unité collective ; elle ne possède pas le caractère d'une intimité véritable. De même une correspondance d'affaires ne met pas directement en cause la vie privée des individus, les mouvements secrets des sentiments et des humeurs, le devenir continu de ce colloque sans fin que chacun entretient avec soi-même, à la faveur des incidents et des rencontres de la vie quotidienne. Le journal intime, journal privé, se situe selon la dimension d'une solitude existentielle où le sujet se met en question, récapitulation de l'existence vécue, commémoration de ce qui fut, mais ensemble jugement d'autrui et de soi-même. L'examen de conscience en appelle à une autorité spirituelle et morale devant laquelle l'individu se cite à comparaître en vertu d'une obligation librement assumée.

La conscience catholique est plus facilement quitte avec Dieu que la conscience puritaine ; elle trouve sa tranquillité dans l'accomplissement des obligations rituelles. « Prenez de l'eau bénite », assistez aux

offices, dites vos prières et soumettez-vous au sacrement de la pénitence, vous serez libéré du sentiment de vos insuffisances, de votre culpabilité. Au contraire, chez les réformés, surtout dans la version presbytérienne, le croyant ne bénéficie pas de ces assurances, ni de cette couverture accordée par l'appareil ecclésiastique et la hiérarchie à l'abri de laquelle il lui est possible de vivre en sécurité. Sa vie spirituelle est exposée au péril de Dieu ; d'où une incessante remise en question, dans une confrontation disproportionnée où le croyant ne peut jamais être assuré de sa propre justice. Il existe sans doute des moments de grâce : « Joie. Joie. Pleurs de joie... », où l'existence transfigurée exulte dans la certitude du salut, mais ces rares moments s'accomplissent en un temps de suprême tension, qui consacre la Visitation de la créature par le Créateur. La vie quotidienne du fidèle est faite d'infidélité, de rechutes ou simplement d'oubli. Si la vigilance n'est pas maintenue, au prix d'un effort toujours recommencé, le Seigneur Dieu s'éloigne dans l'absence, et se perd la conscience rayonnante de la Rédemption. Devant Dieu, nous avons toujours tort, tel pourrait être le leitmotiv du Journal de Soeren Kierkegaard, dont les vingt volumes exposent une des versions géniales du piétisme européen, dans le contexte danois du XIX^e siècle.

Les révolutions anglaises du XVII^e siècle, confrontant les individus avec les périls d'une histoire impitoyable, obligent les croyants à chercher refuge et recours auprès du Sauveur dans le secret de leur intimité ; responsables ecclésiastiques persécutés, magistrats, propriétaires terriens, femmes solitaires dont [218] les époux sont partis guerroyer au loin, sont tentés de donner forme écrite et consistance aux incertitudes qui les agitent dans ce combat, toujours spirituel et souvent matériel, dont ils se sentent eux-mêmes l'enjeu. Bon nombre de ces écritures ont disparu, par accident ou par la volonté de leurs auteurs ; mais certains aussi ont traversé les siècles pour venir jusqu'à nous. Documents non littéraires à proprement parler, car ils ne sont pas animés par le souci du style et de la correction ; ils présentent souvent un caractère répétitif ; jour après jour, les circonstances du monde extérieur et celles du monde intérieur se suivent et se ressemblent. Angoisses, tentations, doutes et défaillances assaillent les âmes exposées à l'insécurité des temps et qui doivent malgré tout persévérer dans le combat pour leur propre survivance.

La belle thèse d'Élisabeth Bourcier sur *Les Journaux privés en Angleterre de 1600 à 1660* (Publications de la Sorbonne, 1976) analyse avec finesse cette considérable littérature selon la diversité des groupes sociaux et des obédiences politico-religieuses. L'impression dominante est celle de la richesse de ces textes, qui permettent un approfondissement de la présence au monde, suscité par la remise en question des évidences usuelles. Exposée aux risques et périls d'une époque particulièrement ingrate, et ensemble aux exigences d'une foi religieuse sans compromission, la conscience se livre à une critique impitoyable de ses justifications ; elle dénonce les assurances sociales, les grandeurs d'établissement et les mêmes vanités dont se satisfont les esprits vulgaires. De là un dévoilement des réalités intimes qui sous-tendent l'expérience vécue ; cette psychologie des profondeurs interdit au sujet de se croire sur parole. Il apprend qu'il ne peut pas se justifier par ses propres moyens ; le domaine personnel s'ouvre en abîme sur cette région, aux limites extrêmes de la réalité humaine, où s'annonce dans son mystère, redoutable et fascinante, la présence divine. Bien entendu, ces écritures religieuses ne sont pas le fait de tout un chacun, mais seulement de ceux qui bénéficient d'une sensibilité religieuse ouverte sur les confins eschatologiques de l'existence. Une autre partie des écritures du moi procède d'une présence au monde plus terre à terre et se confine dans la relation de l'ordinaire des jours. « Lorsque les auteurs de journaux ne scrutent pas leur conscience à des fins morales et religieuses, écrit Élisabeth Bourcier, il est rare qu'ils s'intéressent aux sentiments qui les animent, et les allusions à leurs états d'âme sont brèves et peu fréquentes. Jamais ils ne révèlent les sentiments secrets de leur cœur. Ils n'analysent pas leurs émotions et ne cherchent pas à les comprendre. Tout au plus se contentent-ils de mentionner les humeurs auxquelles ils sont sujets, la mélancolie et la colère revenant le plus fréquemment ²⁰⁶... » Les écritures profanes proposent ainsi des éphémérides du bien-être et du mal-être corporel, avec une conscience certaine de la fragilité organique ; on note aussi avec soin les rêves et prémonitions, ainsi que les variations de la météorologie.

En dépit de leur attention à eux-mêmes, les rédacteurs de journaux non [219] religieux n'appartiennent pas à l'ère freudienne ; la psycho-

²⁰⁶ Élisabeth Bourcier, *Les Journaux privés en Angleterre de 1600 à 1660*, op. cit., p. 389.

logie des profondeurs leur est étrangère. « La vie extérieure les absorbe trop, le désœuvrement favorable à l'introspection leur est inconnu. (...) Ils ne se sentent nullement enclins à fouiller les recoins intimes de leur âme et à méditer sur eux-mêmes. Les faits de conscience, quand ils ne sont pas utilisés à des fins religieuses, restent dans l'ombre. (...) La confiance, si elle existe, se maintient sur le plan des sentiments universels. (...) La révélation du moi n'a, dans ce cas précis, rien de volontaire ou de délibéré ; elle se fait à l'insu de ses auteurs ²⁰⁷. »

Autrement dit, nous pouvons interpréter ces textes à la douteuse lumière de Freud et de ses évangélistes, lumières dont les rédacteurs, malheureusement (ou heureusement) pour eux, étaient dépourvus. Mais Elisabeth Bourcier indique ici que les journaux répondant « à des fins morales et religieuses » permettent une approche plus fine de la vie personnelle que les journaux d'inspiration profane, qui se contentent de relever les données de fait, sans remettre en question la vie intime et les motivations des auteurs. L'approche du moi dans ces écritures, limitée à la quotidienneté périphérique, ne permet pas l'enrichissement réel de la connaissance de l'homme par l'homme ²⁰⁸. L'exploration en profondeur de la réalité humaine passe donc par l'expérience religieuse de l'intimité vécue. Les acquisitions réalisées sans ce domaine, à la faveur d'un lent processus de laïcisation de la vie personnelle, seront manifestées dans la riche floraison du roman anglais

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 397.

²⁰⁸ Il faut signaler ici, comme un cas très particulier de ces écritures périphériques, extrinsèques, le journal tenu pendant la majeure partie de sa vie par John Wesley (1703-1791), figure géniale de la spiritualité britannique au XVII^e siècle. Fondateur du méthodisme, mouvement de réveil d'une extraordinaire ampleur, Wesley est le champion inlassable de la cause de Dieu au sein des masses populaires délaissées par le clergé anglican ; il sillonne l'Angleterre et les colonies d'Amérique, suscitant partout la ferveur et l'enthousiasme de la foi retrouvée. Wesley a rédigé un journal de ses marches et contre-marches, indiquant ses itinéraires et la liste des assemblées qu'il a présidées, sous la forme de notations sèches et brèves, sans effusions, sans notes d'intimité. Le prophète n'avait pas le loisir de s'adonner à ce genre d'écritures. Mais c'est aussi que la grâce divine le soutenait constamment, sans intermittences ni remise en question. De là cette objectivité apparente chez un homme de Dieu qui en appelait constamment à la subjectivité de ses auditeurs. L'actualité de sa foi vivante ne s'affirmait pas selon l'ordre de ce journal de route, conçu comme un simple memorandum.

au xviii^e siècle. Les œuvres de Swift, de Richardson, de Fielding, de Sterne feront connaître à travers l'Europe la neuve psychologie de l'intériorité en débat avec elle-même, pour le bonheur ou le malheur des individus. L'abbé Prévost, Marivaux et Rousseau lui-même, écrivains, pour ne citer que les plus fameux, de langue française, dans leur géniale divination des sentiments humains, relèvent de l'obédience britannique.

Cette même laïcisation et sécularisation, ce transfert du domaine de l'expérience religieuse en celui de l'expérience intime, par la vertu de la désacralisation de l'espace du dedans, apparaît aussi clairement dans l'ordre des écritures du moi. Si la plupart des journaux privés, et les plus significatifs, dans la première partie du xviii^e siècle, sont des journaux religieux, la situation change avec la seconde partie du siècle. La date de la Restauration (1660), qui restitue à Charles II le trône d'Angleterre, marque la fin de la période aiguë des conflits de religion ; la « glorious Révolution » de 1688 se réglera à [220] l'amiable ; la joie de vivre est revenue en Angleterre en 1660 et les apocalypses ont cessé de peser sur l'âme des croyants ; dans l'atmosphère d'une décontraction et détente générale, analogue à celle qui s'établira en France après la mort de Louis XV, sous la Régence.

L'ouvrage d'Élisabeth Bourcier sur les journaux privés s'arrête à la date judicieuse de 1660, date d'émergence d'une nouvelle Angleterre. Apparaît alors une catégorie de journaux où la préoccupation religieuse ne tient pas la première place, ou même disparaît tout à fait. Documents secrets, donc vraiment intimes, ils ne sont pas destinés à la publication, et ne verront le jour, en général, qu'au XIX^e siècle, en un temps où la culture romantique aura mis en honneur la littérature de la première personne. Pour tardive qu'elle ait été, cette parution souligne l'intérêt majeur des documents en question. Parmi ces textes, d'abord le journal de John Evelyn (1620-1706), mêlé à la vie politique et à la vie culturelle de son époque, monarchiste modéré et l'un des fondateurs de la *Royal Society*, l'Académie londonienne des Sciences, en 1662. Anglican et antipapiste, il soutient la révolution libérale de 1688 ; son journal, qui prend dès 1643 une allure de croisière, et sera publié en 1818, s'intéresse à la vie politique dont il est le témoin et à laquelle il prend une part active. Plus jeune qu'Evelyn d'une douzaine d'années, Samuel Pepys (1633-1703), haut fonctionnaire de l'Amirauté, rédige de 1660 à 1669 un journal qui a pris rang dans la littérature

anglaise comme un document d'humanité ; riche en notations spontanées et pittoresques, son intérêt historique se double du charme d'une sincérité sans ménagement à l'égard de soi-même. Afin de pouvoir tout dire sur les autres et sur soi, Pepys avait recours à une sténographie secrète ; il a interrompu sa chronique privée au moment où, perdant la vue, il ne pouvait plus écrire de sa propre main ; son texte ne devait être divulgué qu'à partir de 1825.

Glorieux écrivain entre tous, Jonathan Swift (1667-1745) a contribué à la littérature du moi par une série de lettres adressées à une amie intime au cours d'un séjour à Londres en 1710-13, chronique au jour le jour de ses faits, gestes et rencontres, qui fut publiée par les soins de Walter Scott, un siècle plus tard, sous le titre de *Journal à Stella*. Rédigée sur le mode ironique et mondain, cette chronique épistolaire est un exemple du journal où la présence d'autrui se fait sentir dans l'apprêt du style et le désir de plaire, généralement absents du journal proprement intime. Le souci proprement littéraire intervient, comme dans les textes de cet ordre, écrits, revus et corrigés en vue de s'adresser à un public élargi. L'ironie de Swift ne dissimule pas pour autant les complexités intrinsèques d'une psychologie dont les commentateurs ne sont pas parvenus à élucider tous les mystères. La relation de Swift à ses deux amies – car elles sont deux en réalité – apparaît pleine d'ambiguïtés ; sous les jeux de l'écriture se fait sentir une substance romanesque évocatrice de problèmes humains, ceux-là mêmes qui se manifesteront dans le développement des écritures du moi. Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer deux grands noms de la littérature personnelle dans le domaine britannique au XVIII^e siècle, associés dans la [221] renommée, ceux de Samuel Johnson (1709-1784) et de son biographe, l'Écossais James Boswell (1740-1795). Johnson, arbitre des élégances littéraires britanniques, maître de la critique contemporaine, est ensemble un esprit religieux et s'adonne volontiers à la pratique, discontinue, de l'examen de conscience, qu'il conseille également à autrui. Il rencontre en 1763 le jeune Boswell, aventurier des lettres, monté d'Écosse à Londres pour y chercher fortune. Boswell a entrepris depuis l'année précédente de rédiger un journal intime, ce en quoi l'encourage le célèbre écrivain en lequel il reconnaît d'emblée son maître vénéré. Johnson bénéficiera, par un choc en retour, du conseil donné à son jeune disciple, lequel consignera désormais dans ses écritures le procès verbal détaillé des propos et compor-

tements de son grand homme, en toute occasion où il lui sera donné de bénéficier de sa présence. Après la disparition de l'auteur du *Dictionnaire*, Boswell édifiera à sa mémoire le monument de sa *Vie de Johnson* (1791), recueil des extraits de son Journal concernant le héros. Cet ouvrage, où le grand homme prend forme et figure à jamais d'une manière concrète et familière, dans la liberté saisie au vol de ses comportements et de ses propos, est devenu un classique de la littérature anglaise, comme dans la littérature allemande, les *Conversations de Goethe avec Eckermann*, confession par personne interposée, document irremplaçable d'une intimité fixée dans la spontanéité de ses expressions. Quant au journal même de Boswell, il demeurera enseveli dans diverses archives et ne sera révélé qu'au XX^e siècle.

Cette revue de quelques documents du moi particulièrement importants atteste la désacralisation de ces écritures dans le domaine britannique. Il y aura toujours des esprits religieux qui porteront témoignage des intermittences de leur foi en la présence de la divinité. Mais la conscience personnelle revendique la possession de son domaine propre, dont elle se contentera jour après jour de noter l'actualité en ses vicissitudes. Le journal intime devient le lieu propre des effusions sentimentales, des réactions et récriminations sur le mode lyrique ou passionnel, ou plus simplement le mémorial d'une vie familière, familiale et quotidienne. La sensibilité britannique, trempée de poésie romantique, a trouvé dans ce genre d'écritures un mode d'expression privilégié, adopté communément par des adolescents en mutation ou d'honorables mères de famille aussi bien que par Dorothy Wordsworth, Elisabeth Barrett, Benjamin Haydon, Katherine Mansfield ou Virginia Woolf. L'euthanasie de la théologie au cours du XVIII^e siècle, la déperdition du sens religieux a permis la dégradation du rapport à Dieu ; l'être individuel, en son autonomie une fois acquise, tourne son attention vers le rapport à autrui, le rapport à soi-même et le rapport au monde social. Reste que les premières investigations dans l'espace du dedans ont obéi à des motivations spirituelles ; la quête de soi apparaît comme une conséquence, ou une contrepartie, de la recherche de Dieu qui est, selon la formule de saint Augustin, plus intime à moi-même que moi. Et sans doute cette origine première du souci de soi n'est-elle jamais totalement oblitérée par les motivations qui se sont substituées aux incitations premières de l'eschatologie.

Une évolution analogue à celle que nous avons décrite dans le domaine britannique peut être observée dans les Allemagnes, elles aussi fortement ébranlées par le tremblement de terre spirituel de la Réformation. La crise de conscience du macrocosme socio-politique trouve sa contrepartie dans la vie personnelle des individus, appelés à décider de choix déchirants. Les troubles et conflits religieux se prolongent jusqu'au milieu du xvne siècle ; la guerre de Trente Ans (1618-1648) est une interminable épreuve, une suite de misères, de massacres et de dévastations, où les camps en présence se réclament également de la gloire de Dieu. Lorsque le monde extérieur n'offre plus aucun refuge, toutes sécurités perdues, le repli vers l'intimité religieuse propose un recours aux désespérés.

La réforme luthérienne sauvegardait dans sa mémoire spirituelle l'héritage de la mystique rhénane du Moyen Âge et de la *Théologie germanique*²⁰⁹ ; le calvinisme se nourrissait en sous-œuvre d'une renaissance de l'augustinisme, et la spiritualité de Luther comportait une composante d'effusion lyrique et musicale, qui trouvera dans l'œuvre de Bach, de Telemann, de Haendel des expressions géniales. Une fois achevée la période des tribulations, lorsque les Allemagnes s'installent pour un siècle et demi dans leurs nouvelles structures politico-religieuses et administratives, l'Âge des Lumières, l'*Aufklärung*, consacre une baisse de la tension spirituelle dans les diverses dénominations qui se partagent l'espace germanique. Les appareils ecclésiastiques dessinent désormais les configurations d'un christianisme établi, géré par les autorités compétentes selon des formes définies et reconnues par les usagers et les gouvernants.

Le siècle qui s'annonce sera le temps des églises sans chrétiens et des chrétiens sans églises ; l'appartenance religieuse dégénère en respect d'un rituel traditionnel, qui fait partie du patrimoine reçu en héritage. À cet amortissement de l'expérience spirituelle correspond l'euthanasie de la théologie, selon la formule de Leslie Stephen. La spiritualité, la piété vivante doivent chercher refuge en dehors de l'ordre établi, soit dans la dissidence, soit dans l'indifférence à l'égard des appellations contrôlées et des cloisonnements. La distinction entre une religion problématique, réflexive, théologienne, et une religion exis-

²⁰⁹ Cf. *Selbstzeugnisse aus dem Dreissigjährigen Kriege und dem Barock*, Deutsche Selbstzeugnisse, hgg v. Marianne Beyer-Frohlich, Bd VI, Leipzig, Reclam, 1930.

tentielle correspond à une polarité permanente à l'intérieur de l'affirmation chrétienne. Le Dieu de Jésus-Christ n'est pas numériquement identique à celui des philosophes et des savants, ainsi que l'avait affirmé Blaise Pascal, l'un des inspirateurs du piétisme européen. Le mystère chrétien de la foi confronte l'âme fidèle et le Dieu « sensible au cœur », sans considération particulière pour les conformismes ecclésiastiques et les rendez-vous de la liturgie. À la fin du XVII^e siècle, les églises instituées, sous le contrôle des autorités locales, se sont mises dans leurs meubles ; elles tendent à se consacrer paisiblement à l'administration [223] des âmes mortes, dont la gestion leur a été confiée par le pouvoir politique.

Comme dans le cas de l'autobiographie puritaine britannique, l'épanouissement des écritures du moi en Allemagne est lié à l'exigence d'un christianisme à la première personne, qui insiste sur la nécessité d'une expérience effective de la conversion et de la grâce divine. C'est pourquoi le piétisme germanique fournit un considérable contingent de textes à l'histoire de l'autobiographie et du journal intime en Occident. L'établissement ecclésiastique comporte un risque de dégénérescence pour l'inspiration religieuse ; celle-ci, pour maintenir son actualité vive, doit prendre à certains égards, la forme de l'objection de conscience. Le réveil de l'âme fidèle implique un germe de dissidence. Si l'on veut éviter la rupture ouverte de la non-conformité, il importe de trouver une formule de concorde entre l'Église multitudiniste des chrétiens d'habitude et le petit troupeau des fidèles dont l'exigence va au-delà de ce minimum vital rituel, nécessaire et suffisant aux yeux de l'appareil ecclésiastique.

La formule piétiste consiste à regrouper au sein de l'Église établie les âmes ferventes qui veulent expérimenter entre elles un surplus de ferveur religieuse ; ces cellules discrètes dans le grand corps d'une chrétienté instituée seront le levain qui fait lever la pâte ; d'où la formule *ecclesiola in ecclesia*, une chapelle au sein de l'église, une petite église dans la grande. Inspiration du mouvement, Johann Arndt (1555-1621), nourri de Tauler, de la *Théologie germanique* et de l'*imitation*, fait revivre au sein des chrétientés allemandes le sens de l'union mystique avec le Dieu incarné en Jésus-Christ. Inspiration relayée à la fin du siècle par l'Alsacien Philipp Jacob Spener (1635-1705) et systématisée par August Hermann Francke (1623-1727), professeur d'orient-talismanisme et pasteur, qui fait de Halle et de sa nouvelle

université (1694) le centre de rayonnement d'une spiritualité désormais consciente d'elle-même ²¹⁰.

Francke fut l'inventeur, ou le définisseur, d'une formule de spiritualité qui reçut le nom de *Système de Halle*. Ce modèle prescrit la nécessité d'une expérience personnelle de la conversion, dans les épreuves d'une nouvelle naissance, chez celui qui veut être assuré de son salut. Le point origine de la foi, par-delà les instructions et catéchismes, se trouve reporté au centre de l'intimité vécue ; le Dieu du piétisme fait élection de domicile, non dans le domaine public des églises établies, mais dans le domaine privé, où s'affirme le Dieu qui s'adressait à Augustin du plus secret de lui-même. Les conformités extrinsèques ne sont pas abandonnées, mais elles ne sauraient suffire ; peut-être même ne sont-elles pas indispensables. Du coup, l'attention de chaque fidèle est invitée à se tourner vers l'espace du dedans. Chacun doit être assuré de l'authenticité de sa foi ; il s'agit de savoir s'il croit d'une croyance personnelle, et non de la croyance de tout le monde ; il s'agit de savoir si la grâce de la conversion lui a été réellement [224] accordée ; il s'agit ensuite de ne pas oublier cette grâce dans les intermittences de la ferveur. Dans ces conditions, l'examen de conscience, qui doit être renouvelé de jour en jour, gagnera à être accompli, pour plus de précision et de sécurité, la plume à la main. L'écriture fixe le présent, et le retient en mémoire, pour le cas où le chrétien serait tenté de prendre ses distances par rapport à la vocation divine. De là une littérature intime dont certaines des *Pensées* de Pascal, et en particulier le fameux *Mémorial*, cousu dans ses vêtements, représentent, dans le domaine français, un échantillon caractéristique.

Le journal intime, l'autobiographie n'interviennent pas ici comme des formes du culte du moi, de la complaisance coupable envers l'image dans le miroir. Ceux qui sont touchés par le réveil piétiste consignent par écrit chaque jour les vicissitudes de leur foi, ou entreprennent de définir le sens de leur vie, afin de s'obliger eux-mêmes à l'exigence d'une fidélité pleine et entière, sans cesse menacée d'apostasie. La plupart de ces documents, dépourvus de valeur littéraire, sont demeurés inédits, ou n'ont attiré l'attention que des historiens des religions. Mais on en trouve un échantillon magnifié par le génie dans les

²¹⁰ Sur l'histoire de cette Internationale du cœur que constitue le piétisme européen, cf. G. Gusdorf, *Dieu, la Nature et l'homme au siècle des Lumières*, Payot, 1972, p. 58-85.

Années d'Apprentissage de Wilhelm Meister ; la partie du chef-d'œuvre de Goethe intitulée *Confession d'une belle âme* propose en fait une autobiographie piétiste, sur le mode de l'apaisement, rédigée sans doute d'après les documents originaux fournis par Mlle de Klettenberg, âme religieuse et confidente de la conseillère Goethe et de son fils, qui fut lui-même à diverses reprises dans sa jeunesse tenté par la fascination des voies de l'intériorité et même de l'occultisme.

Le piétisme, s'il renforçait l'individualisme religieux, ne souhaitait nullement se constituer en communautés séparées ; Spener et Francke, les fondateurs, inscrivent leur action au sein de l'Église évangélique, et pareillement Wesley entendait maintenir le méthodisme dans l'obédience anglicane. Il y aura néanmoins des frictions et des séparations entre les tenants de la plus grande et de la moindre exigence. Les Frères Moraves constitueront des entités autonomes ; le Méthodisme deviendra, par la force des choses, une Église indépendante. Mais même dans ces cas extrêmes, la profession de non-conformité implique plutôt une organisation distincte qu'une exclusion de la chrétienté. Un luthérien orthodoxe considérera un Morave comme un chrétien différent, mais non comme un hérétique ou un athée. L'esprit du piétisme est un esprit de concorde qui refuse de considérer comme radicales et définitives les séparations entre les dénominations entre lesquelles se divise et trop souvent s'oppose la chrétienté ; les catholiques eux-mêmes sont des frères séparés, que doit rassembler au sein d'une unité plus vaste l'esprit d'un œcuménisme authentique. Selon la belle formule d'un disciple de Spener, « les frères en la foi (*Glaubensbrüder*) des autres Églises nous sont plus proches que les frères en l'Église (*Kirchenbruder*) de notre propre Église ».

L'expérience piétiste, dans sa diffusion internationale et interconfessionnelle, répand à travers l'espace européen une nouvelle mentalité chrétienne. [225] « L'extraordinaire renforcement de la vie intérieure suscité par le piétisme, cette relation psychologique à soi-même, fondamentale dans la vie religieuse, conduisait nécessairement l'individu à observer son moi et à l'approfondir. Par-delà la signification religieuse de cette observation de soi, l'individu isolé prend désormais intérêt à sa propre subjectivité, à sa manière d'être particulière. Des processus psychiques passés en habitude depuis longtemps, et qui échappaient jusque-là à l'attention, accèdent pour la première fois à la

conscience et deviennent des expériences vécues²¹¹. » L'expérience spirituelle joue le rôle d'un facteur orientant l'attention du sujet vers le domaine intime ; la vocation de la foi met en question sa propre authenticité, qui risque sans cesse d'être dénaturée et falsifiée par les forces du mal. Dans sa soif jamais apaisée de la paix de Dieu qui passe toute intelligence, l'attitude piétiste est une école d'auto-insatisfaction permanente ; la satisfaction, la complaisance à soi-même arrête la recherche, elle aveugle celui qui ne songe qu'à persévérer dans un être dont la jouissance le comble d'aise. L'individu du type courant, avant toute remise en question, se contente de mettre en œuvre l'identité sociale ; il se soumet aux règles de conformité dans l'ordre moral, psychologique et religieux. L'exigence piétiste dénonce ces régulations extrinsèques ; elle oblige le fidèle à faire retraite en soi-même, à se démarquer et à se démasquer, ou plutôt à chercher sous le masque de la quotidienneté un autre masque encore, qui en cache peut-être un troisième et ainsi de suite. Devant Dieu, la conscience de soi est l'une des formes du mensonge.

La cellule germinative de la spiritualité piétiste sous toutes ses formes est l'expérience personnelle de la conversion ; l'irruption souveraine de la grâce de Dieu implique un processus de rupture, point de départ d'une vie nouvelle, régénérée par le colloque singulier de l'âme avec le Sauveur, et principe d'une intelligibilité de soi à soi, qui travaillera du dedans l'existence du croyant régénéré. Les maîtres du piétisme ont donc tout naturellement recommandé à leurs disciples de s'interroger la plume à la main sur le sens de leur vie et la mise en œuvre de leur fidélité une fois acquise, mais toujours menacée, au Dieu de Jésus-Christ. L'autobiographie, récapitulation du sillage spirituel d'une destinée, permet d'approfondir le sens de l'événement intérieur qui a transfiguré l'existence de l'inconverti, dont les yeux se sont ouverts à la lumière de la grâce ; le récit de vie est un témoignage, qui peut profiter à d'autres, mais profite d'abord à celui qui s'oblige ainsi à approfondir, en la commémorant, la foi qui lui a été donnée. Quant au journal intime, autre exercice spirituel particulièrement recommandé, il permet de prolonger de jour en jour la résolution une fois prise et toujours menacée ; il faut mettre à jour la situation spirituelle

²¹¹ Heinz Kindermann, *Lenz und die Deutsche Romantik*, Wien, Leipzig, 1925, p. 2 ; cf. Theodor Kleiber, *Die Deutsche Selbtsbiographie*, Stuttgart, 1921.

en maintenant la tension de la fidélité, chaque jour tentée de s'oublier elle-même.

La grande nuée des témoins du piétisme nous a laissé un nombre considérable [226] d'écritures du moi. Les Pères Fondateurs ont prêché d'exemple, contribuant ainsi à l'édification de leurs frères en la foi. « Pour arracher un jeune homme à l'athéisme, (...) Francke a composé un récit de sa conversion, qui est resté sans doute le plus grand texte piétiste, par l'aspect radical du processus évoqué, par les étapes qui s'y marquent et qui suggèrent les grands moments d'une discipline possible, par l'importance qu'y revêt l'entrée dans le temps, un certain jour, à une certaine heure, de cet événement, qui non seulement change l'être, mais, le restituant à sa destination éternelle, abolit pour lui le temps ²¹². » Une communication s'établit ainsi entre la psychologie et la spiritualité. Au lieu que le domaine psychique soit considéré comme un simple lieu d'application pour une axiomatique dogmatique, c'est maintenant l'expérience intime qui fonde la doctrine. « Cette révélation de Francke, poursuit Roger Ayrault, était destinée à se vulgariser en un thème, commun plus ou moins à toutes les autobiographies piétistes qui naîtront de son récit. Toutes, à sa suite, enregistreront avec une précision extrême le jour où s'opère l'accession de l'être à une vie selon Dieu, car, prise dans ses conséquences, la soudaine métamorphose de l'âme, dont se brise la gangue d'impiété, tend à se substituer à la naissance selon la chair ²¹³. »

La perspective piétiste, par le biais du récit de vie, institue une psychologie religieuse exemplaire. Les écritures du moi deviennent un moyen de perfectionnement spirituel. Ceux qui, après Francke, prendront la plume pour rédiger la relation de leur expérience de Dieu, de leurs expériences avec Dieu, ne se contenteront pas de recopier le modèle ; leur entreprise se justifiera par le souci de mettre en lumière, l'originalité propre de leur histoire spirituelle. Autre grand nom de la tradition piétiste, le comte de Zinzendorf (1700-1760), aristocrate saxon issu d'une famille fervente, avait eu pour parrain Philipp Jakob Spener ; il devait consacrer sa vie au réveil de la foi chrétienne, et fonder dans ses domaines une communauté d'esprit théocratique, destinée à accueillir des émigrants de Moravie, chassés de leur pays pour

²¹² Roger Ayrault, *La Genèse du Romantisme allemand*, t. II, Aubier, 1961, p. 409.

²¹³ *Ibid.*, p. 410.

cause de religion. La colonie de Herrnhut sera le foyer de rayonnement des Frères Moraves, qui essaieront à travers le monde et enverront des missionnaires dans certaines parties déshéritées de l'univers. Combattant inlassable pour la foi, Zinzendorf a laissé divers écrits autobiographiques, en particulier un journal intime de jeunesse (1716-1719), intitulé, en lettres hébraïques, *Histoire de mes errances* ; il a rédigé aussi plusieurs fragments autobiographiques, éléments d'un projet d'ensemble dont il espérait venir à bout, avec l'aide de Dieu.

Les documents de cet ordre laissés par les inspirateurs du mouvement piétiste ne représentent qu'une minime partie de cette production ; journaux intimes et récits de vie deviennent des composantes spécifiques de cette école de spiritualité ; ils sont diffusés par les bulletins et chroniques intérieurs aux diverses communautés, puis dans les correspondances qui circulent à travers le [227] réseau de ces groupes géographiquement dispersés. Cette littérature diffuse aussi des confessions individuelles ou encore les biographies des fidèles décédés. On ne doit pas exagérer l'originalité de cette production, faite pour une large part de lieux communs stéréotypés. Son intérêt majeur est de rassembler des écritures du moi présentées soit à la troisième, soit à la première personne, fort nombreuses à partir du milieu du siècle. L'examen de ces collections, ainsi que des inédits demeurés dans les archives, atteste, selon leurs historiens ¹, à partir d'²¹⁴s années 1770, un changement d'orientation ; l'intérêt, qui se portait surtout à l'origine sur le caractère religieusement édifiant des expériences vécues, se déplace et met en évidence leur aspect profane, révélateur des complexités intrinsèques de la réalité humaine.

La sécularisation des écritures du moi sera lente et progressive, et d'ailleurs la spécificité religieuse du piétisme ne disparaîtra jamais tout à fait ; on la retrouve au XIX^e siècle chez Novalis et Kierkegaard, ou dans le domaine français, chez Maine de Biran et Maurice de Guérin, qui cherchent Dieu en se cherchant eux-mêmes, dans une confrontation dont les interlocuteurs paraissent indissociables. Le besoin d'écrire est d'autant plus grand que les difficultés de la vie spirituelle sont plus tenaces, plus inextricables. L'écriture du moi tend à devenir

²¹⁴ Cf. M. Beyer Frohlich, *Die Entwicklung der deutschen Selbstbiographie*, Leipzig, Reclam, 1930, pp. 170-173. et Gunther Niggel, *Geschichte der Deutschen Autobiographie im 18^{ten} Jahrhundert*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1977, pp. 62, *sqq.*

une relation des essais et des erreurs de la foi, qui se cherche et se trouve, et se perd une fois trouvée, et se lamente de ses rechutes et de ses insuffisances. Celui qui aurait une fois atteint, et à jamais, l'équilibre de la grâce, à supposer qu'un tel accomplissement fût possible, n'aurait plus rien à écrire. Le piétisme en tant que volonté d'enracinement de la foi dans la vie intime, expose la foi aux vicissitudes de l'intimité ; les écritures autobiographiques suscitées par cette exigence religieuse seront donc le plus souvent la relation des intermittences d'une vie personnelle inquiète, insatisfaite, parfois angoissée. La mauvaise conscience est une forme de conscience. Ces caractères se retrouveront par la suite dans les journaux privés de Benjamin Constant, de Biran et de Jean Frédéric Amiel.

La première autobiographie piétiste publiée en langue allemande serait la *Relation de sa propre vie (Eigener Lebensbeschreibung) écrite par Adam Bernd, pasteur évangélique, avec la révélation sincère et la description précise d'un des plus grands fléaux du corps et de l'esprit, encore en majeure partie inconnu...*, ouvrage paru à Leipzig en 1738. Le titre même de ce livre met en évidence l'intérêt psychologique de cette publication, dont l'intention première est édifiante. En exposant sa lutte pour la vie spirituelle, ses tentations et ses échecs, tout au long de mille pages, Bernd voudrait contribuer à guérir chez autrui la maladie dont souffre son âme, anxieuse au sujet de sa propre fidélité, et qui d'ailleurs avoue le caractère maladif de sa sensibilité. Mélancolique congénital, Bernd a essayé de se soigner par ses propres moyens, et sans doute [228] la relation de ses tourments fait-elle partie d'une psychothérapie destinée à lui permettre d'échapper à d'incurables scrupules²¹⁵. Ce livre d'édification, comme avant lui l'*Anatomie de la Mélancolie* de l'Anglais Robert Burton (1621), peut être considéré comme un jalon dans l'histoire de la pathologie mentale, pour les qualités d'observation, de rigueur dans la description du domaine intime dont il fait preuve.

Dans le même esprit, on peut encore citer l'autobiographie de Johann Jakob Reiske (*Von ihm selbst aufgesetzter Lebensbeschreibung*), rédigée en 1769-1770 et publiée par sa veuve. Reiske (1716-1774) est un universitaire, professeur à Leipzig, philologue éminent, helléniste et surtout arabisant ; mais son ouvrage n'appartient pas au genre des

²¹⁵ Cf. le recueil *Pietismus und Rationalismus*, hgg M. Beyer-Frohlich, Darmstadt, 1970, p. 138, sq.

autobiographies professorales, en honneur dans la culture allemande au XVIII^e siècle. Christian Wolff, le célèbre philosophe de Halle, admiré par Frédéric II, qui essaya en vain de le faire lire à Voltaire, et August Ludwig Schloezer, éminent historien et politologue de Goettingen, en particulier, ont laissé des relations de leur vie où l'accent est mis sur leur carrière académique, sur leurs travaux, leurs luttes et leurs succès plutôt que sur l'intimité de leur existence ²¹⁶. Reiske est un savant de qualité, mais non un homme célèbre ; de caractère mélancolique et tourmenté, il essaie de tirer au clair le sens d'une vie insatisfaisante. Élevé à l'orphelinat de Halle, haut lieu du piétisme, il a souffert d'une éducation cléricale et quasi monastique. Il a abandonné l'étude de la théologie pour celle de l'orientalisme et se présente lui-même comme affligé d'un caractère sombre et tourmenté. « Je suis un homme tout à fait ordinaire, je n'ai rien accompli d'extraordinaire et n'ai attiré sur moi aucune attention particulière. Je ne suis pas devenu un écrivain à la mode (...). Ma vie s'est écoulée en partie dans une pauvreté besogneuse, en partie dans une tranquillité insoupçonnée. Mes écrits n'ont pas été de grands exploits. (...) L'essentiel de ma vie se trouve dans mes écrits. Et combien peu en ai-je pu amener jusqu'au jour de la publication ! La majeure partie suit avec moi le chemin de toute chair. Car cela germe dans ma tête, mais dès que je me mets au repos, cela s'enfuit ²¹⁷. » Reiske se plaint d'avoir été, depuis son enfance « maladif, sombre, abattu, timide, hypocondriaque », et ce tableau clinique d'une conscience malheureuse trouve son expression dans une sensibilité religieuse inquiète et pénétrée du sens de sa propre culpabilité.

Autre témoin d'une spiritualité apparentée au piétisme, mais non de stricte obédience, l'un des plus célèbres savants européens du XVIII^e siècle, Albrecht von Haller (1708-1777). D'origine helvétique, il a été l'élève, à Leyde, du grand Boerhaave, et sa réputation lui vaut d'être appelé en 1735 à la toute neuve université de Goettingen, pour y enseigner l'anatomie, la chirurgie et la botanique. Il y demeura jusqu'en 1753 et, à cette date, se retira dans son pays, [229] où il continua ses

²¹⁶ Cf. Christian Wolff (*Eigene Lebensbeschreibung* hgg Von Heinrich Wuttke, Leipzig, 1841 (Wolff est mort en 1754) ; Aug. Ludwig Schloezers *Offentliches und Privatleben von ihm selbst beschrieben* (Schloezer a vécu jusqu'en 1809).

²¹⁷ *Pietismus und Rationalismus*, recueil cité, p. 247, *sqq.*

travaux. Dans sa considérable production, un des chefs-d'œuvre de l'époque, les *Elementa physiologiae corporis humani* dont les volumes, parus de 1757 à 1766, consacrèrent la promotion de la physiologie comme discipline autonome dans l'ordre des connaissances. Haller n'est pas seulement un savant du premier rang, mais aussi un romancier de second ordre, et surtout un poète qui contribua à l'affirmation de la sensibilité romantique de la nature ; *Les Alpes* (1729) célèbrent les charmes idylliques du pays natal.

Ce génie complexe est un esprit religieux qui se pose jour après jour le problème de sa foi dans un journal intime tenu pendant quarante et un ans. On y trouve l'expression d'une vie familiale attristée par la mort de deux épouses successives, en termes difficiles avec ses collègues, et qui a tendance à considérer ses ennuis et malheurs comme des sanctions divines destinées à punir sa vanité et la grâce qui lui manque. On peut lire dans son journal des notations de ce genre, datées de 1737 : « J'ai été malade. Dieu, pendant cette période, m'a laissé savourer quelque chose de la douceur de la foi. O puissé-je ne jamais oublier ce souvenir. » Haller s'en prend à Voltaire, aux matérialistes, aux athées ; il prie : « Dieu, Seigneur de foi ! assiste-moi. Mon âme est dans la nuit. Lumière de la Grâce ! envoie-lui un rayon de ton illumination. Je me conforme à ta volonté dans les choses du monde, mais épargne mon âme ! » « L'état de ma santé chancelante me fait souvenir de penser à Dieu. Je te remercie, O Dieu, pour cette bénédiction sans laquelle j'aurais vite fait de t'oublier. La vie et la mort me sont toujours présentes. Est-il possible que je puisse choisir la mort ? Crée en moi, O Dieu ! un cœur nouveau ; que ta miséricorde ne se relâche pas, qu'elle soit plus puissante que ma corruption ²¹⁸ ! »

Trop souvent les historiens du XVIII^e siècle, considéré dans son ensemble, comme l'âge de la raison, méconnaissent le fait que certains des plus grands savants, inspirateurs européens de cette période, sont des chrétiens fervents, d'esprit piétiste. Parmi eux, non seulement Haller (1708-1777), mais aussi le grand Linné, son contemporain (1707-1778) et avant eux le chimiste et rénovateur de l'esprit médical, Georg Ernst Stahl (1660-1734). Le visionnaire Swedenborg (1688-1772) n'est pas seulement un illuminé d'un immense rayonnement, il est d'abord un ingénieur, un technicien réputé des travaux publics et des fortifications, un spécialiste des mines et même un physiologiste dont

²¹⁸ Textes dans *Pietismus und Rationalismus*, p. 165.

les recherches sur le cerveau ouvrent des voies nouvelles. Ces noms et bien d'autres attestent qu'il n'y a pas d'antinomie entre l'esprit scientifique et l'esprit religieux. L'authentique compréhension du passé culturel de l'Occident a été faussée, en bien des points, par des pré-supposés et des exclusives fondés sur l'ignorance des réalités historiques. Le véritable obscurantisme ne se trouve sans doute pas là où les fanatiques des Lumières croient pouvoir le situer. Le savoir romantique, la *Naturphilosophie*, prolonge, au xixe siècle, la sainte alliance de la ferveur religieuse et de la curiosité scientifique.

Pour en revenir à l'histoire des écritures du moi, le rôle du piétisme aura [230] été de susciter une conversion de l'attention vers l'espace du dedans. Il s'agit, dans un souci de scrupuleuse religion, de tenir sous surveillance les intermittences de la foi. La conscience religieuse est le lieu de rencontre et d'inter-connection entre l'humain et le divin, le christianisme déplace son point d'application, de la correction doctrinale à la pureté du cœur ; la foi importe davantage que la profession de foi. Cette inspiration se retrouvera à la fin du siècle, dépouillée de toute appellation religieuse, dans la morale de Kant, fondée sur le primat de l'intention par rapport à la conformité extérieure de l'action ; l'auteur de la *Critique de la raison pratique* demeure fidèle à sa formation piétiste. Lorsque diminue la part de l'exigence religieuse, celle de la psychologie augmentera d'autant ; l'autobiographie littéraire moderne naîtra de la désacralisation de l'espace du dedans. Ceux qui ne s'examinent plus devant Dieu et en fonction de Dieu, verront s'ouvrir à leur curiosité, à leur inquiétude, une région autonome de l'être humain. La relation à Dieu était, pour les piétistes comme pour Augustin, le fondement de l'identité personnelle ; de Rousseau à André Gide ou Michel Leiris, Dieu ne cesse de s'éloigner et, à la limite, il meurt. La psychologie, la psychanalyse hériteront de ce domaine, échappé au contrôle chrétien. Le point important est que, selon la stricte observance des Lumières, incarnée par Hume, Condillac, Helvétius, les Idéologues, Bentham, il s'agit là d'un domaine qui n'existe pas, et donc ne mérite aucune considération particulière.

La ferveur autobiographique demeure en état de haute tension dans la seconde partie du XVIII^e siècle, selon la lignée des esprits en lesquels s'annonce l'explosion romantique. En réaction contre Locke, théoricien de l'empirisme pur, qui niait l'innéité des connaissances, se développe un retour, d'inspiration platonicienne ou néo-platonicienne,

à la priorité des idées et valeurs fondatrices de l'être personnel. Nous les découvrons au-dedans de nous mêmes par l'inspection de l'esprit comme un patrimoine originaire, principe de nos orientations métaphysiques et de nos options morales dans toutes les circonstances de la vie. Le moi est le centre de gravité ontologique de l'être dans le monde, le lieu où se prononce la conscience, « instinct divin ». Ce postulat romantique justifie le primat de l'observation de soi sur l'étude du monde extérieur ; l'introspection est le chemin vers la révélation des vérités décisives. Les écritures du moi apparaissent comme le cheminement le plus approprié pour l'individu soucieux de parvenir jusqu'à ce foyer d'illumination, au plus secret de son intimité. Journal intime et documents autobiographiques, plus que jamais, sont cultivés dans le contexte d'une épistémologie de la première personne ²¹⁹.

Le cas particulier de Hamann est un bel exemple de cet approfondissement de l'expérience piétiste en une interprétation de la réalité humaine en fonction de sa vocation transcendante. Johann Georg Hamann (1730-1788), voisin de Kant dans les marches orientales de l'Europe, est le dénonciateur [231] véhément de la critique de la raison pure au nom d'une « métacritique » enracinée dans la vérité de Dieu, qui passe toute intelligence. En mission commerciale à Londres en 1758, il y fait l'expérience bouleversante de la conversion, au sens piétiste du terme ; sa vie en est transfigurée et, pour commémorer et consolider tout ensemble l'événement de la grâce de Dieu, il entreprend peu après la rédaction de *Pensées sur le cours de ma vie*, complétées ensuite par divers fragments (ou *Miettes*) et documents autobiographiques ; il voulait donner à l'ensemble le nom de *Journal d'un chrétien* (*Tagebuch eines Christen*).

Selon celui qui sera appelé par la suite le Mage du Nord, le passage personnel de l'erreur à la vérité se réalise sous la forme d'un approfondissement de l'historicité de la vie, elle-même analogue à l'histoire sainte évoquée dans la Bible, dont elle imite les péripéties dans l'intimité de la conscience fidèle. La vérité de chaque vie imite la vie de la vérité selon le sillage de la Providence divine dans son incarnation temporelle. « De même que toutes nos facultés de connaissance ont pour objet la connaissance de soi, de même nos inclinations et nos désirs ont pour objet l'amour de soi. La première est notre sagesse, la se-

²¹⁹ Pour plus de détails sur l'autre XVIII^e siècle, cf. G. Gusdorf, *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Payot, 1976, *passim*.

conde notre vertu. Aussi longtemps qu'il n'est pas possible à l'homme de se connaître lui-même, aussi longtemps c'est une impossibilité pour lui de s'aimer. (...) C'est pourquoi la vérité peut tous nous rendre libres ; tel est l'enseignement de la sagesse divine qui est venue dans le monde pour nous enseigner la connaissance de soi et l'amour de soi ²²⁰. »

Les écritures du moi, dans l'œuvre géniale de Hamann, ne sont pas la chronique des intermittences de la foi, teintée de délectation morose et de complaisance à soi-même, mais une approche passionnée des transparences de la vérité divine dans la réalité humaine. En même temps que témoin de soi, Hamann est un témoin, ou plutôt un chercheur, un révélateur du Dieu caché dans les replis de l'histoire sainte et de l'histoire individuelle, présence obscure et marquée de défi et d'ironie. L'esprit de Hamann, passé de Livonie en Danemark, se réincarnera en Soeren Kierkegaard, trente-cinq ans après la mort du premier nommé. Entre-temps, Hamann sera venu, en 1787, s'établir à Munster, en Westphalie, où il mourra l'année suivante. Il répondait à l'appel de la princesse Amélie de Gallitzin, qui avait regroupé là un cercle d'amitiés spirituelles, et de recherche en commun d'une vérité transcendante, dont les membres sont, à des degrés divers, fascinés par la tentation de l'illumination. Ce lieu privilégié assure l'articulation entre le XVIII^e siècle et le XIX^e ; la princesse, qui elle-même rédige un journal intime, a pour directeur de conscience le platonicien hollandais Hemsterhuis, elle est liée à Matthias Claudius, à Jacobi (1743-1819), ami de Goethe et de Lavater. La grande relève du romantisme est imminente.

Parmi les mainteneurs des écritures du moi, adonnés conjointement au journal intime et à l'autobiographie selon la tradition du piétisme, figurent en [232] ce temps Lavater (1741-1801), Jung-Stilling (1740-1817) et Karl-Philipp Moritz (1757-1793), qui possèdent ensemble le point commun d'avoir été des familiers de Goethe, au sein de cette période neuve et féconde désignée en Allemagne comme le *Gœthezeit*, le temps du Maître poète, écrivain et penseur. Il a été, il sera question

²²⁰ Cité dans Ralph Rainer Wuttenow, *Das erinnerte Ich, Europäische Anthropologie und Selbstdarstellung im 18. Jahrhundert*, München, K. Beck, 1974, p. 45 ; Cf aussi Gunther Niggel, *Geschichte der deutschen Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1977 ; sur Hamann, Rudolf Unger, *Hamann und die deutsche Aufklärung*, 2 vols., Tübingen, 1911.

dans cet ouvrage de ces trois esprits très différents, mais dont chacun a apporté une contribution non négligeable au développement des écritures du moi.

Johann Caspar Lavater, le Fénelon de Zurich, est l'un des maîtres de l'illumination européenne. Pasteur évangélique en communion de cœur avec des spirituels catholiques, il fut le théoricien universellement célèbre de la *Physiognomonie*, science de l'homme fondée sur la corrélation des formes corporelles et des dispositions morales. La biotypologie demeure l'une des perspectives de la psychologie objective. Or Lavater est un mystique, familier des voies de l'introspection, et qui a exploré la problématique de la sincérité envers soi-même et envers autrui. Selon Ayrault, « son piétisme sans contrainte disposait Lavater à faire accomplir à l'autobiographie issue de Francke une étape décisive vers la laïcisation en journal intime, la quête entreprise visant alors, autant que les symptômes d'un éveil possible, les faits permanents où établir une permanente connaissance de soi. Son *Journal secret*, dont la première partie, la plus fidèle à ce titre, parut d'abord sous le couvert de l'anonymat en 1771, se donne comme écrit par un « observateur de soi-même », et définit d'emblée la sincérité : elle cesserait dès que nous nous sentons observés par d'autres, mais commencerait « là où notre cœur se met à remarquer qu'il est observé par nous-mêmes ». (...) Une telle sincérité apporte avec soi une délectation d'autant plus subtile qu'elle est plus morose ; et une fois dégagée de toute préoccupation touchant un « éveil » à surprendre, elle allait apparaître avec sa force entière dans les analyses des romans de Jacobi ²²¹ ... »

Les écritures du moi, dès lors, ne sont plus réservées au seul usage intime du rédacteur, comme dans le cas de Haller ou de Reiske. Chez Lavater, déjà se dessine la jonction entre l'autobiographie et la littérature ; néanmoins la préoccupation religieuse s'affirme essentielle. « Le cœur demeure bien pour Lavater le siège et la source de l'existence authentique, et se connaître, c'est bien pour lui faire un "bilan moral" de son cœur ²²². » La même prédominance de la ferveur apparaît dans le récit de vie d'un autre illuminé, fasciné par l'occultisme, et ensemble spécialiste réputé de l'opération de la cataracte, Johann

²²¹ Roger Ayrault, *La Genèse du romantisme allemand*, t. II, Aubier, 1961, p. 435.

²²² *Ibid.*

Heinrich Jung, ami de Lavater, et lié comme lui au mouvement du *Sturm und Drang*, première bouffée quelque peu délirante du romantisme germanique. Jung est l'auteur de *La Jeunesse de Heinrich Stilling, Histoire vraie*, dont Goethe fait publier la première partie en 1777. Le succès de ce premier volume suscitera la publication de plusieurs autres. Il s'agit d'un roman autobiographique, ou d'une autobiographie romancée, à telle enseigne que l'auteur, identifié au héros de [233] son œuvre, portera le reste de sa vie, le nom de Jung-Stilling, le surnom choisi par Goethe évoquant la paix de l'âme réconciliée avec Dieu. L'inspiration pié-tiste prédomine ; c'est, dans le décor idyllique d'une existence villageoise, l'histoire de la grâce de Dieu à l'œuvre dans un être qui se confie en lui. Dans ce récit, sorte de roman de formation (*Bildungsroman*), le jeune Stilling, comme les quiétistes, abdique sa volonté propre ; c'est Dieu qui suscite en lui le vouloir et le faire, selon les voies mystérieuses de sa Providence. Les événements extérieurs de la vie, succès et échecs, bonheurs et malheurs, ne sont que l'envers du sens authentique et mystérieux dont Dieu est le maître.

Triomphante chez Stilling, le pacifique au cœur pur, la foi demeure militante et inapaisée, chez Anton Reiser, « le voyageur », héros du roman autobio-graphique de Karl Philipp Moritz, paru de 1785 à 1790. Le milieu spirituel des deux auteurs est à peu près le même : « Stilling est un piétiste venu du calvinisme orthodoxe et que touche le quiétisme ; Reiser est un quiétiste de par la volonté de son père, cependant que, par la foi personnelle de sa mère, il a accès au piétisme luthérien ²²³. » La correspondance inversée entre les coordonnées religieuses a pour contrepartie une inversion des styles autobiographiques, résultant, selon Ayrault, d'une détermination contradictoire : « Les pérégrinations » de Reiser, que rapportent les deux dernières parties, par exemple les cheminements mystiques menant de l'ombre à de fugitifs éclats de lumière et ne débouchant que sur la nuit, se déroulent trop exactement à rebours des « années de voyage » où Stilling a son illumination et va toujours plus sûrement dans les voies de Dieu, pour que l'assurance ostentatoire de l'un n'ait pas au moins confirmé chez l'autre le repliement spontané vers des états de conscience qu'il nomme pour finir « une sorte de léthargie et de dégoût total de la vie ». (...) Parce que, dans la marche de la vie de Stilling, ce qui est

²²³ *Ibid.*, p. 543.

de Dieu atténuée dès l'abord ce qui est de l'homme et l'efface de plus en plus, Moritz devait en être disposé à mieux en reconnaître et à en accentuer plus fortement la singularité, (...) à saisir minutieusement les états de conscience, où l'homme ne connaît rien que sa propre condition, et à les rapporter, dans leurs variations continues, aux causes continues qu'ils ont en Reiser depuis l'enfance ²²⁴. »

Il existe une corrélation entre *Anton Reiser*, qui paraît en 1785-1790, et l'œuvre que Goethe entreprend sous le titre *La Vocation théâtrale de Wilhelm Meister* et qui deviendra *Les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*. Comme Meister, Reiser raconte l'apprentissage de sa vie, à la faveur, ou à la défaveur, d'une vocation théâtrale manquée. Meister, comme son nom l'indique, est un maître ; peu importe son échec comme comédien ; il est en mesure de maîtriser sa vie tandis que Reiser ratera la sienne. La préoccupation religieuse n'est pas dominante chez Meister, bien que la chronique piétiste de la Belle Ame soit incorporée au roman ; le héros de l'histoire s'oriente plutôt vers les lumières maçonniques. Reiser apparaît au contraire comme une âme [234] religieuse à qui la grâce a manqué. La quête de l'accomplissement selon les voies intérieures ne parvient pas à déboucher jusqu'à cet ordre surnaturel qui la délivrerait d'elle-même ; elle retombe à chaque instant dans l'humain trop humain.

Seulement, cette quête qui manque continuellement son but, Moritz finit par la prendre pour objet ; la psychologie, chez lui, va naître des retombées de la spiritualité. Roger Ayrault souligne, chez Moritz, « l'acuité de l'auto-observation et de l'introspection, (...) la joie même à se démasquer et à ne chercher au fond de soi-même que la source de ses faiblesses et de ses fautes » ²²⁵, caractères qui s'affirmaient déjà dans le *Journal secret* de Lavater. « Moritz-Reiser met au jour son hypocrisie et sa vanité avec la même insistance qu'avait montrée Lavater à dénoncer sa vanité et son égoïsme. » Ainsi s'achève, en dépit de la réaction de Jung Stilling, l'évolution qui devait mener l'autobiographie : « de la quête intérieure de Dieu vers une étude de l'homme. (...) Moritz a poussé à l'extrême la sécularisation ainsi amorcée d'un mode d'investigation religieuse ²²⁶. » En effet, élaboré à partir du journal intime de Moritz, le roman autobiographique de Mo-

²²⁴ *Op. cit.*, p. 540-541.

²²⁵ *Ibid.*, p. 541.

²²⁶ *Ibid.*, p. 542.

ritz se propose, selon la note liminaire « de fixer davantage l'attention de l'homme sur lui-même, et de rendre plus importante pour lui son existence individuelle. »

Mort à trente-six ans, en 1793, dans une époque tourmentée, quelques années avant l'explosion romantique, Karl Philipp Moritz, personnalité d'exception n'a pas eu le temps de s'accomplir, ce qui lui a valu de demeurer, injustement, un laissé pour compte de l'histoire culturelle. Son autobiographie romancée n'expose qu'un aspect de ses entreprises intellectuelles ; il est aussi curieux d'anthropologie culturelle, et il possède des dons d'animateur, de promoteur de la recherche en ce domaine, mais aussi de diffuseur du savoir en progrès. C'est l'époque où fleurit dans les Allemagnes, à la lumière de l'*Aufklärung*, la considérable littérature des « Magazines » de toutes sortes animés par les partisans de la « philosophie populaire ». Ce mouvement de vulgarisation, qui compte des titres très nombreux, s'efforce de mettre à la portée d'un vaste public bourgeois des moyens d'information correspondant à un souci nouveau de perfectionnement culturel. Moritz lance, dans cette conjoncture, un *Magazine de Psychologie expérimentale* (*Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*), qui se propose d'élargir et d'approfondir la connaissance de la vie psychique sous ses aspects les plus divers. Ce périodique paraîtra en 1784 jusqu'à la mort de son directeur, en 1793, l'ensemble formant une collection d'une dizaine de volumes. Parmi les documents de psychologie clinique, normale et pathologique, proposés à la curiosité des lecteurs, figurent plusieurs textes autobiographiques, et en particulier des fragments d'*Anton Reiser*. Les textes, analyses et comptes rendus proposés par cette revue, la première de son espèce, [235] attestent un esprit positif soucieux de mettre en œuvre une investigation positive de la réalité humaine.

La désacralisation des écritures du moi se trouve achevée, au moment même où elles cessent d'être couvertes par le secret, et se destinent elles-mêmes à la publication. Ces écrits intimes, dépouillés de toute intention édifiante, sont proposés comme des contributions à l'épistémologie de l'être humain, et cette neuve discipline paraît susceptible de gagner la faveur d'une clientèle potentielle, intéressée par la littérature du moi en tant que telle. Il s'agit là d'un renouvellement du climat culturel ; la psycho-théologie des piétistes, dans la lointaine perspective d'Augustin, perd sa dimension théologique ; la connais-

sance de soi par la voie directe de l'introspection devient en elle-même une fin, sans intentions édifiantes connexes ou surajoutées. Montaigne avait été sans doute le premier à revendiquer pour son moi une totale autonomie, mais cette revendication, refoulée par le retour en force de l'ontologie classique, ne triomphera qu'avec l'affirmation d'un domaine psychique libéré de toute référence transcendante et tributaire d'une méthodologie spécifique, dans la seconde partie du XVIII^e siècle.

Il est vrai que l'autobiographie moderne se développera selon cette ligne d'émancipation. Mais elle gardera de ses origines religieuses quelque chose de son caractère ascétique et mystique des débuts ; elle exprimera la fermentation d'une inquiétude existentielle encore très présente chez un Amiel, un Gide, un Julien Green. Les écritures du moi demeureront une école de maîtrise de soi, une ascèse profane pour le regroupement de l'être de l'homme, partagé et dispersé au gré des sollicitations du monde. L'apologétique religieuse cède la place à une apologétique personnelle, qui s'efforce de démontrer et de justifier l'existence, la validité du moi.

Dans cette conjoncture interviennent, monument littéraire, les *Confessions de*, Rousseau (1782). Le texte de Rousseau est contemporain de ceux de Lavater et de Jung-Stilling ; Moritz a pu lire les *Confessions* posthumes du Citoyen de Genève et *Anton Reiser* porte la marque de leur influence. Si le génie de Rousseau s'inscrit dans la lignée du piétisme européen, par l'intermédiaire de Fénelon et des cénacles Vaudois, les *Confessions* attestent d'une manière indépendante la désacralisation de l'espace du dedans, qui s'accomplit à la même époque en Allemagne. Le domaine germanique permet de saisir la transition, là où Rousseau semble réaliser une rupture. Reste que la gloire européenne des *Confessions* éclipse de loin la modeste diffusion des écrits de Jung et de Moritz. Rousseau impose la nouvelle littérature du moi au public international. Mais les marques religieuses demeurent nombreuses dans son œuvre, y compris dans le titre. Rousseau se confesse à Dieu, à un Dieu non confessionnel, apparenté au protestantisme libéral, mais aussi à l'humanité. Il en appelle à un jugement dernier, dont il attend un verdict favorable sur sa vie et sur son œuvre. L'intérêt psychologique n'est pas exempt d'une intention dogmatique. Le retentissement est d'autant plus grand que l'auteur est un écrivain de génie, le romancier glorieux [236] de la *Julie*, roman par

lettres, roman écrit sur le mode du *Je*, comme déjà *Paméla* et *Clarisse Harlowe*, pour serrer de plus près les intermittences du cœur humain.

On ne doit pas en conclure que la publication des *Confessions* jalonne une « coupure » dans l'histoire des écritures du moi, qui émergeraient à cette date d'une prétendue *préhistoire* pour accéder triomphalement à l'âge adulte dans une *histoire*. Les *Confessions* ne sont nullement un phénomène isolé ; elles figurent au sein d'une production européenne procédant d'un lointain passé et qui continuera sur sa lancée, sans changer brusquement de nature. L'apport majeur du citoyen de Genève se trouve sans doute dans sa contribution au transfert de plein droit des écritures du moi sur le marché littéraire. Bon nombre d'autobiographies avaient été publiées auparavant, et même des journaux intimes, mais ces publications avaient un caractère marginal. Les *Essais* de Montaigne mis à part, c'étaient des livres de religion ou des mémoires historiques et non pas des ouvrages de « littérature générale », proposés au public éclairé dans son ensemble. L'œuvre de Rousseau est exemplaire parce qu'elle s'adresse au public des romans. Écrivains et éditeurs sauront désormais que les écritures du moi peuvent être des succès de librairie.

À l'âge romantique, la fonction autobiographique submerge l'espace littéraire dans son ensemble. Le romantisme peut être considéré comme une extrapolation de la littérature du moi. Mais les rédacteurs de journaux intimes et de récits de vie n'ont pas été pour autant frappés par une mutation stylistique et orthographique, les vouant d'un seul coup à la pratique de la littérature littéraire. Les esprits religieux ont continué et continuent jusqu'à nos jours à s'interroger devant Dieu la plume à la main, en forme d'observance quotidienne, ou à questionner le dessein de Dieu dans leur vie selon l'exigence d'une piété qui se cherche dans les tracasseries et confusions de l'existence.

Pour ne citer que de grands noms, le journal de Novalis, dont l'exégèse préoccupe les docteurs en littérature, est un document piétiste sans concession aucune aux finalités extrinsèques de la littérature. Et pareillement le journal plus développé, de Franz von Baader, l'un des maîtres spirituels du romantisme allemand (1765-1842). Baader rédige un journal privé à partir de 1786 ; selon son historien, il « partage avec son temps le goût de l'autobiographie et de l'introspection. Il tient un journal comme Lavater, Hamann, Jung Stilling. Il est fort possible qu'il y ait dans cette tentative d'introspection et de for-

mation intérieure un héritage du piétisme...²²⁷. » Le but de l'entreprise, selon le rédacteur du journal, est de « me connaître en connaissant autrui et connaître autrui en me connaissant. (...) Nous ne prenons possession de notre moi et nous ne le dominons véritablement que dans la mesure où nous en prenons conscience...²²⁸ » Catholique fasciné par l'illuminisme, Baader ne semble pas savoir que les écritures [237] du moi sont passées de leur préhistoire dans leur histoire. Son journal n'a été publié qu'après sa mort, comme d'ailleurs les journaux spirituels de Maine de Biran et de Maurice de Guérin, écritures intimes où une âme lutte pour sa vie spirituelle, cherchant à faire sa paix avec Dieu et avec soi-même. Bien d'autres témoignages européens pourraient être allégués en dehors de ceux-là. L'*Oberman* de Senancour (1804), roman par lettres, roman à la première personne, doit être lu, lui aussi, comme une odyssée spirituelle, à la manière de l'*Anton Reiser* de Moritz, chronique journalière d'une âme à qui la grâce a manqué.

Inutile de multiplier les références, elles impliqueraient de proche en proche le romantisme dans son ensemble. Attribuer à Rousseau une rupture de continuité dans la tradition des écritures du moi, c'est une erreur historique, fondée sur l'insuffisance des connaissances, c'est aussi s'aveugler sur la signification de ces écritures, réduire à des jeux de plume ce qui est un exercice spirituel dont l'enjeu est l'âme même, la vie spirituelle du rédacteur. Kierkegaard (1813-1855), le plus génial des écrivains danois, a tenu tout au long de sa vie un journal, dont la publication occupe vingt volumes ; les préoccupations philosophiques et religieuses y sont prédominantes, le tourment d'une lutte incessante pour la vérité. Les diverses catégories de la littérature littéraire ne s'appliquent que très secondairement à ce trésor de réflexion et d'édification, et les élucubrations des textologues, si jamais ils s'aventuraient de ce côté, ne pourraient guère qu'en égratigner la surface. Faut-il dire que Kierkegaard, s'étant trompé de siècle, appartient à la préhistoire des écritures du moi ? Et, avec lui, tant d'autres parmi les plus sincères chercheurs de soi-même, les sondeurs des profondeurs du dedans.

²²⁷ Eugène Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, t. II : *La vie de Franz von Baader*, I, Vrin, 1942, p. 85.

²²⁸ *Journal*, novembre 1788, cité dans Susini, *op. cit.* p. 93.

Le transfert des écritures du moi dans le champ littéraire, loin de contribuer à la connaissance de l'homme par l'homme, l'a plutôt dénaturée par l'introduction de préoccupations subalternes et aventures : désir de plaire, souci du style, référence constante au public virtuel pris à témoin, influence récurrente des modes intellectuelles et de leurs variations. Dès lors que la littérature aura pris en charge officiellement un genre littéraire reconnu comme tel, les écritures intimes analyseront la vie privée en vue d'une publication qui, recherchée pour elle-même, entraînera une surenchère dans l'étalage des complexités, abîmes et horreurs de la fosse aux serpents révélée en chacun de nous. Les ravages de la psychanalyse proposent les effets d'un choc en retour du dehors sur le dedans, qui dénature l'attitude autobiographique proprement dite.

Mais sans doute, dans l'ombre et le silence, sans préméditer une exposition publique de leur être intime, y a-t-il encore aujourd'hui des hommes et des femmes qui, la plume à la main, essaient d'y voir clair dans leur vie et d'y mettre de l'ordre, comme les piétistes d'autrefois. Ceux-là ne sont pas, ni ne veulent être, des écrivains ; ils ne font pas œuvre de littérature. D'autre part, il ne suffit pas de dire que les écritures du moi ont accédé, à l'époque moderne, à [238] la dignité de genre littéraire à part entière. Cette formulation ne recouvre qu'une partie du phénomène. La majoration de la fonction autobiographique ayant envahi la littérature tout entière, le romantisme, comme on l'a vu, se déduit de la littérature du moi. Seulement le romantisme a commencé bien avant le romantisme. Là aussi, l'affirmation d'une discontinuité entre l'avant et l'après, entre le « préromantisme » et le romantisme est un asile d'ignorance. Ceux qui opposent une « préhistoire » prétendue à une durée subséquente où s'annoncerait une intelligibilité nouvelle désirent jeter aux poubelles de l'histoire une durée dont ils n'ont pas pris la peine d'étudier les richesses.

Chose curieuse, les esprits dans le vent qui renient le passé culturel de l'humanité sont généralement frottés de psychanalyse. Or, parmi les révélations de ce nouveau savoir, l'une des moins contestables est la mise en lumière de l'influence décisive de l'enfance, et singulièrement de la petite enfance, sur l'évolution ultérieure de l'individualité. Le passé leste le présent et oriente l'avenir. Certaines interprétations contemporaines de la culture font de l'homme un voyageur sans bagages, abandonnant continuellement derrière lui le patrimoine d'histo-

ricité qui conditionne pourtant sa présence au présent. L'amnésie est une maladie mentale. Un être humain qui, sous prétexte de s'arroger une liberté plénière, ferait vœu d'abolir en soi la mémoire, se condamnerait à l'une des pires aliénations.

[239]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 10

Autobiographie et mémoires : le moi et le monde

[Retour à la table des matières](#)

La genèse corrélative des écritures du moi sous leurs diverses formes atteste qu'elles ne se constituent pas selon l'ordre d'un développement séparé. Un spécialiste de la littérature médiévale peut étudier à part le devenir de la chanson de geste, ou celui des romances des troubadours. Mais les écritures du moi ne forment pas des filières indépendantes les unes des autres ; les diverses expressions de la première personne communiquent entre elles à la source, – témoignages d'une même anthropologie culturelle ; la conscience de soi s'ouvre des voies afin de parvenir d'une manière ou d'une autre au jour de l'incarnation écrite. Le même Loyola, obéissant à une identique exigence, a noté les brèves mentions du *Diario espiritual* et tenté de mettre au net le chemin de sa destinée dans son autobiographie ; Goethe, Stendhal, Victor Hugo ont utilisé les deux voies pour actualiser leur expérience personnelle. Il serait absurde de répartir l'étude de l'abondante documentation autobiographique laissée par eux entre des perspectives critiques distinctes concernant le journal intime, l'auto-

biographie proprement dite, la correspondance, et encore l'œuvre poétique et romanesque à la faveur de laquelle s'affirme aussi l'intimité essentielle du grand écrivain.

Les historiens et critiques de la littérature, généralement dépourvus de cette générosité compréhensive qui faisait la grandeur d'un Burckhardt, d'un Sainte-Beuve ou d'un Dilthey, se comportent en médecins des morts, dont la mission serait de faire l'autopsie des cadavres, afin de dépister ce qui n'allait pas, ou encore en gardiens de cimetières, soucieux d'aligner leurs pensionnaires selon l'ordre strict des catégories professionnelles. Nombre d'entre eux [240] éprouvent une délectation morbide à faire régner une rigoureuse discipline au sein de la masse immense des écritures placées sous leur juridiction. Entre les divers « genres littéraires », ils établissent des lignes continues qu'il est interdit de dépasser sous peine de contravention. Le grand jeu des définitions et axiomatisations donne lieu à des controverses subtiles ; or l'écrivain, lorsqu'il prend la plume pour écrire de soi, ne commence pas par consulter le code de procédure édicté par les beaux esprits du moment. La « forme », invoquée par Bridouison et les terroristes des formalismes contemporains, illustre la décadence de l'élan créateur, et la reviviscence de l'esprit scolastique à la fin de sa course. Les maîtres charpentiers de marine de l'île d'Orléans, sur le Saint-Laurent, au Québec, depuis des siècles, construisent de grandes embarcations, barges ou gabarres, destinées au trafic sur le fleuve, qui peuvent avoir plus de trente mètres de long. Une technique invariable, transmise de père en fils, guide les artisans et assure la parfaite harmonie des formes. Un reportage d'un cinéaste canadien montrait au travail ces ouvriers inspirés, sûrs d'eux-mêmes et fiers de l'œuvre de leurs mains. Un journaliste demanda au chef de chantier quelles étaient exactement les cotes du bâtiment en construction ; visiblement embarrassé par cette question imprévue, l'interpellé se contenta de répondre : « Mesurez vous-même ; vous verrez bien ce qui en est... » Sans plan préconçu, obéissant à une certitude intime, à une expérience depuis très longtemps acquise, les compagnons charpentiers créaient la forme d'un navire pareil à tous les autres et pourtant différent. Leur art poétique leur tenait lieu de règle à calcul et d'ordinateur.

Cette parabole s'applique de plein droit aux spécialistes de l'anatomie pathologique en littérature, analystes et dissociateurs aux yeux desquels la rigoureuse régularité du plan importe davantage que la vé-

rité intrinsèque, la validité essentielle de l'œuvre d'art. La grande *Odalisque* d'Ingres fut violemment critiquée en son temps, sous prétexte que le peintre, pour mieux affirmer la courbe harmonieuse de son dos, lui avait attribué une vertèbre de trop. Pareillement fut dénoncée l'infraction commise par Matisse, si je me souviens bien, dont une *Baigneuse* exhibait un pied pourvu de quatre doigts seulement. Je suppose qu'il se trouva quelque bon esprit, défenseur du peintre, pour arguer qu'il devait s'agir là d'une malformation congénitale. Ainsi l'honneur était sauf, et le tableau valable. Bon nombre de discussions sur les écritures du moi se situent à ce niveau, la question disputée étant de déterminer si tel ou tel ouvrage, majeur ou mineur, peut être considéré comme une autobiographie en bonne et due forme, un livre de mémoires ou un récit romancé, grâce à une déformation plus ou moins considérable du vécu originaire. En règle générale, il n'est pas possible de conclure d'une manière décisive en faveur de l'une de ces trois options ; de là des controverses subtiles entre initiés, qui se donneront pour tâche d'opérer des dosages entre la contribution des diverses influences dans la constitution de l'œuvre. Une telle méthodologie pouvant être appliquée à *Dichtung und Wahrheit*, aux *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, aussi bien [241] qu'au dernier bouquin figurant parmi d'autres denrées périssables aux étalages des librairies de gare, on voit qu'il y a là du pain sur la planche pour les rédacteurs d'articles à bon marché, talonnés par l'angoissante exigence de publier ou périr (*publish or perish*). D'où la pénible impression que l'on éprouve à parcourir les recueils collectifs rassemblant pêle-mêle des essais relatifs à un livre d'un romancier bulgare ou moldo-valaque, à des souvenirs d'un illustre Pernamboucain du XVIII^e siècle, ou encore au récit de vie d'un indigène du Malawi. L'auteur de l'article évoque brièvement le génie méconnu qui a rédigé cette histoire, dont il analyse les péripéties ; après quoi il s'efforce de situer cette œuvre littéraire en fonction des définitions édictées par les docteurs en la matière. Une douzaine de brillantes études de ce genre, réunies sous une aguichante couverture, constituent un volume qui figurera avec avantage dans la bibliographie des divers contributeurs. C'est toujours ça de pris.

Certes, le recours à l'analyse n'est pas inutile. La tâche de l'analyse est de tenter d'élucider la signification, l'intention de l'activité littéraire. Mais le postulat de départ doit être l'affirmation que les écri-

tures du moi forment un champ unitaire, au sein duquel il n'est pas possible d'établir des compartiments étanches. On peut, certes, une fois l'œuvre constituée, y discerner des orientations immanentes, des lignes de force, le recours à des procédures techniques variant d'un ouvrage à l'autre. Le point de départ est néanmoins la liberté entière de l'écrivain, qui prend la parole en vue d'exprimer sa propre vie, selon la voie qui correspond le mieux à sa demande intérieure. Celui qui écrit de soi, se faisant lui-même la matière de son livre, fait œuvre autobiographique ; il faut en croire l'intéressé lui-même plutôt que le critique présent ou à venir.

John Henry Newman, figure religieuse de premier plan dans l'histoire de l'Angleterre au XIX^e siècle et penseur romantique non incorporé au mouvement continental, est l'auteur d'une *Apologia pro vita sua*, célèbre monument dans l'histoire de l'autobiographie, mais toute son œuvre est traversée par un témoignage de la première personne. Or James Olney a mis en évidence, dans l'ensemble d'une production considérable, un texte de 22 lignes, « autobio-graphie en miniature », qui pourrait bien être le chef d'œuvre de la brièveté en la matière. Ces 22 lignes exposent des mentions écrites les unes sous les autres au cours des temps sur un même document. La première ligne date de 1812 ; Newman, à 11 ans, est un écolier qui, au moment d'entrer en classe de grec, se félicite de n'avoir que trois jours à attendre avant les vacances. Les mentions suivantes évoquent les études à Oxford (1819-1821). Ensuite Newton note qu'il est devenu tuteur à Oriel Collège et prêtre anglican, incertain de son avenir spirituel (1829) ; en 1846, il se dit converti au catholicisme, plus tard prêtre de l'Oratoire. Dernière mention : « Et maintenant cardinal, (2 mars 1884) ²²⁹. »

Les docteurs de la loi protesteront qu'il ne s'agit pas ici d'une autobiographie, [242] mais tout au plus d'un *curriculum vitae*. Vingt-deux lignes, cela ne suffit pas pour une vie, et d'ailleurs une autobiographie s'écrit d'un seul mouvement, rétrospectivement à partir d'un point d'arrivée, alors que Newman a inscrit au fur et à mesure sur une même feuille de papier un certain nombre de points de passage de sa carrière spirituelle. À tout prendre, ce jalonnement temporel relèverait plutôt du journal, encore que le rythme de huit mentions ou entrées en

²²⁹ J.H. Newman, *Autobiographical Writings*, éd. H. Tristram, London, p. 5 ; dans James Olney, *Metaphors of Self, The Meaning of Autobiography*, Princeton University Press, 1972, p. 28.

72 ans, du collège au cardinalat, puisse encourir le reproche de proposer un raccourci excessif. Et pourtant Olney souligne à juste raison que nous avons ici « le squelette nu d'une existence » dense et riche, une ligne de vie où s'expriment d'une manière récurrente les sentiments intimes du scripteur, ainsi que les vicissitudes de sa conscience spirituelle et religieuse. Un esprit prophétique semble justifier la succession de ces notes, dont le rédacteur, en toute sobriété, semble demeurer fidèle à lui-même dans les inflexions et renouvellements de ses engagements ecclésiastiques.

Reste que ce document n'est pas une œuvre littéraire, et ne prétend pas en être une. C'est un memento rédigé par Newman pour son usage personnel ; il a voulu marquer le sillage de son devenir spirituel, chaque fois que ce papier lui tombait sous la main. La question se pose alors de savoir si la qualification autobiographique ne peut être attribuée que dans les limites d'un art poétique, selon les jugements de critiques compétents et en vertu des pouvoirs qui leur sont conférés dans la république des lettres. Les écritures du moi englobent tous les textes à la faveur desquels une individualité tente d'approfondir la connaissance qu'elle a d'elle-même, à la fois mémorial du passé et élucidation du présent, ou même prophétie du futur. Le cardinal Newman, écrivant la dernière ligne de son document, le jour de son élévation à la dignité cardinalice, n'était sans doute pas certain que cette ligne fût la dernière ; un blanc demeurait, où l'octogénaire pouvait situer l'annonce de sa propre mort. Peut-être la durée spécifique des écritures du moi pourrait-elle être distinguée du temps de la chronologie et du calendrier, comme une durée propre qui se distingue en particulier par son caractère réversible. La ligne de vie peut être parcourue dans le sens de la marche, mais aussi en sens inverse, et même indépendamment de tout sens imposé, comme une négociation entre le devenir de la personne et sa permanence en des fidélités essentielles.

Il serait grotesque de disqualifier le texte de Newman, comme non conforme aux codifications et mensurations établies par quelques cuistres de collège. Le document existe bel et bien, riche d'une signification perceptible aux amis du penseur anglais. On peut dire beaucoup de choses en vingt-deux lignes, et pas grand chose en cinq cents pages. Il se trouve que Newman a écrit également une autobiographie en cinq cents pages, conforme aux lois du genre, et considérée comme un grand texte de la littérature anglaise. Davantage James Olney es-

time que Newman peut être considéré comme un « artiste autobiographique (*autobio-graphical artist*), un artiste en matière d'autobiographie », pour l'ensemble de son œuvre, car il s'est attaché, tout au long des [243] quarante volumes qu'il a écrits, à dessiner son propre portrait. « D'une manière paradoxale, Newman a rendu accessible au monde entier, en tant que sujet réel de tous ses écrits, d'ordre philosophique, psychologique, historique, théologique ou pédagogique, ce qu'il désigne comme *secretum meum mihi* ²³⁰ » Ce secret qu'il est lui-même à ses propres yeux, il a tenté tout au long de sa carrière d'écrivain de le donner à comprendre à ses lecteurs en même temps qu'à lui-même.

L'œuvre de Newman apparaît comme particulièrement significative de l'entreprise autobiographique, dans la pluralité de ses dimensions. En dehors même du texte en 22 lignes et de l'*Apologia pro vita sua*, Newman a rédigé un journal intime ; surtout, on peut dire qu'il a tout au long de ses travaux donné la priorité à la vie intérieure sur la présence au monde extérieur. D'où sa prédilection, dans le domaine historique pour les recherches d'ordre biographique, appuyées sur l'interprétation de documents personnels comme les correspondances qui permettent d'appréhender la réalité d'un être dans la genèse même de son affirmation. « Pourquoi l'art, écrivait-il, ne peut-il rivaliser avec le lis et la rose ? Parce que les couleurs de la fleur se développent et se fondent par la force d'une vie intérieure, tandis que les lumières et les ombres du peintre sont diligemment appliquées du dehors. Un microscope montrerait bien la différence. Et si douze bons artistes au lieu d'un mettent successivement la main à l'œuvre, le résultat n'en sera pas meilleur : le dessin peut rester net, la couleur est terne. Ce qu'on appelle généralement la vie d'un saint, ce n'est guère que la collection d'anecdotes recueillies de tous les côtés, anecdotes suggestives, il est vrai, très édifiantes, mais qui valent plus en elles-mêmes qu'en tant que documents biographiques ; anecdotes qui ne perdraient rien de leurs fruits, quel qu'en fût le héros, dont il n'y a rien à tirer pour bien mettre en relief le caractère d'un saint en particulier ²³¹. »

Newman estime que, si l'on veut ressaisir la vérité du dedans, « les écrits d'un saint constituent pour moi la réalité de sa vie. (...) J'en-

²³⁰ James Olney, *Metaphors of Self*, op. cit., p. 203.

²³¹ J.H. Newman, *Historical Sketches*, London, 1872-1873, vol. II, p. 227-228, trad. Gorce.

tends par vie une narration qui imprime dans l'esprit du lecteur l'idée d'unité morale, d'identité, de croissance, de continuité, de personnalité. Lorsqu'un saint converse avec moi, je prends conscience de la présence d'un principe actif de pensée, d'un caractère individuel qui s'écoule à la surface et dans l'intérieur des divers sujets dont il traite, et des débats divers dans lesquels il intervient. Ce que ne peut mettre en cause un simple exposé objectif ²³² ». D'où la méfiance de Newman pour les biographies en bonne et due forme, dans la constitution desquelles la voix de l'historien se substitue à celle de l'intéressé lui-même. Olney fait application de ce principe à l'auteur de l'*Apologia* : « La *Vie* de Newman a été écrite dans ses lettres, dans ses notes et mémentos, dans ses livres, qui tous contenaient et réfléchissaient, chacun pour sa part, les mouvements conduisant [244] imperceptiblement de l'un à l'autre ; ils ne formaient pas des actes discontinus, mais exposaient une croissance évolutive d'ensemble, sans point de départ (si non sa conversion à l'âge de quinze ans), sans point d'arrêt (si non dans la mort, l'accomplissement final, le point culminant, la transfiguration logique) ²³³. »

« Ce que je veux savoir, c'est l'intérieur du saint, comme on dit : sa vie réelle, le secret de sa vie d'homme ²³⁴. » Ce propos semble reprendre les anciennes formules énoncées par Pétrarque au XIV^e siècle, tourmenté par ce *secretum*, fondateur de son être personnel, à la fois si proche, et pourtant si lointain, en dépit de la multiplicité des approches. Sans doute l'amoureux de Laure pensait-il que la voie du poème lyrique était pour lui le moyen privilégié de donner à entendre aux autres et à lui-même l'irréductible mystère de son identité. Newman lui-même se trouvait particulièrement mis en question, non seulement par ses propres scrupules, mais par les interrogations, émanant de ses amis aussi bien que de ses adversaires, à l'occasion de la décision majeure de sa vie : le passage de l'Église d'Angleterre à l'Église de Rome. Cette initiative qui pouvait être interprétée comme un reniement, un crime de haute trahison spirituelle, l'obligeait, pour prouver sa bonne foi, à pénétrer, plus profond que les argumentations théologiques, jusqu'aux derniers retranchements de son intimité.

²³² Olney, *op. cit.* p. 218-219.

²³³ Newman, *Historical Sketches*, London, 1872-1873, vol. II, p. 224.

²³⁴ Newman, *Apologia pro vita sua*, éd. Svaglic, Oxford, University Press, 1967, p. 12.

D'où la tentative de l'*Apologie pour sa vie personnelle*, destinée à manifester l'unité essentielle de son parcours spirituel depuis les commencements jusqu'aux aboutissements. « Je dois, je l'ai dit, donner la véritable clef de ma vie entière. Je dois mettre en évidence ce que je suis, afin qu'on puisse voir ce que je ne suis pas et afin que soit anéanti ce fantôme qui baragouine à ma place. Je désire être reconnu comme un homme vivant et non comme un épouvantail revêtu de mes habits ²³⁵. » Olney commente : « On voit ainsi qu'une "*Vie*" est une métaphore ordonnée, unitaire, cohérente, significative, substituée à la vie qui apparaît trop souvent comme désordonnée, multiple, chaotique, vide de sens. Elle est, comme ses lettres et ses œuvres complètes, la révélation ou la manifestation de l'individualité de l'homme, dans l'intégration de sa personnalité, son « unité spirituelle ²³⁶ ». James Olney fait remarquer que, lors de la publication de ses œuvres complètes, Newman, au mépris de l'ordre chronologique, fit placer en tête l'*Apologia*, signifiant par là que tous ses autres écrits se situaient dans la perspective de cette autobiographie. On aurait donc tort, s'agissant de la littérature du moi, de reléguer Newman, auteur de l'*Apologie*, au chapitre de l'autobiographie, puis de le retrouver, pour ses autres écritures, au chapitre du journal intime, et encore au chapitre de la correspondance et peut-être de la biographie. Une telle dispersion fausse l'unité intrinsèque d'une vie ; les œuvres de l'écrivain exposent des « métaphores » de ce moi inaccessible, [245] saint des saints de la personnalité, justification de toute écriture, irréductible à l'écriture.

Le jeune Chateaubriand, dans le *Génie du Christianisme*, commentant certains passages du *Paradis perdu* de Milton, reprend l'hypothèse selon laquelle le poète aurait évoqué, sous le couvert des relations entre Adam et Ève, après la faute, certains épisodes de sa vie conjugale. « Nous sommes persuadés que les grands écrivains, commente-t-il, ont mis leur histoire dans leurs ouvrages. On ne peint bien que son propre cœur, en l'attribuant à un autre ; et la meilleure partie du génie se compose de souvenirs ²³⁷. » L'auteur futur des *Mémoires d'Outre-Tombe* signale ici l'illimitation du champ des écritures autobiographiques. À vouloir s'enfermer dans des définitions arbitraires,

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ Olney, *op. cit.*, p. 219.

²³⁷ Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, Deuxième partie, P. I, ch. III : à la suite de *l'Essai sur les Révolutions*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 635.

on mutile par avance l'interprétation ; l'œuvre d'un grand écrivain compose un terrain de parcours unitaire et les textes les plus divers forment autant de renvois à cette intention maîtresse qui anime l'ensemble. Goethe rédige son autobiographie pour mettre en évidence la cohérence interne de la collection de ses écrits ; il les situe dans le cheminement de son existence, comme autant de rameaux qui divergent à partir du tronc commun, jalonné par *Poésie et Vérité*. Ainsi en est-il des écrivains majeurs, dont les poèmes, les romans, les essais ne sont pas des créations indépendantes les unes des autres, déposées en cours de route par des initiatives intemporelles, mais exposent le devenir d'une intelligibilité immanente, au fil de cette nécessité que l'on appelle une vie. Avant même les *Confessions* et les *Rêveries*, les écrits de Rousseau évoquent une autobiographie de Rousseau. Et l'autobiographie de Victor Hugo ne se réduit pas aux recueils de notes, carnets et *Choses Vues*, journal de voyage sur le Rhin et autres écrits rédigés à la première personne, y compris les *Contemplations* et *l'Art d'être grand-père*. Toutes les œuvres majeures et mineures de Hugo doivent être considérées comme des « métaphores » de Hugo.

Dans une telle perspective, l'autobiographie ne devrait plus être considérée comme un genre littéraire parmi les autres, mais comme un mode de lecture applicable aux œuvres littéraires les plus diverses. Les discussions toujours renaissantes sur la distinction entre roman proprement dit et roman autobiographique n'ont pas grand sens, ni intérêt, dans la mesure où le romancier s'implique lui-même dans le fonctionnement de son imagination productrice ; cette référence aux profondeurs intimes d'une expérience vécue donne aux personnages leur relief existentiel. Milton a mis en scène, dans le psychodrame entre Adam et Ève, les affres de sa vie conjugale. Nul ne s'étonne de la correspondance essentielle entre Fabrice del Dongo ou Julien Sorel et leur créateur ; Stendhal leur a délégué son sens de la vie, sa passion d'aimer et d'être aimé, sa prédilection pour la vertu de force et d'action. Julien et Fabrice exposent un Stendhal plus vrai que nature. Le mot fameux de Flaubert : « Madame Bovary, c'est moi », a pu paraître paradoxal à cause de la différence des sexes. Il va de [246] soi pourtant que Thérèse Desqueyroux, c'est François Mauriac, et qu'Henri Fournier s'est incarné en Yvonne de Galais. En ses créatures féminines aussi, le romancier s'exprime par métaphore ; il délègue son être moyennant une transmutation de ce principe de vie qui s'affirme au

fond de lui-même. Pareillement une grande romancière, Sand ou George Eliott, se trouve en mesure d'évoquer dans leur vérité des héros virils. Rien là d'étonnant, surtout depuis que Freud et Jung ont mis en lumière l'ambivalence de la réalité humaine, qui héberge, en chaque individu, une sexualité bipolaire. Cette androgynie refoulée permet au créateur de mettre en œuvre des pulsions opposées ; la femme expose une métaphore de l'homme et l'homme une métaphore de la femme.

Le triomphe sans conditions de la psychanalyse freudiste au milieu du XX^e siècle a joué le rôle d'un obstacle épistémologique opposé à l'affirmation d'une authentique anthropologie littéraire. Les disciples de Freud ont annexé le domaine entier de la recherche, axiomatisé selon des postulats constitués par un ensemble de concepts simplistes, dotés d'une autorité universelle et susceptibles de rendre compte de tout et du contraire de tout. Moyennant quoi, et grâce à des solutions bricolées par quelque manipulateur plus ou moins habile, les œuvres littéraires, réduites à une parfaite transparence, viennent justifier d'un commun accord les doctrines, plus ou moins remaniées, du maître viennois. Parallèlement d'autres prestidigitateurs parviennent à des résultats du même ordre sous l'invocation d'un marxisme de bazar, subordonnant toute création littéraire au déterminisme des forces productives de l'économie. Ces clefs universelles, bonnes à tout faire et à rien, ne font que dissimuler la réalité du problème. Une fois admis que tous les comportements et toutes les expressions d'un individu s'« expliquent » par les vicissitudes libidineuses de son inconscient, et par les rapports entretenus dans son premier âge avec sa maman, son papa, ses petits frères et ses petites sœurs etc, on n'en est pas plus avancé. En effet tous les êtres humains bénéficient de la même situation au départ, au sein d'une constellation parentale dont les éléments peuvent varier mais à l'intérieur de certaines limites ; tous les êtres humains sont animés par d'analogues pulsions de la *libido* etc. Or seuls un très petit nombre dans une masse immense deviendront des écrivains, des artistes, des créateurs de génie. De cette situation au départ qui leur fut donnée, ils feront la matière d'œuvres petites ou grandes ou, presque toujours, de pas d'œuvre du tout.

La question serait donc de savoir pourquoi et comment, au sein de la bourgeoisie de Francfort, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, un jeune homme entre tous était appelé à devenir Goethe, écrivain univer-

sel. Les rapports de ce garçon avec des parents de bonne volonté, bénéficiant d'une fortune suffisante, mais non exceptionnelle, ne paraissent pas avoir présenté des caractères hors du commun. La situation sociale, dans son ensemble, avant la révolution de France, n'avait rien de conflictuel ni d'intolérable pour le fils de famille bon chic bon genre, qui devait devenir l'un des sages de l'Occident. Je suppose qu'en cherchant bien on finirait par trouver quelque anecdote sadomasochiste [247] dans les premiers temps du bébé Wolfgang, ou quelques traits d'exploitation capitaliste ou de lutte des classes. Il reste que Gœthe, comme aucun autre en son temps, a opéré la reprise du sens de sa vie, a fait œuvre à partir des circonstances qui furent siennes. N'importe quel jeune homme, même sans la bénédiction de Marx et de Freud, a pu vivre un amour pour une simple jeune fille de la campagne. Gœthe a aimé Frédérique Brion ; il l'aime désormais à travers tout l'espace-temps de la littérature universelle par la médiation des poésies qu'il lui a consacrées, et par le récit de cette idylle champêtre qui figure dans *Poésie et Vérité*. Le statut socio-économique et l'économie libidinale de l'étudiant strasbourgeois sont certainement pour quelque chose dans cette histoire. Mais il y avait beaucoup d'étudiants à Strasbourg et bon nombre de filles de pasteurs de campagne aux environs de la ville. Gœthe seul a transfiguré son aventure, élevée à cette puissance supérieure que représente l'œuvre d'art, grâce à une transsubstantiation de l'expérience vécue. Les amours de Sesenheim exposent un moment de la jeunesse de Gœthe. Mais cet épisode autobiographique est inscrit désormais dans la mémoire de l'Occident.

Une étude proprement littéraire ne peut accepter sur un pied d'égalité toutes les histoires de vie rédigées à la première personne. Bien des gens ont pu, à un moment de leur existence, éprouver le désir de fixer par écrit les moments principaux qui ont jalonné le cours de leur existence. Les historiens, les sociologues apprécient particulièrement ces documents personnels rédigés par un compagnon charpentier, un vieux soldat de l'Empire, un paysan du XVIII^e siècle ou un instituteur du XIX^e. Des cahiers de ce genre sortent périodiquement des armoires, où leurs auteurs les avaient oubliés. Lorsque ces documents ont été publiés, les bibliographes en nourrissent leurs listes sans qu'il y ait grand-chose à tirer de l'exploitation de ces récits pour une compréhension en profondeur des écritures du moi. Si l'on examine la liste des

ouvrages pris en compte par n'importe quel théoricien de ces écritures, on constate que le critique limite ses considérations à des auteurs bénéficiant d'un certain relief dans le contexte de leur époque, auteurs du premier rang, toujours les mêmes, d'Augustin à Leiris, en passant par Rousseau, Goethe, Chateaubriand, etc., renforcés par des écrivains moins célèbres, mais néanmoins de qualité reconnue. En général, les références se limitent à un petit nombre d'écrivains, par exemple dans l'ouvrage de James Olney cité plus haut, dans l'ouvrage de Roy Pascal, *Design and Truth in Autobiography* (London, 1960) ou dans celui de Georges May, *L'autobiographie* (PUF, 1979). Critiques et historiens ont le sentiment qu'un petit nombre de textes bien choisis suffit pour mettre en évidence toute la problématique du genre. De même, en ce qui concerne le journal intime, on peut estimer que la seule étude sagace et réfléchie des cahiers d'Amiel permettrait d'examiner à fond l'enjeu de ce type d'écritures, ses intentions et ses possibilités d'accomplissement. Dans sa thèse sur *Le Journal intime* (PUF, 1963), Alain Girard examine avec quelque détail huit documents français jugés par lui « représentatifs », et l'on ne saurait lui faire reproche de cette attitude sélective. [248] Aurait-il pris en compte des écrits dix fois plus nombreux qu'il ne serait sans doute pas parvenu à des conclusions bien différentes de celles qu'il expose dans son ouvrage.

Ainsi s'impose une première dissociation dans l'ensemble indéfini des écritures du moi. Le corpus bibliographique en extension, où l'on prétend regrouper le plus grand nombre possible de documents, n'est qu'un tompe-l'œil. Une sélection s'impose, fondée sur la qualité des textes, c'est-à-dire sur la richesse spirituelle de leurs auteurs. Principe opposé, bien entendu, aux préjugés démocratiques en vigueur aujourd'hui, en vertu desquels un homme en vaut un autre, et doit être traité avec une égale considération. Si l'on demandait à tous les pensionnaires d'un hospice de vieillards, à tous les militaires de carrière d'un corps d'armée, à tous les passagers d'un Boeing 767 de rédiger leur autobiographie, il n'y aurait pas grand-chose à tirer de ces monceaux de papier, sinon des platitudes sociologiques du genre de celles que suscitent les enquêtes des officines spécialisées dans les sondages d'opinion. La valeur d'une autobiographie est fonction de la plongée compréhensive qu'elle autorise dans les profondeurs de la personnalité. Le témoignage d'un seul, doué du génie de la recherche, de l'exigence interrogative et de la perspicacité dans l'interprétation des

signes du dedans, vaut davantage que ceux d'un millier d'illettrés, vivant en dehors de leur existence réelle, à la surface des jours, satisfaits des évidences usuelles. Heureux ceux qui ne se posent pas la question, l'immense multitude. Évoquée plus haut, l'autobiographie en 22 lignes de Newman, propose une miniaturisation extrême du genre. Ce document perdrait le meilleur de son intérêt s'il se trouvait réduit à lui-même et non pas corrélatif de l'*Apologia pro vita sua*, dont il offre un saisissant raccourci. Privé de cette référence, il apparaîtrait comme la notice biographique d'un quelconque dignitaire inscrit dans le *Botin* ecclésiastique, dont la carrière culmine avec le chapeau de cardinal. Il y a eu beaucoup de cardinaux dans l'histoire de l'Église de Rome, grands et moins grands ou même tout à fait médiocres ; il n'y eut qu'un seul Newman. L'étude des écritures du moi doit s'appuyer en premier lieu sur des documents exemplaires, non pas tant du point de vue de la mise en évidence des dimensions spécifiques et des particularités de l'espace du dedans. Le texte le plus révélateur n'est pas nécessairement le mieux rédigé.

Ici intervient une confusion, née du fait que les écritures du moi sont généralement reconnues comme une partie intégrante du domaine littéraire, et donc soumises à la juridiction des professeurs de littérature. De là une interférence abusive du point de vue formel. Le critique littéraire honore de préférence le grand écrivain, Saint-Simon ou Chateaubriand, pour l'harmonie de la phrase et le bonheur de l'expression. Or l'interprétation des écritures du moi doit explorer de préférence les significations latentes, les intentions et involutions du vécu intime, qui peuvent être manifestées en dépit de la gaucherie du style. La connaissance anthropologique ici en question n'a pas partie liée avec l'esthétique littéraire, en sorte que ce genre d'étude devrait être concédé au psychologue, [249] au spécialiste de sciences humaines dans le domaine de l'anthropologie culturelle. La division du travail dans le domaine des études littéraires n'a jamais fait l'objet en France d'une révision sérieuse ; il faudrait reconsidérer dans son ensemble le territoire des humanités. Un remembrement du champ épistémologique permettrait sans doute de modifier l'approche des textes et leur interprétation en fonction des points de vue propres des spécialistes qui s'en occupent. Le psychologue, l'analyste, l'historien, le sociologue devraient être appelés à collaborer avec le professeur de littérature, dans une étude convergente dont les données s'éclaireraient mu-

tuellement pour le déchiffrement des « métaphores » qui surchargent chaque texte de qualité.

L'œuvre de Rousseau constitue un monument de la tradition littéraire française ; il n'est pourtant pas possible d'abandonner la lecture de ses livres au seul professeur de belles lettres, attaché à la considération de l'écriture, du style selon des normes esthétiques. À ce point de vue, désormais suranné, s'est substitué au xxe siècle l'histoire littéraire, selon une perspective de genèse et d'évolution des genres, mettant en œuvre une intelligibilité dans la succession des temps, sorte de déterminisme mou selon une ligne qui irait de Shaftesbury à Richardson, à l'abbé Prévost et de là à la *Nouvelle Héloïse*. Cette filière s'inscrit elle-même dans le mouvement général de la vision du monde ; l'histoire littéraire se situe dans un contexte dont elle expose un des aspects à prédominance esthétique, en corrélation avec l'histoire des idées et l'histoire de la philosophie. L'étude de Rousseau devrait donc être le patrimoine commun d'un « collectif interdisciplinaire », selon le jargon à la mode. Jusque-là, rien n'a été dit de l'enjeu personnel des *Confessions*, de la lutte de Rousseau pour la connaissance de soi, combat pour une liberté d'expression, qui s'identifie avec la liberté d'exister. Ici la compréhension échappe au bel esprit littéraire ; elle requiert le concours d'un connaisseur de la psychologie clinique, de la caractérologie, de la psychiatrie des profondeurs, sans oublier les secours nécessaires du moraliste et du spécialiste d'anthropologie religieuse.

Si l'on démembré ainsi l'interprétation, on obtiendra un ensemble de vues partielles qui ne s'additionneront pas, mais se contrediront sur bien des points. Il n'était pas facile pour Rousseau de se connaître lui-même, mais il est encore plus difficile aux interprètes d'aujourd'hui de connaître Rousseau. L'obstacle épistémologique de la spécialisation impose des œillères. Mais la prolifération même des interprétations souligne l'intérêt exceptionnel de ce document du moi, reconnu, dès sa publication, non pas seulement en France mais à travers l'Europe entière, suscitant très vite des imitateurs. Une nouvelle dimension s'est ouverte à l'exploration spirituelle, résultat d'une secousse sismique au sein de l'univers mental contemporain. La liste des titres établie par Philippe Lejeune pour le domaine français énumère, autour des *Confessions*, les *Mémoires de la Vie de Duclos* (1704-1772), *écrits par lui-même*, les *Mémoires et Lettres de François Joachim de*

Pierre, cardinal de Bernis (1715-1794), *La Vie de M. Grosley* (1718-1785), écrite en partie par lui-même, continuée et [250] publiée par M. l'Abbé Maydieu, les *Mémoires autobiographiques* (sic) de Charles Bonnet (1720-1793) etc. Dans ce tout venant des écritures du moi, l'œuvre de Rousseau ne figure pas comme un titre parmi tous les autres, à égalité de droits, en vertu de l'égalitarisme démagogique. Aucun document n'est insignifiant ; l'historien, le sociologue peut tirer quelque chose du récit de vie le plus plat, et même des *Mémoires et journal* de Jean Georges Wille (1715-1808), qui, publiés en 1857, attirèrent l'attention des Goncourt. Mais la tentative de Rousseau demeure exemplaire ; elle appartient à la littérature mondiale (*Weltliteratur*), alors que la république mondiale des lettres n'aurait sans doute pas perdu grand-chose si les écrits de M. Grosley et de M. Wille étaient demeurés ensevelis dans l'obscurité où dorment bon nombre de textes du même acabit. Les écritures du moi ont leurs légions de soldats inconnus, dont le témoignage possède au moins cette valeur d'attester qu'il s'agit là d'une exigence assez répandue dans la sphère d'influence de la culture occidentale.

Un nombre certain d'individus éprouve le besoin de se remémorer leur vie, de commémorer ce qu'ils furent, en prenant par rapport au devenir de l'existence un recul suffisant pour une conscience de leur personnalité et du rôle qu'ils ont joué, qu'ils jouent, dans la société des hommes. Retour à soi, retour sur soi attestant la revendication d'un patrimoine personnel, d'un espace vital propre, en dépit des empiètements mutuels, des interférences imposées par la coexistence sociale. J'écris, donc je suis ; si je prends la parole, si je prends la plume, c'est que j'existe à part moi et que ma vie doit avoir un sens. Toute écriture du moi est l'inventaire d'une autonomie, en conséquence d'une sécession psycho-logique et morale par rapport à l'environnement. Toute écriture du moi, du fait même qu'elle s'affirme à la première personne, implique expressément ou non une revendication, un appel d'être, fût-ce devant Dieu lui-même. Mais « j'existe moi » peut s'entendre en des sens divers, selon la signification que le « Je » en question confère à son existence. D'où la distinction, dans la littérature du moi, entre une conception extrinsèque et une conception intrinsèque de la vie personnelle. Le journal intime, destiné à relater les vicissitudes des états d'âme, s'oppose à un journal consignait jour après jour l'emploi du temps, les activités et rencontres de l'auteur,

sorte d'agenda du passé et de livre de comptes. Ce journal objectif et externe diffère du journal « privé », non pas simple mémorial des jours, mais sillage spirituel, examen de conscience, éphé-mérides de l'âme où les préoccupations relatives au monde extérieur sont reléguées au second plan. Les deux catégories ne sont pas exclusives l'une de l'autre ; un homme public peut aussi noter dans son carnet des sentiments et passions ; à l'inverse, Amiel ou Julien Green, intimistes, font référence à l'emploi de leur temps, qui leur procure des causes occasionnelles au renouvellement de leurs méditations.

La même distinction, dans le domaine de l'autobiographie, donne lieu à la problématique suscitée par la délimitation entre *Mémoires* et autobiographie proprement dite. Question souvent mal posée, car les deux termes ne sont pas, [251] du point de vue linguistique, vraiment opposables. Autobiographie est un mot savant, un mot grec constitué sur le modèle du vocabulaire médical ; appartenant à la critique littéraire, il n'est jamais vraiment entré dans l'usage courant. C'est au prix d'un anachronisme que l'on parle de l'« autobiographie » de Franklin ou de celle de Charles Bonnet de Genève ; les auteurs de ces récits de vie ne disposaient pas de ce terme et ne l'auraient sans doute pas utilisé, s'ils l'avaient connu, comme intitulé de leurs textes, à cause du relent de technicité pédante qui s'y attache. Même après l'apparition de « autobiographie » et son homologation par les dictionnaires, dans le deuxième tiers du XIX^e siècle, les écrivains ont préféré pour leurs livres de vie des titres plus plaisants, plus suggestifs, ainsi qu'on peut le vérifier dans les bibliographies de toutes les langues de l'Occident. La présentation d'une métaphore du moi requiert des images plus évocatrices de l'intimité humaine que les mots savants créés et manipulés par les critiques.

Le terme *Mémoires* au contraire bénéficie de lettres de noblesse consacrées par les siècles, depuis les origines des langues romanes. Selon Littré, un mémoire est d'abord un « écrit sommaire qui contient soit un exposé, soit des instructions », d'ordre diplomatique, financier ou juridique entre autres. Au pluriel, on appelle *mémoires* des « relations de faits particuliers pour servir à l'histoire. (...) Mémoires se dit aussi des récits où sont racontés les événements de la vie d'un particulier ». À Duclos qui l'exhorte à écrire ses souvenirs, Rousseau répond : « Quant aux mémoires de ma vie dont vous me parlez, ils sont très difficiles à faire sans compromettre personne. » Les mémoires en

question seront publiés sous le titre de *Confessions* ; mais le terme lui-même est usité dès le XIV^e siècle. Il désigne le livre de Philippe de Commines (1447-1511), consacré à l'évocation du règne de Louis XI, dont il a été le conseiller. Les premières lignes du Prologue-dédicace à l'archevêque de Vienne comportent un emploi caractéristique du mot : « Monseigneur l'archevêque de Vienne, pour satisfaire à la requête qu'il vous a plu me faire de vous écrire et mettre par mémoire ce que j'ai su et connu des faits du feu roi Louis onzième, (...) je l'ai fait le plus près de la vérité que j'ai pu et su avoir la souvenance ²³⁸. » Le glissement de sens s'annonce ici du mot *mémoire*, au singulier, relation de faits, au mot *Mémoires* au pluriel, récapitulation, mise en mémoire des événements dont l'auteur a eu personnellement connaissance ainsi que veulent dire les *Mémoires de Philippe de Commines*. Le mémorialiste n'est pas un historien, mais un témoin de l'histoire ; son témoignage se limite à cette part des événements dont il fut le spectateur ou l'acteur. Les choses vues ont le pas sur la consultation des sources et archives, sur les témoignages indirects ; la première personne prend la direction du récit, organisé selon la perspective propre d'un individu particulier. L'historien est censé faire abstraction de son point de vue propre ; il revendique une objectivité, à laquelle le mémorialiste n'est pas tenu ; il n'a pas à cacher ses sentiments, [252] attachements et haines, partis-pris en tout genre. L'un des charmes des *Mémoires du Cardinal de Retz* est le dévoilement des passions qui animent l'auteur, dans l'analyse cynique de ses essais et de ses erreurs. De même pour les *Mémoires de Saint-Simon*.

Ainsi définis, les *Mémoires* proposeraient une chronique personnelle du devenir historique, mettant l'accent sur l'ordre des choses plutôt que sur la subjectivité propre du narrateur. Sans doute réagit-il à l'événement avec une certaine complaisance à soi-même, qu'il n'a pas besoin de dissimuler, mais l'intérêt principal se porte sur les événements politiques, militaires, diplomatiques auxquels le rédacteur a été mêlé. Chefs militaires, chefs politiques, voyageurs aux terres lointaines, d'Agrippa d'Aubigné et Monluc à Bismarck, Clemenceau, Churchill ou de Gaulle, se sont faits ainsi mémorialistes de leurs actes et gestes, non seulement pour révéler certains aspects peu connus de leur participation aux affaires, mais aussi pour plaider leur cause de-

²³⁸ *Mémoires de Sire Philippe de Commines*, Prologue, dans *Historiens et Chroniqueurs du Moyen Âge*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 686.

vant la postérité. La référence à la fonction mnémique indique d'abord que le récit sera circonscrit à l'horizon personnel de l'auteur, l'histoire personnelle se détachant sur Parrière-plan de l'histoire générale de telle ou telle entité collective. De l'enfance à la vieillesse, la ligne de vie est celle d'une carrière, majorant les aspects publics, les fonctions exercées, les missions accomplies, les initiatives, avec leurs aboutissements, consacrés ou non par la reconnaissance générale. Un autre terme a d'ailleurs été utilisé au cours des temps, en concurrence avec *Mémoires*, le mot *Souvenirs*, qui s'inscrit dans le même domaine linguistique sur le mode mineur, significatif d'une certaine modestie. Un ancien chef d'État ou de gouvernement écrira plutôt des *Mémoires* ; une dame de la cour des *Souvenirs*, ce qui autorise plus de naturel et une absence de prétention dans un récit au fil de la plume. Sans doute aussi la part de la subjectivité est-elle plus large dans des souvenirs, qui peuvent concerner la vie privée tout autant que la vie publique, et même exclusivement, dans le cas d'une personne qui n'a pas bénéficié d'un relief social appréciable. Les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, de Renan, évoquent les premiers âges d'une existence qui n'a pas encore accédé à la notoriété. Goethe a intitulé le récit des périodes initiales de sa vie *Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit*, titre de maître écrivain, que les traducteurs français ont rendu faute de mieux par *Souvenirs de ma vie*. La traduction *Mémoires de ma vie* n'aurait pas convenu. La relation de Goethe ne couvre que les débuts de sa vie, depuis sa naissance, en 1749, jusqu'au moment où, en 1775, âgé de vingt-six ans, il est appelé au service du grand duc de Weimar. Il vient d'écrire *Goetz von Berlichingen* et *Werther*, sous le coup de l'inspiration du *Sturm und Drang*, mais il faudra encore un certain temps pour que sa renommée s'impose à l'Europe. Les dernières lignes de *Dichtung und Wahrheit* sont une citation d'*Egmont* : « Enfant ! Enfant ! il suffit ! comme fouettés par des esprits invisibles, les chevaux solaires du temps s'emportent avec le char léger de notre destin, et il ne nous reste qu'à tenir ferme les rênes avec toute notre bravoure. (...) Où nous allons... qui le sait ? À peine s'il se souvient d'où il [253] est venu ²³⁹. » Goethe va endosser son nouveau personnage de haut fonctionnaire, de conseiller politique et de grand écrivain destiné à une réputation internationale. Le grand homme n'a pas jugé utile de conti-

²³⁹ Goethe, *Souvenirs de ma vie. Poésie et Vérité*, trad. P. du Colombier, Aubier, 1941, p. 501.

nuer le récit de sa carrière ; il publia seulement le journal du voyage, décisif et privé, qu'il fit en Italie en 1786-1788.

Le contentieux qui, au sein des écritures du moi, oppose Autobiographie et Mémoires ne présente qu'un intérêt subalterne. Georges May a examiné le problème avec sagacité, pour conclure que les frontières entre les deux notions « sont floues, fuyantes et subjectives ²⁴⁰ ». Ces frontières ont été inventées par les professeurs de littérature, dans leur manie classificatrice, acharnée à contenir la liberté d'expression des écrivains dans des genres constitués d'une manière arbitraire. L'auteur ne saurait être tenu pour responsable des troubles de conscience éprouvés par les critiques dans cet ordre d'idées ; ces problèmes ne sont pas les siens, mais ceux des spécialistes en anatomie-pathologique des textes, praticiens de cette discipline prétendument nouvelle à laquelle ils ont donné le nom suave de « textologie ». L'écrivain vivant a trop à faire sur les voies de l'écriture pour prendre intérêt aux exercices de ces bousiers coprophages, croque-morts de l'histoire littéraire et experts en « déconstruc-tion ». Toutes les écritures du moi ne répondent pas à une intention identique. Il convient de prendre la question à la source, et de se demander quel est le programme de celui qui se décide à entreprendre la rédaction d'un récit de sa vie. Trotski, éliminé de la vie publique par ses ennemis, trouve dans la rédaction des souvenirs de sa carrière politique un moyen d'action demeuré à sa disposition pour combattre ses adversaires. Bertrand Russell, vétéran glorieux de l'activité philosophique et du combat politique, se met en devoir de récapituler les faits, gestes et théories de sa vie. Bien entendu, les deux hommes avaient été et demeureraient des combattants inlassables pour la cause qu'ils avaient défendue avec passion. Mais, dans les textes qu'ils rédigent, leurs états d'âme demeurent au second plan, ce qui importe c'est la relation des activités, des débats et combats, succès et défaites. Ayant voué leur destin au service d'une vérité théorique et pratique, ils estiment que leur vie privée doit s'effacer devant leur vie publique, celle-ci ayant eu, dans le domaine politique ou dans le domaine intellectuel, des conséquences bien au-delà du rayon d'action direct de leur individualité singulière. Trotski est préoccupé par l'avancement de la révolution mondiale, Russell par les enjeux philosophiques et politiques de la culture occidentale.

²⁴⁰ Georges May, *L'Autobiographie*, PUF, 1979, p. 128.

François Guizot (1787-1874), homme politique et historien qui joua un grand rôle dans les affaires françaises sous le règne de Louis-Philippe, entreprend en 1857 d'écrire des Mémoires qu'il mènera à bonne fin dans sa retraite de Normandie, et qui furent publiés à partir de 1858, la rédaction s'étendant sur une dizaine d'années. L'ouvrage est intitulé *Mémoires pour servir à l'histoire* [254] *de mon temps*. Titre significatif ; le texte est rédigé à la première personne, mais l'auteur accorde plus d'intérêt à l'histoire de son époque qu'à son histoire personnelle. Il l'affirme lui-même dès le début de l'ouvrage : « J'agis autrement que n'ont fait naguère plusieurs de mes contemporains ; je publie mes Mémoires pendant que je suis encore là pour en répondre. Ce n'est point par lassitude du repos, ni pour rouvrir à d'anciennes luttes une petite arène, à défaut de la grande, maintenant fermée. J'ai beaucoup lutté dans ma vie et avec ardeur. L'âge et la retraite ont répandu, pour moi, leur paix sur le passé. C'est dans un ciel profondément serein que je reporte aujourd'hui mes regards vers cet horizon chargé de tant d'orages. Je sonde attentivement mon âme et je n'y retrouve aucun sentiment qui envenime mes souvenirs. Point de fiel permet beaucoup de franchise. C'est la personnalité qui altère ou décrie la vérité. Voulant parler de mon temps et de ma propre vie, j'aime mieux le faire du bord que du fond de la tombe. Pour moi-même, j'y trouve plus de dignité et pour les autres j'en apporterai, dans mes jugements et dans mes paroles, plus de scrupule... ²⁴¹ » La grande ombre de Chateaubriand se profile ici, suscitant une secrète jalousie, non exempte d'animosité. « La plupart des Mémoires, poursuit Guizot, sont publiés ou trop tôt ou trop tard. Trop tôt, ils sont indiscrets ou insignifiants ; on dit ce qu'il conviendrait encore de taire, ou bien on tait ce qui serait curieux et utile à dire. Trop tard, les Mémoires ont perdu beaucoup de leur opportunité et de leur intérêt ; les contemporains ne sont plus là pour mettre à profit les vérités qui s'y révèlent et pour prendre à leurs récits un plaisir presque personnel. Ils n'ont plus qu'une valeur morale ou littéraire, et n'excitent plus qu'une curiosité oisive ²⁴² ... »

Après quoi l'ancien chef du gouvernement indique ce que fut sa ligne de conduite : « J'ai défendu tour à tour la liberté contre le pou-

²⁴¹ François Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, chapitre I, éd. Robert Laffont, Club français du livre, 1971, p. 3.

²⁴² *Ibid.*, p. 4.

voir absolu et l'ordre contre l'esprit révolutionnaire ; deux grandes causes qui, à bien dire, n'en font qu'une, car c'est leur séparation qui les perd tour à tour l'une et l'autre. Tant que la liberté n'aura pas hautement rompu avec l'esprit révolutionnaire et l'ordre avec le pouvoir absolu, la France sera ballottée de crise en crise et de mécompte en mécompte. C'est ici vraiment la cause nationale ²⁴³. » Ce *credo* du libéralisme définit une perspective cavalière sur l'histoire de la France au XIX^e siècle. Guizot ajoute qu'il ne se propose pas de faire œuvre d'historien à proprement parler ; le moment n'est pas encore venu. « Mais mon histoire propre et intime, ce que j'ai pensé, senti et voulu dans mon concours aux affaires de mon pays, ce qu'ont pensé, senti et voulu avec moi les amis politiques auxquels j'ai été associé, la vie de nos âmes sans nos actions, je puis dire cela librement et c'est là surtout ce que j'ai à cœur de dire, pour être, sinon toujours [255] approuvé, du moins toujours connu et compris. À cette condition, d'autres marqueront un jour avec justice notre place dans l'histoire de notre temps ²⁴⁴. »

Ce préambule achevé, la phrase suivante note : « Je ne suis entré qu'en 1814 dans la vie publique ²⁴⁵... » À cette date, le jeune Guizot est âgé de 27 ans ; il commence à raconter sa vie à peu près exactement à partir du moment où Goethe, nous l'avons vu, arrête le cours de son auto-biographie. Une différence analogue de point de vue l'oppose à son prédécesseur au ministère des Affaires Étrangères, Chateaubriand, auquel se réfère sans le nommer, le préambule de Guizot. Le résumé placé en tête du chapitre I de Guizot annonce « mon entrée dans le monde ». Le chapitre deuxième du livre I des *Mémoires d'Outre Tombe* est intitulé : « Naissance de mes frères et sœurs. Je viens au monde. » L'analogie des formules met en évidence la différence des attitudes en matière d'écriture du moi. Pour Chateaubriand, « venir au monde », c'est voir le jour ; suivra le récit fameux de l'enfance et de la jeunesse du jeune nobliau breton. Le « monde » dans lequel le jeune Guizot fait son entrée est l'univers politique et social de l'Empire finissant et de la Restauration ; nous ne saurons rien de ses origines, de son enfance, de son éducation, etc. Au chapitre II, l'auteur annonce l'évocation de « mes sentiments en entrant dans la vie publique ». En fait, c'est bien l'homme public et sa participation aux af-

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ Page 5.

fares que présentent les *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*. La première personne, tout au long de l'ouvrage est celle du haut fonctionnaire, du ministre, de l'homme d'État au service de la France dont il a tenté d'orienter la politique intérieure et extérieure en fonction de ses principes personnels.

Guizot, de parti-pris, a voulu limiter son projet à un témoignage sur l'époque, au sein de laquelle il a œuvré de son mieux ; le domaine intime, la famille, les relations privées ne sont pas en question. Les *Mémoires* de Guizot ne sont pas une autobiographie, ni même à proprement parler une biographie ; la curiosité du lecteur en ce qui concerne la vie personnelle de l'auteur ne sera pas satisfaite ; les *Mémoires-d'Outre Tombe* procèdent d'un parti différent. Chateaubriand expose les divers épisodes de sa vie publique et de sa carrière diplomatique, il arrive, par moments, que sa vie privée s'efface au profit de sa vie publique et rentre dans le rang de l'histoire politique et diplomatique. Mais la renommée de l'œuvre tient pour l'essentiel à la présentation d'une ligne de vie mise en musique par un maître du style romantique. Guizot ne semble jamais quitter l'uniforme chamarré de ses fonctions et postes successifs, ni la redingote du ministre qui lui colle à la peau et à la plume. Chateaubriand a été un serviteur de l'État, un fidèle de la monarchie légitime, mais il ne s'est jamais identifié aux personnages qu'il était tenu de jouer. Le poète romantique, l'« enchanteur » garde ses distances par rapport au fonctionnaire. La rédaction même des *Mémoires* est l'attestation de ce double jeu ; l'écrivain se réserve le [256] droit à la vie privée. Selon la *Préface testamentaire*²⁴⁶, les *Mémoires* « ont été commencés dès l'année 1811 » ; la rédaction et la mise au point du texte ont occupé Chateaubriand jusque dans ses dernières années. L'étalement de ces écritures leur permet de développer un accompagnement en mineur, sur un mode parfois plein d'ironie dont l'honorable M. Guizot eût été bien incapable, tout au long des vicissitudes de la carrière de l'auteur. « C'est à Londres, en 1822, que j'ai écrit de suite la plus longue partie des *Mémoires*, renfermant mon voyage en Amérique, mon retour en France, mon mariage, mon passage à Paris, mon émigration en Allemagne avec mon frère, ma résidence, mes malheurs en Angleterre de-

²⁴⁶ Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, Préface testamentaire, éd. Levaillant, Tallandier, t. I, p. 97 (texte daté de 1833).

puis 1793 jusqu'à 1800 ²⁴⁷. » Son Excellence l'Ambassadeur de France retrouve à Londres, plus d'un quart de siècle après, une honorable mère de famille dont, proscrit sans ressource, il avait été vivement amoureux. Il se plaît à évoquer ces nostalgiques souvenirs emmêlés dans le tissu de la relation de son ambassade, parmi le rappel de ses dépêchées diplomatiques ; ainsi entend-il faire apparaître que la jeunesse et les amours comptent autant à ses yeux que l'ennuyeux tintamarre des relations internationales. Guizot fut nommé ambassadeur de France auprès de la reine Victoria en 1840 ; mais la relation qu'il fait de son séjour à Londres ne nous donne aucune indication quant à ses sentiments à l'égard de l'autre sexe, aux charmes duquel nous savons pourtant par ailleurs qu'il n'était pas insensible.

Les *Mémoires d'Outre-Tombe*, comme bien d'autres grands textes du même ordre, sont des mémoires à proprement parler, comme les *Mémoires de Guizot*, relation objective des événements auxquels l'auteur a été mêlé, témoignage destiné à apporter une contribution à l'histoire de son temps. Mais l'auteur inscrit ce témoignage dans le tissu de ses souvenirs. Si le chef-d'œuvre de Chateaubriand se limitait à la relation de sa vie publique, de ses ambassades à Berlin, Londres et Rome, de son ministère et de ses activités et idées politiques, à l'exception de tout ce qui concerne son enfance, sa jeunesse et sa vie privée et personnelle, idylles et élégies, paysages et tableaux de genre, son ouvrage n'aurait sans doute guère plus de lecteurs aujourd'hui que celui de Guizot, – à peu près aucun, sinon quelques curieux de la vie politique de la Restauration. Ce qui demeure, ce qui fait des *Mémoires d'Outre-Tombe* un chef-d'œuvre auquel on se reporte avec autant de délectation qu'à la *Recherche du temps perdu*, c'est la magie de mémoire, la splendeur romantique du sens de la vie qui transfigure le souvenir en un *Märchen* romantique, convoquant à travers les siècles les amateurs de poésie, à travers la lande désolée, vers le *Burg* solitaire de Combourg.

Le seul exemple des *Mémoires d'Outre-Tombe* suffit pour faire apparaître le caractère arbitraire de la dissociation entre *Autobiographie* et *Mémoires*, Chateaubriand ayant emmêlé les deux dans un monument littéraire dont le [257] charme unique tient précisément à l'alliance jusqu'à la confusion entre le devenir d'une histoire privée, en son intimité secrète, et l'évocation objective de la carrière d'un per-

²⁴⁷ *Op. cit.*, 2e partie, livre XXVII, éd. de La Pléiade, t. II, p. 69.

sonnage public, mêlé à la politique nationale et internationale de son pays. Souvent les peintres, au Moyen Âge, à la Renaissance et même plus tard se mêlent aux personnages de leurs tableaux, sans que personne s'avise de prononcer qu'il s'agirait là d'un outrage aux bonnes mœurs ou d'un manque aux lois de la peinture. Pareillement, celui qui décide de se prendre lui-même comme sujet d'un livre est libre de se considérer sous tel angle et dans telle perspective qui lui conviendra. Il va de soi que le point de vue de Michel Leiris n'a rien de commun avec celui de Chateaubriand ni avec celui de Guizot.

La décision initiale des écritures du moi exprime le vœu d'une remise en jeu de l'existence, sous l'effet d'une nécessité intime, d'un désaccord entre le sujet et sa vie propre. Un individu, jusque-là satisfait de se laisser aller jour après jour au fil du temps comme la plupart des hommes, ressent la nécessité, à la suite de telle ou telle circonstance intime de marquer un temps d'arrêt, de prendre du recul, et de tenter de regrouper la matière éparpillée de son être personnel. Ce besoin d'un nouveau contact de soi à soi correspond à une intention critique. Le sujet se demande s'il n'a pas perdu son temps, gaspillé sa vie, anxiété ou angoisse suscitant un besoin de récapitulation avec désir latent de justification. L'expérience peut être faite par n'importe qui, par un adolescent en période critique, par une jeune femme que déçoit le cours de vie dans lequel elle se trouve engagée, par un homme mûr, découvrant brusquement qu'il s'est dépensé sans compter en des entreprises insignifiantes, ou encore par un vieillard qui se demande si le bilan de sa carrière dégagera un solde positif. Souvent, dans les siècles traditionnels, ce vœu de l'écriture autobiographique était le fruit d'une conversion spirituelle ; un fidèle, plus ou moins inconscient de l'exigence religieuse, se sentait convoqué devant le tribunal de Dieu et contraint de remettre sa vie en question. Dieu a cessé de hanter les confins et horizons de la conscience contemporaine, mais la désacralisation du langage ne doit pas donner à penser que les attitudes et comportements de l'intimité vécue aient complètement changé de nature en un siècle ou deux. Le vocabulaire s'est modifié mais non la réalité humaine. Des milliers de femmes et d'hommes, en des situations très diverses, ont tenté l'aventure des écritures personnelles. La masse de ces documents demeurent inconnus. Le plus souvent, leurs rédacteurs les ont détruits ; et ceux qui ont échappé n'ont aucune chance de voir le jour de l'édition, enfouis dans les archives de toutes

sortes, ou dans les greniers des maisons de campagne. La publication ne peut honorer que des textes présentant une valeur littéraire ou un intérêt historique, ce qui n'est pas le cas du grand nombre. Les bibliographies n'homologuent qu'une minorité d'auto-biographies et de journaux intimes, dont l'élection consacre des valeurs jugées sûres. D'où le fait que les listes de Mémoires ne mentionnent en grand nombre que des autobiographies de personnages officiels, hommes d'État, militaires, [258] souverains, grands artistes ou savants. Le commun des hommes est exclu ; même si un homme obscur a rédigé un récit de sa vie, on estime que, n'ayant rien à dire, il n'a pu écrire que des choses sans intérêt. Pareillement, la masse des journaux intimes disponibles n'a pas été et ne sera jamais publiée. Les émois d'une demoiselle ou les confidences d'une mère de famille ressassant jour après jour les mêmes soucis quotidiens n'intéressent personne.

Un document n'a chance de voir le jour que dans la mesure où il peut être jugé original ou exemplaire, soit pour la valeur littéraire de sa forme, soit pour la richesse intrinsèque, à quelque titre, que ce soit, de son contenu. Les écritures du moi ne constituent pas un phénomène exceptionnel ; il s'agit d'une pratique plus répandue qu'on ne l'admet généralement, pratique vouée à la clandestinité soit par la volonté de l'utilisateur lui-même, soit par la banalité du document ainsi réalisé. Toute statistique concernant cette matière serait illusoire ; elle ne recense qu'une minorité d'écritures prélevées sur une masse dont il est impossible de soupçonner l'ampleur. La fortune littéraire ne peut honorer que des textes de qualité, mais cette qualité ne saurait se substituer à la quantité, dont elle ne rend pas compte. Le point de vue esthétique et littéraire se trouve ici en contradiction avec le point de vue de l'anthropologie culturelle, aux yeux de laquelle le récit de vie le plus banal ne saurait être considéré comme insignifiant. L'ethnologue écoute tous les témoignages ; le critique littéraire répugne à s'aventurer dans les bas-fonds de la sous-littérature. Il n'a rien à glaner parmi les Indiens Pueblos du Nouveau Mexique ou dans les favellas du Brésil, où le microphone de l'enquêteur n'enregistre qu'une même histoire, selon la personnalité de base en vigueur dans le groupe social considéré. Mais cette constatation statistique ne prouve pas grand-chose, sinon que la littérature du moi ne peut s'affirmer que dans la mesure où il existe dans une communauté humaine une ouverture à la conscience de soi. La conscience archaïque serait ainsi le paradis per-

du des pourfendeurs contemporains du sujet, qui y trouveraient aisément cause gagnée, sans que cette constatation ait une quelconque valeur probante.

Si l'on met à part les articles et essais de pacotille, rédigés par des universitaires obligés de renforcer le compte créditeur de leur bibliographie personnelle, les études valables sur les écritures du moi se regroupent autour d'un nombre limité de grands textes, toujours les mêmes, que les commentateurs ne cessent de remettre en question. Cela commence avec les *Confessions* d'Augustin, repart avec les *Essais* de Montaigne ; après quoi on passe sans trop s'attarder, à Rousseau, Karl Philipp Moritz, Goethe, Jung-Stilling, Newman, Wordsworth, Stendhal, Amiel, Renan, George Sand... La liste des premiers grands crus n'est pas très longue. Viennent ensuite, aire linguistique par aire linguistique, des seconds crus, encore assez souvent visités par les commentateurs, et enfin des crus bourgeois, des livres que la mode apporte et emporte, et qui, au passage, peuvent être cités au tableau d'honneur de la critique, ne fût-ce que pour faire plaisir à un écrivain ami.

[259]

Le choix personnel des Français honore, parmi les écrivains récents, l'expérimentateur Michel Leiris, mais aussi Gide et Julien Green, le binôme Beauvoir-Sartre, Jouhandeau, Restif de la Bretonne, Malraux... Les Allemands s'intéressent, parmi les auteurs modernes à Gutzkov, à Theodor Fontane, à Hans Carrossa, à Hebbel, Grillparzer, Hoffmansthal et enfin à Kafka et Ernst Junger. Dans le domaine anglo-saxon, la deuxième catégorie impose les noms de Benjamin Franklin, de Jefferson, Henry Adams, de John Stuart Mill, de Darwin, Thoreau, de T. S. Eliot et, pourquoi pas, à la pointe de la modernité récente et du combat pour les droits de l'homme émergent les autobiographies de Richard Wright et de Malcolm X. Même si l'on ajoute à ce palmarès quelques autres noms glanés dans les autres secteurs linguistiques du domaine européen, force est de constater que cette liste n'est pas bien longue. Comme si, dans la multitude des individus qui ont entrepris de raconter leur vie et qui s'adonnent tous les jours à cet exercice, parvenant même à figurer en librairie, un très petit nombre seulement avaient réussi à forcer l'attention, en vertu de leur caractère significatif. On en revient toujours aux mêmes, comme s'il n'y avait rien à prendre chez les autres, ou pas grand chose. Et lorsqu'une nou-

velle mode s'affirme en manière d'interprétation, lorsque l'espace critique est envahi par les zéloteurs de Marx, de Freud, de Lacan ou de Barthes, les « nouveaux critiques », ou prétendus tels, remettent inlassablement sur le métier les mêmes textes, déjà vingt fois sollicités par leurs prédécesseurs, comme s'ils gardaient encore des richesses en réserve. Ainsi verse-t-on une eau nouvelle sur la pulpe de citron déjà épuisée, dans l'espoir d'en tirer encore une boisson supplémentaire.

Autre constatation, les Mémoires constituent une composante non négligeable des écrits en première personne ; ils comptent des chefs-d'œuvre littéraires reconnus, depuis les *Commentaires* de César jusqu'aux Mémoires du Cardinal de Retz ou ceux de Saint-Simon. Certaines périodes comme les révolutions d'Angleterre ou l'âge napoléonien ont suscité de très nombreuses vocations de mémorialistes, gens fortunés qui n'ont pas eu trop de peine à trouver un éditeur. L'inventaire de cette littérature recenserait une production considérable. Or elle est dédaignée par les théoriciens de l'autobiographie, qui se contentent de saluer de loin cette catégorie d'ouvrages, comme si elle était étrangère à leurs préoccupations. Ici aussi intervient donc un principe de sélection autre que l'emploi du pronom personnel à la première personne.

Tout se passe, dans le vaste territoire aux contours mal définis des écritures du moi, comme s'il existait un massif central, constitué par des monuments auxquels on revient sans cesse, creusant toujours de nouvelles galeries qui permettent d'espérer le trésor de révélations inédites, en appliquant les procédures et méthodologies proposées par les pionniers du savoir. Nul ne s'aviserait de décortiquer selon les préceptes du fonctionnalisme structural les *Mémoires de Madame de Motteville* ou *The Education of Henry Adams*. Les interprétations réductrices, à la mode d'aujourd'hui, ou plutôt d'hier, préfèrent [260] s'en prendre à un grand esprit qui s'est incarné dans une grande œuvre, pour mettre en évidence son manque de génialité.

La ligne de démarcation pourrait consister en ceci que le sujet des Mémoires n'est pas le même que celui de l'autobiographie proprement dite. Guizot écrit, il le dit lui-même, « l'histoire de son temps » plutôt que la sienne propre. Le « Je » de l'auteur ne fait pas problème ; il se présume lui-même et demeure identique du commencement à la fin de son récit, lequel ne commence pas avant la maturité atteinte. L'auteur de Mémoires, même lorsqu'il met en évidence les initiatives

prises ses responsabilités assumées, les résultats obtenus, ne parle pas de soi, il parle toujours d'autre chose ; ce qui l'intéresse, c'est le train du monde, le cours des choses et ses vicissitudes, sous l'influence des forces à l'œuvre dans l'environnement. En principe, la perspective est centrée sur la place occupée par le témoin, alors que l'historien, lui, siège en un lieu abstrait vers lequel sont censées converger toutes les prises de vues. Témoin de la bataille de Waterloo, Fabrice Del Dongo ne peut témoigner que de ce qu'il a vu, qui n'était pas grand-chose. S'il écrit des mémoires, sa relation n'aura rien de commun avec une histoire de la bataille rédigée par un technicien de l'historiographie militaire. Au sens le plus précis du terme, les livres de mémoires seraient donc des livres d'histoire mis en perspective personnelle. Le *Mémorial de Sainte-Hélène* propose le regard rétrospectif de Napoléon retiré des affaires sur certains moments de son extraordinaire destinée. Ces confidences, datant de la fin de sa vie, apportent des informations précieuses sur sa personnalité, mais elles n'ont pas la valeur d'un journal intime dont l'auteur s'efforcerait de remonter jusqu'au fondement d'une génialité qui s'est imposée à l'histoire de l'Occident. Napoléon à Sainte-Hélène se prend pour Napoléon, et ne cherche pas à revenir sur ses mystères essentiels.

Le mouvement constitutif des mémoires est un mouvement centrifuge ; le sujet du récit se projette vers l'environnement ; il se définit lui-même en termes objectifs, par ses appartenances extrinsèques : famille, patrie, partis, fonctions assumées qui contribuent à aligner autour de lui le panorama du monde. Son propos n'est pas de s'isoler du reste, pour revenir à soi, oubliés les grands mouvements du monde. Il s'accepte tel qu'il est, sans se poser de questions sur son identité ; il prend sa part du mouvement du monde, auquel il contribue de son mieux ; il tient à honneur de revendiquer ses responsabilités dans la suite des événements. Il prend la pose, semblable à ces portraits de notables qui décorent les lieux publics, présidents et maires, magistrats, évêques, officiers généraux, revêtus de leur uniforme, des insignes de leurs fonctions et des décorations que leur a valu leur dévouement à la chose publique. L'auteur de Mémoires est par essence un Important, qui tend à persuader les autres de l'importance du rôle qu'il a joué, et à s'en persuader lui-même.

L'écriture du moi peut privilégier, dans l'expression de la personnalité, soit le rapport au monde et à l'histoire générale, soit le rapport

à soi-même. Les documents de la première catégorie accordent plus d'importance à l'environnement, [261] aux circonstances extérieures, qu'aux aspects intimes et privés de l'existence. L'auteur de mémoires « ne cherche que rarement à dépister les harmonies profondes de sa vie propre ; de son existence, il ne fait pas un problème, une énigme dont il lui faudrait trouver la solution ²⁴⁸ ». Il n'imagine pas que le principe d'unité des événements auxquels il est mêlé puisse se trouver dans son être le plus personnel. La même différence se retrouve entre le journal de route d'un militaire ou d'un voyageur, notant les incidents et faits divers de chaque journée, et le journal intime attaché à suivre la marche des sentiments et pensées secrètes d'une individualité préoccupée avant tout d'elle-même. « Tandis que les Mémoires évoquent le cheminement d'un individu en tant que porteur d'un rôle social, l'autobiographie décrit la vie d'un homme non encore socialisé, l'histoire de son devenir et de sa formation, sa croissance jusqu'à son incorporation dans la société ²⁴⁹. »

Cette dernière opinion aurait l'avantage d'imposer une sorte de division chronologique entre l'autobiographie, domaine de la jeunesse, période molle de la vie, et les Mémoires, attestation d'une personnalité parvenue à maturité, et assumant ses responsabilités au sein de l'ordre social. L'auteur de cette dernière distinction, on ne s'en étonnera pas, est un théoricien teinté de marxisme, qui considère avec condescendance le temps perdu de la complaisance adolescente à soi-même, et réserve sa sympathie au héros positif se consacrant à l'édification de la société, dans le respect de la discipline et l'oubli de soi. Toute forme de totalitarisme voit d'un mauvais œil le repli sur soi d'une conscience qui fait problème à ses propres yeux. Il est vrai que le *Bildungsroman*, le roman de formation, s'achève lorsque le héros est parvenu à maturité ; il lui faut désormais penser à se rendre utile ; se poser des questions sur soi-même, cultiver des ruminations morbides risque de soulever des suspicions oiseuses. La jeunesse s'achève lorsque le héros épouse la réalité. Faust, après la fin des amours et des rêveries alchimiques, se consacrera dans l'esprit d'un saint-simonisme

²⁴⁸ Ingrid Aichinger, *Künstlerische Selbstdarstellung, Gøethes Dichtung und Wahrheit und die Autobiographie der Folgezeit* Bern, Frankfurt M. Las Vegas, Peter Lang, 1977, p. 16.

²⁴⁹ Bernd Neumann, *Identität und Rollenzwang*, Frankfurt Main, Athenaeum Verlag, 1978, p. 25.

positif, aux tâches concrètes d'un ingénieur des travaux publics. Au lieu d'un journal intime, il tiendra un cahier de chantier. Quant à Wilhelm Meister, lui aussi emblème discuté d'une génération, il échappera à la carrière fascinante mais protéiforme et socialement suspecte du comédien. Il semble bien qu'il s'orientera vers la carrière utile du médecin ; soigner les autres, c'est une issue qui vous évite de trop penser à soi-même.

On imagine assez bien, les Mémoires de l'Ing. Dr. Faust, après la fin des aventures, revenu de ses ambitions surhumaines et rendu à une nouvelle carrière en ce monde, défricheur de terres vierges, colonisateur de marais, constructeur de ports, routes et ponts, et racontant ses exploits techniques dans le style de Jules Verne. Quant au Prof. Dr. med. W. Meister, membre de diverses Académies, il rédigera, l'âge venu, les hauts faits d'une carrière au service [262] de l'humanité souffrante, inventeur de vaccins et sérums contre les épidémies, pionnier de l'hygiène sociale, prix Nobel de médecine etc. Les inspirations positivistes ou marxistes, toutes prêtes à saluer les Mémoires des héros positifs des luttes révolutionnaires et des conquérants du savoir et des techniques, considèrent les autobiographies, suscitées par une complaisance morbide pour des états d'âme subjectifs, comme des symptômes d'une mentalité régressive. Un membre du Parti vit pour le Parti et lutte pour le Parti, il se marie dans le Parti et fait du triomphe du Parti et de l'écrasement de ses adversaires son unique pensée. Toute hésitation sur les fins ou les moyens de la lutte révolutionnaire est déjà trahison en puissance. Les biographies des grandes figures du socialisme sont aussi stéréotypées que les Vies des Saints selon la légende dorée de la foi médiévale. Pour les uns comme pour les autres, les questions ne font pas question ; les réponses sont données à l'avance et le sens de la vie humaine consiste à les mettre en œuvre.

Autrement dit, l'autobiographie ne serait que péché de jeunesse, vaine recherche et temps perdu. « Que m'importe ce qui n'importe qu'à moi ²⁵⁰ ? » proteste Malraux. Et il commente : « J'ai vécu jusqu'à trente ans parmi des hommes qu'obsédait la sincérité. Parce qu'ils y voyaient le contraire du mensonge ; aussi (c'étaient des écrivains) parce qu'elle est, depuis Rousseau, une matière privilégiée de littérature. (...) Car il ne s'agit pas d'une connaissance quelconque de

²⁵⁰ André Malraux, *Antimémoires*, NRF, 1967, p. 10.

l'homme : il s'agit toujours de dévoiler un secret, *d'avouer*. L'aveu chrétien avait été la rançon du pardon, la voie de la pénitence. Le talent n'est pas un pardon, mais il agit de façon aussi profonde. (...) L'orgueilleuse honte de Rousseau ne détruit pas la pitoyable honte de Jean-Jacques, mais elle lui apporte une promesse d'immortalité ²⁵¹. » L'erreur des écritures du moi est de se prendre elles-mêmes pour objet, et de faire de la sincérité une vertu, alors qu'elle se voue à la célébration d'un néant de sens : « Qu'est-ce qu'un homme ? Un misérable petit tas de secrets ²⁵². »

Il est absurde de s'acharner à magnifier ce rien, à prétendre que ce néant est le lieu de toute valeur. « L'individu a pris dans les mémoires la place que l'on sait, lorsqu'ils sont devenus des Confessions. Celles de saint Augustin ne sont nullement des confessions et s'achèvent en traité de métaphysique. Nul ne songerait à nommer Confessions les *Mémoires de Saint-Simon* : quand il parle de lui, c'est pour être admiré. On avait recherché l'Homme dans les grandes actions des grands hommes, on le chercha dans les secrètes actions des individus (...) Les mémoires du XX^e siècle sont de deux natures. D'une part, le témoignage sur des événements : c'est parfois dans les *Mémoires de Guerre* du général de Gaulle, dans les *Sept Piliers de la Sagesse*, le récit de l'exécution d'un grand dessein. D'autre part, l'introspection, dont Gide est le dernier représentant illustre, conçue comme étude de l'homme. Mais *Ulysse* et *À la recherche [263] du temps perdu* ont pris la forme du roman. L'introspection-aveu a changé de nature, parce que les aveux du mémorialiste le plus provocant sont puérils en face des monstres qu'apporte l'exploration analytique, même à ceux qui en contestent les conclusions. De la chasse aux secrets, la névrose ramène davantage et avec plus d'accent. La *Confession de Stavroguine* nous surprend moins que *l'Homme aux rats* de Freud, et ne vaut plus que par le génie ²⁵³. »

Le réquisitoire de Malraux dévoile le néant de la subjectivité, à laquelle la sincérité donnerait accès. « La sincérité n'a pas toujours été son propre objet. Par chacune des grandes religions, l'Homme avait été *donné* ; les Mémoires prolifèrent quand la Confession s'éloigne. (...) Que l'homme devienne l'objet d'une recherche et non d'une ré-

²⁵¹ *Ibid.*, p. 13.

²⁵² *Ibid.*, p. 16.

²⁵³ *Ibid.*, p. 14-15.

vélation – car tout prophète qui révèle Dieu, révèle un homme du même coup – la tentation devient grande, de l'épuiser : l'homme deviendra d'autant mieux connu que les Mémoires ou le Journal deviendront plus gros. Mais l'homme n'atteint pas le fond de l'homme ; il ne trouve pas son image dans l'étendue des connaissances qu'il acquiert, il trouve une image de lui-même dans les questions qu'il pose ²⁵⁴ ... »

Le jugement de Malraux n'est pas purement théorique, il s'agit d'une problématique personnelle, exposée en matière d'introduction à un livre de souvenirs. Malraux appelle *Antimémoires* un recueil de textes rédigés à la première personne, mais qui ne se complaisent aucunement dans la description des états d'âme de l'auteur. Ce sont plutôt des reportages vécus concernant certaines des grandes cultures contemporaines, en un temps où se désagrègent les équilibres internes de l'Orient et de l'Occident. Qu'il s'agisse de certains épisodes de la Résistance française, de l'évolution de la Chine communiste ou de l'Inde en gestation, le personnage du témoin Malraux est hors de proportion avec l'importance des enjeux. La lucidité du jugement est la vertu majeure devant les vastes mouvements d'un monde en mutation ; les sentiments propres de l'écrivain, sympathie ou hostilité, n'ont aucune importance ; ils ne pourraient que déformer la relation objective des faits. Le témoin s'efface dans son témoignage ; il ne prétend être qu'un médiateur, un révélateur de cette vérité en gestation, de cette gestation de vérité à laquelle il lui est donné d'assister.

Malraux a traversé le marxisme sans s'y rallier ; mais son point de vue n'est pas sans affinité avec le sens marxien de l'histoire, selon lequel ce n'est pas l'individu, mais la classe, la collectivité qui serait le dépositaire de la vérité. Le vrai se construit dans l'économie interne des grands ensembles de la civilisation. La conscience individuelle se croit volontiers un point d'arrêt et d'ancrage, un centre de perspective au sein du devenir culturel ; mais il ne s'agit là que d'une illusion. Dans le mouvement de l'intelligibilité globale, l'individu, ballotté comme un fétu, n'a pas le droit d'imaginer qu'il serait le dépositaire du sens de la vérité. Malraux, philosophe de la culture, n'adhère pourtant pas à la révélation d'un sens de l'histoire imposé par la lutte des classes selon la mythologie [264] mise au point par l'auteur du *Capital* et ses évangélistes. L'histoire est en marche, selon l'ordre d'une progression métaphysique, sans qu'on puisse pressentir exactement

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 16-17.

vers où ; le devenir du monde est en travail selon l'exigence d'un absolu immanent, qui s'incarne dans les formes de l'art et de l'histoire ; les créateurs parmi les hommes, les artistes, les politiques interviennent comme des relais dans l'efflorescence des significations qui animent l'univers culturel. Le titre *Antimémoires*, choisi par Malraux, marque sa distance par rapport aux *Mémoires* qui prétendent, plus ou moins explicitement, faire de la vie du sujet le grand axe de l'histoire universelle. Guizot, écrivant, en toute innocence, *Histoire de mon temps*, semble établir une interdépendance entre sa vie et « son » temps, qui bien évidemment, ne lui appartient pas, et ne dépend guère de lui. Malraux expose quelques aspects de sa participation au devenir de son époque, choses vues, dans le désordre et sans illusion sur l'importance de sa participation au flux de l'histoire. Effacement du sujet devant le devenir qu'il relate ; le Je des mémoires proprement dits est porté à exagérer son influence sur le cours des choses. Malraux répudie toute concession à la subjectivité, « misérable tas de petits secrets », dont il est absurde et vain de faire étalage. La contribution de Malraux à la problématique de l'autobiographie apparaît plutôt négative, que ce soit sous l'invocation de la première personne, ou sous celle de l'objectivité en troisième personne. Si le moi n'est pas toujours haïssable, il n'en est pas moins suspect, et sans intérêt particulier. Les lecteurs de Malraux n'accepteront pas ce jugement sans protester que l'auteur de la *Condition humaine* a pu transférer au compte de ses personnages romanesques les « misérables secrets » de sa propre subjectivité. La matière autobiographique, récusée et dénoncée, il s'en serait débarrassé par la médiation de ses héros et des secrets, glorieux ou pitoyables, pour le compte desquels il les faisait vivre et mourir. C'est seulement une fois réalisée cette catharsis par les voies et moyens de la création littéraire que Malraux peut dénoncer les « confessions » ; reste à savoir si le meilleur Malraux est celui qui disserte sur la philosophie de l'histoire et les absolus qu'elle charrie, ou l'auteur des romans qui ont marqué une époque, l'aventurier qui obéissait aux pulsions de sa subjectivité, à ses risques et périls.

On ne se débarrasse pas aisément de l'alternative entre Mémoires et Confessions. Il ne suffit pas de dire que les Mémoires exposent le témoignage de l'être humain assumant le rôle social, auquel il s'identifie, tandis que la confession autobiographique manifesterait la vie propre de l'individu en deçà ou en dehors de l'engagement social, en-

fance et adolescence, ou encore parcours et fantasme d'une subjectivité en marge des grands rythmes historiques et de l'« édification du socialisme », comme dit le jargon marxiste, ou de la participation aux grandes affaires de l'univers, comme préfèrent dire les gens sans illusion. Une telle dichotomie n'est pas satisfaisante. Car les auteurs des grandes autobiographies ne sont pas pour autant retombés en enfance ; Augustin, Rousseau, Goethe, Chateaubriand font œuvre, ou chef-d'œuvre, de leurs [265] origines humaines en leur âge mûr, dans la pleine possession de leur génie, et l'on serait mal venu de leur reprocher d'avoir doté l'humanité d'écritures monumentales. Autant vaudrait accuser les bâtisseurs des temples antiques et des cathédrales médiévales d'avoir gaspillé leurs énergies à dresser vers un ciel vide des fantasmes énormes et absurdes, alors qu'ils auraient pu se consacrer utilement à augmenter la récolte du coton, du blé, ou à compléter l'armement des milices populaires pour l'extermination de l'ennemi de classe. Les chefs d'œuvre du génie créateur importent dans le patrimoine de l'humanité autant et plus que les statistiques de la production métallurgique. Même les plus intraitables des tyrans soviétiques n'ont pas osé ordonner la destruction générale des icônes. Ils en ont meublé des musées, ou bien ils les ont vendues aux étrangers. Gérard de Nerval a relaté dans *Aurélia* l'un des épisodes de la maladie mentale dont il souffrait ; cette relation autobiographique d'un temps de déchéance est l'un des chefs d'œuvre du romantisme français.

Dans tous les cas possibles, la littérature du moi met en cause la présence au monde d'un individu donné ; elle implique conjointement la réalité du moi et la réalité du monde. Ce qui caractérise le genre des mémoires, c'est l'importance primordiale accordée à l'ordre du monde, au sein duquel l'individu affirme sa position, à la fois sujet et objet dans les grands rythmes de l'histoire. À l'opposé, la confession, où se trouve accentuée la problématique du moi, et privilégiée la relation de la conscience avec elle-même, dans la recherche de l'expression plénière. Il ne saurait y avoir de coupure radicale entre le vecteur de l'intimité, où le sujet se trouve en débat avec lui-même, et le vecteur de l'extériorité, où l'individu apparaît comme déterminant et déterminé dans les cycles des événements. Enfermé dans son délire comme au sein d'une bulle, le héros *d'Aurélia* habite la maison de santé du docteur Blanche, dans le Paris du milieu du XIX^e siècle ; et pareillement l'homme politique, le militaire qui rédige ses mémoires

met en œuvre dans ses écritures personnelles les structures mentales caractéristiques du sens de la vie propre aux hommes de son époque.

On pourrait donc considérer Mémoires et Confessions comme deux positions opposées sur un grand axe, les Mémoires se trouvant du côté du pôle de l'objectivité mondaine, les Confessions du côté du pôle subjectif de la réalité humaine, mais sans que l'une ou l'autre forme du récit se situe à l'extrême de la polarité à laquelle il se réfère. Chacune des positions fait référence à l'autre, sur l'arrière-plan de laquelle elle se détache. À travers l'intimité enfantine de Goethe, toute la noble ville libre de Francfort est prise à témoin, avec son ordre propre et sa dignité impériale. De même, l'autobiographie de Chateaubriand allie indissolublement la vie privée du narrateur et la vie publique d'une époque fertile en révolutions et en restaurations ; l'un des aspects les plus singuliers de ces références au grand mouvement du monde est le parallèle sans cesse établi par Chateaubriand entre la fortune de Napoléon Bonaparte et la sienne propre. L'ouvrage développe de bout en bout des vies parallèles, l'auteur des Mémoires, en dépit qu'il en ait, demeure un admirateur du héros qu'il fait profession [266] de détester, et ce secret se lit en transparence tout au long de son grand ouvrage.

En fin de compte, l'opposition entre mémoires et autobiographies demeure sans valeur lorsqu'il s'agit d'une grande œuvre, dont l'unité s'affirme en vertu d'une autonomie qu'il serait absurde de mettre en question à propos de tel ou tel détail. Tout au plus peut-on faire valoir que l'un des deux genres met l'accent sur la vie privée du sujet de l'histoire, tandis que l'autre concerne sa vie publique, ses engagements dans les grands intérêts du monde. L'autobiographie proprement dite serait plutôt égocentrique, les mémoires cosmocentriques ou sociocentriques, toutes les formes intermédiaires pouvant se présenter entre les deux attitudes extrêmes ; l'auteur d'écritures du moi est, bien entendu, libre de choisir tel style qui convient à son projet.

James Olney, dans ses *Metaphors of Self*, consacre une importante étude à l'autobiographie de Darwin, texte qui, à lui seul, n'aurait certainement pas suffi à assurer la renommée de son auteur. Le naturaliste ne s'est pas mis en devoir, de son propre chef, de raconter l'histoire de sa vie ; il a accepté la sollicitation d'un éditeur allemand, les biographies de savants étant depuis très longtemps un genre consacré en pays germanique. Pendant trois mois, à raison d'une heure par jour,

Darwin s'est attelé à la rédaction de ce *pensum*, qui ne saurait être considéré comme un monument du genre, rédaction où se mélangent les aspects public et privé d'une carrière décrite selon l'esprit de la plus rigoureuse objectivité. « Si l'autobiographie, de par sa longueur, diffère tout à fait de l'œuvre scientifique, Darwin fait expressément en sorte d'être aussi objectif et aussi impartial dans l'une comme dans l'autre. Comme s'il était lui-même un récif de corail dans les mers du Sud, Darwin se considère délibérément du dehors ; il étudie une créature, actuellement dépourvue de vie, à laquelle une série de choses est arrivée dans le passé, et qui a subi une série de changements pendant les 67 ans de sa vie ²⁵⁵. » Darwin annonce lui-même cette intention : « J'ai tenté d'écrire le compte rendu que voici de ma personne comme si j'étais un homme mort, considérant ma vie passée depuis un autre monde. Cela ne m'a d'ailleurs pas été difficile, vu que j'en ai à peu près fini avec ma vie ²⁵⁶. »

Darwin a rédigé cette autobiographie, suscitée par une demande extérieure, comme s'il s'agissait d'une notice nécrologique concernant un collègue auquel ne l'aurait uni aucun lien particulier de sympathie ²⁵⁷. En ce qui concerne [267] son œuvre scientifique, l'auteur de l'*Origine des Espèces* fait preuve de ce qu'Olney qualifie comme un « *colossal understatement* », une énorme sous-estimation de ses mérites. « Avec les qualités modestes qui sont les miennes, observe-t-il, il est vraiment étonnant que j'aie pu influencer d'une manière considérable les croyances des savants sur certains points importants. ²⁵⁸ » Le

²⁵⁵ James Olney, *Metaphors of Self, the Meaning of Autobiography*, Princeton University Press, 1973, p. 183.

²⁵⁶ L'*Autobiographie* de Darwin avait été publiée en 1887 par son fils Francis Darwin dans le recueil *Life and Letters of Charles Darwin*, en trois volumes, avec diverses coupures inspirées par le respect des bienséances, et le souci de ne pas manifester le scepticisme religieux du savant. En 1958 seulement la petite-fille de Darwin, Lady Nora Barlow, a donné une édition complète ; la citation est tirée de cette *Autobiography*, p. 21. Darwin lui-même étant mort en 1882, on mesure le genre de difficultés auxquelles se heurte la publication des écritures du moi.

²⁵⁷ James Olney propose un rapprochement curieux entre le texte de Darwin et le début de Notes Autobiographiques rédigées par Einstein : « Me voici ici installé pour rédiger, à l'âge de 67 ans, quelque chose comme ma notice nécrologique. » *Albert Einstein, Philosopher Scientist*, éd. P. A. Schilpp, New York, 1959, vol. I, p. 3, in *Metaphors of Self, op. cit.*, p. 183.

²⁵⁸ Olney, *op. cit.*, p. 186.

cas de Darwin peut donc être considéré, en matière d'autobiographie, comme un cas limite d'effacement de soi dans le devenir de l'histoire, cette attitude donnant à comprendre certains comportements du savant tout au long de sa carrière scientifique ; il se considérait lui-même comme un bon observateur, un moissonneur de faits qu'il s'efforçait d'organiser de manière rationnelle, nullement comme un génie, un titan de la science qui bouleverse par sa hardiesse révolutionnaire la vision du monde communément admise.

Mais cet effacement volontaire de la première personne, qui refuse de s'accorder une priorité quelconque dans le cours des événements et des idées, ne revêt pas seulement une signification négative, elle est révélatrice d'une contre-partie. Selon Olney, « c'est un fait intéressant que, dans son Autobiographie, Darwin en dit presque davantage sur lui-même d'une manière inconsciente, dans sa façon de s'exprimer, qu'il n'en dit consciemment sous forme d'affirmation délibérée ²⁵⁹ ». Il se livre alors même qu'il imagine se refuser à l'expression ; l'objectivité la plus entière se trouve, à sa manière, révélatrice de la subjectivité intime, comme inversement l'autobiographie la plus subjective peut porter témoignage d'un moment historique. Mémoires et autobiographie ne sont pas seulement des modes d'écriture, mais aussi des modes de lecture ou d'interprétation. Il est possible de tenter une compréhension en termes de vie privée des Mémoires de Retz ou de Saint-Simon, dont les auteurs se sont trahis eux-mêmes en parlant d'autre chose. Leurs passions, leurs partialités et animosités positives et négatives, leur structure mentale et émotive, se projettent dans les récits qu'ils font des événements et dans les portraits des hommes et des femmes. Le rédacteur de Mémoires parle de soi en parlant des autres ; il se trahit d'autant plus qu'il est doué d'un authentique génie d'écrivain. Un individu médiocre, s'il veut rendre compte des grandes circonstances auxquelles il a été mêlé, ne les relatera jamais qu'à l'échelle de sa médiocrité.

Ainsi le pôle de la parfaite objectivité, de l'effacement de soi, que pourrait illustrer le texte de Darwin, ne proposerait qu'une illusoire perspective de fuite. Mais pareillement inaccessible paraît le pôle de la subjectivité entière, qui ferait vœu de se désolidariser de toute participation au monde, pour s'abolir dans la contemplation de son essence propre et particulière. Goethe, toute sa vie hanté par ce problème, a

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 183-184.

tracé la limite. « L'homme ne parvient jamais à se connaître lui-même, à se considérer comme un pur objet. D'autres me connaissent mieux que je ne me connais moi-même. Je ne puis apprendre à connaître et à apprécier justement que mes rapports avec le monde extérieur. [268] On devrait s'en tenir là. Avec tous ces efforts pour la connaissance de soi que nous prêchent les prêtres et la morale, nous ne sommes pas plus avancés dans la vie, nous n'arrivons ni à des résultats ni à un véritable progrès intérieur... ²⁶⁰. »

Ces propos sont tenus en 1824 par un écrivain de génie, en la soixante-quinzième année d'une carrière fertile en grandes œuvres, et dont l'une des préoccupations majeures a toujours été la connaissance de soi. Comme souvent, les aphorismes de Goethe sont des paroles de circonstance, suscitées par une affirmation qui a justifié sa réaction. Ce qui est ici dénoncé, ce n'est pas l'investigation par l'homme de la réalité humaine telle qu'il l'expérimente en lui, c'est la tentation du repli sur soi, dans un séparatisme qui isolerait l'être individuel de toute participation au monde et aux autres. L'individu n'existe pas à part du reste, dépris de l'ensemble des phénomènes naturels. Il ne s'appartient à lui-même que par la médiation de son appartenance au Tout. « La grande maxime au ton 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 ²⁶¹. » Un texte parallèle figure dans les *Conversations avec Goethe*, de J.P. Eckermann, à la date du 10 avril 1829, à propos de la composition du *Voyage en Italie* : « On a dit et répété de tout temps qu'il faut s'efforcer de se connaître soi-même. Voilà une étrange obligation, à laquelle personne jusqu'à présent n'a satisfait, ni ne saurait d'ailleurs satisfaire. L'homme, de tous ses sens,

²⁶⁰ Goethe, *Entretiens avec le Chancelier de Millier*, 8 Mars 1824 ; trad. A. Béguin, Stock, 1930, p. 151.

²⁶¹ Goethe, *Cahiers morphologiques*, 1823 ; cité dans Friedhelm Kemp, *Se voir dans l'histoire, les écrits autobiographiques de Goethe*, Revue de l'Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, 1982, p. 150.

de toutes ses aspirations, tend à l'extérieur, vers le monde qui l'entoure, et il a bien assez à faire à le connaître et l'asservir autant qu'il est nécessaire à ses fins. Il n'a conscience de lui-même que lorsqu'il jouit ou souffre, aussi est-ce par la douleur et la joie seulement que l'homme est averti de lui-même, de ce qu'il doit rechercher ou éviter. D'ailleurs l'homme est un être obscur. Il ignore d'où il vient, où il va ; il ne sait pas grand-chose de lui-même et de soi moins encore. Je ne me connais pas moi-même et Dieu me préserve de me connaître ²⁶² ... »

L'interprétation de ces textes doit tenir compte de l'œuvre immense de l'écrivain, y compris ses écritures intimes, mémoires, notes en tous genres, lettres et journaux. L'affirmation aussi que « personne jusqu'à présent n'a satisfait » à l'exigence de la connaissance de soi, en dépit de toutes les tentatives réalisées par les meilleurs esprits au cours des temps, évoque le vœu irréal de conquérir un domaine intérieur en marge du monde réel, doté d'une illusoire [269] autonomie, alors que le lieu de l'existence est un domaine des confins, une frontière où *dehors* et *dedans* ne cessent d'échanger leurs interprétations. Goethe refuse l'alternative, trop facile, entre une vie publique et sociale, complètement excentrée, où l'individu se dissoudrait dans la multiplicité de ses engagements extérieurs, – et une vie privée, recluse en elle-même, repliée sur un vide contemplatif, considéré à tort comme le fondement de l'identité personnelle. Cette opposition entre un « vide » et un « plein » également illusoire doit faire place à une compréhension lucide des participations entre le moi et le monde, selon l'alternance de ce que Goethe lui-même appelait les phases de *systole* et de *diastole*, de concentration et d'expansion de la vie spirituelle. La connaissance de soi en son authenticité ne consiste pas en la vaine tentative d'une extase hors du monde, dans un vide de significations ; elle s'accomplit dans la reprise des significations extérieures et dans leur transfiguration selon l'ordre de l'individualité spirituelle. Goethe est revenu sur ce point, en son âge avancé, à propos de ses Mémoires, dont il souligne que l'objectivité apparente doit être convertie en une réalité d'un ordre supérieur : « Il n'y a là, dit-il, que les données de mon expérience, et les faits particuliers qui y sont racontés

²⁶² J. P. Eckermann, *Conversations avec Goethe*, 10 avril 1829, trad. J. Chuzeville, Jonquières, 1930, t. I, p. 408.

servent uniquement, au moyen d'une observation générale, à confirmer une vérité plus haute ²⁶³. »

Autrement dit, les Mémoires de Goethe doivent faire l'objet d'une double lecture ; la première, la plus immédiate, au niveau des événements rapportés, chronique des jours anciens et du pittoresque quotidien. La « vérité plus haute » se révèle en transparence aux bons ententeurs, aux chercheurs du sens. Goethe précise : « Il y a là dedans plusieurs symboles de la vie humaine. J'ai appelé ce livre *Vérité et Poésie*, 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 signifie quelque chose ²⁶⁴. » A travers la transcription plus ou moins maladroite d'Eckermann, on perçoit ici la possibilité affirmée par Goethe d'une lecture première selon la vérité objective et directe des faits, et d'une seconde, plus importante sans doute, selon la « signification » qui concernerait ce que le poète appelle les « symboles de la vie humaine ». Distinction qui rejoindrait celle qui oppose les Mémoires au sens objectif du terme et l'autobiographie, centrée sur la reprise individuelle du sens.

Ainsi serait manifestée l'insuffisance et l'arbitraire de l'opposition entre Autobiographie et Mémoires, assimilée à la distinction entre l'ordre privé et l'ordre public dans une vie personnelle, comme s'il était possible d'opérer une telle dissociation. Goethe lui-même avait explicitement souligné l'interdépendance des deux domaines, le moi et le monde se donnant mutuellement sens. Le Préambule de *Poésie et Vérité* précise en effet : « Comme je m'efforçais [270] d'exposer en bon ordre les impulsions intérieures, les influences extérieures, les échelons que j'avais franchis dans la théorie et 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 une action proche ou lointaine, se présentèrent à mes yeux ; enfin les formidables mouvements de la politique générale du monde, qui ont eu 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 favorise, comment il s'en

²⁶³ Goethe, *Ibid.*, 30 mars 1831, t. II, p. 141.

²⁶⁴ Goethe, *Ibid.*

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 ²⁶⁵. »

Cette page ne met pas seulement en lumière les intentions de Goethe dans la rédaction de son autobiographie ; elle justifie le tracé de son récit, où alternent les éléments concernant la vie privée et les informations concernant la ville de Francfort ou la situation de l'Empire. Goethe ne se livre pas à des plongées dans son for intérieur ; il évoque les individus, les paysages, les situations au contact desquels sa personnalité a peu à peu pris conscience d'elle-même. L'homme n'existe pas en dehors du reste, et comme à part soi, crispé sur la possession d'un domaine réservé et secret, différence radicale qui lui permettrait de vivre replié sur soi dans la conscience d'une irréductible singularité. Il serait vain d'opposer les Mémoires, considérés comme une investigation du monde extérieur et l'autobiographie, tour du monde intérieur, comme si les deux univers pouvaient exister en état de dissociation. Une existence individuelle échappe toujours dans une certaine mesure à l'ordre des choses. L'ordre des choses n'existe que par rapport à une conscience qui le met en place, en se mettant en place par rapport à elle. On ne peut raconter l'histoire du monde sans raconter l'histoire de l'homme ; on ne peut raconter l'histoire d'un homme sans mettre en cause l'histoire de l'univers au sein duquel il vient au monde.

Autrement dit, mémoires et autobiographies ne seraient pas opposés, mais plutôt concentriques, selon l'importance respective reconnue par le narrateur à [271]

²⁶⁵ Goethe, *Souvenirs de ma vie. Poésie et Vérité*, Première partie, Préambule, trad. P. du Colombier, Aubier, 1941, pp. 12-13 ; cf les commentaires de Gunter Niggel, *Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1977, p. 158, sq

la vie privée et à la vie publique, sans que l'une puisse tout à fait éliminer l'autre. Le vif du sujet se situe en porte-à-faux par rapport à l'ordre des choses, en deçà ou au-delà. Et si l'autobiographe l'emporte par rapport au mémorialiste, les faits, les événements sont vécus non pas sur le mode de la participation active, mais d'une manière métaphorique, le témoignage de soi l'emportant aux yeux du narrateur sur la relation des réalités objectives. Le foyer de la présence au monde est le point d'application où l'être prend terre dans l'univers, pour s'y absorber plus ou moins, s'inscrire dans ses rythmes, ou garder sa distance, et demeurer autant que possible seul à seul avec lui-même.

Il est toujours possible de faire une lecture mémorialiste d'une autobiographie et inversement une lecture autobiographique de mémoires, de chercher l'homme Napoléon dans le *Mémorial de Sainte-Hélène*, ou de reconstituer la culture et la civilisation du microcosme de Genève dans les débuts des *Confessions* de Rousseau. La permanence du rapport au monde s'impose comme une loi à tout individu qui entreprend l'aventure de l'écriture du moi. Rejeté dans les marges de l'humanité, Robinson Crusoé n'en continue pas moins à vivre en synchronisme avec elle. Le récit de sa vie solitaire s'inscrit dans les coordonnées d'un univers dont il est séparé par la force des choses, mais auquel il n'a pas cessé d'appartenir par la pensée. La présence à soi-même de Robinson se situe dans la permanence de cet univers perdu dont il demeure en pensée l'habitant. Comme le disait M. Taine, le naufragé solitaire crée de toutes pièces une colonie de l'Empire britannique.

La littérature des États-Unis propose l'exemple bien connu d'un exilé volontaire dans une île construite de ses propres mains, promeneur solitaire dans les paysages de la Nouvelle-Angleterre, où il vécut l'espace de deux années dans un isolement consacré à l'observation du monde et de soi-même, sur le mode de l'écriture autobiographique. Cette expérience assez rare fut celle de Henry David Thoreau (1817-1862), représentant de cet idéalisme américain dont Emerson fut le chef de file. Depuis l'âge de vingt ans jusqu'à sa mort, Thoreau a tenu un journal intime, conservé en partie seulement, chronique d'une intimité en étroite corrélation avec le paysage de sa petite patrie, les environs de Concord, dans le Massachusetts. Cet Amiel nord-américain se situerait dans le voisinage du pôle de la subjectivité dans les écritures du moi. Témoin cette expérience de pensée, relatée dans le journal de

sa jeunesse, sous le titre *Conscience* : « Si, les oreilles et les yeux fermés, je consulte un moment ma conscience, aussitôt s'évanouissent les murs et les barrières, la terre se dérobe sous mes pieds et je flotte, sous l'effet de l'impulsion engendrée par la terre et son système ; je suis une pensée subjective lourdement chargée, au milieu d'une mer inconnue, infinie, ou encore je me soulève, j'enfle à la manière d'un océan de pensée, sans rocher, ni promontoire, où toutes les énigmes sont résolues, où se rejoignent les extrémités de toutes les lignes droites, l'éternité et l'espace gambadant familièrement dans mes profondeurs. J'existe depuis le commencement, sans connaître de fin ni de but. Aucun soleil ne m'illumine, car [272] je dissous toutes les lumières subalternes dans ma propre lumière, intense et fixe. Je suis un noyau immobile dans l'immensité de l'univers ²⁶⁶. »

Le jeune Thoreau tente ici de rappeler à lui toutes les virtualités de sa conscience, de se déprendre du reste du monde, mais l'être virtuel qu'il constitue de cette manière semble bien se trouver en attente d'un monde ; il ne fait pas sens à lui tout seul, il lui faut pour s'accomplir découvrir hors de lui des points d'insertion pour les rapports au monde, en état de latence, dont il se trouve porteur. Cette expérience de pensée consistant à suspendre les rapports avec l'environnement, Thoreau devait tenter de la réaliser par la suite, à la faveur d'une retraite volontaire, sur les bords de l'étang de Walden, de juillet 1845 à septembre 1847. Ayant construit de ses mains, dans ce lieu assez écarté, une cabane et un mobilier sommaire, il y vécut en ermite, Robinson volontaire et promeneur solitaire, le but de l'entreprise étant de rédiger un livre qui vit le jour en 1854 sous le titre *Walden ou la Vie dans les bois*. Montaigne, retiré dans sa tour, avait souhaité d'y vivre parmi ses livres la plume à la main ; Thoreau, en plus de ses écritures, doit assurer, tel Robinson, les divers travaux nécessaires à sa subsistance. Le livre qu'il entreprend sera néanmoins un livre du moi : « En la plupart des livres, il est fait omission du *Je*, ou première personne ; en celui-ci, le *Je* se verra retenu ; c'est au regard de l'égotisme, tout ce qui fait la différence. Nous oublions ordinairement qu'en somme c'est toujours la première personne qui parle. Je ne m'étendrai pas tant sur moi-même s'il était quelqu'un d'autre que je connusse aussi bien. Malheureusement je me vois réduit à moi-même par la pauvreté de

²⁶⁶ *Journal*, 13 août 1837 ; dans *Selected Journals of Henry David Thoreau*, Signet Classics, Toronto, 1967, p. 33-34.

mon savoir. Qui plus est, pour ma part, je revendique de tout écrivain, tôt ou tard, le récit simple et sincère de sa propre vie, et non pas simplement ce qu'il a entendu raconter de la vie des autres hommes, tel récit que par exemple il enverrait aux siens d'un pays lointain ; car s'il a mené une vie sincère, ce doit selon moi avoir été en un pays lointain. Peut-être ces pages s'adressent-elles plus particulièrement aux étudiants pauvres. Quant au reste de mes lecteurs, ils en prendront telle part qui leur revient ²⁶⁷... »

Expérience exemplaire. Il s'agit de mener jusqu'à bonne fin, ou mauvaise, une existence déprise des solidarités sociales, réduite à l'essentiel. « Je gagnai les bois parce que je voulais vivre suivant mûre réflexion, n'affronter que les actes essentiels de la vie, et voir si je ne pourrais apprendre ce qu'elle avait à enseigner, non pas, quand je viendrais à mourir, découvrir que je n'avais pas vécu. Je ne voulais pas vivre ce qui n'était pas la vie, la vie est si chère ; pas plus que je ne voulais pratiquer la résignation, s'il n'était tout à fait nécessaire. Ce qu'il me fallait, c'était vivre abondamment, sucer toute la moelle de la vie, vivre assez résolument, assez en Spartiate, pour mettre en déroute tout ce qui n'était pas la vie (...), acculer la vie dans un coin, la réduire à sa plus simple [273] expression, (...) car pour la plupart, il me semble, les hommes se tiennent dans une étrange incertitude à son sujet, celle de savoir si elle est du diable ou de Dieu... ²⁶⁸ »

Le Robinson de Walden entendait procéder à une remise en question radicale du sens de son existence, déprise de tous les engagements absurdes, dans le cadre protecteur de la solitude. « Si, au lieu de fabriquer des traverses et de forger des rails, et de consacrer jours et nuits au travail, nous employons notre temps à battre sur l'enclume nos *existences* pour les rendre meilleures, qui donc construira des chemins de fer ? (...) Mais si nous restons chez nous à nous occuper de ce qui nous regarde, qui donc aura besoin de chemins de fer ²⁶⁹ ? » L'ermite interrompit, par lassitude, son expérience au bout de deux années, rejoignant un monde qu'il n'avait jamais quitté en réalité, car la cabane dans les bois n'était pas pour autant une authentique solitude ; des passants y passaient, et le promeneur solitaire ne manquait

²⁶⁷ H. D. Thoreau, *Walden ou la Vie dans les bois* (*Walden or Life in the Woods*) (1854) ; trad. L. Fabulet, NRF, 1922, p. 15.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 82.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 83.

pas de relations de voisinage. La méditation, qu'il s'était proposée comme programme de sa propre vie mettait en question la vie des autres. *Walden or Life in the Woods* devint un classique de la Nouvelle-Angleterre, un univers fait de paysages et d'individus. Les éditions des écrits de Thoreau s'accompagnent de cartes et de plans qui permettent au lecteur de suivre le promeneur à la trace, d'étang en étang et de ferme en grange dans la région. Il existe une *Thoreau Society* dont les adeptes se font un devoir de retrouver les traces du piéton de Concord sur les pistes qu'il suivait, et de publier des photographies des lieux et des plantes dont il a parlé dans ses écrits. L'autobiographe croyait s'enfermer sans sa solitude, transportant comme il disait, son désert avec lui. Mais le désert n'existe pas ; au long de ses sentiers, Thoreau demeurait le centre d'un univers qu'il transportait avec lui. Son œuvre a fait de lui le mémorialiste de ce monde en réduction, tout de même que Saint-Simon s'était donné pour tâche d'être le mémorialiste de la cour de Louis XIV.

Le paradoxe demeure que le « pays de Thoreau » n'existe que par la vertu de cette Visitation d'un passant qui a ici porté ses pas, en poursuivant dans ces lieux cette quête de soi qui était le sens de sa vie. Le paysage était là depuis longtemps, étangs et bois, cultures, mais il existait sans le savoir ; il n'avait pas pris sens, avant que se pose sur lui le regard de l'écrivain. De même, le Berry avant que George Sand, la dame de Nohant, ne le transforme en un lieu de rêve et de désir, ou la Sologne avant l'enfance et l'adolescence d'Henri Fournier.

Le mémorialiste se propose de dresser l'inventaire d'un monde, espace et temps, ordre social au sein duquel il a vécu ; *Histoire de mon temps*, comme disait Guizot. L'autobiographe entreprend de faire le tour de sa propre conscience, déliée de tout enracinement dans le milieu environnant. Mais une conscience est toujours conscience au monde, conscience d'un monde en germe [274] dans une pensée. Un monde renvoie toujours à une conscience, dont il expose la détente, la figuration en forme d'univers. Le parcours des Mémoires et celui de l'Autobiographie ne sont pas contradictoires, ni même opposés ; ils seraient plutôt concentriques, le second s'efforçant de demeurer au plus près du noyau du sens, le premier s'abandonnant à la force centrifuge qui projette la conscience en expansion d'univers.

[275]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 11

Écritures du moi et genres littéraires

[Retour à la table des matières](#)

Selon les théoriciens, l'autobiographie constitue un genre littéraire, et le journal intime, de son côté, doit être considéré comme un autre genre, au sein d'un ensemble vaste et jusqu'à présent fort peu déterminé, représenté par les écritures du moi, où pourraient entrer d'autres « genres », comme les correspondances, les papiers intimes, etc. Situation fluide du point de vue de l'épistémologie littéraire ; la littérature personnelle, dans son ensemble, constitue encore, à l'heure qu'il est, un territoire inorganisé, au sein duquel les intéressés prélèvent des concessions à la mesure de leur intérêt personnel. Autobiographie et journal intime, en tout cas, semblent constituer deux entités autonomes ; preuve en est que chacune d'entre elles a fait l'objet d'études spécialisées, permettant de dresser de substantielles bibliographies.

Le mot *genre* appartient au vocabulaire de l'histoire naturelle ; Aristote, le plus grand génie classificateur qui ait jamais existé, a mis de l'ordre à la fois dans la diversité des espèces vivantes et dans la multiplicité des formes de l'art poétique. Le sens littéraire du mot est solidement établi depuis longtemps. Témoin Littré : « Espèce de composition littéraire ; partie, subdivision dans les beaux-arts. Cet écrivain

a excellé dans plusieurs genres. Le genre didactique, descriptif. » La Fontaine : « J'irais plus haut peut-être au temple de mémoire, si dans un genre seul j'avais usé mes jours. » Voltaire : « Tous les genres sont bons, hors le genre ennuyeux. » Un dernier exemple, tiré de l'esquisse du Deuxième *Discours* de Turgot *sur les progrès de l'esprit humain*, introduit l'idée de la mutabilité des genres littéraires, parallèle à l'idée neuve de mutation dans les espèces naturelles : « Vouloir conserver l'admiration des grands modèles en établissant [276] un goût qui exclut les genres nouveaux, c'est faire comme les Turcs qui ne savent conserver la vertu de leurs femmes qu'en les tenant en prison... » Dans la partie médiane du XVIII^e siècle, la culture fait alliance avec l'histoire ; les formes de l'art échappent aux formalisations fixistes des arts poétiques, pour admettre des thèmes de renouveau ou des révolutions du goût. L'invention de formes d'expression accompagne tout naturellement l'idée neuve en ce temps du progrès de la civilisation.

Le XIX^e siècle, dominé par la mise en perspective historique de la culture, voit s'affirmer la catégorie de *l'évolution*, au sens darwinien du terme. Le maître livre de Charles Darwin *Sur l'origine des espèces* soulève, lors de sa parution en 1859, des résistances violentes, mais la perspective générale d'intelligibilité qu'il propose gagne de proche en proche à travers les diverses provinces du savoir ; dès la fin du siècle, en dépit des hostilités rencontrées, l'évolution est devenue un concept clé dans tous les domaines. Historien de la littérature, Ferdinand Brunetière (1849-1906) conçoit les genres littéraires comme des espèces vivantes en développement ; ses essais sur *l'Évolution des genres dans l'histoire de la littérature* (1890) et sur *l'Évolution de la poésie lyrique au XIX^e siècle* (1894) contribuent puissamment à faire entrer dans les mœurs littéraires le thème de la croissance des variétés de l'écriture, qui viennent au monde par suite de mutations imprévisibles, rivalisent entre elles sous l'effet d'une concurrence qui assure la survie des plus aptes à séduire le goût dominant, cependant que d'autres dépérissent et sont éliminées. Ainsi se justifient les renouvellements de la modernité ; l'histoire naturelle de la littérature développe une critique littéraire immanente, substituée aux jugements prononcés autrefois au nom de concepts abstraits et dogmatiques.

Toutes ces banalités d'aujourd'hui perpétuent des innovations révolutionnaires d'hier. C'est pourtant en fonction de ces représenta-

tions collectives que les docteurs en littérature peuvent prononcer que l'autobiographie, genre littéraire spécifique, a pris naissance, en vertu d'une mutation naturelle dans l'ordre des écritures, à la fin du XVIII^e siècle, et que le journal intime, autre « genre » est apparu à peu de chose près à la même époque. Darwin, comme on sait, constate l'apparition des mutations ; il ne se charge pas de justifier leur origine ; elles se produisent, et, une fois produites, se trouvent être favorables ou défavorables aux êtres qui en sont porteurs. Héritiers de cette idéologie sans trop savoir d'où elle vient, nos théoriciens dissertent sur l'apparition et sur l'évolution des « genres » dont ils postulent l'existence à partir d'une certaine date, arbitrairement définie en fonction de tel ou tel repère choisi à leur convenance. Pour l'autobiographie, le point origine semble être les *Confessions* de Rousseau ; quant au genre du journal intime, ceux qui s'y intéressent le voient apparaître en même temps que la conscience romantique de la réalité humaine. Ces origines supposées sont historiquement intenable et absurdes. Il existe dans les diverses provinces de l'Occident, une très ancienne et, par sa masse, considérable tradition des écritures du moi, répertoriée et analysée par [277] de nombreux travaux de qualité, en langue anglaise et en langue allemande en particulier. Impossible de les ignorer ; ils figurent dans toutes les bibliographies sérieuses. Reste pourtant qu'ils sont considérés comme quantité négligeable par des spécialistes, entêtés à soutenir que l'apparition du mot autobiographie marque à peu près le seuil d'apparition du « genre littéraire » en question. Phénomène de confusion mentale, de la part d'esprits à qui la culture historique est étrangère, et qui ne voient dans le passé qu'un asile d'ignorance. C'est ainsi que depuis la période renaissance jusqu'à l'âge romantique, la culture médiévale fut généralement considérée comme nulle et non avenue, en attendant que justice lui soit rendue par de nouvelles générations de savants.

Ce malentendu monumental doit avoir des causes profondes, sans lesquelles un pareil refus systématique de l'évidence des faits demeurerait incompréhensible. La notion de *genre littéraire*, chez ses utilisateurs, renvoie à un ensemble de représentations inconscientes qui cautionnent l'usage du concept de *littérature*, concept d'autant plus tyrannique et décevant que ceux qui constamment s'y réfèrent seraient bien en peine de le définir et de préciser le lourd héritage culturel qu'il traîne après soi. Selon Littré, en un superbe raccourci, la littérature est

« la connaissance des belles-lettres », définition demeurée valable en dépit des présupposés esthétiques sous-entendus par ces quelques mots et qui, en principe tout au moins, n'ont plus cours aujourd'hui.

Voltaire, dans l'article *Littérature* du *Dictionnaire philosophique* propose quelques éclaircissements qui, après deux siècles et plus, n'ont pas perdu leur vertu. « Ce mot, dit-il, est un de ces termes vagues si fréquents dans toutes les langues ; (...) et tels sont tous les termes généraux, dont l'acception précise n'est déterminée en aucune langue que par les objets auxquels on les applique... » Exemples de ces notions vagues : *philosophie, esprit...* « La littérature est précisément ce qu'était la grammaire chez les Grecs et chez les Romains, le mot de lettre ne signifiait d'abord que *gramma*. Mais comme les lettres de l'alphabet sont le fondement de toutes les connaissances, on appela avec le temps grammairiens non seulement ceux qui enseignèrent la langue, mais ceux qui s'appliquèrent à la philosophie, à l'étude des poètes et des orateurs, aux scolies, aux discussions des faits historiques. » L'étymologie ainsi mise en évidence évoque un patrimoine qui regroupe les concepts voisins de grammaire, philologie, littérature, et dont la commune intention renverrait à la notion de *culture* au sens où l'entend la tradition hellénique, grand axe de l'esprit occidental. « La littérature, qui est cette grammaire d'Aulu-Gelle, d'Athénée, de Macrobie, désigne dans toute l'Europe une connaissance des ouvrages du goût, une teinture d'histoire, de poésie, d'éloquence, de critique. Un homme qui possède les auteurs anciens, qui a comparé leurs traductions et leurs commentaires, a une plus grande littérature que celui qui, avec plus de goût, s'est borné aux bons auteurs de son pays et qui n'a eu pour précepteur qu'un plaisir facile. »

Ces précisions n'ont pas perdu toute actualité ; elles demeurent en état de latence, comme un inconscient collectif auquel se réfèrent ceux qui parlent à [278] tort et à travers d'« histoire de la littérature », de « critique littéraire », de « littérature hispano-américaine » etc. Il s'agit d'un ensemble de faits et de valeurs, dont les utilisateurs seraient d'ordinaire bien en peine de préciser les significations. « La littérature, dit encore Voltaire, n'est pas un art particulier ; c'est une lumière sur les beaux-arts, lumière souvent trompeuse » ; en effet, le critique littéraire, qui se prétend détenteur de cette lumière, aurait tort de se croire supérieur au créateur dont il analyse les œuvres ; le lecteur, si éclairé soit-il, ne se trouve pas à égalité avec le génie dont il com-

mente les travaux. « Racine, Boileau, Bossuet, Fénelon, qui avaient plus de littérature que leurs critiques seraient très mal à propos appelés des gens de lettres, des littérateurs... » À l'arrière-plan de l'exercice du jugement ainsi défini s'affirme un certain dogmatisme esthétique. « On appelle la belle littérature celle qui s'attache aux objets qui ont *de la beauté*, à la poésie, à l'éloquence, à l'histoire bien écrite. (...) Les hommes étant convenus de nommer *beau* tout objet qui inspire sans effort des sentiments agréables, ce qui n'est qu'exact, difficile et utile, ne peut prétendre à la beauté. (...) Ainsi le mot *ouvrage de littérature* ne convient point à un livre qui enseigne l'architecture ou la musique, les fortifications, la castramétation, etc. ; c'est un ouvrage technique... »

Voltaire résume, en toute brièveté et pertinence, la conception de la littérature conforme au goût régnant dans l'Europe éclairée au milieu du XVIII^e siècle, moment d'une exceptionnelle apogée du goût et du style dont l'auteur du *Dictionnaire philosophique* est l'un des brillants représentants. Tradition oubliée en notre siècle d'amnésie culturelle, issue des doctes études des savants d'Alexandrie, perpétuée par l'enseignement des rhéteurs romains et transmise à travers les temps difficiles du Moyen Age jusqu'à la restauration renaissante. La discipline du classicisme, reprise et instituée par la logistique éducative du collège jésuite, sous-tend le raccourci proposé par Voltaire. La littérature et les littérateurs n'ont cessé de croître et de multiplier depuis deux siècles et plus, mais l'inflation galopante de l'imprimé ne semble pas avoir ajouté grand-chose aux définitions voltairiennes.

On entend par littérature l'usage esthétique du langage. La seule addition des Modernes à cette conception traditionnelle consiste en ceci que pour les Anciens il s'agissait toujours du langage *écrit* (symbolisé par la *lettre*, référence à l'écriture) ; les Romantiques ont complétés la littérature écrite par la découverte des traditions orales, constitutives des cultures populaires, mais qui, faut-il ajouter, ne prennent corps que grâce à leur incarnation dans l'écriture. Historiens, philologues et ethnologues ont démultiplié le concept de littérature, devenu l'un des droits de l'homme, équitablement attribué à toutes les populations indigènes de l'univers. Reste que l'idée de littérature implique l'emploi du langage à des fins non utilitaires ; la communication familière entre individus appartenant à une même communauté linguistique ne relève pas de l'ordre littéraire ; de même, les textes et

documents techniques ainsi que l'indique justement [279] Voltaire. Lorsqu'une *Histoire de la littérature française*, ancienne ou récente, consacre des chapitres à la philosophie ou à l'historiographie, elle commet un abus de pouvoir, puisqu'il ne lui appartient pas de juger de la valeur intrinsèque d'un ouvrage historique ou philosophique ; tout au plus pourrait-elle se prononcer sur les qualités formelles du livre en question. Un critique littéraire peut juger du style de Michelet, de ses dons de metteur en scène, d'animateur des évocations du passé ; il ne lui appartient pas de dire si Michelet est ou non un historien majeur ; pareillement le critique a le droit d'évoquer le style, l'art de Taine, de Newman, ou de Bergson, mais l'articulation de leurs idées et la validité de leurs thèses ne relève pas de sa compétence, aussi longtemps tout au moins qu'il prétend se cantonner dans l'ordre de la littérature au sens propre du terme.

Ces indications peuvent paraître oiseuses à un lecteur non prévenu. Dans la confusion mentale de notre époque, où n'importe qui prétend avoir le droit de disserter de n'importe quoi, les contours de la notion de littérature perdent toute configuration précise. Le thème des « belles-lettres » et l'idée fondamentale d'un usage *esthétique* du langage tend à s'estomper, le mot « littérature » désignant pêle-mêle l'ensemble de la production imprimée concernant un sujet quelconque, ou même figurant simplement dans l'inventaire de la Bibliographie de la France ou d'un autre pays. Reste néanmoins que subsistent, dans les universités, des chaires de littérature classique, ou romantique, élisabéthaine ou victorienne. Mais je suppose qu'il doit y avoir, dans les mêmes départements, des chaires consacrées au roman policier ou à la bande dessinée, formes d'art récemment mises en honneur par les analphabètes qui nous gouvernent. Il y a quelques années, des professeurs intéressés par les publications de caractère populaire, roman feuilleton ou *detective novel*, avaient proposé la formule *sous-littérature* pour désigner ces écritures, dénomination qui avait au moins le mérite de mettre en honneur la dignité esthétique et axiologique de l'idée de littérature au sens propre du terme.

La notion de « genre littéraire » appliquée à l'autobiographie et au journal intime évoque l'association traditionnelle entre littérature et belles lettres, codifiée par Voltaire et reprise par Littré. Un texte littéraire est un document rédigé en conformité avec les normes esthétiques du bon usage, et destiné à procurer au lecteur un agrément en

harmonie avec les exigences du goût traditionnel. Ce qui suppose, de la part de l'écrivain, un ensemble de techniques artisanales codifiées par un art poétique, et de la part du lecteur une attente correspondante. Entre la production du texte et sa consommation, pour employer le langage aujourd'hui en vigueur, se situe le stade intermédiaire de la diffusion. Dans l'Occident moderne, depuis le milieu du XV^e siècle, l'imprimerie assure la multiplication massive du texte qui, une fois rédigé, peut être mis à la disposition d'amateurs en grand nombre. La littérature se trouve ainsi associée à la fabrication du livre et au marché de la librairie. Une œuvre littéraire n'existe réellement qu'à partir du moment où elle a vu le jour de l'édition ; inédite, elle demeure en état de latence et ne saurait bénéficier du droit de cité dans la république des lettres.

[280]

Ces précisions donnent à comprendre pourquoi certains spécialistes, ou prétendus tels, se refusent à reconnaître le statut d'œuvre littéraire aux écritures du moi antérieures à la fin du XVIII^e siècle. La part faite de certaines grandis-simes exceptions, dont les *Essais* de Montaigne, dans leur masse considérable, les écritures du moi, jusqu'au seuil de la modernité, ne constituent pas, au sens propre du terme, une littérature du moi. Autobiographies et journaux intimes, recensés par centaines, n'ont pas été rédigés selon les exigences d'une finalité esthétique, écrits pour le plaisir d'écrire, et destinés à être lus pour la délectation formelle du lecteur. Soit, par exemple, l'autobiographie de John Bunyan (1628-1688) intitulée *Grace abounding to the Chief of Sinners...* (*L'Abondance de la grâce accordée au plus grand des pécheurs...*). Ce livre, paru pour la première fois à Londres en 1666, et qui en était à sa sixième édition l'année de la mort de son auteur, a été un succès de librairie ; Bunyan s'est également illustré par un autre volume, symbolique celui-là, *The Pilgrim's Progress (Le Progrès du Pèlerin)*, dont la première édition, en 1684, fut suivie jusqu'à nos jours d'un grand nombre d'autres. Prédicateur puritain en des temps difficiles, Bunyan voulait œuvrer pour la vraie foi et contribuer au salut des âmes. Or la suite des temps a voulu que les écrits de Bunyan, rédigés dans un but exclusif d'édification, soient considérés maintenant comme des œuvres littéraires ; ils figurent dans les programmes d'études classiques, étudiés à ce titre par les étudiants et les professeurs. Sans doute peut-on trouver à ces textes des vertus formelles ; on

peut y mettre en évidence les éléments d'un art d'écrire et de prêcher, une rhétorique de l'exhortation, et les caractéristiques d'un imaginaire religieux propre à une certaine époque. L'histoire des idées religieuses peut également glaner dans ces pages des thèmes et des représentations dont elle peut tirer profit.

La question demeure néanmoins de savoir si l'on a le droit – et le devoir – d'inscrire *Grâce abounding to the Chief of Sinners...* dans le territoire de la littérature, au chapitre de l'autobiographie. La réponse positive ne s'impose que si tout texte imprimé appartient de droit au domaine littéraire, au sens de Voltaire et de Littré, défini plus haut, « connaissance des belles-lettres. » Bunyan lui-même était indiscutablement un homme de Dieu, non un homme de lettres ; la tentation du style, le désir de plaire inspiré par une vaine gloriole personnelle lui seraient apparus comme des œuvres du démon. Augustin lui-même, l'auteur des *Confessions*, se trouverait dans le même cas, en dépit de son initiation aux belles-lettres, telles que Voltaire les définit. Augustin a bénéficié d'une formation rhétorique dont l'excellence donne à ses écritures un relief prestigieux dans le domaine de la latinité classique ; les *Confessions* constituent l'un des derniers chefs-d'œuvre, étudié à ce titre, en dehors de toute préoccupation proprement religieuse, dans les départements d'études anciennes. On serait pourtant mal venu de reprocher à Augustin la beauté nerveuse de son style, la violence des images et la véhémence de l'éloquence ; l'auteur mobilise le meilleur de ses énergies au service de la cause qu'il a faite sienne. Autant vaudrait accuser [281] d'impiété, de paganisme, les imagiers des cathédrales, sous prétexte que les images sculptées aux portails et sur les chapiteaux, trop parfaites dans leurs formes, expriment un art consommé où les aspirations humaines à la perfection formelle, à la gloire personnelle, viennent interférer avec le divin, faisant obstacle à la manifestation de la seule gloire de Dieu. Idée absurde et d'autant mieux que l'artiste médiéval, presque toujours, ne signe pas son œuvre.

Néanmoins, pour s'en tenir à des périodes anciennes, on peut considérer que Pétrarque, Cardan, Cellini, Montaigne, lorsqu'ils font de leur vie personnelle le thème d'écritures destinées à être communiquées à des étrangers, ne se mettent pas au service de la gloire de Dieu. Leur domaine est la réalité humaine, dont ils s'efforcent de rendre compte avec fidélité pour leur satisfaction propre et pour celle

de leurs lecteurs. Leurs œuvres revêtent un caractère résolument profane ; ils ne s'interdisent pas les artifices du style, les fleurs de la rhétorique et la recherche formelle. Les *Essais* de Montaigne, dont le caractère autobiographique ne peut être contesté, sont un chef-d'œuvre littéraire ; leur exemplarité s'imposa très vite aux lecteurs, au point d'introduire le néologisme « essai » dans les diverses langues de l'Europe, le grand Francis Bacon ayant été l'un des premiers à reprendre ce titre pour son usage personnel. Dans leur inspiration avouée, dans leur fond et dans leur forme, la langue souple et forte, admirablement expressive de Montaigne, les *Essais* proposent un des monuments majeurs des écritures du moi qui dispense d'insister sur les autres ; il ne s'agit pas ici de prédication au profit d'une divinité transcendante, l'analyse se maintient à l'échelle humaine, et le constant bonheur de l'écriture atteste chez l'auteur le souci d'une perfection conforme aux grands modèles de l'Antiquité, dont les précédents hantèrent son esprit, et guidaient sa plume.

De quoi l'on pourrait conclure que Montaigne a créé le genre littéraire de l'Essai, mais sans doute pas que l'on peut inscrire les *Essais* dans le genre littéraire de l'autobiographie. Il y a eu, après Montaigne, bien d'autres recueils d'essais, dont celui de Francis Bacon ; mais aucun autre livre n'est parvenu à égaler, en matière de connaissance de soi et d'anthropologie concrète, le chef-d'œuvre de Montaigne, initiative sans précédent et sans lendemain. On se rappelle les formules fameuses de la rupture avec le monde, de la retraite dans la tour ; on se souvient de la dédicace au lecteur, de l'intention exprimée, à l'égard des parents et amis afin que « par ce moyen ils nourrissent plus entière et plus vive la connaissance qu'ils ont eu de moi ; (...) car c'est moi que je peins. (...) Je suis moi-même la matière de mon livre ²⁷⁰. » Avant Montaigne, aucun livre du moi, en ce sens précis, n'avait été rédigé, et l'on voit mal quels autres ouvrages du même ordre pourraient être inscrits dans cette lignée pendant les temps qui suivent ; la richesse intrinsèque des *Essais* décourageait les imitateurs ²⁷¹.

²⁷⁰ *Essais*, au Lecteur, Pléiade, p. 9.

²⁷¹ L'agréable petit livre de Thomas Brown, *Religio medici* (1642), parfois placé dans la postérité de Montaigne, ne propose qu'un divertissement familial, sans proportion aucune avec les *Essais* de l'écrivain français, quant aux *Essays* de Francis Bacon (1597, *sqq.*), ils n'ont pas de caractère autobiographique.

[282]

Lorsque Rousseau publie les *Confessions*, la formule liminaire du livre premier affirme : « Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple et dont l'exécution n'aura pas d'imitateur ²⁷². » Si l'on prend cette phrase pour argent comptant, sans circonstances atténuantes de caractère psychopathique, cela signifierait qu'aux yeux de Rousseau il n'existe pas de genre autobiographique constitué en tant que tel. Ce qui se heurte au démenti de Rousseau lui-même, qui reprend à son compte un titre antérieurement existant, et célèbre. L'idée est au moins étrange d'adopter pour un livre sans précédent un titre précédemment utilisé. Par ailleurs, c'est s'avancer beaucoup que d'affirmer que le livre en question ne pourra avoir d'imitateurs. L'auteur des *Confessions* ne se contente pas de nier pour le passé l'existence du genre autobiographique, il projette cette négation vers l'avenir en vertu d'une prophétie abusive, démentie par l'événement, puisque des critiques nombreux voient dans les *Confessions* le point de départ d'une tradition nouvelle, qui serait justement celle de l'autobiographie au sens propre et moderne du terme, catégorie littéraire spécifique, relevant du domaine des belles-lettres et du marché de la librairie.

Ainsi les notions de « littérature » et de « genre littéraire » représentent des inventions postérieures à l'exercice de l'écriture du moi. Des esprits naïfs imaginent que la culture est née sous la forme d'une codification première, imposée par le Dieu des bonnes lettres, du haut d'un Sinaï de papier mâché, au premier président de la Société des gens de lettres. À la suite de quoi les écrivains en tous genres auraient été tenus de faire élection de domicile dans telle ou telle case du lotissement édicté par l'autorité qui exerce sa souveraineté sur l'espace-temps de la littérature. Et puisque ladite autorité a décidé une fois pour toutes qu'il n'est pas question d'autobiographie avant la dernière partie du XVIII^e siècle, les *Essais* de Montaigne ne seront pas homologués comme tels. Une autobiographie proprement dite doit commencer par le commencement et finir par la fin ; or Montaigne mélange les temps et les lieux, écrit ce qui lui passe par la tête dans le désordre. Il procède par enrichissements successifs de son texte au cours du temps, surchargeant la rédaction première sans prendre la peine de marquer la date des ajouts ; ce n'est donc pas non plus un journal in-

²⁷² Rousseau, *Confessions*, livre I, Pléiade, p. 5.

time. Moyennant quoi, l'auteur des *Essais*, n'ayant pas joué le jeu des écritures du moi, se trouve l'objet d'une suspicion légitime, et rejeté dans les limbes du territoire de la littérature personnelle.

On pourrait objecter qu'il est absurde d'attendre de Montaigne qu'il se conforme à un code de savoir faire qui n'existait pas de son temps. Les œuvres ne sont pas écrites en vertu des règles et pour satisfaire aux règles ; les règles ont été inventées par les critiques pour leur permettre d'étudier les œuvres déjà existantes. Les arts poétiques, inventions rétrospectives, interviennent en des temps où dépérissent les grandes inspirations créatrices, où les philologues et les professeurs se substituent aux inventeurs. Après quoi, on transfère leur validité de l'analyse du passé à la gestation du futur, et les grammairiens se font [283] censeurs de la lettre et de l'esprit dans les temps d'académisme. La notion de genre littéraire, remise à sa juste place, peut être un auxiliaire dans la lecture et l'interprétation des œuvres ; elle met en évidence certaines conditions historiques de la création culturelle. Mais le « genre » ne fait pas autorité par rapport à l'œuvre. Si Montaigne s'est permis de créer un chef-d'œuvre dans un terroir non quadrillé par la critique, ce n'est pas à Montaigne que l'on doit dresser procès-verbal ; c'est à la critique de reconnaître que ses éléments d'interprétation ne sont pas adaptés à la réalité. Certains critiques, contestant volontiers le caractère autobiographique des *Essais* de Montaigne, n'hésitent pas à considérer comme une autobiographie la série des volumes de Michel Leiris ; ceux-ci, pourtant, ne proposent pas un récit de vie, ordonné selon la chronologie, mais un ensemble de documents du moi, groupés par thèmes et liés entre eux par des associations libres, fils conducteurs d'une intelligibilité parfois visible à l'œil nu, mais inconsciente le plus souvent, et garantie par les seules normes de l'analyse freudienne, dont Leiris est un adepte.

La littérature constitue l'un des beaux-arts, comme la peinture, la musique ou la sculpture, l'intention de l'œuvre artistique étant de susciter chez l'amateur un certain type de satisfaction esthétique. Les genres traditionnels, l'épopée, la poésie lyrique, la tragédie ou la comédie correspondaient à des cadres fixes, dont les fins et les moyens étaient connus aussi bien des écrivains et poètes que de leurs lecteurs. Un poème épique, un sonnet, une comédie peuvent être identifiés d'un commun accord, même s'il existe une diversité de jugement quant à la valeur de l'œuvre en question. Il a existé depuis des siècles, il existe

encore des sociétés littéraires, des académies, des institutions destinées à cultiver les arts de l'écriture, en vue de favoriser le plaisir qu'ils suscitent. Un genre aussi peu déterminé que le roman, à l'heure actuelle, dans la multiplicité de ses formes, s'emploie à produire chez ses lecteurs un certain type de satisfaction, plaisir formel du style, plaisir de l'invention selon l'ordre de l'imaginaire, plaisir à la finesse dans l'évocation des caractères ou la description des paysages. Tous ces aspects du romanesque ont résisté aux critiques fanatiques des théoriciens nihilistes du prétendu « nouveau roman » ; le roman n'est pas mort, autant que jamais il regroupe auteurs et lecteurs unis par le goût de lire.

Reste à savoir si les écritures du moi peuvent être rassemblées dans le domaine commun d'une littérature littéraire, pour la délectation des amateurs de belles lettres. Montaigne était un grand écrivain. Rousseau également ; mais ce que nous recherchons en premier lieu dans leurs autobiographies, ce n'est pas le bonheur de la langue, la richesse inventive de l'expression ou la musique du style. Ces qualités, certes, s'y trouvent ; il est possible que nous lisions quelques pages de ces œuvres pour l'enchantement qu'elles nous procurent ; des phrases, des paragraphes hantent notre mémoire, parasitent nos paroles et nos écrits de réminiscences visibles ou invisibles. Mais ces beautés intrinsèques sont données à l'amateur d'autobiographies en quelque sorte par surcroît. Il ne nous est pas possible, bien entendu, d'imaginer Montaigne, Rousseau, Goethe [284] mauvais écrivains, ou médiocres, tellement la vertu de style représente une composante essentielle de leur personnalité ; mais la qualité de l'écriture ne fait pas la valeur propre d'une autobiographie ou d'un journal intime. Le bouleversant journal écrit par Novalis après la mort de Sophie ne met en œuvre aucune prétention littéraire ; de même, Benjamin Constant, écrivain de valeur, se contente au jour le jour de mentions brèves, réduites à l'essentiel. Amiel a rédigé l'un des monuments des écritures intimes dans un style lourd et aussi empêtré que sa pensée ; la valeur du document humain n'est pas en rapport avec les capacités de l'auteur comme écrivain.

L'individu qui s'adonne aux écritures du moi n'utilise pas l'écriture comme un instrument d'une création d'art. Son intention est d'entreprendre une enquête dont il est lui-même l'objet. Affirmation répétée, comme un *introït* au début de ce genre de document : je ne me

connais pas moi-même, je ne vis pas, je me laisse vivre ; il faut que je prenne connaissance de mon identité véritable, afin de pouvoir régler ma vie en fonction d'un projet conforme à mes intentions profondes. L'entreprise initiale revêt un caractère épistémologique ; pour une raison qui s'impose subitement, ou parfois à la suite d'une longue et lente maturation, un homme découvre qu'il est depuis toujours étranger à lui-même, vivant dans une sorte d'errance. Le recours à l'écriture s'impose comme un moyen d'investigation, qui permettra de fixer une matière diffluyente, et d'entrer en possession de soi-même. Ce projet de connaissance s'accompagne d'un projet second d'auto-discipline ; le seul fait de passer de l'inconnaissance à la connaissance de soi implique une reprise et rectification du sens de la vie personnelle, en vertu d'une responsabilité à assumer dans la gestion de soi-même. Cette responsabilité peut être comprise comme étant d'ordre moral, religieux ou métaphysique.

L'examen de conscience, dans ses origines, est un exercice spirituel qui peut se placer sous l'invocation du Dieu de la Bible, mais aussi bien, comme chez Sénèque et Marc Aurèle, faire référence au Dieu cosmique des Stoïciens. Le fidèle devant Dieu, l'homme droit et juste, doit assumer et rectifier sa vie, au contact de la transcendance dont il reconnaît l'autorité. Les *Essais* de Montaigne sont imprégnés par le renouveau du stoïcisme à l'époque renaissante ; et la spiritualité judéo-chrétienne s'y manifeste aussi en filigrane. Rousseau, lui aussi, fait d'emblée référence au jugement de Dieu ; la spiritualité du Vicaire savoyard n'est pas celle de Montaigne, mais l'œuvre de Rousseau devient inintelligible si on la dépouille de la religiosité qui l'anime dans son ensemble. Certains « textologues » d'aujourd'hui peuvent considérer les *Essais* ou les *Confessions* comme des ensembles dénombrables de vocables unis selon les principes d'une certaine logique, de manière à constituer un univers du discours axiomatisable. Des manipulations linguistiques simples, traitées par ordinateur, permettent de réduire les textes en question à quelques tableaux et graphiques, ornés d'expressions mathématiques du plus bel effet. Ces traitements scientifiques aboutiront à une étude exhaustive des œuvres en question, sans le [285] moindre recours à la Bible, aux Stoïciens, ou à toute autre spiritualité de type régressif. Les mêmes procédures de dissolution peuvent être appliquées à tout texte réel ou imaginaire, possible

ou impossible, de manière à prouver que jamais personne n'a voulu dire quoi que ce soit.

Si l'on s'en tient au bon sens pour comprendre les documents tels qu'ils nous sont proposés, les écritures du moi, dans leur masse, et depuis leurs lointaines origines, ne relèvent pas de la littérature littéraire ; elles ne sont littéraires que d'une manière subalterne et par occasion, en vertu d'une grâce qui leur est donnée par surcroît. Des hommes de lettres professionnels, surtout dans l'époque contemporaine, des écrivains grands ou moins grands ont adopté comme moyen d'expression l'autobiographie ou le journal intime ; ils ont publié leurs textes, qui ont acquis une importance sur le marché de la librairie. Mais les publications de Gide, de Julien Green, de Jean-Paul Sartre ou de Michel Leiris dans cet ordre d'idées, si elles permettent d'évoquer, à proprement parler, les genres littéraires du journal et de l'autobiographie, ne doivent pas être dotées d'une autorité rétroactive. La situation présente ne peut être projetée d'une manière anachronique dans les espaces-temps culturels qui ont précédé le nôtre. Par exemple, la déchristianisation actuelle de l'Occident et le dépérissement des diverses formes de spiritualité n'autorise pas à soutenir que ce qui est mort aujourd'hui, ou absent, n'était pas vivant et présent hier. Un aveugle qui ne perçoit pas les couleurs, n'est pas habilité, fort de son infirmité, à prétendre que les tableaux de Vermeer ou de Van Gogh sont peints en grisaille. L'erreur de bon nombre de critiques est de prendre l'histoire à contretemps.

Les écritures du moi n'ont pas pris naissance dans le domaine des belles-lettres, vouées au culte des Muses. Les adeptes de la connaissance de soi entendent approfondir et élargir le savoir qu'ils ont d'eux-mêmes. La médiation de l'écriture est utilisée pour assurer au sujet une transparence de soi à soi, dont il éprouve le besoin, en vue d'une réformation du comportement, et d'une meilleure ordonnance dans la disposition de soi. Le thème religieux et moral inspire les motivations originelles, qui renvoient aux formes d'ascèse pratiquées dans les diverses cultures. De tels exercices spirituels, en rapport ou non avec des pratiques méthodologiques, peuvent se réaliser mentalement, sans le détour de l'écriture ; des écoles orientales de méditation, en particulier, se contentent d'imposer à leurs adeptes des procédures d'ordre exclusivement mental.

Le recours à l'écriture revêt donc, dans la tradition occidentale de la connaissance de soi, une importance significative. L'écriture fixe l'état de la conscience ; elle transfigure la conscience en connaissance ; un exercice mental s'abolit dans l'instant ; sans doute peut-il laisser des traces dans l'esprit, mais sans contrôle ni vérification possible. La permanence de l'inscription commémore le contact de soi à soi ; elle assure un constat, qui ne pourra être remis en question, parole donnée, comme un serment ou un sacrement ; ainsi le fameux document que Pascal avait cousu dans la doublure de son vêtement, comme un rappel à l'ordre de l'expérience qui lui avait été donnée et qui lui imposait un [286] devoir de fidélité pour la suite des temps : « Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix. (...) Je m'en suis séparé. (...) Que je n'en sois jamais séparé ²⁷³. » Ce document autobiographique est très exactement daté : « L'an de grâce 1654, lundi 25 novembre (...), depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demie ²⁷⁴. »

Pascal aurait pu se contenter de conserver en sa pensée le souvenir de cet état de grâce dont il a fait l'expérience, et qui, dans sa violence subite, était inoubliable. Il a pourtant jugé bon de rédiger ce texte, connu sous le nom significatif de *Mémorial*, et retrouvé après sa mort dans la doublure de son pourpoint. La vertu propre de l'écrit devait assurer une validité supplémentaire à cette expérience décisive dans le cours d'une vie ; la mémoire seule ne suffit pas. Faculté psychologique, elle risque de n'être pas un support suffisant pour un souvenir dont la charge ontologique transcende les possibilités humaines. Pascal a vécu, si l'on peut dire, la plume à la main ; en particulier, les *Pensées* ont été rédigées, fragment après fragment, comme le journal religieux d'une conscience en quête d'elle-même, et qui cherche à préciser les fondations de son équilibre devant Dieu. Journal intime en un certain sens, et même autobio-graphie dans le désordre d'un maître spirituel.

Pascal est considéré comme un « auteur » français, et étudié à ce titre dans les lycées et les universités au titre de l'histoire littéraire. Le style des *Provinciales*, polémique impitoyable, nerveuse et ironique, évoque par avance le grand style de combat de l'âge des Lumières, et la rhétorique des *Pensées* abonde en images et en formules qui ont été

²⁷³ *Œuvres de Pascal*, Bibliothèque de La Pléiade, p. 554.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 553.

incorporées au trésor de la langue française. Or Pascal n'écrivait pas pour le plaisir d'écrire ; il se battait pour la cause des Jansénistes contre le dévotionnisme théologique des Jésuites ; il se battait pour la cause de Dieu contre l'incrédulité menaçante, pour le salut éternel des âmes et de la sienne propre. Traiter le *Mémorial* comme un morceau de littérature, c'est faire semblant de croire que, griffonnant hâtivement ces mots sans ordre, ni suite, qui se répètent et s'empilent les uns sur les autres, Pascal s'était soucié d'écrire une belle page destinée à figurer avec honneur dans ses œuvres complètes et autres morceaux choisis proposés aux enfants des écoles. Hypothèse absurde et blasphématoire.

Le professeur de littérature française étudie avec ses élèves les *Pensées* de Pascal ; il ne lui viendrait pas à l'esprit d'examiner avec eux le *Traité des Coniques*, le *Traité du triangle arithmétique* ou le *Traité de l'équilibre des Liqueurs*. Les écrits scientifiques de Pascal ne sont pas de la compétence du professeur de littérature, lequel admet volontiers qu'il n'a pas la formation nécessaire ; mais il s'estime en mesure de prendre en charge les textes théologiques et religieux de Pascal ; même s'il est tout à fait ignare en ces matières et si elles lui sont étrangères, il se chargera d'entreprendre une étude « littéraire » des *Pensées*. Il n'y a pas lieu de s'indigner là contre, parce que si le professeur [287] de français ne parlait pas de Pascal, personne jamais ne parlerait de lui aux jeunes générations. Il se trouve d'ailleurs que Pascal dans le maniement de la langue, est un grand écrivain ; la perspective littéraire a donc prise sur lui ; elle peut exercer un droit de regard sur ce qu'il a écrit. Reste que dans ses intentions, dans sa forme et dans son fond, le *Mémorial* de Pascal n'est pas un texte littéraire ; ce que le docteur en littérature peut en dire, ses qualités, ne concernerait que l'appareil extérieur de ce morceau d'écriture, le choix des mots peut-être, le vocabulaire. Mais l'interprétation d'une expérience mystique n'est pas de son ressort, non plus que l'anthropologie religieuse qui s'affirme dans cette expérience du sacré à l'état brut, transcrite dans une écriture dépouillée de tout artifice et exonérée de la discipline des règles de la grammaire puérile et honnête, lignes superposées sans coordination aucune au sommet desquelles brille le mot FEU, en lettres capitales.

Constat d'une expérience vécue, le texte pascalien est donc un document du moi, assimilable à un feuillet détaché d'un journal intime.

On y retrouve certaines des intentions maîtresses de ce genre d'écrits ; il s'agit de laisser une trace indélébile, comme le document lui-même l'indique à plusieurs reprises. Les écrits restent. Cette fonction d'enregistrement et de remémoration est attestée par la recherche d'une proximité physique du document, porté sur soi par le rédacteur comme une mémoire extra-corporelle à la superficie de l'organisme. Ainsi en va-t-il pour les auteurs de journaux intimes, dont le carnet demeure constamment à portée de la main, dans une poche ou sur la table, prêt à répondre au moindre appel, organe supplémentaire de la vie personnelle. Ce caractère instrumental n'est pas propre à la composition littéraire en tant que telle ; l'écrivain en promenade peut sans doute noter une idée, une formule, un vers sur son agenda, mais ces indications demeurent à la périphérie de son être personnel ; elles sont destinées à être intégrées au fonds commun de la création littéraire en cours. Les écritures intimes proprement dites appartiennent aux premiers cercles de la vie privée, à la respiration de l'organisme intellectuel et spirituel, aux pulsations de l'existence en recherche d'équilibre.

Les considérations proprement littéraires, d'ordre subalterne, doivent donc s'effacer devant les schémas d'une économie intime de l'être humain, en quête d'une harmonie nécessaire dans ses rapports avec lui-même, avec les autres et avec Dieu ; les considérations formelles n'ont que peu d'importance ; même mal rédigé, ou pas rédigé du tout, comme c'est le cas pour le Mémorial de Pascal, un document autobiographique peut comporter un intérêt majeur. Un texte littéraire se suffit à lui-même ; il porte en soi sa vérité ; l'écriture du moi est un acte du moi ; sa signification se définit par son rapport au métabolisme global dont elle expose un moment constitutif. Une autobiographie, un journal intime peuvent apparaître au lecteur comme une rédaction plus ou moins intéressante, et dotée d'une sorte d'autonomie ; mais leur genèse, à la différence de celle d'un roman ou d'un poème, est liée à une fonction qu'ils assument dans l'affirmation et le développement d'une existence.

[288]

Toute écriture, en général, est un moyen de communication ; l'activité littéraire consiste à diffuser des compositions écrites. Les écritures du moi peuvent connaître une diffusion de ce type sur le marché du livre, mais la communication première qu'elles doivent assurer est une communication de soi à soi. Pascal rédige son Mémorial pour

fixer l'événement, l'avènement advenu dans sa vie ; il s'annonce à lui-même ce qui lui est arrivé, destinataire du message écrit par ses soins et d'ailleurs, dans son libellé à l'état sauvage, incompréhensible à qui que ce soit d'autre. Le papier cousu dans le vêtement, doit disparaître avec lui, comme ont disparu sans doute bien d'autres documents du même genre.

Ce paradoxe du secret est constitutif des écritures intimes, destinées à manifester une vérité non apparente concernant le sujet qui se prend lui-même pour objet de son enquête. Le texte est destiné en premier lieu à l'usage privé du rédacteur ; mais il peut arriver que cette communication première de soi à soi s'élargisse sous la forme de confiance accordée à tel ou tel intime de l'auteur, et, le cercle des auteurs s'élargissant, une autobiographie, un journal intime peuvent bénéficier d'une publicité qui l'introduit dans le commerce de la librairie au même titre que les œuvres littéraires par destination. Mais à ce moment, à bout de course, la notion d'intimité a perdu son intensité intrinsèque ; elle ne se distingue plus d'un procédé d'écriture romanesque exposant une situation en première personne, dans la perspective d'un personnage particulier. Selon Neubert, le premier roman en forme de journal intime dans la littérature française serait le petit livre de Charles Nodier intitulé *Le Peintre de Saltzbourg, Journal des émotions d'un cœur souffrant*, paru pour la première fois en 1803, œuvre d'un jeune écrivain de talent fasciné par le romantisme germanique. Dans une préface rédigée en 1840, Nodier reconnaît qu'il s'agit là d'un « pastiche du roman allemand ²⁷⁵ », mais il admet que son malheureux héros, qui finira suicidé, lui ressemblait comme un frère, ou comme un double. « Mon héros a vingt ans ; il est peintre ; il est poète ; il est allemand. Il est exactement l'homme avec lequel je m'étais identifié à cet âge et il y avait tant de vérité au fond de cette fiction, dans ses rapports avec mon organisation particulière, qu'elle me faisait prévoir jusqu'à des malheurs que je me préparais, mais que je n'avais pas encore subis. Son langage, tout faux qu'il soit sans doute, a donc au moins le mérite de propriété qu'on recherche dans la représentation d'un personnage ; et, tout réfléchi, si j'avais à recom-

²⁷⁵ *Le Peintre de Saltzbourg*, Préface de l'édition de 1840, dans Charles Nodier, *Romans*, Vialetay éd. 1972, p. 14.

mencer le *Peintre de Saltzbourg*, je ne sais si je l'écrirais autrement. Ce qu'il y a de certain, c'est que je ne l'écrirais pas ²⁷⁶. »

L'écart entre l'autobiographie et la composition littéraire apparaît ici en pleine lumière. Charles Nodier, écrivain, a adopté pour une de ses fictions le style du journal intime ; il se plaît, une quarantaine d'années plus tard, à prétendre [289] que le peintre de Saltzbourg était son porte-parole. Cette affirmation détruit elle-même, car Nodier a laissé à Charles Munster la responsabilité de son suicide, tout de même que Goethe avait survécu au suicide de Werther... Certains auteurs de journaux intimes ont, pour leur part, poursuivi leurs écritures jusqu'à la mort volontaire inclusivement, solution et résolution de conflits intimes dont ils ne parvenaient pas à sortir par d'autres voies. Le peintre anglais Benjamin Haydon (1786-1846), ami des poètes romantiques, se tue en demandant à Dieu pardon, à la fin de son journal, de son geste désespéré. Pareillement, le romancier italien Cesare Pavese se tue le 27 mai 1950, achevant son journal sur cette formule : « Je n'écrirai plus. » G.R. Hocke ²⁷⁷ évoque aussi le cas du poète allemand Eugen Gottlob Winkler qui, s'étant empoisonné, observa dans une glace aussi longtemps que possible le progrès de sa propre mort, ce qui conduit la connaissance de soi jusqu'à sa limite extrême. L'écriture du moi accompagne le moi jusqu'à son anéantissement, mettant en pleine lumière le paradoxe de la communication : à qui s'adressent les derniers mots de celui qui va mourir ? À quoi bon les écrire ? Haydon s'adresse à Dieu ; comme nombre d'auteurs de journaux spécifiquement religieux. D'autres semblent prendre à témoin soit tel ou tel de leurs proches, soit même un lecteur indéterminé, ou même un public entier, dont il n'est pas exclu qu'il ait un jour connaissance de textes pourtant réservés, en principe, à l'usage intime.

Proust rédigeait le *Temps retrouvé* en luttant contre la maladie mortelle à laquelle il devait bientôt succomber. Eschatologie de l'écriture, écriture eschatologique ; le roman de Proust peut être considéré comme une autobiographie qui ne dit pas son nom. Mort où est ta victoire ? le mot d'ordre des écritures du moi ne s'applique pas au professionnel de la littérature, consacrant quelques heures par jour à des

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 15 ; cf Fritz Neubert, *Zur Problematik der französischen Journaux intimes*, *Die Neuen Sprachen*, *Neue Folge*, Heft 8, 1956, p. 388-389.

²⁷⁷ Cf. Gustav René Hocke, *Das Europäische Tagebuch*, Wiesbaden, Limes, 1963, p. 91-92.

exercices de style. L'homme de lettres gagne sa vie au fil de sa plume, avec le souci majeur de flatter le goût du jour, en suivant au plus près la mode, ou en la précédant ; il peut lui arriver d'écrire son roman ou sa chronique en pensant à autre chose. La matière première de sa littérature est devant lui comme une réalité extérieure qu'il utilise à ses fins. Et sans doute sa propre expérience de la vie est-elle comprise dans l'œuvre en cours, mais d'une manière indirecte seulement, comme neutralisée ; elle ne met pas en cause la vie et la mort de l'écrivain. Goethe, lorsqu'il raconte l'histoire du pauvre Werther, sait très bien que le coup de pistolet final ne lui est pas personnellement destiné. Une fois rédigée la tâche quotidienne, l'écrivain rejoint ses amis pour passer avec eux une bonne soirée. Werther attendra jusqu'à un jour prochain pour mener à bien, ou à mal, son funeste projet.

Les écritures du moi, dans le plein de leur actualité, ne peuvent se laisser noyer dans le discours littéraire banal. Sans doute faut-il distinguer, dans ces écritures, des degrés de réalité ; Goethe, Vinci, Victor Hugo, Alfred de Vigny ont à portée de la main des carnets, des registres, des agendas où ils jettent à mesure, selon l'ordre du temps, des impressions fugitives, des indications et [290] « choses vues », matériels dont ils estiment qu'ils pourront un jour leur être utiles ; ces « journaux », précieux pour l'histoire littéraire, ne sont pas véritablement des journaux intimes, mais des répertoires périphériques, une réserve où puiser en cas de besoin. Au sens propre du terme, le journal intime, celui de Maine de Biran ou celui de Franz Kafka se tient plus près de la vie personnelle, dont il tente de suivre le grand axe, de repérer et de fixer la gravitation. Lorsque Montaigne prononce : « Je suis moi-même la matière de mon livre », il faut apprécier à sa valeur cette initiative d'un auteur, qui retourne contre soi-même l'arme de l'analyse. Si la mort est quelque chose qui arrive aux autres, l'écriture du moi est une écriture qui m'arrive à moi, qui, rebondissant contre moi, me frappe de plein fouet. Les images chirurgicales seraient peut-être mieux évocatrices. Celui qui entreprend la tâche de la connaissance de soi se livre, dans l'ordre psychologique et spirituel, à une sorte de vivisection, ou même de biopsie. Son regard, au lieu de se porter vers les réalités environnantes, fait retour à l'envoyeur et tente de se mettre en état de transparence par rapport à soi-même, en dépit de l'interdit formulé par Descartes : « L'œil ne peut se voir lui-même. » Il faut donner sa pleine vigueur à la parole d'Edgar Poe, reprise par Baude-

laire : « Mon cœur mis à nu. » Tentative contre nature, inversion de la démarche spontanée de la connaissance, non sans danger pour celui qui entreprend l'aventure.

L'écriture du moi, parce qu'elle prétend entrer dans le vif du sujet est une écriture au péril de la vie. Le plein emploi du journal intime ou de l'autobiographie évoque une vigilance vitale, bien au delà de la simple curiosité ; l'écriture à vif met en question celui qui écrit, elle se met en question elle-même, écriture en pleine chair et non pas à fleur de peau. Les exercices de style d'un auteur, page après page, sans obligation ni sanction, n'ont rien à voir avec les textes chargés d'interrogations existentielles, sur la ligne d'une vie, en porte à faux sur l'abîme du non-sens. La seule décision d'entrer en écriture comporte une lourde charge initiatique ; un seuil a été franchi, en deçà duquel il ne peut être question de revenir. L'innocence première de celui qui se laissait aller au fil de sa vie est perdue à jamais. Que la quête du sens aboutisse à un résultat ¹ précis, où qu'elle se perde dans les sables, le seul fait d'avoir tenté l'entreprise a quelque chose d'irréparable. Je croyais que le monde et sa vérité allaient de soi ; je sais désormais qu'ils vont de moi, et ce savoir je ne l'oublierai pas, en dépit des années.

Celui qui rédige son testament, en situation d'urgence ou non, dispose de ses biens, qui sont une partie de lui-même, et dispose aussi en un certain sens, de cette réserve de vie qui lui reste. L'écriture d'un tel document, même rédigé en termes techniques, a quelque chose de solennel ; elle prononce sur une vie un jugement avant dernier, rassemblant en forme de dispositions matérielles les éléments d'une mémoire d'outre tombe. Pour une fois, peut-être pour la seule fois, l'écriture du sujet prend origine à partir de sa mort, et se prononce en cette occasion sur le sens de la vie. Les historiens, les sociologues se sont intéressés, à [291] juste titre, aux testaments, considérés comme révélateurs de certaines attitudes fondamentales de la réalité humaine, expressions de normes culturelles qui se renouvellent avec le temps. Peut-être faudrait-il aussi les considérer comme des documents anthropologiques, où l'homme quelconque, tout le monde ou presque, y compris ceux qui disposent seulement d'un humble patrimoine, se prononce *in extremis*, en situation eschatologique, sur la destination de ses biens, symboles de l'existence qu'il a menée. Les documents testamentaires sont des écritures du moi, non reconnues en tant que telles,

sorte de mémorial ou de mémorandum que le signataire s'adresse à lui-même par-delà sa propre mort, dans un monde où il ne sera plus. Or il va de soi que la valeur proprement « littéraire » de ces documents n'entre pas en ligne de compte ; personne n'a songé à les étudier de ce point de vue.

Réduire les écritures du moi à des genres littéraires, les livrer en pâture aux spécialistes de la littérature, c'est ne pas avoir reconnu qu'elles ont une fonction spécifique au sein même de l'être humain, dont elles exposent certains affleurements, chair à vif de l'esprit incarné dans la lettre. De là une sensibilité particulière, manifestée par l'exigence du secret. Il suffit de songer à la fureur de l'adolescent dont le journal a été détourné, lu par quelqu'un à qui il n'était pas destiné. La violation de l'intimité de l'écriture est ressentie comme une blessure physique en même temps qu'un outrage à la pudeur ²⁷⁸. Preuve que le domaine ici en cause ne se situe pas dans l'ordre des communications de masse, dont la littérature constitue l'une des composantes. La parole de l'homme à lui-même, la parole de l'homme en quête de son identité, met en cause l'ontologie de la réalité humaine ; l'usage littéraire du langage demeure cantonné à la périphérie de l'essentiel, dont l'écarté une force centrifuge irrésistible. L'homme de lettres n'est pas l'homme de l'être.

[292]

²⁷⁸ Le roman d'Élisabeth Bowen, *The last September* (1929), a pour thème la violation du secret du journal privé d'une adolescente.

[293]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 12

Authenticité

[Retour à la table des matières](#)

Les spécialistes se plaisent à la détermination de périmètres balisés avec soin, séparant le journal intime de l'autobiographie, l'autobiographie des mémoires ou du roman etc. Plutôt que de suivre les classificateurs dans leurs querelles subalternes, il convient de procéder à partir de la fonction des écritures du moi, et d'envisager la manière dont elles s'acquittent de cette fonction. L'intention étant la même de part et d'autre, on doit mettre en lumière la complémentarité des intentions à travers la diversité des procédures.

Une première distinction s'impose, quel que soit le mode d'expression choisi, elle porte sur l'intensité, sur l'authenticité de l'examen de conscience. La mise en question de l'être personnel peut être plus ou moins radicale ; elle peut mettre en cause les raisons d'être ou les modalités de l'être, ou se contenter d'une approche superficielle. Celui qui note au jour le jour ses occupations, ses rencontres, ses humeurs et projets, peut demeurer à la superficie de son existence, porté par une naturelle complaisance à soi-même qui empêche toute plongée aux profondeurs. N'importe quel récit de vie entrepris par l'intéressé n'a pas valeur d'autobiographie de plein exercice ; dix pages rédigées par un employé du gaz à la retraite et relatant, de l'enfance à l'âge mûr

puis à la vieillesse, une carrière d'honnête d'homme et de serviteur de la Compagnie d'Eclairage Urbain, ne peuvent être mises en parallèle avec *Dichtung und Wahrheit*. Et même les Mémoires en quatre volumes d'un général baron de l'Empire n'appartiennent pas à la même catégorie que les *Mémoires d'Outre Tombe*. La différence porte sur l'authenticité de la problématique inhérente aux écritures en question. Militaire ou homme politique, l'auteur des Mémoires étale sa suffisance [294] en exposant les divers moments d'un *curriculum vitae* bien rempli qui lui donne des titres à la reconnaissance de la postérité. Chateaubriand aussi retrace les vicissitudes de sa carrière littéraire, politique et diplomatique, sans épargner l'exposé des mérites qu'il s'est acquis, documents à l'appui. Mais il y a aussi chez lui autre chose, la manifestation d'une existence en procès avec elle-même et qui, tout en jouant son rôle dans le monde des apparences, ne cesse de s'interroger, de se démentir, de se chercher, de se trouver et de se perdre, sur la voie de l'accomplissement toujours refusé d'un sens de la vie, espérance jamais abandonnée. L'œuvre de Chateaubriand échappe à toute définition, à la fois autobiographie et mémoires, et ensemble chronique à mesure de l'œuvre en devenir, autobiographie de l'autobiographie. Elle ne saurait être mise en parallèle avec *Dichtung und Wahrheit*, ouvrage mieux composé, mais qui évoque seulement l'enfance et la jeunesse, puis s'arrête au moment où commence la carrière officielle de l'auteur. Seule certitude, ces deux grandes œuvres posent dans toute leur ampleur les questions maîtresses de la destinée humaine ; elles disent le colloque singulier d'une grande âme avec elle-même, à travers les péripéties d'une existence, dans le secret du cœur et de la pensée. Le tout orchestré avec les ressources d'un artiste maître de ses moyens, respectant son propre mystère sans jamais prétendre le percer à jour.

Pareillement, les grands journaux intimes ont pour enjeu une vie personnelle qui se cherche au péril de l'écriture, sans se disperser dans le détail oiseux des emplois du temps. Novalis après la mort de Sophie serre au plus près l'immensité de son désespoir. Les hommes ne sont pas égaux, la plume à la main, pas plus qu'ils ne le sont s'il s'agit de manier un pinceau ou un violon. Il n'y eut, dans la tradition européenne, qu'un seul Hardenberg-Novalis, une seule Sophie von Kühn, ensevelie dans la tombe de Gruningen et dans le cœur du poète. Il n'y eut qu'un seul Kierkegaard et un unique journal de Kierkegaard. Té-

moignage de vie, témoignage d'une vie à la vie, l'écriture dont le sujet se prend lui-même pour objet porte à la puissance supérieure les forces, les faiblesses, les inspirations de l'auteur. L'autobiographie de Benjamin Franklin pèse moins lourd dans la tradition des écritures du moi que celle de Jean-Jacques Rousseau, la différence de l'une à l'autre étant proportionnelle au génie propre des deux personnalités.

Ce paramètre d'authenticité et d'intensité ne devrait jamais être perdu de vue lorsqu'on traite de telle ou telle catégorie des écritures du moi. « Autobiographie » ne devrait pas se dire au pluriel ; on ne saurait les aligner les unes à côté des autres pour en traiter globalement ; chacune est irremplaçable, œuvre de vérité, monstration d'une vérité à nulle autre pareille. Et la vertu première, la validité d'un texte ne tient pas à la qualité de l'écriture, mais à la qualité de l'approche réalisée par le moyen du document en question. L'intention est de révéler l'actualité de l'existence en travail d'elle-même, de participer à la manifestation du sens. L'exigence qui anime du dedans une vie, qui sous-tend son destin, ne parvient que rarement à se libérer ; la recherche de soi veut être une [295] participation à la constitution de soi. L'identité d'un homme n'est pas un être, mais un devoir être, donné à l'individu en forme de tâche, comme si l'existence proposée à chacun lui était fournie à l'état brut, l'œuvre du vivant étant de faire de ce matériau un produit fini.

La connaissance de soi, quelle que soit l'approche choisie, n'est pas une tâche descriptive, redoublement en miroir d'une réalité donnée sous les yeux de l'observateur. La coïncidence entre le sujet et l'objet impose un savoir sans distance, de caractère non contemplatif, sous un régime d'implication mutuelle entre la faculté d'observation et la réalité observée. Auguste Comte niait la validité de la connaissance de soi par soi ; l'attention à soi-même, du seul fait qu'elle s'exerce, modifie son objet. Objection non contestable, mais qui part de l'idée erronée que la réalité vécue d'un être humain serait constituée de toutes pièces en dehors de la conscience qu'il peut en avoir. La connaissance de soi ne désigne pas une géographie de l'espace du dedans, du même ordre que la géographie de l'espace du dehors. Le « jardin secret » qu'on a parfois imaginé, lieu du colloque intime de soi à soi, semble conçu sur le modèle d'un jardin de curé, où l'amateur de soi-même se promènerait dans une plaisante retraite, cueillant de loin en loin quelques fleurs.

Or la connaissance de soi désigne une vigilance active, une conscience seconde ou première, intervenant dans le devenir de la présence à soi-même, en sens inverse de l'échappement libre du temps, pour la sauvegarde du sens. Le contact de soi à soi, même s'il paraît relever d'une observation contemplative, impose une intervention régulatrice. Journal intime, autobiographie mettent en œuvre la volonté d'une reprise de soi par soi. Je veux savoir où j'en suis, où je vais ; et ce seul désir consacre une rupture, jalonne une inflexion au sein de mon devenir personnel.

Si indéterminé soit-il, un certain devoir être impose son autorité au devenir naturel de l'être. Le temps s'écoule, mais quelque chose de l'être demeure à travers l'écoulement du temps ; ce quelque chose, ce quelqu'un qui se prononce « je », « moi », sans assurance sur sa propre stabilité, au nom d'une permanence affirmée selon l'ordre linguistique, en dépit du fait que le sujet est tout ensemble assuré de l'érosion de sa propre substance, à travers les âges de la vie, sur la voie d'un inexorable vieillissement qui s'achèvera dans la mort. Situation paradoxale, néanmoins assumée telle quelle par la majorité des individus qui se laissent aller selon la ligne de plus grande pente ; la carrière de leur vie leur est suggérée, proposée, imposée par les conditions sociales en vigueur. Le discours établi, mise en équation linguistique de l'univers culturel, définit à l'avance des filières d'intelligibilité où chacun peut trouver les formules adaptables au cours de sa vie. Sens commun, bon sens, sagesse des nations - monnayés en aphorismes et proverbes en tous genres permettent à l'individu normalement constitué de s'acheminer de la naissance à la mort sans se poser de questions ; les réponses sont fournies avant les questions.

L'écriture du moi commence avec la décision de se mettre en dehors du [296] droit commun. « J'entreprends d'écrire l'histoire de ma vie jour par jour. Je ne sais si j'aurai la force de remplir ce projet », note Stendhal, le 18 avril 1801 à Milan ²⁷⁹. Ce journal, il le tiendra jusqu'en 1823 ; du moins possédons-nous des textes qui vont jusqu'à cette année-là. Stendhal mourra en 1842. Jusqu'à sa mort, il sera hanté par la tentation de l'autobiographie sous toutes ses formes, y compris la transposition plus ou moins, romancée. Le début de la *Vie de Henri Brulard* est célèbre : « Je me trouvais ce matin, 16 octobre 1832, à

²⁷⁹ Stendhal, *Œuvres intimes*, Bibliothèque de la Pléiade, édition de 1955, p. 455.

San Pietro in Montorio, sur le mont Janicule, à Rome, il faisait un soleil magnifique ²⁸⁰... » Suit une longue description du paysage archéologique « unique au monde », entrecoupée de références à la situation assez triste de ses affaires de cœur. Puis cette réflexion : « Ah ! dans trois mois j'aurai cinquante ans. Est-il bien possible ! Cinquante ! (...) Cette découverte imprévue ne m'irrita point. De plus grands que moi sont bien morts !... Après tout, me dis-je, je n'ai pas mal occupé ma vie, *occupél* Ah ! c'est-à-dire que le hasard ne m'a pas donné trop de malheurs, car en vérité ai-je dirigé le moins du monde ma vie ? (...) Je me suis assis sur les marches de San Pietro, et là j'ai rêvé une heure ou deux à cette idée : Je vais avoir cinquante ans, il serait bien temps de me connaître. Qu'ai-je été, que suis-je en vérité, je serais bien embarrassé de le dire. Je passe pour un homme de beaucoup d'esprit et fort insensible, et je vois que j'ai été constamment occupé par des amours malheureuses ²⁸¹... »

Ces pages bien connues devraient être analysées mot à mot, dans l'entrelacement et la récurrence des mêmes préoccupations : « Qu'ai-je donc été ? Je ne le saurais. A quel ami, quelque éclairé qu'il soit, puis-je le demander ? (...) Avais-je donc un caractère triste ? (...) Ai-je été un homme d'esprit ? Ai-je eu du talent pour quelque chose ²⁸² ? » La méditation sur le Janicule est reprise dans la soirée : « Le soir, (...) je me suis dit : je devrais écrire ma vie, je saurai peut-être enfin, quand cela sera fini dans deux ou trois ans, ce que j'ai été, gai ou triste, homme d'esprit ou sot, homme de courage ou peureux, et enfin au total heureux ou malheureux ²⁸³... » Objection : « Oui, mais cette effroyable quantité de *Je* et de *Moi* ! Il y a de quoi donner de l'humeur au lecteur le plus bienveillant. *Je* et *Moi*, ce serait, au talent près, comme M. de Chateaubriand, ce roi des égotistes ²⁸⁴. » La motivation littéraire intervient ici ; Stendhal, qui songeait à solliciter le jugement d'un ami, se réfère maintenant à un lecteur éventuel, et prend ses distances par rapport à Chateaubriand, – qui n'est pas encore l'auteur des *Mémoires d'Outre Tombe*, mais déjà celui du *Génie du Christianisme*. La ques-

²⁸⁰ Vie de Henry Brulard, ch. 1, p. 37.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 38.

²⁸² *Ibid.*, p. 39.

²⁸³ *Ibid.*, 40.

²⁸⁴ *Ibid.*

tion du talent littéraire de Stendhal s'inscrit dans la problématique de son identité.

La réflexion commencée sur le Janicule se poursuit par la suite. « Je ne continue que le 23 Novembre 1835. La même idée d'écrire *my life* m'est venue [297] dernièrement pendant mon voyage à Ravenne ; à vrai dire, je l'ai eue bien des fois depuis 1832, mais toujours j'ai été découragé par cette effroyable difficulté des *Je* et des *Moi*, qui fera prendre l'auteur en grippe. (...) À vrai dire je ne suis rien moins que sûr d'avoir quelque talent pour me faire lire. Je trouve quelquefois beaucoup de plaisir à écrire, voilà tout ²⁸⁵. » Le thème du succès littéraire se trouve lié dans ce contexte à l'idée de la mort et à la hantise de la survie, par les soins d'un libraire éclairé qui publiera l'autobiographie stendhalienne, lui assurant un problématique succès. « Mes Confessions n'existeront donc plus trente ans après avoir été imprimées si les *Je* et les *Moi* assomment trop les lecteurs ; et toutefois j'aurai eu le plaisir de les écrire, et de faire à fond mon examen de conscience. De plus, s'il y a succès, je cours la chance d'être lu en 1900 par les âmes que j'aime... ²⁸⁶ »

La finalité littéraire de l'œuvre autobiographique est ici soulignée ; Stendhal est un écrivain fécond en des genres divers. L'un de ses chefs-d'œuvre, *Le Rouge et le Noir*, a paru en 1830, et, à la date de 1835, il se trouve déjà à la tête d'une bibliographie substantielle. Les écritures du moi, de l'aveu même de Stendhal, ont une destination eschatologique ; elles ne peuvent être que des mémoires posthumes, ce qui préserve la clause du secret. Par ailleurs, leur destination est de permettre à l'auteur de « faire à fond » son « examen de conscience », ce qui situe ces textes dans une catégorie qui n'est pas celle des romans, des écrits sur l'art et les artistes, et des récits de voyage en Italie ou en France. Les œuvres intimes sont des œuvres réservées ; les hésitations de l'auteur à leur sujet tiennent au fait qu'il s'y met lui-même en question. Exposer son *Je*, son *Moi*, au risque de paraître ridicule ou stupide, c'est encourir volontairement une sorte de jugement dernier qui, par-delà la valeur littéraire du texte, concerne l'homme lui-même dans les entrailles de sa nature. D'où la tentation de se mettre à l'abri, en reportant la publication dans un avenir où l'auteur ne sera plus présent. Les auteurs de textes autobiographiques allèguent souvent qu'il

²⁸⁵ Vie de Henry Brulard.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 42.

s'agit pour eux de ménager la susceptibilité de personnes encore vivantes ; il faut comprendre que la susceptibilité première, la plus exposée, est celle de l'auteur lui-même. La mort assure l'impunité ; en tout cas elle met le défunt à l'abri des poursuites.

La préoccupation constante de Stendhal pour les écritures du moi atteste l'interconnexion des diverses formes, qui communiquent entre elles. En particulier, journal intime et autobiographie se complètent et tendent à une même fin. « J'entreprends d'écrire l'histoire de ma vie jour par jour », telle est la formule de 1801 ; l'important est l'histoire de la vie, qui peut s'écrire au jour le jour, mais aussi en masse. Né en 1783, l'initiateur du Journal a tout juste dix-huit ans en 1801, à peine sorti de l'adolescence ; le promeneur du Janicule contemple sa vie du haut de la cinquantaine bientôt atteinte, porteur de la même interrogation. Il mourra en 1842, il lui reste une dizaine d'années à vivre [298] et le souci de la connaissance de soi l'accompagnera jusqu'à la fin ; la *Vie de Henry Brulard* est demeurée inachevée ; Stendhal abandonna en 1836 la rédaction de ses souvenirs, à peine menée jusqu'au moment où les troupes françaises forcent le passage du Saint-Bernard pour envahir l'Italie en mai 1800. Le journal commence quelques mois plus tard, prenant le relais de l'autobiographie ; d'où une impression de complémentarité inévitable, qu'elle ait été ou non voulue par Stendhal.

Les diverses pratiques des écritures du moi, se complètent, et donc peuvent s'éclairer mutuellement. Vigny expose cette idée dans un fragment intitulé *Mémoires et Journal* : « Les importunités des biographes qui bon gré mal gré veulent savoir et imprimer ma vie et ne cessent de m'écrire pour avoir des détails que je me garde de leur donner ; la crainte du mensonge, que je hais partout, celle surtout de la calomnie ; le désir de n'être pas posé comme un personnage héroïque ou romanesque aux yeux du peu de gens qui s'occuperont de moi après moi : voilà ce qui me fait prendre la résolution d'écrire mes mémoires. J'irai de ma naissance à cette année, puis je commencerai un journal qui ira jusqu'à ce que la main qui tient cette plume cesse d'avoir la puissance d'écrire ²⁸⁷. »

²⁸⁷ *Le Journal d'un Poète*, 20 mai 1832 ; dans *Œuvres complètes* d'Alfred de Vigny, Bibliothèque de la Pléiade, tome II, p. 959.

Mémoires et Journal sont proposés bout à bout, l'un complétant l'autre, comme s'il s'agissait d'une seule et même entreprise. Mais à la différence de Stendhal, Vigny ne semble pas s'interroger sur lui-même ; les Mémoires auxquels il songe proposent l'exposé d'une vérité dont il est d'ores et déjà détenteur, et qu'il prétend opposer à des versions inexactes ou fantaisistes de sa biographie, mises en circulation par d'autres que lui. La problématique existentielle de l'autobiographie, si frémissante chez Stendhal, semble ici tout à fait absente. Peut-être est-ce là l'un des caractères distinctif des Mémoires. L'auteur est persuadé qu'il possède son sujet, et qu'il est capable de raconter sa propre histoire, comme il raconterait l'histoire de tel ou tel personnage du passé. Vigny n'est pourtant pas un esprit superficiel ; les interrogations métaphysiques n'ont cessé de le préoccuper, mais à la troisième personne plutôt qu'à la première, comme s'il se souciait davantage de la destinée du genre humain que de celle d'Alfred de Vigny. Il semble se considérer à ses propres yeux comme une question résolue. À moins que les Mémoires envisagées dans ce texte ne soient qu'une notice biographique plus ou moins développée, se bornant à récapituler des faits objectifs concernant la carrière d'un écrivain dont la notoriété fait un personnage public. Le texte cité est suivi en effet par l'esquisse d'une notice de ce genre, rédigée en termes objectifs. Le *Je* qui s'y énonce se présente en termes historiques sans guère de résonance vécue.

Plus curieuse encore est la référence à un journal futur, destiné à prolonger les Mémoires : « Je commencerai un journal... » Or cette formule se lit, à la date du 20 mai 1832, dans *Le Journal d'un Poète*, qui figure parmi les œuvres [299] de Vigny. Commencé en 1823, ce « journal » se prolonge pendant une quarantaine d'années ; la dernière indication qui s'y trouve date de septembre 1863, à quelques jours de la mort de l'écrivain. Autrement dit, *Le Journal d'un Poète*, en cours depuis près de dix ans n'est pas considéré par Vigny comme son journal véritable. Non sans raison, car le *Journal d'un Poète* n'est que le titre donné par l'exécuteur testamentaire à un recueil de fragments extraits par ses soins de quelque « soixante-dix carnets », qui lui avaient été légués²⁸⁸. De plus, la succession de Vigny comportait toutes sortes de fragments, papiers, brouillons et agendas dont des éditeurs divers

²⁸⁸ Indication fournie par F. Baldensperger, dans l'édition des *Œuvres de Vigny*, Pléiade, t. II, p. 872.

ont utilisé des éléments pour enrichir *Le Journal d'un Poète*. Exemple significatif et loin d'être unique de publications infidèles d'écritures intimes dont il est probable que l'auteur aurait refusé de s'y reconnaître. Le prétendu journal ne propose qu'une suite de notes et réflexions, projets d'œuvres à écrire ; tout cela est fort intéressant, et donne de précieuses indications pour la compréhension de la pensée de Vigny et l'interprétation de ses ouvrages. Mais il ne s'agit pas d'une chronique de la vie privée, attachée à l'approfondissement et à la maîtrise de soi, comme le journal de Kierkegaard ou le journal d'Amiel.

Les fragments extraits des registres de Léonard de Vinci ou de Lichtenberg, les « Pensées » de Joubert ne sont pas le journal intime de leurs auteurs, même si ces publications rassemblent des notes proposées selon l'ordre chronologique. Un journal à proprement parler répond à la formule de Stendhal : « J'entreprends d'écrire l'histoire de ma vie jour par jour. » Histoire d'une vie selon son devenir quotidien, et non succession de réflexions égrenées au hasard des jours, dont chacune porte en soi une vérité propre, mais non explicitement rattachée à l'intelligibilité intrinsèque de l'existence ; fruits du hasard, digressions au long du chemin de la vie. L'auteur d'un journal est en souci de soi, il parle de soi sans cesse, alors que l'auteur de *Pensées* parle d'autre chose. Le critère du journal intime, au sens propre du terme, serait donc la mise en jeu du rédacteur par lui-même, la vigilance de la mise en question de soi. Certaines notations peuvent s'écarter de ce grand axe, mais la grande masse répond à l'inquiétude première de marquer le sillage d'une vie, de rechercher à travers la diversité des faits, des événements et engagements entre lesquels une vie se disperse la vérité propre d'une existence qui a fait le vœu de s'accomplir.

En langage bergsonien, l'autobiographie expose un dialogue entre le moi superficiel, affirmé au hasard des occurrences quotidiennes, et le moi profond, vigilance des profondeurs où se prononcent les valeurs, les constantes de l'être personnel. Le prétendu journal de Vigny n'en est pas un ; il s'apparente aux journaux de Goethe ou aux recueils de *Choses vues* de Victor Hugo ; au contraire, Stendhal a rédigé un journal intime, tout comme Benjamin Constant. Le paradoxe est que la dimension métaphysique se trouve constamment présente chez Vigny dans l'ensemble de son œuvre, alors que Stendhal, formé à [300]

l'empirisme de l'école idéologique française, s'offre à nous, du point de vue anthropologique, comme un esprit beaucoup plus léger, constamment en quête du plaisir et du bonheur, qu'il s'efforce d'obtenir par l'intercession de femmes aimées, par la jouissance musicale et par des satisfactions mineures où la vanité tient la majeure place. Pareillement, les amours excessives de Benjamin Constant, ses fortunes et surtout ses infortunes, prennent dans ses écritures intimes une importance démesurée, qui contraste avec la haute sagesse politique et religieuse dont il fait profession ailleurs.

D'où résulte que la pratique du journal convient particulièrement à des esprits faibles, incertains d'eux-mêmes, et qui éprouvent le besoin d'un constant rappel à l'ordre, opposé aux sollicitations et tentations en tous sens de la vie mondaine. Amiel, Tolstoï, Kafka, beaucoup moins superficiels et naïvement vaniteux que Stendhal, confient aussi à leur journal leur désir de résister aux formes diverses de dissipation qui s'offrent à eux, dissipation sociale et morale, mais aussi dissipation de la seule pensée, menacée de s'échapper à elle-même. D'où la nécessité d'écritures au jour le jour, destinées à maintenir le cap de l'unique nécessaire. L'entreprise autobiographique expose une œuvre de remémoration, non pas seulement remémoration du passé vécu, ni encore celle du présent en cours, au jour la journée, mais plus profondément, remémoration existentielle de l'être profond de chacun, au sens d'un vœu qui engage à travers les temps le devenir de l'existence. La menace la plus grave est celle de l'oubli de soi, du laisser-aller contre lequel l'auteur du journal ne cesse de se mettre en garde à la manière de Tolstoï tout au long de sa vie. Cette exigence fondamentale inspire la pratique des écritures intimes à travers les époques de chrétienté. Le fidèle, pour tenir en échec sa propre incrédulité menaçante, se donne rendez-vous chaque jour devant Dieu par l'obligation de l'examen de conscience écrit. Celui qui est sûr de soi, à l'abri de toute défaillance, n'a pas besoin de recourir à ce genre de rappel à l'ordre. Le journal intime ne propose pas l'expression d'une forte personnalité, mais celle d'une personnalité faible qui, consciente de sa déficience, tente d'y remédier par la discipline librement consentie d'une convocation et confrontation de soi à soi, d'un jugement qui chaque jour mesure les aberrations et décalages dont le sujet s'est rendu coupable. Peu importe que le vocabulaire en cours soit

théologique ou simplement moral ; l'intention profonde est la même, en dépit du renouvellement des formulaires.

Ainsi l'écriture autobiographique ne se situe pas dans le domaine de l'observation psychologique ; elle expose la mise en œuvre d'une axiologie, une volonté de rectification, sous l'invocation d'une autorité reconnue. Par-delà le langage employé, il importe de reconnaître les intentions. Sartre, utilisant le loisir militaire, pendant l'hiver 1939-1940, à rédiger un abondant journal personnel, analyse avec pertinence le Journal de Gide, dont il reconnaît, à travers sa formation personnelle, les intentions latentes. « Frappé hier, en feuilletant à [301] nouveau le Journal de Gide, de son aspect *religieux*. C'est d'abord un examen de conscience protestant, et ensuite un livre de méditations et d'oraisons. Rien à voir avec les *Essais* de Montaigne ou le journal des Goncourt ou celui de Renard. Le fond, c'est la lutte contre le *péché*, et la tenue du journal se présente très fréquemment comme un des humbles moyens, une des humbles ruses qui permettent de ruser contre le Démon ²⁸⁹. »

Au témoignage de Sartre, le journal de Gide s'inscrit donc dans la tradition majeure des écritures du moi. Sans doute faut-il lui reconnaître aussi le caractère d'un mémorial d'écrivain ; « mais l'armature reste religieuse. De là l'austérité de ce journal et par instant son caractère sacré. En même temps, c'est le journal d'un classique, c'est-à-dire qu'il tient un livre de relecture et de méditations à propos de ces relectures. (...) Il n'est pas question que le carnet soit le reflet d'une vie. C'est une sorte d'offertoire religieux et classique, un livre de comptes moraux, avec une page pour le crédit, une page pour le débit. Et presque chaque note, plus que la transcription fidèle d'un acte ou d'un sentiment est elle-même un acte. *Acte* de prière, *acte* de confession, *acte* de méditation ²⁹⁰. » Ailleurs encore, Sartre souligne « le rôle de l'exercice chez Gide, au sens grec d'*askésis* : le journal exercice spirituel, la lecture de l'anglais, exercice littéraire, exercice de pensée, les exercices du piano ²⁹¹... » Ce qui situe cet usage de l'examen de conscience selon la dimension du devoir être plutôt que de l'être proprement dit. Caractéristique est le soin que Gide met à choisir les car-

²⁸⁹ J.-P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, I, XII, 1939 ; NRF, 1983, p. 89.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 90.

²⁹¹ *Ibid.*, 3 XII 1939, p. 119.

nets auxquels il confiera ses écritures. Sartre a eu connaissance d'un livre de raison où son arrière-grand-père inscrivait les événements familiaux ainsi que certains commentaires qu'il s'adressait à lui-même. « On sentait un rôle magique de l'écriture ; fixer, graver les formules et les dates, les protéger contre l'oubli, leur donner une sorte de pompe. Ce genre de carnet dérive des pancartes qu'on fixait au mur chez les protestants, ornées de maximes pieuses, comme l'art des mystères dérive des vitraux. Il y a au fond de tout cela l'idée de *graver* et un sentiment mystique et profond qui semblait remonter aux origines de l'écriture. Je trouve ce sentiment dans le journal de Gide, atténué, civilisé, mais réel... ²⁹² »

Remarques pénétrantes, qui renvoient aux traditions maîtresses du journal intime en Occident. D'autant plus intéressantes qu'elles interviennent dans le journal que tient Sartre lui-même ; le journal de Gide se reflète dans un autre journal, rédigé par un écrivain non moins important, ainsi entraîné à prendre conscience, par comparaison, de ses propres motivations. Première différence : le journal de Sartre est occasionnel, moyen d'expression imposé par les circonstances. Appelé sous les drapeaux, Sartre est menacé de perdre son temps dans l'inaction forcée de la « drôle de guerre » ; il ne lui est pas possible de se livrer à un travail suivi sur un sujet donné. La seule ressource pour gagner sa [302] vie intellectuelle et spirituelle, est d'écrire des lettres à Simone de Beauvoir ²⁹³, et un journal, avec une abondance extraordinaire de jour en jour renouvelée. Dès lors, confrontant ses écritures avec celles de Gide, Sartre se persuade que son entreprise est exempte d'éthique et de théologie ; son journal est un mémorial de caractère historique et social, essentiellement un document « le témoignage d'un bourgeois de 1939, mobilisé, sur la guerre qu'on lui fait faire. Et moi aussi, j'écris n'importe quoi sur mon carnet, mais c'est avec l'impression que la valeur historique de mon témoignage me justifie à le faire. (...) Mon journal est un témoignage qui vaut pour des millions d'hommes. C'est un témoignage *médiocre* et par là même général ²⁹⁴. » Sartre se veut exempt des préjugés moraux et religieux qu'il déteste chez Gide ; chez lui, pas d'humilité, pas même d'intimité ; « c'est un journal païen et orgueilleux ». Mais après avoir ainsi pris ses distances

²⁹² *Ibid.*, p. 115, même date.

²⁹³ Cf. J.P. Sartre, *Lettres au Castor*, NRF, 1983.

²⁹⁴ *Op. cit.*, t. XII 1939, p. 90-91.

par rapport à un patrimoine spirituel qu'il renie, après avoir annoncé la mort de Dieu dans ses écritures intimes, Sartre ajoute des commentaires apparemment contradictoires ; « ce journal, dit-il, est une remise en question de moi-même ²⁹⁵ », ce qui ne s'accorde pas avec l'idée d'un pur témoignage documentaire, description objective d'une situation donnée.

Pour maintenir sa distance par rapport à Gide, Sartre se défend : « Cette remise en question, je ne la fais pas en gémissant et dans l'humilité, mais froidement et afin de progresser. Rien de ce que j'écris n'est un acte, au sens où je parlais d'actes de Gide. Ce sont des enregistrements et, en les écrivant, j'ai l'impression – fallacieuse – de laisser derrière moi ce que j'écris. Je n'en ai jamais honte, je ne suis jamais fier. Il y a presque toujours décalage entre le moment où j'ai senti et le moment où j'écris. C'est donc essentiellement une mise au net. Sauf peut-être dans quelques cas où le sentiment a commandé d'un seul élan l'écriture. J'essaye de constituer en écrivant une base solide et cristallisée d'où partir. (...) Mes notes « confessionnelles » ont le même but : aider mon être présent à couler dans le passé. Il y a là une part d'illusion, car il ne suffit pas de dénoncer une constante psychologique pour la modifier. Mais au moins cela dessine-t-il des lignes de changement possible ²⁹⁶. »

Le vocabulaire de ce dernier texte est incompatible avec la thèse du témoignage objectif, du documentaire sur l'expérience vécue de quelques millions de mobilisés. Il y est question de « progresser », de « mise au net », de constituer une base d'où « partir » selon « des lignes de changement possible. » Ces indications renvoient à un projet éthique ; la « remise en question » évoque une action de soi sur soi, c'est-à-dire une « ascèse », pour reprendre le mot que Sartre appliquait à Gide. Sartre a rejeté le Bon Dieu et le Diable, dont il relève la présence latente dans le journal de Gide. « Dès l'origine, dit-il, j'ai eu une morale sans Dieu, sans péché, mais non sans mal ²⁹⁷. » L'auteur des *Carnets de la drôle [303] de guerre* a, bien entendu, le droit de dénoncer les rémanences religieuses dans les écrits de Gide, et de se persuader qu'il a définitivement rompu avec l'arriération théologique. Néanmoins, de son propre aveu, la préoccupation morale, le sens des

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 91.

²⁹⁶ Cf. p. 92.

²⁹⁷ *Ibid.*

valeurs et du service qui leur est dû, demeure présent dans sa pensée. Dès lors, il lui est assez difficile de se démarquer de celui dont il dit : « Le souci de Gide n'est point de connaître, mais de réformer. (...) Gide s'est constamment observé lui-même et il se meut toujours sur le plan réflexif. Quelquefois même, il y a redoublement de la réflexion. Mais il n'est jamais psychologue, son but n'est jamais de constater purement et simplement. Le souci originel est moral ²⁹⁸. » Du coup, « le journal ressemble (...) d'une façon agaçante aux ouvrages moraux du pasteur Wagner. (...) C'est la pancarte protestante suspendue au-dessus du lit, et qui gourmande. » Et Sartre souligne l'oscillation constante entre deux thèmes : « Le vrai c'est ce que je suis ; (...) le vrai c'est ce que je veux être ²⁹⁹. » Le journal de Gide, observe-t-il encore, est « un outil de ressaisissement » ³⁰⁰ ; il s'agit là d'un « exercice d'écriture spontanée » que l'auteur s'impose à lui-même pour ne pas perdre la main.

Toutes ces indications pénétrantes attestent que les deux écrivains ne sont pas éloignés l'un de l'autre. Les exercices d'écriture spontanée de Sartre, dans ses cantonnements alsaciens, sont plus impressionnants encore que ceux de Gide ; il s'impose lui aussi d'écrire page après page, sur tout et sur rien, afin de se maintenir en état de vigilance, de disponibilité mentale dans la difficulté des temps. Libre à lui, bien entendu, de détester les préceptes infantiles du pasteur Wagner, qui ont harcelé ses jeunes années. Même s'il est partisan d'une morale autre, cette autre morale est encore une morale, et l'intention de se « ressaisir » anime les *Carnets de la drôle de guerre* autant que le journal de Gide. Quant à la présence ou à l'absence de Dieu, Stendhal, agnostique convaincu, a rédigé un journal intime où les intentions éthiques, selon la ligne propre du rédacteur, et son sens de la vie, se trouvent constamment présentes. La problématique des écritures du moi, même fortement marquée par la spiritualité chrétienne, ne saurait en être prisonnière.

La tradition du journal ne s'est pas perdue, même si des motivations identiques peuvent s'exprimer en des vocabulaires différents, la présence ou l'absence des références théologiques ne constituant pas le fait le plus significatif. Les écritures du moi sont mises en question

²⁹⁸ *Op. cit.*, p. 118.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 117.

³⁰⁰ *Ibid.*

de soi, recherche de soi et tentative pour maintenir une certaine orientation dogmatique à travers le temps, même si la discipline en question se réduit à la volonté d'une discipline qui ne parvient pas à se définir d'une manière précise. L'idée de discipline ici ne renvoie pas à une quelconque école de spiritualité ou à une obédience religieuse ; il s'agit d'une réalité plus élémentaire, dont la première affirmation consisterait dans la notion d'un Je, titulaire d'une histoire personnelle, qu'il s'agirait de [304] reconstituer, de son commencement à sa fin. Ne pas vivre en état de vagabondage ou d'anarchie.

« J'entreprends d'écrire l'histoire de ma vie jour par jour » ; Stendhal commence par l'affirmation d'un *Je*, titulaire d'une histoire de vie. Ce qui pourtant ne va pas de soi, à en croire les empiristes, et par exemple Hume, qui nie l'existence d'un moi permanent, cautionnant l'unité d'une vie. À la suite du fragment *Mémoire et Journal*, cité plus haut, Vigny a inscrit quelques notes autobiographiques, commençant en ces termes : « Je suis né à Loches, petite ville de Touraine...³⁰¹ » Commencement obligé. Rousseau : « Je suis né à Genève en 1712 d'Isaac Rousseau, citoyen, et de Suzanne Bernard, citoyenne³⁰². » Le chapitre deuxième des *Mémoires d'Outre-Tombe* est intitulé : « Je viens au monde³⁰³ », après quoi on peut lire cette indication : « Voici mon extrait de baptême³⁰⁴ », lequel porte la date du 4 septembre 1768.

La question peut être posée de ce que signifie exactement le Je en question, convention linguistique impossible à éviter. Rousseau s'identifie avec l'enfant né à Genève en 1712 et Chateaubriand ne doute pas qu'il est le même François René enregistré à Saint-Malo comme venu au monde le 4 septembre 1768. Mais Chateaubriand rédige son texte en 1811, à l'âge de 44 ans, et Rousseau a dépassé la cinquantaine quand il se met à rédiger les *Confessions*. Entre le petit être venu au monde à la date indiquée et l'autobiographe s'intercalent les années nombreuses de la formation d'une personnalité. Les écritures du moi postulent l'unité et l'identité du moi, du commencement à la fin de son histoire. Or le nouveau-né est une individualité embryonnaire, et l'enfant qui joue sur les grèves de Saint-Malo ne saurait être identifié purement et simplement avec l'écrivain en disponibilité

³⁰¹ Vigny, *Œuvres*, Pléiade, t. II, p. 259.

³⁰² Rousseau, *Les Confessions*, I, Pléiade, p. 6.

³⁰³ Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, I, 2 ; Pléiade, p. 16.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 17.

qui entreprend de raconter sa vie dans la retraite de la Vallée aux Loups, bien résolu à poursuivre son récit jusqu'à son heure avant-dernière, sans douter le moins du monde que tout au long de l'histoire, il sera question du même François René de Chateaubriand ; qui je fus, qui je suis, qui je serai ne font qu'un. La permanence de l'individu fournit, en matière d'écritures du moi, l'unité de compte, comme si la personnalité du narrateur pouvait imposer sa loi aux vicissitudes de l'histoire et aux incohérences des événements. Celui qui se met en devoir de partir à la connaissance de soi par le moyen des écritures commence sa quête à partir de la constatation qu'il ne se connaît pas lui-même, et qu'il doit remédier à cette situation inadmissible. Cette entreprise se fonde sur le présupposé d'un succès possible ; je dois dévoiler à mes propres yeux ce que je suis, en manifester l'essence, et rectifier en fonction de ce devoir être les incohérences de mon être. À force de clairvoyance et d'opiniâtreté, je parviendrai à ressaisir le sens de ma vie, à la rendre transparente, docile aux directives de mon intelligence et de ma volonté morale. Même s'il faut recommencer chaque jour, année après année, l'entreprise de la [305] reconquête contre toutes les défaillances, ma vie a un sens. L'élucidation du sens va de pair avec l'imposition du sens ; l'enquête n'est pas séparable d'une conquête. Je suis donné à moi-même comme une charge, dont je suis responsable devant Dieu, devant l'ordre du monde ou devant moi-même. Peu importe la nature de l'autorité de référence. Dans tous les cas, les écritures du moi renvoient à une anthropologie du projet ; le programme imposé développe le thème d'une création de soi par soi. Cette idée peut être évoquée de manière naïve dans les formes humbles du journal intime ; dans les chefs-d'œuvre de l'autobiographie, elle culmine par la mise en œuvre de la vertu de style. Les prestiges littéraires du grand écrivain contribuent à magnifier cette création de soi grâce aux puissances de l'art, appliquées à la transfiguration du réel.

Les écritures du moi, dans la variété de leurs formes, n'ont pas pour intention de présenter l'homme tel qu'il est, selon les principes d'une sorte de psychologie clinique ; elles tendent à le constituer, ou à le reconstituer à sa propre ressemblance, selon la vocation des valeurs religieuses, éthiques ou esthétiques fondatrices de son être authentique. Le rédacteur ne se voit pas sur le mode indicatif, mais selon le mode de l'optatif ou de l'inchoatif. Les remords et regrets, les incrimi-

nations, récriminations et déplorations, abondantes dans les journaux intimes, exposent la contrepartie d'une exigence déçue. La description phénoménologique, parfois répétitive, en forme de ressassement sans fin, contrepartie d'une affirmation ontologique, renvoie à un ordre de transcendance auquel la personne prononce son adhésion. Le Je qui tient la plume, comme aussi le *je* en question, né tel jour de telle année à tel endroit, sont des relais d'un autre Je, à la fois intelligible et inaccessible en sa pure essence, que visent et implorant les comportements maladroits de l'individualité empirique. L'écriture du moi présuppose un essai de réhabilitation, l'effort pour combler le décalage entre une réalité médiocre et l'exigence d'une idéalité qui la convainc d'insuffisance. Dans les temps de chrétienté, oubliés aujourd'hui, le fidèle entretenait avec Dieu des rapports réguliers, disant ses prières à heure fixe, se rendant à heure fixe à la chapelle pour se recueillir, le matin ou le soir, en pratiquant un report du quotidien au divin au moyen d'une ouverture en abîme sur la vérité de Dieu. Les écritures du moi, qu'elles comportent ou non des références religieuses explicites, inscrivent dans la vie quotidienne des stations analogues. L'individu fait mouvement pour se reprendre, se regrouper, et retrouver le sens de l'essentiel, en échappant pour un moment aux servitudes, diffluences et distractions de la quotidienneté.

Ce caractère dogmatique de la tradition des écritures du moi contraste avec le dépérissement actuel de toutes les formes de la spiritualité, qui entraîne la disparition de la discipline personnelle. Le laxisme moral engendré par la déchristianisation entraîne une indifférence générale à l'égard des exigences éthiques ; d'où la disparition des exercices qu'elles suscitaient. La complaisance à soi-même s'est substituée au souci de l'édification de soi, et la pratique des écritures du moi s'est réduite à un genre littéraire à la mode. Journal et autobiographie [306] ont perdu leur sens pour devenir des catégories d'expression du romanesque, auxquelles on recourt d'autant plus volontiers que la matière autobiographique se trouve à portée de la main, et dispense d'aller chercher plus loin, ou de mettre en œuvre son imagination. Mais le « genre littéraire » contemporain, si abondant soit-il en productions variées, n'est qu'une forme de fiction parmi les autres, et les livres de cet ordre, où l'auteur se contente de se raconter soi-même à sa fantaisie, ne sauraient compter au nombre des écritures du moi authentiques.

Si l'on admet l'arrière-plan commun d'une structure dogmatique du moi, cette armature ontologique n'est pas mise en cause d'une manière identique par le Journal et par l'Autobiographie. Cette dernière prétend manifester la vérité globale d'une vie dans son ensemble ou du moins dans ses parties les plus décisives. La recherche du sens porte sur de grands ensembles de la vie individuelle, ce qui oblige le rédacteur à prendre du recul par rapport à son existence passée, en remontant jusqu'aux profondeurs de son être. L'examen de conscience s'accomplit sous la forme d'une remise en cause de l'emploi du temps global d'une existence. Benjamin Franklin et Goethe arrêtent le récit de leur existence au moment où ils arrivent à l'âge de la maturité ; ils estiment sans doute que l'essentiel a été acquis ; leur vie a pris sens dans un choix de soi par soi, et pour le reste de leur carrière, ils se conformeront aux orientations une fois adoptées. Une autobiographie restreinte à une tranche chronologique déterminée, peut, en général, être extrapolée ; elle désigne le foyer d'une vérité dont le sens s'étend, par-delà les limites de la période considérée, jusqu'à la totalité de l'existence qu'elle anime.

La vérité de l'autobiographie suppose donc un large rayon d'action. Une vie se rassemble pour se ressembler dans un vœu de fidélité à soi-même, et généralement dans la satisfaction du devoir accompli, d'où procède le caractère apologétique de ce genre d'écrits. La personnalité fait ses comptes ; elle prétend faire apparaître un solde *positif*. *Apologia pro vita mea*. En 1847, à l'âge de 43 ans, George Sand commence la rédaction de l'*Histoire de ma Vie*. « Je ne pense pas qu'il y ait de l'orgueil et de l'impertinence à écrire l'histoire de sa propre vie, encore moins à choisir dans les souvenirs que cette vie a laissés en nous, ceux qui nous paraissent valoir la peine d'être conservés. Pour ma part, je crois accomplir un devoir, assez pénible même, car je ne connais rien de plus malaisé que de se définir et de se résumer en personne. L'étude du cœur humain est de telle nature que plus on s'y absorbe, moins on y voit clair ; et pour certains esprits actifs, se connaître est une étude fastidieuse et toujours incomplète. Pourtant je l'accomplirai, ce devoir ; je l'ai toujours eu devant les yeux ; je me suis toujours promis de ne pas mourir sans avoir fait ce que j'ai tou-

jours conseillé aux autres de faire pour eux-mêmes : une étude sincère de ma propre nature et un examen attentif de ma propre existence ³⁰⁵. »

[307]

L'Histoire de ma vie sera publiée en 1854-1855 ; George Sand vivra jusqu'en 1876. Son autobiographie est une œuvre de maturité, qui ne couvre qu'une partie de l'existence de l'auteur. George Sand expose à cette occasion ce qu'elle pense de la problématique du genre. L'une de ses intentions est de rectifier les erreurs et absurdités répandues sur son compte par des biographes mal informés ou malveillants ; Alfred de Vigny, nous l'avons vu, exprimait des préoccupations analogues. George Sand observe : « J'ai laissé publier sur mon compte un assez grand nombre de biographies pleines d'erreurs dans la louange comme dans le blâme. (...) Questionnée par les auteurs de ces récits, appelée à donner les renseignements qu'il me plairait de fournir, j'ai poussé l'apathie jusqu'à refuser à des personnes bienveillantes le plus simple indice ³⁰⁶... » Autrement dit, l'écrivain, personnage public, est moralement tenu de ne pas dissimuler au public des éléments de réponse à une curiosité légitime.

Le danger, pourtant, est « l'enthousiasme de soi-même qui risque de saisir l'autobiographe. "Quand on s'habitue à parler de soi, on en vient facilement à se vanter, et cela, très involontairement sans doute, par une loi naturelle de l'esprit humain, qui ne peut s'empêcher d'embellir et d'élever l'objet de sa contemplation ³⁰⁷." Narcissisme suspect ; "il est certainement impossible de croire que cette faculté des poètes qui consiste à idéaliser leur propre existence et à en faire quelque chose d'abstrait et d'impalpable soit un enseignement bien complet. (...) J'ai toujours trouvé qu'il était de mauvais goût non seulement de parler beaucoup de soi, mais encore de s'en entretenir longtemps avec soi-même. Il y a peu de jours, peu de moments dans la vie des êtres ordinaires où ils soient intéressants ou utiles à contempler ³⁰⁸" ».

Ces objections préalables ne sont pas décisives ni dissuasives. L'écriture autobiographique doit être considérée comme un « devoir »

³⁰⁵ *Histoire de ma vie*, livre I, ch. 1 ; dans George Sand, *Œuvres autobiographiques*. Bibliothèque de La Pléiade, t. I, p. 5.

³⁰⁶ Georges Sand, *Histoire de ma vie*, p. 5-6.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 7.

envers soi-même et envers autrui. « Beaucoup d'êtres humains vivent sans se rendre un compte sérieux de leur existence, sans comprendre et presque sans chercher quelles sont les vues de Dieu à leur égard, par rapport à leur individualité aussi bien que par rapport à la société dont ils font partie. Ils passent parmi nous sans se révéler, parce qu'ils végètent sans se connaître et, bien que leur destinée, si mal développée qu'elle soit, ait toujours son genre d'utilité ou de nécessité conforme aux vues de la Providence, il est fatalement certain que la manifestation de leur vie reste incomplète et moralement inféconde pour le reste des hommes ³⁰⁹. »

Ce langage est celui de la tradition théologique et providentialiste, à laquelle Sand, spiritualiste au sens romantique du terme, mais non adepte d'un christianisme positif, se rallie tout naturellement. L'autobiographie doit être comprise comme un témoignage de « solidarité » envers les autres hommes. « Toutes les fois qu'un individu s'est trouvé investi du don plus ou moins développé de manifester sa propre vie, il a été entraîné à cette manifestation par le [308] désir de ses proches ou par une voie intérieure non moins puissante. Il lui a semblé alors remplir une obligation... ³¹⁰ » Obligation de porter témoignage des événements et des rencontres dont on a bénéficié ; obligation aussi de « 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 ». Il peut y avoir là « un stimulant, un encouragement et même un conseil et un guide pour les autres esprits, encouragés dans le labyrinthe de la vie ³¹¹ ». Il existe une exemplarité de la vie spirituelle, dont les expériences, les épreuves sont transmissibles d'un individu à un autre ; le travail spirituel d'édification de soi par soi peut bénéficier à autrui. « Le récit des souffrances et des luttes de la vie de chaque homme est donc l'enseignement de tous ; ce serait le salut de tous si chacun savait juger ce qui l'a fait souffrir et connaître ce qui l'a sauvé ³¹². »

Sur quoi George Sand rend hommage au livre « sublime » des *Confessions* de saint Augustin, mais s'en prend aux *Confessions* de Rousseau, étalage d'une psychologie dépravée, aussi bien lorsqu'elle

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 8-9.

³¹⁰ Georges Sand, *Histoire de ma vie*, p. 9.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*, p. 10.

s'accuse que lorsqu'elle s'exalte elle-même naïvement. L'« admirable livre des *Confessions* » abonde en mauvais exemples, qui ne doivent pas pour autant faire obstacle aux justes hommages dûs au génie de Rousseau. L'auteur de l'*Histoire de ma vie*, dans l'épanouissement de sa maturité, et bien que son génie personnel ne la porte pas aux abstractions métaphysiques, se croit en mesure de dresser le bilan de son existence, consciente d'avoir fait de son mieux pour donner sens à sa vie, et en tirer des leçons à l'usage de ses lecteurs. L'autobiographie est un devoir envers soi-même, en même temps qu'un devoir envers autrui ; elle n'est pas seulement nécessaire, elle est possible, et George Sand a rédigé la sienne avec la sérénité du devoir accompli.

Une vingtaine d'années après avoir écrit les pages que nous venons de citer, George Sand, en septembre 1868, relit certains textes qu'elle écrivait autrefois, et prend ses distances par rapport à eux. « Tout cela me semble emphatique aujourd'hui. Je croyais pourtant 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*. C'était la mode du temps, tout le monde voulait être grand et comme on ne l'était pas, on tombait dans le désespoir. J'ai eu bien assez à rester bonne et sincère. Me voilà très vieille, je parcours gentiment ma soixante-cinquième année. Par une bizarrerie de ma destinée, je suis beaucoup mieux portante, beaucoup plus forte et plus agile que dans ma jeunesse. (...) Je suis calme absolument, une vieille aussi calme d'esprit que de fait. (...) Un [309] seul chagrin, le genre humain qui va mal, les sociétés qui semblent tourner le dos au progrès. (...) Je ne vis plus en moi. Tout mon cœur a passé dans mes enfants et dans mes amis ³¹³... »

À vingt ans de distance, l'auteur de l'*Histoire de ma vie* a perdu la belle assurance dont elle avait fait preuve en rédigeant le livre de ses souvenirs. Le postulat de l'unité et de l'identité du Je se trouve remis en question : « Est-ce qu'on est quelqu'un ? (...) On change de jour en jour et au bout de quelques années on est un être nouveau... » Dénon-

³¹³ *Sketches and Hints*, 1868, Septembre ; *Œuvres autobiographiques* de George Sand, Pléiade, t. II, p. 630-631.

ciation de l'autobiographie qui assure la permanence du même sujet, de la naissance à la mort. Le vieillissement pourrait être cause de la modification de la personnalité ; mais des modifications de cet ordre se poursuivent depuis la première enfance jusqu'à l'achèvement de l'existence. L'autobiographie prétend définir une permanence de l'être individuel, perçu et regroupé en fonction d'un point moyen arbitrairement déterminé, qui n'existe pas dans la réalité. L'histoire d'une vie présuppose l'unité de la vie ; mais la schématisation du temps vécu est une dénaturation et négation du temps vécu. Affirmer la cohérence d'une existence selon un même axe d'intelligibilité, c'est réaliser un dépassement par-delà ce qui peut être légitimement affirmé.

Sainte-Beuve, critique du premier rang, amateur d'âmes, notait un jour : « 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 ³¹⁴. » L'image s'annonce ici des pelures de l'oignon, dont chacune dissimule la suivante. Une autobiographie se propose de révéler la manifestation d'une vie captive d'un livre refermé, ce qui suppose la négation de l'avenir. La George Sand de 1847 n'a pas le droit de prendre la parole au nom de la George de 1868 et réciproquement. En bonne logique, le récit d'une vie ne devrait s'achever qu'à l'achèvement de cette vie. D'où la contradiction immanente de ce genre de livre ; l'exigence d'unité commande la concentration du sens, ce qui oblige à une sélection éliminant les aspects non concordants avec le projet principal. L'autobiographie ne peut pas céder à la sollicitation des contradictions intimes, du pluralisme inhérent à une existence, laquelle n'échappe jamais à la sollicitation des dissonances et discordances. L'auteur doit prendre la pose, s'immobiliser dans la formule de vie en laquelle il aura choisi de s'affirmer. Le Newman de *l'Apologia* semble dès l'enfance en chemin vers le retour au bercail romain, en direction duquel concordent toutes les incitations de sa vie. Pourquoi un être serait-il nécessairement condamné à l'unité ?

L'autobiographie commence par la fin, à la manière d'un compte à rebours dont l'aboutissement est fixé à l'avance. Le rédacteur connaît le mot de la fin, la fin se projette sur le commencement. L'illusoire progression chronologique dissimule une rétrospection ; le récit s'achève là où il a commencé, dans le [310] moment présent du rédac-

³¹⁴ Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, 1847, t. III, p. 328-329.

teur. Goëthe a publié les trois premières parties de *Poésie et Vérité en* 1812-1814 ; la quatrième a paru en 1833, après sa mort. Le livre a été rédigé aux environs de la soixantaine ; souvenirs d'enfance et de jeunesse, le bon vieux temps et les amours enfantines, études et idylles, les amis et les amies, les bons compagnons. Un bonheur continu imprègne le récit ; où toutes sortes de figures graves et pittoresques interviennent, en ce temps de fermentation qui fut pour l'Allemagne l'âge des génies. Le jeune Goëthe, préservé des soucis matériels, apparaît digne de l'heureuse fortune que la vie lui réserve, capable de transfigurer la suite des jours : *Dichtung und Wahrheit*.

En janvier 1824, Eckermann note des propos de Goëthe, qui s'occupe à cette époque de prolonger le récit de son existence au-delà de la période de formation évoquée dans *Poésie et Vérité*. Oublieux de l'atmosphère de bonheur qui baigne ce chef-d'œuvre, il semble remettre en question le sens global de son existence. « On m'a toujours vanté d'avoir été singulièrement favorisé par la fortune ; aussi ne me plaindrai-je pas et me garderai-je d'invectiver contre le cours de ma destinée. Au fond, cependant, elle n'a été que peines et labeur, et je puis bien affirmer que, durant mes 75 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. Mon journal rendra intelligible ce que j'entends par là. On a trop exigé de mon activité à tous égards. Mon seul bonheur véritable a été mon sens de la poésie et mon pouvoir de création. Mais que de troubles et d'obstacles j'ai rencontrés dans ma situation sociale ³¹⁵... »

On serait mal venu de reprocher au Goëthe des *Conversations avec Eckermann* de ne pas se trouver en parfait accord avec le Goëthe de *Poésie et Vérité*, et d'abord parce que le droit de se contredire est l'un des droits de l'homme. Peut-être la jouissance de ce droit est-elle refusée à l'auteur de l'autobiographie. Le vieux patriarche de la *Weltliteratur*, du haut de ses soixante-quinze ans, a l'impression qu'il a passé sa vie à rouler sans fin la pierre de Sisyphe. Même pas quatre semaines de vrai bonheur ! Affirmation paradoxale, pour tous ceux qui ont aimé les idylles de Sesenheim et d'ailleurs, ou encore suivi Goëthe sur les routes enthousiastes du *Voyage en Italie*, pour les familiers des amours de Goëthe avec Madame de Stein, ou de son amitié avec Schil-

³¹⁵ J.P. Eckermann, *Conversations avec Goëthe*, 27 janvier 1824, trad. Chuzeville, Jonquières, 1930, t. 1.

ler. On a envie de rappeler au vieil homme fatigué toutes les chances exceptionnelles que sa destinée lui a données, y compris celle de vivre assez longtemps pour être reconnu comme le Maître respecté des lettres européennes.

Les propos à Eckermann disent ce qu'ils disent, un autre Goethe que celui de *Dichtung und Wahrheit* et du *Voyage en Italie*, textes qui se trouvent ainsi non pas réfutés mais relativisés. Une formule retient l'attention : « Mon journal rendra intelligible ce que j'entends par-là. » La vérité du journal intime entre ici en conflit avec la vérité de l'autobiographie, la vérité du quotidien, au ras de la quotidienneté, selon l'effeuillage des jours, ne concorde pas avec cette [311] vérité globale à laquelle donne accès l'histoire d'une vie. Il n'y a là ni double jeu ni mensonge, peut-être même pas une illusion d'optique. Chaque homme a pu expérimenter au sein de sa mémoire cette transmutation nostalgique du souvenir, par laquelle les périodes difficiles, périlleuses et laborieuses qu'on a fini par surmonter en en tirant profit, apparaissent rétrospectivement comme du « bon temps » ; l'ancien combattant, l'ancien prisonnier expérimentent cette conversion *a posteriori* de la vérité de la vie. Elle n'est pas donnée une fois pour toutes dans une signification définitive ; elle peut être remise en cause, regagnée ou perdue en appel, dans la nouvelle lecture de la remémoration, ainsi qu'en témoignent Goethe et George Sand.

Goethe oppose la vérité du journal, au jour le jour, à la vérité d'un seul tenant exposée par l'autobiographie ; le mot à mot de l'existence en sa quotidienneté peut ne pas coïncider avec la version corrigée et mise au propre que proposent les mémoires d'une vie. Le péché originel de l'autobiographie pourrait bien être le vœu contre nature d'achever l'inachevable, d'immobiliser à titre définitif une vérité toujours recommençante. Le temps de l'autobiographie est un moment d'une vie, mais le rédacteur fait comme si ce moment pouvait bénéficier d'un privilège d'exterritorialité par rapport au mouvement naturel de l'existence. La récapitulation du temps vécu et son regroupement sont censés se réaliser à partir d'un lieu privilégié d'où l'on pourrait obtenir une perspective cavalière sur le panorama biographique. Or le récit de vie est lui-même un moment de cette vie ; l'effort pour élucider les significations du passé et les nouer selon l'ordre d'une intelligibilité intrinsèque se situe lui aussi dans le droit fil de cette vie dont il s'efforce de rendre compte. Le désir de récupération expose une initiative vi-

tale ; l'autobiographe s'imagine être un simple témoin, sa conscience serait un miroir où se refléterait le passé tel qu'il fut, en toute sincérité et objectivité. En fait, il s'agit d'une initiative pour la remise en ordre d'une suite confuse d'événements et d'expériences dont la sommation et consommation aboutit à constituer un ordre nouveau. Le sujet de l'histoire ne pouvait en avoir conscience au temps où il vivait tant bien que mal les moments successifs de son aventure, ignorant les lendemains dont l'autobiographe se servira comme de points de départ pour sa reconstitution.

L'autobiographie propose un théâtre dans le théâtre, théâtre d'ombres où l'auteur joue à la fois les rôles de l'auteur, du metteur en scène et des acteurs, sans disposer de critères valables pour vérifier l'authenticité de son œuvre. Le temps de l'autobiographie, moment de la vie, ne peut être extrait du contexte de la vie ; la totalité du temps vécu est convoquée au miroir d'un fragment du temps vécu. De là une relativité généralisée de l'interprétation ; il faudrait faire à mesure l'autobiographie de l'autobiographie. L'un des charmes des *Mémoires d'Outre-Tombe* tient à ce que, la rédaction s'étant prolongée pendant plus de trente ans, Chateaubriand a pris conscience du double mouvement parallèle entre le temps passé de l'histoire racontée et le temps du narrateur, poursuivant son récit à travers les vicissitudes de son existence ultérieure. De là l'impression [312] d'un relief existentiel, lié à l'action réciproque du passé sur le présent et du présent sur le passé, double vue qui corrige le fixisme excessif, l'immobilisme d'un récit de vie consommé en un même moment du temps.

En 1836, Chateaubriand écrit à Dieppe le livre XIII de ses *Mémoires* ; il évoque les occasions diverses où il avait résidé dans cette ville. « Dieppe est vide de moi-même ; c'était un autre moi, un moi de mes premiers jours finis, qui jadis habita ces lieux, et ce moi a succombé, car nos jours meurent avant nous. Ici vous m'avez vu, sous-lieutenant au régiment de Navarre, exercer des recrues sur les galets ; vous m'y avez revu exilé sous Bonaparte ; vous m'y rencontrerez de nouveau lorsque les journées de juillet m'y surprendront. M'y voici encore ; je reprends ma plume pour continuer mes Confessions...³¹⁶ » Le sens du renouvellement intrinsèque de la réalité humaine compense la tendance monolithique de l'autobiographie ; l'échelonnement

³¹⁶ Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, livre XIII, ch. 1 ; Pléiade, t. 1, p. 435.

dans le temps de la rédaction, corrélatif de l'échelonnement de l'expérience vécue, respecte la variété du devenir ; la pluralité des âges permet d'éviter toute impression de contradiction. « Il faut compter trente-six ans entre les choses qui commencent mes Mémoires et celles qui m'occupent. (...) Ne suis-je pas moi-même quasi-mort ? Mes opinions ne sont-elles pas changées ? Vois-je les objets du même point de vue ? Ces événements personnels dont j'étais si troublé, les événements généraux et prodigieux qui les ont accompagnés ou suivis, n'en ont-il pas dissimulé l'importance aux yeux du monde ainsi qu'à mes propres yeux ? Quiconque prolonge sa carrière sent se refroidir ses heures ; il ne retrouve plus le lendemain l'intérêt qu'il portait à la veille. Lorsque je fouille dans mes pensées, il y a des noms et jusqu'à des personnages qui échappent à ma mémoire, et cependant ils avaient peut-être fait palpiter mon cœur. Vanité de l'homme, oubliant et oublié ³¹⁷... » Le raccord doit être assuré entre la problématique de l'autobiographie et celle de la mémoire ; trop de rédacteurs, dans le récit de leur vie, en particulier s'il s'agit d'un texte écrit d'un trait de plume, négligent cet échelonnement du vécu dans la durée ; ils admettent par hypothèse qu'un passé, donné une fois pour toutes s'inscrit dans un présent immuable. La prise de conscience des échelonnements existentiels permet d'éviter cette illusion qui fausse bien des récits de vie, dont le titulaire paraît avoir promené au long de son existence une identité donnée une fois pour toutes.

Rousseau, au temps où mûrissait en lui le témoignage des *Confessions*, avait conscience, avant Chateaubriand, de cette pluralité intrinsèque des dimensions du moi. « En me livrant à la fois au souvenir de l'impression reçue et au sentiment présent, je peindrai doublement l'état de mon âme, savoir au moment où l'événement m'est arrivé et au moment où je l'ai décrit ; mon style inégal et naturel, tantôt rapide et tantôt diffus, tantôt sage et tantôt fou, tantôt grave et tantôt gai fera lui-même partie de mon histoire ³¹⁸. » Le relief de la vie s'incarnera dans le dialogue de Rousseau écrivant et de Rousseau décrit, [313] comme aussi dans le jeu de l'écriture, incarnant la diversité intrinsèque du vécu. Demeure le défaut majeur de l'auteur des *Confessions* : Rousseau a cru pouvoir exposer la vérité de sa vie d'une ma-

³¹⁷ *Ibid.*, p. 436.

³¹⁸ *Ébauches des Confessions*, Œuvres de J. J. Rousseau, Bibliothèque de la Pléiade, t. 1, 1154.

nière pleine et entière, s'attribuant une identité constante, que sa sincérité permettra de manifester telle qu'elle fut, telle qu'elle est. Ce préjugé de l'identité vicie l'autobiographie de Rousseau, persuadé de se connaître en sa vérité dernière comme jamais personne en ce monde. « Nul ne peut écrire la vie d'un homme que lui-même. Sa manière d'être intérieure, sa véritable vie n'est connue que de lui ; mais en l'écrivant, il la déguise ; sous le nom de sa vie, il fait son apologie ; il se montre comme il veut être vu, mais point du tout comme il est. Les plus sincères sont vrais tout au plus dans ce qu'ils disent, mais ils mentent par leurs réticences, et ce qu'ils taisent change tellement ce qu'ils feignent d'avouer, qu'en ne disant qu'une partie de la vérité, ils ne disent rien ³¹⁹... »

Rousseau se croit détenteur sur lui-même d'une vérité sans point de vue, de caractère absolu ; il néglige la problématique interne de la sincérité, dont il estime être seul capable, tous les autres auteurs d'autobiographies, y compris Montaigne, étant de faux témoins. « Il est donc sûr que si je remplis bien mes engagements, j'aurai fait une chose unique et utile. (...) Je dis plus. A compter l'expérience et l'observation pour quelque chose, je suis à cet égard dans la position la plus avantageuse où jamais mortel peut-être, se soit trouvé ³²⁰... » L'auteur des *Confessions* discutera avec Dieu, ou plutôt il se constituera lui-même, devant Dieu, comme son propre tribunal de jugement dernier, à l'égard de sa personnalité, de son destin et de l'humanité entière ; il est persuadé d'occuper une situation limite eschatologique, l'autorisant à se prononcer en dernière instance. Chateaubriand ne se permet jamais de telles affirmations, marquées de cette paranoïa dont Rousseau était affecté, et des sentiments de persécution qui le tourmentèrent pendant une bonne partie de sa vie.

Une épistémologie conséquente de l'autobiographie ne peut s'accommoder de ces prétentions à l'absolu. Rousseau s'en tient à une conception immobiliste de la vérité, périmée depuis la révolution culturelle du romantisme, qui a assoupli et démultiplié la compréhension de la personnalité. Raymond Aron souligne cette perpétuelle remise en cause de l'être tout au long de l'existence, dans l'ordre de l'intelligence aussi bien que dans l'ordre du sentiment. « Je ne saurais penser à nouveau comme je pensais à vingt ans ou, du moins, il me

³¹⁹ *Ébauches des Confessions*. Œuvres de J.-J. Rousseau, p. 1149.

³²⁰ *Ibid.*, p. 1150.

faut partir à la découverte presque comme s'il s'agissait d'un autre. Souvent pour retrouver le moi ancien, je dois interpréter des expressions, des œuvres. Nous sommes peu sensibles à ce devenir de notre esprit parce que nous avons accumulé le meilleur de nos expériences, le passé de notre intelligence ne nous intéresse – sauf curiosité introspective – que dans la mesure où il serait digne d'être présent ³²¹. » L'histoire des individus comme l'histoire des peuples s'écrit toujours au présent, et non au passé, ou sur le mode de l'intemporalité abstraite.

[314]

L'auteur d'une autobiographie, écrit Henri Lefebvre, « ne peut pas ne pas se thématiser » ; il est obligé de se choisir lui-même, à partir d'une sélection des éléments du passé dont il fera état dans son récit. Le danger est ici de « confondre la conscience actuelle avec les situations autrefois vécues dans leurs incertitudes, projeter sur l'accomplissement la conscience de l'accompli, du passé-dépassé, depuis lors acquise et conquise. Dans l'autobiographie comme dans le récit romanesque et dans l'histoire, plusieurs temps, plusieurs consciences interfèrent et s'enchevêtrent : le temps du vécu et celui de la connaissance, le temps de l'incertitude et celui de la certitude, le temps du raconté et celui du conteur et celui du lecteur. Comment orienter leurs rapports et leurs conflits vers la fécondation mutuelle ? L'autobiographie devient un art, ce qu'elle ne devrait pas être. Il est aussi difficile de saisir dans la biographie individuelle les *moments* décisifs que de les définir dans l'histoire d'un peuple, d'une société, d'une civilisation. Le résultat est là : le "destin". (...) En analysant tel *moment*, on découvre le germe de ce que la suite des temps devait développer ; mais les germes peuvent mourir, et que de germes périssent ³²² ».

L'idée où l'idéal est irréalisable d'une autobiographie qui parviendrait à faire le plein des significations d'une vie, un portrait à l'identique où le devenir serait reconstitué jusque dans son moindre détail, sans rien laisser perdre de ce qui fut, projets et rejets, espérances, espérances déçues, commencements sans suites, hésitations et confusions, tout ce relief du vécu au fur et à mesure de son épanouissement

³²¹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, NRF, 1935, p. 60.

³²² Henri Lefebvre, *La Somme et le reste*, t.1, La Nef de Paris, 1959, p. 240.

ou de son flétrissement. L'autobiographie se propose comme une somme, mais il y a toujours un reste, des restes non retenus dans le bilan, pour cause d'incompatibilité, ou simplement d'oubli. La logique de l'autobiographie n'est sans doute pas conciliable avec la logique, ou plutôt l'illogisme, de la vie. Bossuet analysait les « variations des églises protestantes », en lesquelles il voyait un signe d'erreur ; peut-être les variations d'un individu sont-elles un signe de sa vérité, de sa croissance à travers le temps. Sainte-Beuve se vit reprocher, ayant donné un premier portrait de Béranger, élogieux sans restriction aucune, d'avoir publié quinze ans plus tard une nouvelle étude plus nuancée et restrictive. Sainte-Beuve répond aux critiques que, quinze ans, cela compte pour un portrait : « C'est précisément pour cela que je veux le refaire. Quinze ans, c'est assez pour que le modèle change, ou du moins se marque mieux ; c'est assez surtout pour que celui qui a la prétention de peindre se corrige, se forme, se modifie en un mot lui-même profondément. » Sainte-Beuve se justifie d'avoir recommencé son portrait de Béranger ; Béranger a changé et Sainte-Beuve aussi, le peintre et le modèle. Rembrandt a peint quatre-vingts fois son propre portrait, chaque fois différent. On conçoit qu'un homme recommence son autobiographie à diverses époques de sa vie, la reprenant une fois qu'il l'a achevée. La perspective change avec l'âge, et même le seul fait d'avoir écrit une autobiographie modifie le rédacteur, par un choc en retour de l'expression sur l'être.

[315]

En tant que recherche d'une vérité plénière, l'autobiographie affirme le vœu de l'impossible. Rousseau s'imagine que la seule question est celle de la sincérité du rédacteur, en tant que témoin de lui-même. La problématique fondamentale se situe par-delà la contestation entre la bonne foi et la mauvaise. L'individu n'a pas accès à la plénitude de sa propre vérité, qui demeure pour lui un mystère ; celui qui s'imagine prononcer sur sa vie un dernier jugement est victime d'une illusion. Mais une fois reconnue l'impossibilité d'atteindre la limite, les documents autobiographiques gardent leur valeur de témoignage, approximations qui peuvent se compléter là même où elles se contredisent, prises de vues toujours schématisées et thématisées, et donc nullement incompatibles. Chaque texte de ce genre possède une vérité intrinsèque ; seulement, l'écriture de soi est une écriture en si-

tuation dans le contexte global d'une vie, qui ne se contente pas de se refléter sur elle-même ou de s'ausculter, mais dialogue avec soi. Tout dialogue est action de soi sur soi ; l'autobiographie du seul fait de son intention rétrospective, opère un remembrement du passé, selon l'exigence du présent, qui subit lui-même le choc en retour de cette identité qu'il s'est découverte, ou plus exactement qu'il s'est attribuée, en vertu d'un choix constitutif de sa réalité personnelle, avec effet rétro-actif.

Les principes de la logique traditionnelle, principe d'identité, de non-contradiction et du tiers exclu font autorité dans l'ordre de l'univers du discours. Mais une vie humaine n'est pas réductible à une structure axiomatique ; elle répond à une intelligibilité intrinsèque, régie par des affinités, harmonies et oppositions, complémentarités, en deçà et au-delà des formalisations rationnelles. Les grandes autobiographies sont celles qui expriment le mieux ces rythmes de la vie, syncrétismes et alternances, indicatifs d'une unité qui s'annonce et s'énonce et se dénonce sans jamais se laisser réduire aux dimensions d'un discours écrit, si génial soit-il, selon l'ordre d'une vérité massive et monolithique.

[316]

[317]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 13

Le journal : dire ma vérité

[Retour à la table des matières](#)

Une autobiographie est un livre refermé ; animée par un projet de totalité, qu'il s'agisse d'une vie entière ou d'une tranche de vie, elle prétend arrêter les comptes. Elle commence en un moment précis, en général la naissance, et elle se termine en un autre moment privilégié, qui peut être celui où le rédacteur achève sa rédaction avant la mise au tombeau, ou encore la fin de l'enfance³²³, la fin de la jeunesse, l'entrée dans la maturité et dans la vie active, où les engagements de la vie professionnelle prennent le pas sur cette subjectivité qui prédomine dans les temps de la formation. *Dichtung und Wahrheit* et les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* de Renan proposent dans le domaine de l'autobiographie l'équivalent du *Bildungsroman* en littérature. À l'âge adulte, le plus souvent, le romanesque inhérent à une vie s'atténue jusqu'à disparaître.

Le journal intime est un livre ouvert. Il commence n'importe quand, il finit n'importe quand, et peut s'interrompre à volonté pour

³²³ Par exemple François Mauriac, *Commencements d'une vie*.

un temps plus ou moins long. Ni vœux perpétuels, ni engagement totalitaire ; la pratique est d'une grande souplesse, en l'absence d'un cadre global à remplir. Les écritures du journal se présentent comme une suite d'instantanés, égrenés dans la durée. Le format même des carnets et agendas sur lesquels s'inscrivent les notes quotidiennes contraste par son caractère portatif et pratique avec l'encombrement de l'autobiographie, manuscrit sur grandes feuilles ou registre qui ne quitte pas le cabinet de travail de l'écrivain. À portée de la main, dans la poche, prêt à l'emploi, le carnet s'offre à tout moment favorable, dans les lacunes de l'emploi [318] du temps. Les notes que l'on y jette ne demandent pas de préparation, brèves ou plus longues, elles expriment des occurrences de la pensée ou du sentiment selon les vicissitudes de l'actualité quotidienne. La rédaction au long cours de l'autobiographie, chaque fois que l'on s'y remet implique une préparation, un recul par rapport aux circonstances immédiates, pour se réinsérer dans la longue durée d'un temps qui ne coïncide pas avec l'actualité du moment. Écriture qui s'inscrit dans l'arrière-plan global de la biographie, alors que l'écriture momentanée du journal ne requiert aucune arrière-pensée.

Journal et autobiographie mettent en œuvre des échelles d'écriture différentes, comme aussi des échelles de lecture, car une autobiographie se lit de bout en bout, comme un roman ou un livre d'histoire, tandis que l'amateur de journaux intimes peut prendre tel ou tel recueil ou le laisser à sa guise, à n'importe quel endroit, puisqu'il n'y a ni commencement ni fin, ni parcours imposé selon la nécessité d'un acheminement. Le document du moi expose le moi en miettes ; il présume le sujet, sachant qu'on le trouve sans le chercher ; l'unité est donnée au fil des pages ; il suffit de se laisser porter. Unité par hypothèse, symbolisée au besoin par ce lien tout matériel et ce lieu qu'expose la reliure du carnet. La méthodologie du journal est excentrique ; elle se satisfait de la perpétuelle digression, qui prend la tangente à tout moment, dérapant au seuil des questions fondamentales, évoquées au passage, aussitôt abandonnées au gré des humeurs du moment. Le rédacteur fait vœu de personnalité ; en se fixant les rendez-vous réguliers du journal, il entend se rappeler à l'ordre ; mais le seul fait de reprendre la plume, à la suite des inscriptions précédentes, est déjà une réponse à la convocation ; et la permanence de l'écriture est garante de la permanence de la personnalité.

La pratique du journal assure aux écritures du moi une vertu d'insouciance. L'auteur a le temps de prendre son temps, grâce à de constants reports et délais. L'autobiographie engage son auteur sur la voie d'un bilan réalisé une fois pour toutes ; la procédure qui arrête les comptes est d'une gravité certaine. Le journal ne s'occupe pas de la somme, mais plutôt du reste, – des restes éparpillés sur le chemin des jours. Il pratique une logique de l'alternance, de la discontinuité qui ne s'impose pas de réduire les contradictions, alors que l'autobiographie présuppose une logique de l'identité ; elle est œuvre de maturité, âge des réponses, alors que le journal est conforme à l'esprit de l'adolescence, où les questions comptent plus que les réponses. Il est vrai qu'on peut être mûr avant l'âge, et qu'on peut rester adolescent toute sa vie.

En dehors même de la prétention à l'unité, l'écriture du journal est caractérisée par le caractère propre du temps selon lequel elle s'inscrit. L'auto-biographe, connaissant le mot de la fin, ou plutôt le point d'arrivée de son entreprise, écrit à contretemps ; le fil de l'histoire est prédestiné par l'aboutissement déjà acquis, ce qui impose une sélection rejetant comme inutiles les ouvertures sans suite, les possibilités qui ne s'accompliront pas. Tout ce potentiel, cet irréel du présent, ce futur éventuel s'écrit au jour le jour dans le journal, au bénéfice [319] de l'ignorance de ce qui va suivre. Cette temporalité en puissance sera naturellement résorbée dans l'autobiographie, en vertu de la prédominance acquise du réel sur l'éventuel ». Le général de Gaulle, recevant en corps les journalistes, eut cette formule, qui ne fut pas de leur goût : « Ce que vous écrivez un jour est oublié le lendemain. » Le journal intime enregistre ces écritures éphémères qui ne figureront pas dans l'autobiographie, bâtie à force d'oublis et d'ingratitude autant que de souvenirs. Il épelle, jour après jour, la suite des présents de la vie ; et sans doute faut-il admettre un décalage temporel entre l'événement et sa commémoration dans le journal, mais le décalage horaire du journal, passé immédiat, conserve le frémissement de l'expérience vécue, alors que l'autobiographie met en perspective un passé à longue échéance sur le mode du révolu ; le rédacteur du journal ne connaît pas la fin de l'histoire ; son présent est chargé d'espérances et d'anxiétés, de pressentiments, présent vécu, gonflé d'instances contradictoires, selon le sens de la marche, alors que l'autobiographie annonce le révolu, toujours tentée de le constituer en forme de destin. L'écrit-

ture au quotidien enregistre tout ce qui sera classé sans suite, incapable de savoir s'il y aura une suite ; les lignes de force qui se dégageront après coup, sont à l'œuvre déjà, mais leurs conflits ne sont pas résolus, ce qui préserve le sens de l'ambiguïté de la vie.

Alain Girard souligne judicieusement cette opposition : « Là où l'intimiste hésite et tâtonne, le mémorialiste fait des choix et marche vers un but très précis. Sa personne n'est pas en question. Elle est tout entière devant lui, comme un tout qui a valeur d'exemple et de toute manière s'impose avec toute la force de sa logique interne. Même chez Rousseau, les méandres de la vie sont la conséquence d'un principe qui a décidé de tout, son naturel. Le journal intime, c'est la personne à l'état de conflit. Dans les confessions et les mémoires, la personne a surmonté ses problèmes, et c'est précisément cette victoire qu'elle rapporte ³²⁴. » Approches différentes de la vérité, nullement contradictoires l'une avec l'autre, mais correspondant à des instances diverses de la vie personnelle, en vertu d'un pluralisme parfaitement compatible avec une anthropologie concrète. Toute existence reconnaît cet emboîtement des horizons spatio-temporels. Nous vivons au jour le jour selon les rythmes d'un emploi du temps modulé par les exigences du quotidien ; mais nous vivons aussi, entre le souvenir et le projet, une existence à longue échéance, dont nous nous efforçons de démêler les significations, celles d'une carrière professionnelle, réussie ou manquée, celle d'un accomplissement familial, celle d'une évolution spirituelle ou d'une œuvre menée ou non à bonne fin. Le Je, sujet de ces expériences, n'est pas le même, ou plutôt son identité s'exerce selon des rayons d'action variables, dont il lui appartient d'articuler les différents régimes. Le même individu, obéissant à des finalités différentes, peut prendre une location à la journée, ou souscrire un bail emphytéotique.

L'échelle de lecture, le plus ou moins de recul temporel, règle la dimension [320] des événements pris en charge dans les écritures du moi. Il est des événements qui comptent dans une vie, et d'autres qui peuvent être admis à figurer dans le mémorial d'une journée ; ce ne sont pas les mêmes. Le journal autorise une miniaturisation de l'actualité ; son intention est de recommencer chaque jour une neuve autobiographie ; d'où le caractère répétitif qu'il présente souvent, ressasant des incidents, circonstances et conjonctures mineures, reprises

³²⁴ Alain Girard, *Le Journal intime*, PUF, 1963, p. 47.

dans les rythmes monotones de la quotidienneté. L'idée du journal total qui ne laisserait passer aucun des détails de l'existence, en sorte que l'existence serait entièrement utilisée à sa propre transcription, aboutit à ce chef-d'œuvre romanesque absurde qu'est l'*Ulysse* de James Joyce, un très gros volume pour une seule journée, expérience limite qui méritait d'être tentée, mais expérience fictive. Les dix-sept mille pages du journal d'Amiel développent un projet du même genre, celui de transcrire sur le papier la chronique d'une durée personnelle jusque dans l'épaisseur de sa substance existentielle. Amiel a tenu son pari, et créé de toutes pièces une œuvre gigantesque, produit de substitution pour son incapacité, sans cesse déplorée, de créer une œuvre digne de ce nom.

Nourri d'analyses indéfiniment reprises et d'événements microscopiques, visite à une tante, rencontre d'un collègue, conférence à l'université, promenades du dimanche, le journal d'Amiel, le journal le plus total qui ait jamais été tenté, n'en est pas moins un monument des écritures du moi, dans son absurdité même. Écrivain raté, professeur sans talent, Amiel n'avait aucune chance d'entrer dans l'histoire de la culture au titre de ses mérites, de ses faits et gestes ou de ses écrits. S'il avait eu la tentation d'écrire son autobiographie, il n'aurait pas eu grand-chose à y mettre, en dehors d'un *curriculum vitae* banal et médiocre. Le contraste n'en est que plus grand avec l'énorme masse de son journal, massif himalayen que personne n'a été capable de lire de bout en bout, en sorte qu'il arrive encore que l'on y fasse des découvertes imprévues. Car ce rabâchage infini est l'attestation d'une vigilance de soi à soi unique au monde. Le plus souvent, le journal accompagne la vie en forme d'éphémérides, mémorial ou aide-mémoire, dont le sujet se sert comme d'un rappel à l'ordre de soi-même, ou comme d'un livre de bord jalonnant le sillage d'une quotidienneté qui, si l'on s'abstient de faire le point de temps en temps, risquerait de sombrer dans l'oubli. Le cas fréquent est donc celui du journal événementiel, dont les notes disent en pointillé l'usage des jours. Journal fourre-tout, extrinsèque et périphérique, d'une utilité pratique incontestable, mais qui ne prétend pas révéler les profondeurs d'une vie humaine. Telles les notes au jour le jour de Goethe, Vigny ou Victor Hugo, indications matérielles, notes intellectuelles, idées venues à l'esprit et qu'il ne faut pas laisser perdre, notations pittoresques ou cocasses à la manière de Jules Renard, une caisse d'épargne où puiser

peut-être, si besoin est. Un journal événementiel de ce genre s'affirme à l'extrême opposé du journal d'Amiel, qui se situe non pas à la périphérie du quotidien, mais au centre de la vie vécue, journal existentiel adhérant à la réalité intime de telle façon que la réalité se convertit en écriture, l'écriture absorbe la vie en [321] une transsubstantiation. Le mot « journal » recouvre indistinctement la totalité des écritures quotidiennes, qui peuvent être d'une extrême diversité.

L'écart est donc considérable entre le journal externe, chronique de l'actualité telle que la vit un homme affairé, cédant aux sollicitations les plus diverses, notant au jour le jour des traces disparates de ses activités, et le journal intime proprement dit, relevé de l'actualité rapportée aux préoccupations centrales d'un être humain dont l'écriture, de jour en jour entretenue, résulte d'un vœu d'approfondissement et de cohérence dans le consentement de soi à soi, comme c'était le cas déjà dans les journaux religieux et piétistes. On ne peut classer sous la même rubrique l'agenda journalier de caractère utilitaire et l'exercice spirituel qui pratique l'écriture comme un moyen de salut. La typologie de ces écritures personnelles renvoie à des constitutions anthropologiques diverses³²⁵ ; n'importe qui n'écrira pas le journal de Maine de Biran, de Maurice de Guérin ou d'Amiel, – de même, à l'opposé, n'importe qui n'écrira pas le journal de Pepys, l'Anti Amiel, remarquable exemple d'une personnalité tournée vers le dehors, sollicitée par les affairements les plus variés et notant avec complaisance les faits et gestes de ses journées avec une satisfaction jamais démentie. Les besoins ne sont pas les mêmes, ni les utilités ; les divers régimes de ces écritures du moi ne sont pas substituables les unes aux autres, et le résultat varie dans des proportions considérables. En général, le journal, intime par destination, n'est pas écrit pour être publié ; dans l'immense majorité des cas, il ne le sera pas et disparaîtra sans laisser de trace. Seront publiés des textes de caractère exceptionnel, ou auxquels leur ancienneté confère la valeur de témoignages historiques ou sociologiques. Le journal de Pepys et le journal d'Amiel proposent de rarissimes exceptions ; d'autres journaux ont mérité d'être portés à la connaissance d'un large public non en raison de leur valeur intrin-

³²⁵ Michèle Leleu, *Les Journaux intimes*, PUF, 1952, étudie et classe les journaux intimes selon les normes de caractérologie de Heymans et Le Senne, travail utile, en dépit des inconvénients entraînés par une trop grande systématisation.

sèque mais parce que ce sont des documents de vie émanant de personnages importants, artistes, écrivains, politiques. Ils donnent accès à des gens dont la vie et l'emploi du temps présentent un intérêt tel qu'on s'efforce de les suivre à la trace. Le journal de Léon Tolstoï n'aurait peut-être pas fait l'objet d'éditions et rééditions aussi nombreuses s'il n'avait pas été une mine de documentation historique, psychologique et littéraire sur un écrivain hors du commun, dont on peut suivre ainsi les variations d'humeur, les modalités morales et les programmes de travail.

Le journal, en raison de sa souplesse d'emploi, est utilisable n'importe quand et par n'importe qui ; tout homme a pu tenir un journal dans telle ou telle période de sa vie, journal de guerre, journal de voyage, chronique d'une situation particulière ou d'une crise matérielle, morale, spirituelle. Michèle Leleu, dans son essai sur les *Journaux intimes*, a montré comment chaque constitution psychologique suscite un type particulier de journal intime, dont le style [322] chaque fois s'adapte aux tendances maîtresses du sujet. L'universalité du journal contraste avec le caractère assez exceptionnel de l'auto-biographie, entreprise limitée à un nombre restreint d'individus. L'écriture du journal ne demande pas un effort de rupture, une entreprise de reprise du sens de la vie dans son ensemble ; il ne s'agit pas de dresser un bilan en fin d'exercice, mais seulement de marquer au jour le jour certains détails qu'on souhaite ne pas oublier. Le thème du jugement dernier est toujours sous-entendu dans une autobiographie, ne fût-ce que sous la forme d'une élucidation globale et confrontation de soi à soi. Une telle initiative fait violence à la tendance spontanée des hommes qui se plaisent à vivre au jour le jour, à se laisser aller au fil de leurs humeurs sans prendre la peine de se convoquer eux-mêmes au tribunal de leur conscience et de leur raison. L'analyse caractérologique des auteurs d'autobiographie ne semble pas avoir été tentée ; rien d'étonnant à cela, car elle ne bénéficierait pas d'une aussi riche matière que l'analyse constitutionnelle des journalistes intimes. La diversité intrinsèque des types d'autobiographie est moindre que celle des types de journaux. Il est sans doute contre nature d'entreprendre de saisir sa vie à bras-le-corps, dans l'intention de dégager sa signification d'ensemble, ou plutôt de lui conférer une signification d'ensemble. L'autobiographie est une œuvre ; le journal, dans la grande majorité des cas, n'en est pas une, simple recueil d'inscriptions dans

les marges de l'existence, sans engagement profond. Alain Girard souligne « le manque, dans le journal, de cette faculté maîtresse, l'imagination, seule capable de mettre en ordre et d'organiser et qui, en outre, répartit l'ombre et la lumière, va droit à l'essentiel, illumine enfin et donne à une œuvre comme à une phrase son fini et son éclat ³²⁶ ». L'imagination en question est l'imagination créatrice, inhérente à la finalité d'une œuvre destinée à constituer le portrait d'une vie selon l'exigence d'une apologétique conforme au vœu d'une personnalité qui, du seul fait qu'elle entreprend de se peindre selon l'essence de son être, s'affirme hors du commun. Si le journal n'atteste pas ce sens imaginaire, c'est qu'il n'en a pas besoin ; inscrit dans le courant des jours, il se contente de noter le tout-venant de la quotidienneté dans l'horizon à court terme des heures qui passent. Le piéton sur le chemin ne voit pas plus loin que le prochain tournant ; sa vision est bornée par la haie, par le creux de la route qui s'enfonçe pour passer entre les collines. Du haut d'un avion ou d'un hélicoptère, le monde se lit à une autre échelle ; les obstacles s'amenuisent, les tracés d'ensemble se dégagent et la configuration globale s'ordonne selon une topologie dont le chemineau ne peut avoir la moindre idée, et dont d'ailleurs il ne se soucie pas. Son programme de vie dans l'immédiat se dit en kilomètres de promeneur, alors que le plan de vol de l'aviateur s'inscrit dans une géographie à grand rayon d'action, indifférente à l'immense richesse de ces détails qui ravissent le modeste marcheur.

La vocation de l'autobiographie peut donc être dissociée de celle du journal. L'intimiste, selon Alain Girard : « Même s'il laisse un manuscrit de souvenirs, [323] ne l'a pas mené à son terme. Il s'agit d'une ébauche ou d'un fragment. Il s'agit d'une tentative, répondant à un besoin éprouvé très tôt, et ressenti jusqu'à un âge très avancé. Mais, à l'opposé du mémorialiste, il n'a pas réussi à diriger sa vie, ou à en avoir le sentiment ; ce qui le gêne et fait son tourment, et le distingue du mémorialiste, c'est qu'il ne parvient jamais à considérer sa vie comme un tout, et qu'il ne peut pas plus la recomposer que la composer. (...) Le mémorialiste peut prendre des notes au jour le jour, mais ce sont des gages solides pour l'avenir, l'autre s'échappe et se cherche. (...) Même s'il a subi des échecs, le mémorialiste les couvre et les répare dans le sentiment de sa réussite. Même s'il connaît des succès, l'intimiste les oublie, parce qu'il n'est jamais entièrement pré-

³²⁶ Alain Girard, *Le Journal intime*, Puf, 1963, p. 18.

sent à ce qu'il fait. Ils n'habitent pas la même planète. (...) Le moi du mémorialiste est un moi glorieux, celui de l'intimiste est un moi souffrant ³²⁷. »

L'opposition ainsi établie entre une approche synthétique et une approche analytique de la réalité vécue ne manque pas d'utilité, en dépit de son caractère trop systématique. Alain Girard force les traits de son « intimiste » et de son « mémorialiste » pour les besoins de la confrontation ; il a présents à l'esprit des cas extrêmes, plutôt que les formes moyennes. Stendhal, auteur de journaux intimes, a rédigé, ou tenté de mener à bien des autobiographies, sans les achever ; faut-il le considérer comme un « intimiste » ou un « mémorialiste » ? Surtout, on peut entreprendre un journal sans désir aucun de « considérer sa vie comme un tout », mais dans la seule intention de marquer les jours au jour le jour, de faire résidence dans les moments de la vie comme elle vient. Le « moi souffrant » peut exister chez certains auteurs de journaux intimes ; il ne présente pas nécessairement chez tous ceux qui, à un moment ou à un autre de leur vie, ont rédigé un journal intime. Pepys et Boswell ne souffrent pas d'une impossibilité de regrouper leur vie ; ils ne le désirent nullement. Autre exemple, le journal rédigé par Novalis après la mort de Sophie, journal rédigé comme une conduite de deuil, afin de remporter la victoire sur la mort de l'aimée. Journal de souffrance sans doute, mais qui ne met aucunement en question un désir inassouvi de considérer la vie « comme un tout ». La grande masse des journaux usuels, non destinés à la publication ni à l'exemplarité, ne sont pas affectés de la maladie de carence décrite par Girard, et diagnostiquée par lui dans le cas de certains intimistes exemplaires, Maine de Biran, Maurice de Guérin ou Amiel. Mais ces auteurs majeurs d'écritures du moi représentent sans doute l'exception plutôt que la règle.

On est toujours tenté de considérer les cas extrêmes, et cette tentation de l'excellence fausse la compréhension des cas les plus fréquents ; la pratique du journal n'implique pas nécessairement une négociation de soi à soi et des vœux perpétuels. Le *Je* du journal peut être un Je brut et vivant sous le régime de la quotidienneté ordinaire, sans souci d'en émerger à tout prix, mais se contentant de fixer quelques repères de mémoire. L'autobiographie, au contraire, implique [324] dans tous les cas un parti-pris, recul et survol de soi à soi.

³²⁷ *Op. cit.*, p. 19.

Le présupposé fondamental est celui de la cohérence ; raconter sa vie, c'est admettre la règle des trois unités de temps, de lieu et d'action, appliquée à l'expression de la personnalité. Le principe d'identité commande la sélection des éléments admis à figurer dans le bilan de la vie, ainsi que l'élimination corrélative des composants non compatibles avec le projet existentiel d'ensemble. Je dois essayer de me définir à ma ressemblance ; ma vie a un sens, et le critère de la cohérence impose des choix, résolus selon l'ordre de l'inconscient, sans même que la conscience ait à intervenir. L'autobiographie implique un remodelage d'ensemble de l'image de soi à partir des données brutes du souvenir.

Le journal n'est pas soumis à une telle discipline ; il note la vie à l'état brut, dans ses variétés et ses contradictions, dans le démenti incessant des humeurs. Là même où s'affirme une intention corrective, le désir d'une reprise de soi par soi, les tentations et défaillances, les aberrations du cours de la vie tiendront une grande place. Lorsqu'on vit sa vie au jour le jour, les proportions de l'événement sont différentes de celles qu'il revêt dans une considération à longue échéance. Celle-ci fait prédominer l'exigence d'unité et de conformité ; le journal intime se contente de mettre en mémoire l'existence à la petite semaine, ou même à la demi-journée ; il s'accommode des piétinements sur place et des répétitions. L'autobiographie a horreur du vide ; le journal admet la nonchalance, il se plaira à noter le silence, l'écoulement de l'eau ; il éternise les instants, bons ou mauvais qui, sans lui, auraient disparu sans qu'il en reste rien. Mémoire extrapersonnelle, pour remédier aux défaillances de la mémoire propre qui élimine et schématise, réalisant par ses propres moyens une autobiographie non écrite, illusoire et trompeuse. L'une des fonctions du journal est de servir de témoin contre les défaillances du souvenir, qui trie et simplifie, pour constituer un passé à la mesure du présent, éliminant ce qui gêne l'amour propre, ou contredit la bonne conscience du sujet.

L'autobiographie suit une voie tracée, du commencement à la fin, en vertu d'une prédestination constituée après coup par un auteur qui connaît le mot de la fin. Le rédacteur du journal est un être libre, devant lequel s'ouvrent à chaque heure des chemins qui conduisent vers l'avenir, ou peut être des chemins qui ne mènent nulle part. De ceux-là, l'autobiographe ne tiendra pas compte ; le journal, lui, conserve la vérité fugitive de leur exigence, que l'avenir ne validera pas. Le temps

du journal, présent après présent, présent même sans avenir, assure une fonction conservatoire, caisse d'épargne où les instants se perpétuent à l'abri de la corrosion de l'oubli. Du coup, ce qui a été noté sera destiné à survivre, et ce qui n'a pas été enregistré, mis en forme écrite, échappera à jamais. Or l'analyse n'est pas exhaustive ; le récit d'un seul moment s'ouvre en abîme sur l'infini ; la majeure partie du vécu ne passe pas à travers le filtre de l'écrit. La notation, nécessairement décalée par rapport à l'événement, consacre un recul, la distance d'un jugement, d'un changement d'humeur. Raconter un moment, c'est intégrer déjà le moment au devenir de la vie, dans [325] la perspective d'une autobiographie en puissance selon une intelligibilité immanente à l'appréhension même de la succession des jours. Les notations du journal, les plus anodines, sous leur contenu apparent, proposent la possibilité d'une interprétation en profondeur, plongée du sens apparent vers le sens latent, du moi superficiel vers le moi profond. Toute écriture du moi, sous le regard de l'interprète, propose une autobiographie en puissance (*autobiographia in nuce*).

Ainsi s'affirme la solidarité essentielle de toutes les formes des écritures du moi, en dépit des dissociations intervenant à l'usage. Sans doute faut-il admettre au départ une communauté d'intention, qui se diversifie dans l'accomplissement du projet. Mais le désir de la reprise du sens, en gros ou au détail, procède d'un identique besoin, poursuivi avec des moyens qui varient d'un individu à l'autre. Dans tous les cas, le consentement à soi-même par la transparence est le but recherché ; l'écriture est le moyen utilisé pour la fixation de la conscience de soi dans le présent, et pour l'avenir. Par l'écriture, enregistrement de la parole, je me donne à moi-même la parole ; je transfère ma parole de l'ordre de la temporalité précaire et fugitive à l'ordre de l'intemporalité. Les écrits restent, et avec eux, en eux, une part de moi-même, prise au mot, qui pourra dans la suite m'être opposée à moi-même.

Dès lors, les formes multiples de l'écriture journalistique communiquent entre elles, du moindre agenda où l'on note de temps en temps des noms de rencontre, quelques mots et impressions fugitives, jusqu'au journal entrepris comme une tâche majeure, à laquelle l'auteur consacra une part non négligeable de sa vie. Il arrive que les premières notes journalières prennent peu à peu de l'importance, jusqu'à constituer des ensembles qui peuvent revêtir une forme littéraire et franchir le seuil de la publication. R. A. Fothergill a observé cette

naissance du livre à partir d'écritures qui n'étaient pas destinées à connaître cet accomplissement. Lorsque l'écriture journalière s'accroît en importance, « elle produit dans l'esprit de son auteur l'idée du livre complet qu'elle pourrait devenir en fin de compte, avec une application et une vitalité suffisante ». S'arrêter en route, ce serait renoncer, « laisser sans l'écrire un livre dont le caractère et les modalités ont été établies, et dont la configuration finale décrit la forme de la vie ». Cette attraction du « livre-qui-pourrait-être (*book-that-might-be*) » ne s'applique pas à tous les journaux intimes, mais elle intervient chez tous ceux pour qui la pratique de l'écriture devient un exercice quotidien et nécessaire. « Presque tous les auteurs de journaux intimes conséquents en viennent à se référer à leur journal comme “ce livre” ; ils en prennent soin, le tiennent à jour, et se demandent dans quelles conditions et par qui il pourra être lu ». Le journal est recopié, relié, indexé, ce qui atteste qu'il s'agit bien d'une œuvre. Tel le journal de Pepys, soigneusement recopié et formant une série de six volumes reliés en cuir ³²⁸. Le journal de Boswell, lui aussi, est conçu comme une œuvre littéraire, jusque dans la présentation des événements. Barbellion, [326] l'auteur du *Journal d'un homme déçu* (*Journal of a disappointed man*) (1903-1917), convertit ses écritures en œuvre destinée à la publication ; « alors que le journal naguère servait à enregistrer sa vie, maintenant sa vie est au service du journal ³²⁹ ». Il note, dans ses derniers temps : « Je m'occupe à récrire, préparer pour l'édition et expurger mon journal, en vue du temps où j'aurai pris le chemin de toute chair. Personne ne le préparera en vue de la publication si je ne le fais pas moi-même. En le relisant de bout en bout, je découvre quel livre remarquable j'ai écrit. Pourvu seulement qu'ils le publient ³³⁰... »

André Gide et Julien Green feront aussi de leur journal l'une des œuvres principales de leur carrière d'écrivain, assurés d'une publication dont Amiel ne pouvait avoir la certitude. Quant à Michel Leiris, son autobiographie échelonnée en forme de journal est l'œuvre maîtresse de sa carrière d'écrivain. Mais, pour se convertir ainsi en œuvre littéraire, le journal doit renoncer à la règle de la spontanéité ; revu, corrigé, amendé et expurgé, il a cessé d'être en toute liberté le journal

³²⁸ R. A. Fothergill, *Private Chronicles. A Study of English Diaries*, Oxford University Press, 1974, p. 44.

³²⁹ *Ibid.*, p. 47.

³³⁰ Barbellion, 6 février 1917, cité *ibid.*

proprement « intime » de son auteur au moment même où il est destiné à être mis sur le marché comme un produit de consommation courante, du vivant de celui qui l'a rédigé, avec toutes les précautions indispensables en pareil cas. Ainsi apprêté pour être mis en circulation, le journal intime a changé de sens, ou plutôt d'emploi, en cessant d'être prévu pour un usage intime. Évolution assez récente ; transférée de l'ordre privé dans le domaine public, la chronique journalistique devient une forme littéraire, par un détournement de sa vocation propre, vouée en premier lieu à la culture de la conscience de soi.

« À la date du 3 décembre 1918, note un jour Charles du Bos, je commence, à la requête de mon ami André Gide. Il est venu me voir ce matin et nous sommes sortis un moment ensemble. Il m'a demandé si j'avais continué à tenir régulièrement mon journal, et comme je lui avouais que dans ces derniers temps je ne l'avais fait que d'une façon assez intermittente, il m'adjura de le reprendre et me dit : « Cher ami, n'abandonnez pas votre journal : il se peut que vous ne parveniez pas à faire des œuvres, mais votre journal est une œuvre, est votre œuvre : ces difficultés multiples qui vous empêchent de produire constituent elles-mêmes le sujet de votre œuvre ; (...) ces débats, ces angoisses, ces scrupules intérieurs, votre journal doit en garder registre. (...) Plus d'un d'entre nous se reconnaîtrait dans votre peinture, qui se sentirait par elle soulagé, et vous en demeurerait reconnaissant ³³¹. »

Orfèvre en la matière, Gide fut capable, comme un certain nombre d'écrivains, de mener à bien une œuvre littéraire importante, comprenant une autobiographie qui couvrait son enfance et sa jeunesse, jusqu'à la mort de sa mère, en même temps qu'il tenait un journal destiné à voir le jour de son vivant, moyennant les tempéraments d'usage. Charles du Bos, de par sa nature [327] inquiète et sensible, n'est pas en mesure de construire des écritures de synthèse ; critique pénétrant et compréhensif, il se perd dans sa recherche, comme englouti sans retour dans les plongées qu'il effectue au-dedans de lui-même ou dans les écrits de ses auteurs favoris. De toutes ses écritures accumulées, il n'est pas capable de faire un livre. D'où le conseil de Gide à cet artisan en écritures, personnelles ou non : puisque vous n'arrivez pas à constituer un ouvrage à partir des fragments que vous rédigez, prenez

³³¹ Charle du Bos, *Extraits d'un journal*, 1908-1928, 2^e éd., Correa, 1931, cité dans Alain Girard, *Le Journal intime*, PUF, 1963, p. 92.

la décision de considérer la somme de vos fragments comme cet ouvrage même, inaccessible sous une autre forme.

Critique littéraire d'une grande pénétration spirituelle, attiré par les maîtres du romantisme, Byron, Novalis et leurs amis, analyste passionné de l'actualité intime des âmes et de la sienne propre, Charles du Bos a publié une série d'ouvrages en forme de rapsodies de textes explorant les aspects de l'expérience vécue. Ces livres ne sont pas construits selon les règles imposées par la rhétorique usuelle, mais ces symétries formelles ont toujours quelque chose d'artificiel. Rien ne nous assure que la vérité humaine doive se conformer aux règles de la géométrie dans l'espace mental, telles que les figure le code de la rhétorique. La substance de ces livres mal composés, ou pas composés du tout, n'en est pas moins riche. Peut-être même la présentation de matériaux à l'état brut, sans souci de symétrie, sans résolution des contradictions internes et des démentis intrinsèques fournit-elle au lecteur une nourriture plus excitante que des traités en bonne et due forme, où tout finit par se composer et s'arranger dans une tranquillité somnifère, suscitée par le souci des fausses symétries.

L'un des charmes du journal intime est cette nonchalance, cette non directivité garantie par l'ordre chronologique, en vertu duquel n'importe quelle pensée, n'importe quelle expérience peut succéder à n'importe quelle autre. Le journal autorise chez son auteur et expose à son lecteur une pensée dans le désordre, le démenti et le rebondissement toujours possible d'un moment à l'autre. Or la logique dans les comportements humains n'est jamais qu'un second mouvement, un retour à l'ordre, en réaction contre la libre spontanéité d'une conscience entraînée par ses pulsions intimes sur les voies d'accomplissements contradictoires. Le premier mouvement de la vie tend à l'indiscipline ; l'ordre moral, l'ordre intellectuel, l'ordre psychologique sont des produits de réaction, fruits d'une conquête qui implique aussi une dénaturation de l'existence brute.

À la différence de l'autobiographie, qui propose l'image d'une personnalité harmonieuse, prenant la pose pour faire figure aux yeux d'autrui et à ses propres yeux, le journal expose la réalité humaine à l'état natif. Approche d'une vérité dont le témoignage ne peut être mis en doute, vérité en morceaux, et non pas d'un seul tenant ; vérité fragmentaire, qui présente l'immense avantage, dans sa présentation discontinue, de n'être pas tenue de former un tout. Les moments succes-

sifs n'ont pas besoin de se plier à la règle de la compatibilité, ils ne sont pas tenus de s'additionner pour constituer un total unitaire, en [328] chiffres ronds. La surabondance et la divergence des indications ne sont pas signes d'erreur, mais plutôt attestations d'une plénitude de vérité transcendante aux censures de la logique. L'autobiographie parie pour la cohérence de la personnalité ; cette cohérence, elle l'assure par les moyens de censures, conscientes ou non. D'où un appauvrissement inévitable de la réalité humaine, dépouillée de ses contradictions, de ses ombres, de cette épaisseur opaque où se dissimule le mystère d'un être. La transparence, bien loin d'être un signe de vérité, doit commander la suspicion ; les harmonies et symétries ne consacrent le plus souvent, dans l'évocation de personnalités exemplaires que des trompe-l'œil.

De par sa forme et son fond, sa liberté de toujours reprendre l'initiative sans être lié par un projet, par une parole donnée, le journal se situe dans le domaine de l'écriture fragmentaire. Les romantiques allemands ont donné un statut épistémologique à cette forme d'expression, illustrée bien avant eux par les *Pensées* de Marc Aurèle, de Pascal, des moralistes français classiques ou encore de Lichtenberg. Le fragment expose une vérité en pièces détachées, non pas sous l'invocation de la totalité et de la cohérence, mais à titre d'incitation ou de fulguration ; une étincelle dans la nuit, un éclair de lumière dans le reflet d'une facette. L'ordre impérial du système manifeste une vérité dans l'ordre, trop belle pour être tout à fait vraie. Le fragment propose une vérité dans le désordre, un éclat arraché à la vérité totale, le petit grain d'une présence d'esprit qui se suffit à elle-même, vérité dans l'instant, miniaturisée. Selon Novalis, « c'est à titre de fragment que l'inachevé apparaît encore le plus tolérable, si bien que cette forme de communication doit être recommandée à qui n'a pas encore tout à fait terminé son œuvre et peut cependant présenter des vues isolées et remarquables ³³² ».

Frédéric Schlegel et ses amis du cercle de l'*Athenaeum* ont pratiqué le fragment comme un exercice d'écriture conscient et organisé. Le journal adopte spontanément le même ordonnancement, puisqu'il propose au jour le jour une série de fragments sans lien entre eux. Re-

³³² Novalis, *Fragments*, § 1804 du classement Wasmuth ; dans Gandillac éditeur de Novalis, *L'Encyclopédie*, éd. de Minuit, 1966, p. 8 ; Cf. Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, Payot, 1982, p. 447-463.

cherche de la vérité égrenée selon l'ordre dispersé de la chronologie, aspect après aspect. Le promeneur ne domine pas le paysage ; son approche suscite des vues renouvelées au fur et à mesure de la progression. Ainsi le rédacteur du journal ne cherche pas à dominer cette réalité affirmée en lui et à travers lui ; il se contente de noter les impressions fugitives comme elles lui viennent à l'esprit et au cœur. La vérité ne lui appartient pas ; il appartient à la vérité, ce qui l'autorise à penser que les parcelles de connaissance dont il est détenteur doivent se composer, se réunir quelque part, au delà des prises de son savoir, et en dehors du champ de sa responsabilité. Cette poursuite d'un savoir au détail, corollaire d'une certaine insouciance à l'égard du savoir total est le caractère épistémologique propre au journal intime.

[329]

Le journal poursuit une recherche fragmentaire, vérité du sujet, vérité du monde, vérités des hommes et des choses. Le journal de Jules Renard consigne de menus traits de la vie extérieure, croquis furtifs d'êtres humains, d'animaux, de paysages ; le journal des Goncourt note des anecdotes littéraires et mondaines, profils perdus et médisances de la vie sociale. Recherche de la vérité, même s'il s'agit de vérités extrinsèques et minuscules. Katherine Mansfield, Marie Bashkirtseff, Anaïs Nin se plaisent à relater les vicissitudes de leurs états d'âme, les intermittences de leur subjectivité. Plus ou moins futiles, plus ou moins profondes, ces notations accumulent un nombre considérable d'esquisses, de croquis en vue d'un portrait qui n'aura jamais lieu. L'intention est de susciter une familiarité de soi à soi, de rendre possible un certain recul ; l'auteur du journal se déprend pour se reprendre ; il se crée pour son propre usage un espace de semi-liberté. Non qu'il se propose, le plus souvent, de maîtriser ainsi sa propre vie ; du moins gagne-t-il à cet exercice une impression de lucidité, une assurance, et la possibilité de réagir contre certaines tendances incontrôlées de sa nature. En même temps, lorsqu'il s'agit de personnalités curieuses à tel ou tel titre, littérairement douées et dotées de qualités d'observation, le journal finit par constituer une œuvre par accumulation, dont les notations additionnées suscitent un plaisir certain chez les amateurs d'âmes.

Mais le degré d'engagement du rédacteur dans ses écritures peut varier ; il arrive qu'il se prenne à son jeu, et considère son journal comme un document humain à l'attention des générations à venir ;

Marie Lenéru, Marie Bashkirtsoff et d'autres le considèrent comme leur œuvre propre, cette œuvre qui n'en est pas une, reprenant à leur compte le conseil d'André Gide à Charles du Bos. Le journal, exercice marginal, promu à une dignité supérieure, se situe plus près du cœur même de la personnalité, devenant centre de préoccupation et enjeu de l'existence, dont il concentre en soi l'espérance de survie. C'est pourquoi il n'est guère possible de traiter en bloc du journal intime, dont le degré d'intensité personnelle peut varier entre le simple memento de l'emploi du temps, des humeurs et des rencontres, et la conversion à mesure de la vie en écriture, transcription désespérée de l'actualité du moi à laquelle se livre Amiel.

Lorsque le journal occupe une position centrale dans l'emploi de la vie, cette œuvre qui n'en est pas une assume le statut d'une œuvre proprement dite. De grands créateurs, Gœthe, Victor Hugo, Tolstoï ont pratiqué le journal en dehors de leurs œuvres maîtresses ; d'autres esprits, moins doués de génie créateur, font de ce hors-d'œuvre un substitut de l'œuvre impossible, une œuvre à défaut d'œuvre. Cas particulièrement significatif, celui de Roland Barthes, qui publie une autobiographie en miettes, sous forme de fragments incohérents, rédigés pendant un bref espace de temps, et qui pourraient aussi bien être présentés comme un journal intellectuel de la période en question.

Une autobiographie de plein exercice rassemblant l'histoire d'une vie en ses phases successives, et mettant en place les productions diverses d'un écrivain ou d'un artiste, propose la synthèse, « l'œuvre de l'œuvre », du créateur en [330] question. Or un Charles du Bos, un Roland Barthes sont incapables de mener à bien l'accomplissement d'une œuvre de grand format ; ils peuvent en rêver, mais le rêve excède leurs moyens, et leurs efforts de réalisation demeureront toujours en deçà. Parlant de lui-même à la troisième personne, Barthes observe : « Il a cette manie de donner des "introductions", des "esquisses", des "éléments", en remettant à plus tard le "vrai livre". (...) Ces annonces, visant le plus souvent un livre sommatif, démesuré, parodique du grand monument du savoir, ne peuvent être que de simples actes de discours (...) ; elles appartiennent à la catégorie du dilatoire. Mais le dilatoire, dénégation du réel (du réalisable) n'en est pas moins vivant ; ces projets vivent ; ils ne sont jamais abandonnés ; suspendus, ils peuvent reprendre à tout instant ³³³... »

³³³ Roland Barthes par Roland Barthes, Seuil, rééd. 1980, p. 175-176.

L'examen de conscience tourne à la tentative de justification de la part d'un esprit fin et pénétrant, mais condamné par sa nonchalance, par sa paresse naturelle, à se mouvoir toujours à l'extérieur d'une pensée inapte à s'accomplir. « L'annonciation du Livre (le *Prospectus*) est l'une des manœuvres dilatoires qui règlent notre utopie interne. J'imagine, je fantasme, je colorie et je lustre le grand livre dont je suis incapable : c'est un livre de savoir et d'écriture, à la fois système parfait et dérision de tout système, une somme d'intelligence et de plaisir, un livre vengeur et tendre, corrosif et paisible etc (...) ; il est celui qui vient (l'aventure) et ce livre, me faisant le Jean-Baptiste de moi-même, je l'annonce ³³⁴. » L'écriture du moi se poursuit dans l'horizon d'une absence qui ne sera jamais oubliée. « L'œuvre n'est jamais que le méta-livre (le commentaire provisionnel d'une œuvre à venir, qui, ne se faisant pas, deviendra cette œuvre-ci : Proust, Fourier n'ont écrit que des *Prospectus* ³³⁵... »

Sur le mode de l'auto-accusation, Roland Barthes fait ici l'éloge de sa propre impuissance, et de celle de beaucoup d'autres. Son œuvre globale n'est que le masque d'une absence d'œuvre, présentation par défaut d'un grand dessein impossible. Échec finalement symbolisé, en fin d'un parcours inachevé et inachevable, par une mort absurde. Mais le secret de Roland Barthes, condamné à demeurer en deçà de son projet impossible, marginal d'une Terre Promise où il ne lui était pas donné de pénétrer, ne fait pas de lui une exception. Le rêve qui le hantait, le rêve du Livre des livres rejoint l'utopie du *Gesamtkunstwerk*, du chef d'œuvre total, cher aux romantiques allemands ou français. Victor Hugo nourrissait le fantasme de cet *opus majus*, qu'il imaginait sous le nom d'« Océan », Lamartine portait en lui un Poème des « Visions » et Vigny prenait des notes en vue des « Consultations du docteur Noir » ; les peintres romantiques allemands rêvaient de compositions d'ensemble récapitulant une vision cosmique selon les couleurs, les formes et les sons harmonieusement conjuguée. Et le drame musical conçu par Wagner en forme de festival total, en partie seulement réalisé, mettait en œuvre et en scène une analogue espérance utopique, entrevue aux confins de l'eschatologie.

[331]

³³⁴ *Op. cit.*, p. 176.

³³⁵ *Ibid.*, p. 177.

L'écriture fragmentaire du Journal évoque ce chef d'œuvre inconnu. Germination incoordonnée, le journal procède par allusions perpétuelles à une réalité intime mise en cause, jamais possédée. Une autobiographie, forme fermée projette la nécessité de son achèvement : elle appartient à l'ordre du fini. Le journal, forme ouverte, se présente sous les espèces de reprises indéfiniment prolongées, de renvois au lendemain sans obligation de conclure ; méthode « dilatoire », selon le mot de Roland Barthes. Le rédacteur du journal peut prendre son temps comme aussi son espace ; les parcours capricieux de sa pensée peuvent emprunter tous les cheminements, inclure tous les territoires divers de l'expérience et de la pensée. Barthes, dans un fragment énumère les textes qu'il a écrits, en vue de les rassembler dans l'unité de cette œuvre chimérique, où ses écritures ne se consumeront jamais. L'autobiographie, le journal deviennent le lieu d'accueil et de recueil pour l'ensemble de ces œuvres partielles qui ne constituent pas dans leur accumulation le Grand Œuvre chimérique, dont chaque réalisation partielle semble écarter l'écrivain plus qu'elle ne l'en rapproche. L'autobiographie, le journal rassemblent la vie, rassemblent les œuvres en les justifiant à mesure par le raccordement au contexte global de l'existence vécue. Les écritures du moi développent le réseau de communication entre les expressions diverses de l'intelligibilité personnelle ; parcours-jaloné par des documents dispersés dont la compatibilité se manifeste lors du retour à la source et de la réimputation au tronc commun.

On n'a jamais été ce qu'on voulait être ; on n'a jamais dit exactement tout ce qu'on voulait dire ; les réalisations demeurent en deçà des espérances. L'autobiographie donne une seconde chance, à la faveur d'une seconde lecture qui permet la reprise du sens, assurant la coordination de l'ensemble. On peut considérer l'autobiographie comme une œuvre et le journal comme un hors d'œuvre, en marge des livres véritables. Mais journal et autobiographie peuvent s'affirmer aussi comme des œuvres à la seconde puissance, œuvres de l'œuvre, sommation et consommation de l'existence, dont le parti pris unitaire rassemble les œuvres mineures. Et parfois le journal expose à lui seul les travaux et les jours d'une vie, fragment après fragment, en l'absence d'œuvre proprement dite. Le chef-d'œuvre total, le *Gesamtkunstwerk*, infini en acte, exposant une limite inaccessible, les œuvres composées ne sont que des relais qui demeurent loin de compte. Sur le

chemin de l'absolu, le fragment n'est pas plus disproportionné qu'un texte plus long et plus développé. Au contraire, dans sa brièveté même, il recèle des ressources de force expressive ; les quelques mots d'un haï kaï japonais exposent l'univers avec autant de puissance qu'un long poème. Les romantiques allemands se plaisent à saluer dans le fragment une facette de l'infini. Voie toujours libre, non asservie à une parole donnée, le journal débouche sur la totalité ; si même il ne doit jamais arriver nulle part, toujours est-il qu'il bénéficie du libre accès partout, ce qui fait de lui le livre de vie par excellence, le livre du moi (*Book of the Self*) dont la quête sans fin recommencée s'ouvre en abîme à chaque pas sur cette plénitude de l'être au sein de laquelle Amiel aspire à se confondre.

[332]

L'écriture littéraire, sous toutes ses formes, est une œuvre de salut. Par la création d'une œuvre, l'homme, ayant pris la parole, s'ajoute à la nature et la marque de son sceau. L'écriture contribue à la transfiguration du monde ; elle suscite un monde autre et le même, destiné à survivre tel qu'il a été défini, alors que les formes de la nature se corrompent et disparaissent. Écrire est défier la mort, faire vœu d'immortalité. Cette survie est proposée à chacun, aux moindres frais, par la rédaction du journal intime. Le mot écrit est une forme fixe ; l'écrit fixe les sentiments. « Nous n'aurons plus jamais notre âme de ce soir », disait la comtesse de Noailles ; mais cet état d'âme, il suffit de le noter dans un journal pour que l'instant privilégié soit éternisé. Le fragment, selon les romantiques, prend au piège l'infini. Pareillement la notation dans le journal, par la vertu d'un acte simple, possède cette propriété prodigieuse d'élever un sentiment, une idée, à une puissance supérieure, en l'arrachant à la corruption du temps par la seule vertu de l'inscription.

Sans doute faut-il voir là ce qui justifie en profondeur la fascination exercée par le journal intime. L'individu, en débat avec lui-même, trouve une issue à la corrosion de cette perpétuelle mise en question qui l'habite. Écrire, c'est se résoudre, et dépasser une situation par le fait qu'on lui a donné forme écrite à l'abri des récurrences de la durée. Écrire, c'est se prendre en mains et faire œuvre de soi à soi. Le journal n'est pas description à proprement parler ; là même où le rédacteur s'imagine raconter ce qui fut, d'une manière objective, il intervient activement, il donne sens et forme à une réalité toujours confuse et am-

biguë. Le peintre ne copie pas le paysage ou le personnage qu'il représente ; le thème traditionnel de l'imitation de la nature, comme si l'artiste demeurait passif devant le « modèle », est absurde. On l'a souvent noté, plusieurs peintres assemblés en un même point peindront de façon différente le même paysage. Le rédacteur du journal intime, témoin de sa propre vie, des vicissitudes de sa conscience et de celles des situations dans lesquelles il se trouve impliqué, fait œuvre créatrice en constituant un monde à sa ressemblance et selon l'inspiration de cette faculté organisatrice qui préside à la mise en ordre du monde dans lequel nous vivons. Tout ce qui a été dit sur l'incertitude des témoignages, en matière judiciaire en particulier, pourrait être repris ici. Le témoignage de soi sur soi revêt le sens d'une reconstitution, définitivement substituée à la réalité originaire. La description une fois mise en forme rejette dans le néant la réalité première ; les aspects de la situation qui n'auront pas été pris en charge par le constat se trouvent à jamais éliminés. Le journal intime est la fabrique du souvenir ; il enregistre des clichés fixant les personnages de la scène dans une attitude définie une fois pour toutes, à la manière des photographies rassemblées dans un vieil album et montrant des visages immobilisés dans une expression entre toutes celles dont ils étaient susceptibles.

Écriture créatrice, le journal est marqué par le style de la personnalité. Il assure non seulement une élévation de l'instant à l'immortalité, mais aussi la transsubstantiation du vécu, réalisée aux moindres frais par la reprise du sens [333] selon l'ordre de l'écriture. La conscience immédiate, en sa spontanéité, se dédouble ou se redouble par le ministère de cette réflexion qui prend corps sur le papier. L'auteur du journal se convie à rentrer en lui-même, à prendre du recul, grâce à cette distance spatiale et à ce délai temporel introduits par le recours à la technique scripturaire. La pensée doit accompagner le travail de la plume, et donc admettre le retard de l'écrit sur le mental. Auparavant déjà s'était imposée la nécessité d'attendre le moment propice au recueillement, avant de noter ce qui s'est passé. Le retard inévitable du journal permet un premier travail du souvenir, et déjà une élaboration réflexive. L'inscription à l'ordre du jour du journal ne fournit donc pas l'assurance d'un témoignage objectif. Le journal intime implique, à l'état naissant, le projet autobiographique ; il expose une apologie en germe dans la première appréhension du réel, apologie à brève échéance, arrêtée dans l'œuf par la rédaction du texte, mais inévitable.

D'où résulte que ces instantanés ont un caractère révocable. L'autobiographie, en fin de carrière, propose des vues d'ensemble, mises au point une fois pour toutes, avec compensation mutuelle des variations saisonnières, et aberrations d'un moment. Le journal retient les vicissitudes des humeurs ; il porte témoignage des erreurs d'appréciation, des illusions dont le rédacteur a été victime dans la succession des temps.

Dans ces conditions, on ne saurait attribuer au journal intime le bénéfice d'une objectivité particulière, ni en ce qui concerne les états d'âme du rédacteur, ni en ce qui concerne les circonstances. La vérité du journal est une vérité d'humeur, révocable au jour la journée, alors que l'autobiographie propose une vérité viagère à plus longue échéance, une fois dissipé le tumulte des événements. Il n'y a rien de commun entre le journal de guerre de Fabrice à Waterloo, pris au piège d'épisodes mineurs, dont le sens lui échappe, et le récit de la bataille mis en ordre par l'Empereur dans les loisirs de la retraite à Sainte-Hélène. Comme le fait observer l'éditeur du journal de Kafka : « Tout journal produit nécessairement une déviation de perspective dont il convient de tenir compte. Quiconque écrit un journal ne note généralement que ce qui lui pèse ou l'irrite. C'est là une manière de se libérer d'impressions douloureuses et négatives. Les impressions positives ne demandent pas à se décharger dans l'écriture ; on ne les note (...) que dans des cas exceptionnels, ou lorsqu'on l'a décidé (dans le cas de notes de voyage par exemple). Mais la plupart du temps, un journal évoque une courbe barométrique où seules les basses pressions sont enregistrées ³³⁶ ... »

Le journal intime n'est pas un témoin impartial ; il intervient comme un agent, l'une des composantes de la vie personnelle, dont la fonction est de contribuer à la mise en ordre du vécu. D'où le fait que l'image que l'on peut se faire d'un individu en lisant son journal ne coïncide pas nécessairement avec l'impression qu'il pouvait donner à ses familiers. « Dans sa jeunesse, Kafka [334] montrait une gaieté désinvolte dont on ne croirait pas capable l'auteur du Journal ³³⁷. » L'humour de Kafka, manifeste dans sa correspondance, où il prend les autres à témoin de son état d'esprit, n'apparaît pas dans ses notes quo-

³³⁶ Postface de Max Brod au *Journal* de Franz Kafka, Marthe Robert, Club français du Livre, 1978, p. 750.

³³⁷ *Ibid.*, p. 751.

tidiennes. Il ne faut donc pas prendre pour argent comptant les notations du journal ; document du moi parmi tous les autres, il doit être interprété selon les principes d'une méthodologie critique. La critique des témoignages s'applique au premier chef au témoignage de soi sur soi.

L'illusion serait de croire à un privilège de la connaissance de soi, susceptible d'offrir un accès direct à la réalité personnelle. Depuis longtemps les moralistes ont souligné les ruses de l'amour-propre et l'aveuglement de soi à soi. Ce thème cher à la Rochefoucauld, a été repris par Nietzsche à diverses reprises ; l'idée figure dans ses cahiers de jeunesse : « L'observation de soi. Elle trompe. Connais-toi toi-même. Par l'action, non par la pure contemplation. Ceux qui prennent la mesure d'eux-mêmes par rapport à un idéal n'apprennent à se connaître que dans leurs faiblesses. Mais le degré même de ces faiblesses leur demeure inconnu. L'observation paralyse l'énergie ; elle dissout et elle émiette. L'instinct est encore ce qu'il y a de mieux. (...) Nos actions doivent se produire d'une manière inconsciente ³³⁸... » Le jeune Nietzsche rejoint ici la tradition romantique, à laquelle est due la mise en honneur des puissances inconscientes de la nature. Contrairement aux affirmations de l'âge des Lumières, qui privilégient la lucidité, il faut reconnaître la non-transparence de l'esprit à lui-même. Schopenhauer, le maître de Nietzsche, a révélé que l'être humain est le jeu des puissances obscures, dont les motivations profondes ont autorité sur lui et l'entraînent, sous le voile des ratiocinations illusoire dont il se satisfait.

Héritier des romantiques et de Schopenhauer, Freud a définitivement renouvelé la question de la sincérité envers soi-même. La bonne foi, la sincérité du sujet ne sont pas en cause ; l'essentiel se passe dans l'ordre des motivations, des pulsions profondément inscrites dans la réalité humaine. La non-transparence est constitutive de notre nature, et d'ailleurs rien ne prouve que les procédures tortueuses de la psychanalyse permettent d'élucider les complexes mystères de l'être personnel sur lesquels elle intervient. La psychothérapie freudienne substitue à la situation originaires une situation nouvelle différente de la première. Rien ne permet de dire que les secrets dévoilés par la cure

³³⁸ Notes de Nietzsche étudiant à Leipzig, 1868, *Werke*, hgg, Mechte und Schlechta, Munchen, 1937, Bd. IV, p. 126 ; dans G.R. Hocke, *Das Europäische Tagebuch*, Wiesbaden, 1963, p. 126.

analytique correspondent à la vérité intrinsèque d'une personnalité ; on sait seulement que cette personnalité a été bouleversée dans ses équilibres fondamentaux, non sans risques pour l'intéressé ; un autre équilibre s'est substitué au premier, moins précaire dans le meilleur des cas. Les notions de « vérité » et de « sincérité » paraissent, dans ce contexte, tout à fait vides de sens, et la poursuite d'une adhésion plénière de soi à soi dans la révélation de l'essence personnelle de l'être ne désigne désormais qu'une voie sans issue.

[335]

La mise en évidence de cette impasse n'a pourtant pas mis fin à la pratique du journal intime, ni à la fascination qu'il exerce sur un grand nombre de gens. Ce qui prouverait que sa finalité n'est pas la connaissance de soi, selon les normes de la connaissance objective. Celui qui entreprend la rédaction d'un journal avec la prétention avouée de se connaître se trompe en fait sur ses intentions ; sa démarche n'est pas épistémologique seulement. Se dire à soi-même : « je veux y voir clair en moi » n'est que le premier mouvement d'une recherche dont le deuxième se dit : « je veux mettre de l'ordre... ». Sous prétexte de connaissance, il s'agit d'intervenir dans la vie personnelle afin de substituer à la situation existante une situation renouvelée ; la connaissance de soi est toujours une action sur soi. Et cette action s'accomplit dès le moment où la décision est prise, même si elle ne va pas jusqu'au bout de son projet, dont l'accomplissement intégral serait d'ailleurs impossible.

Il faut donc considérer à part le programme, l'exposé des motifs du journal, animé d'un radicalisme eschatologique dans la volonté du dévoilement de l'être personnel – et les accomplissements, plus modestes par nécessité, mais non vides de sens. Dix sept mille pages séparent la première ligne du journal d'Amiel de la dernière ; parvenu au bout de sa quête, Amiel n'a pas atteint le but qu'il s'était proposé. Mais il serait absurde de prétendre que ces écritures infinies ont été rédigées en pure perte ; elles ont permis à Amiel de gagner sa vie spirituelle, au jour le jour, et de construire une œuvre sans pareille. L'intention cognitive n'est pas la seule ; elle ne doit pas dissimuler la présence en sous-œuvre de toutes les autres, qui contribuent à l'actualisation de la vie personnelle en dehors de toute préoccupation de savoir.

Plutôt qu'un miroir passif où s'inscriraient les configurations de l'espace du dedans, l'écriture propose à la conscience une surface de rebond. Les signes ne sont pas les exposants d'une réalité existant toute armée dans l'esprit du rédacteur, en attente de leur manifestation ; ils provoquent la constitution du sens, car la conscience avant la prise de conscience n'existe qu'à l'état larvaire ; on ne peut jamais être assuré d'avoir analysé un état d'esprit d'une manière exacte et exhaustive tout ensemble. Le texte obtenu, ce qui est venu à l'expression, n'est pas de la même nature que la réalité mentale antérieure à la formulation, et que la formulation a dissipée à jamais. L'écriture du moi se lance dans la vaine poursuite d'une réalité impossible à atteindre, la consistance de l'écrit se trouvant en désaccord avec la fugacité, la précarité de l'ordre mental. Les arabesques de l'écrivain ne dessinent que le sillage d'une absence ; on a beau essayer de la saisir à la dérobée, la présence de l'esprit ne se laisse fixer qu'au passé ; on croit l'enregistrer, elle est déjà ailleurs, plus loin, avide de démenti et de non coïncidence.

L'entreprise de la connaissance de soi par le journal intime peut donc paraître condamnée d'avance. James Boswell, l'un des observateurs de soi les plus pénétrants du XVIII^e siècle, notait un jour : « Je trouve impossible de mettre sur le papier le journal exact de la vie d'un homme. On peut bien noter les circonstances [336] extérieures. Mais les variations du dedans, les activités du raisonnement et de la passion et, ce qui a le plus d'influence sur notre bonheur, les coloris de l'imagination sont trop fluctuants pour être enregistrés. Bref, la situation est telle que je défie qui que ce soit de consigner par écrit quelque chose comme un compte rendu achevé de ce dont il a été conscient pendant un jour de sa vie, où il se sera trouvé suffisamment éveillé ³³⁹. » Le défi de Boswell a été, on le sait, relevé sous une forme romanesque par James Joyce, dans son *Ulysse*, transcription exhaustive d'un jour, ou plutôt enregistrement continu du flux d'une conscience au cours de ce laps de temps. Cette expérience littéraire occupe un très gros volume, sans être pour autant convaincante, puisque le texte est fabriqué artificiellement, et d'ailleurs ne prétend pas être un journal intime au sens propre du terme, mais bien un mo-

³³⁹ James Boswell, *Insearch of a wife* (1766-1769), London-New York 1957, p. 258, dans R. A. Fothergill, *Private Chronicles*, Oxford University Press, 1974, p. 57.

nologue intérieur, le dire d'une conscience parlante s'énonçant de manière continue selon l'ordre du langage. Or la conscience n'est pas parlante par essence ; elle peut faire silence ou s'absenter sans laisser de traces ; la réduire à un discours, même désordonné ou délirant, c'est lui attribuer une nature qui n'est pas la sienne.

Illusion du journal intime, s'il se veut expression directe de la vie intégrale de la conscience, projection de l'authenticité du moi selon l'ordre de l'écriture. Entre le moi vécu et l'écriture du moi selon l'ordre de l'écriture, se réalise une transsubstantiation, ou plutôt une dénaturation si le moi veut se dire en forme de discours, et si l'on doit admettre une analogie entre le discours du moi et le moi, toujours est-il que le moi n'est pas un discours et ne se laisse pas circonscrire par un réseau d'expressions verbales. L'illusion de la transparence, commune à bien des auteurs de journaux, est résumée par Barbellion : « Dans ce journal, prétend-il, ma plume est une délicate pointe d'aiguille, dessinant la configuration d'un tempérament de manière à exposer ses variations quotidiennes, grave et gai, exalté et déprimé, amoureux de soi ou dégoûté. Vous trouverez ici toutes mes pensées et opinions, toujours irresponsables et souvent contradictoires ou incompatibles les unes avec les autres, toutes mes humeurs et mes vapeurs, toutes les réactions variées de cette gelée (*jelly*) qui est *Moi*, son environnement ³⁴⁰. » Barbellion se flatte de réaliser une complète manifestation de son intimité, transférant cet espace du dedans qui s'agite sans fin et se renouvelle au-dedans de lui dans l'espace clos et délimité de ses écritures. La question serait de savoir s'il s'agit là d'une épiphanie ou d'une métamorphose ; lorsque « cette gelée qui est *Moi* » revêt la forme de l'expression écrite, elle subit une transmutation, elle change de nature et l'on ne saura jamais le rapport qui peut exister entre les écritures de Barbellion et cet être larvaire, préalable à toute expression, fondement de son identité. Nous pouvons essayer, à travers le *Journal d'un homme déçu*, de pressentir, de deviner l'identité de son auteur, mais *per speculum in aenigmate*. Le texte se donne à nous dans sa [337] teneur littérale, l'homme demeure énigmatique, en dépit de sa volonté manifeste de se constituer prisonnier sous les espèces de son texte.

³⁴⁰ Barbellion *Journal of a Disappointed man*, London, 1919, p. 287, dans Fothergill, loc. cit., p. 87.

L'illusion de la vérité littérale, en vertu de laquelle on s'imaginerait que la vérité personnelle peut être prise au mot dans le journal, est résumée, au milieu du XVII^e siècle, par un commentateur des textes autobiographiques de l'archevêque William Laud (1573-1645). « Un journal exact est une fenêtre ouverte sur le cœur de celui qui le rédige (*an exact diary is a window into the heart that maketh it*)³⁴¹. » Le présupposé tenace de la plupart des rédacteurs d'écritures intimes jusqu'à Stendhal et même Gide, confère à l'intimité de l'homme, à son cœur, une réalité fixe et quasi matérielle offerte à l'inspection de l'esprit, et dont il suffirait de prendre un relevé exact et précis, garanti par la bonne foi du témoin. Or la sagesse des nations décrit également l'homme comme un être ondoyant et divers ; la réalité humaine existe sur le mode du projet et du rejet. La conscience, en deçà du discours, se laisse pressentir comme une nébuleuse irrésolue dont les résolutions confuses obéissent à des motivations, à des pulsions incertaines. Dire quelque chose de cette conscience à l'état naissant, c'est déjà en dire trop, car elle n'existe pas sur le mode du résolu et du révolu ; elle fait sa demeure dans une préhistoire, une archéologie du mental et du spirituel. Essayer de dire cette conscience ou de l'écrire, c'est déjà l'aliéner. On ne peut pas la représenter, puisqu'elle ne se présente pas sous une forme quelconque. Ramenés à la surface de la mer, les poissons des grands fonds, brutalement extraits de leur milieu naturel où ils ont à subir, à compenser d'énormes pressions, explosent sous l'effet de la mutation brutale de leurs conditions d'existence. Pareillement, la réalité humaine en sa substance propre, ne peut être exposée au grand jour de la conscience et soumise aux conditions de l'analyse. Le produit ainsi obtenu n'est pas insignifiant, mais ce qu'il signifie n'est pas ce qu'on prétend lui faire dire, le donné littéral de l'être personnel.

Ainsi, en un certain sens, l'immense labeur des écritures du moi aurait été dépensé en pure perte, condamné d'avance à se fourvoyer sur des chemins qui ne mènent nulle part. Sous couleur de mettre à jour l'être intime des hommes, les documents en question parleraient d'autre chose. Mais parler d'autre chose, ce n'est pas parler pour rien. L'extraordinaire persévérance manifestée par les écrivains de l'intimi-

³⁴¹ William Pryne, *Remarks on Archbishop Laud*, in Élisabeth Bourcier, *Les Journaux privés en Angleterre de 1600 à 1660*, Publications de la Sorbonne, 1976, p. 357.

té, la multitude des tentatives toujours recommencées atteste que les efforts ne peuvent avoir été consentis en vain ; ils ont eu leur récompense, même si le résultat obtenu n'a pas été celui qu'ils cherchaient au départ. En termes simples, les écritures du moi n'ont pas pour effet de manifester une entité préexistante, mais bien de créer une identité à partir de cette situation confuse où se trouve une conscience lorsqu'elle vient au monde, dans le désordre de ses aspirations, positives et négatives.

Dans tous les cas possibles, et quelle que soit la nature particulière des documents en question, l'écriture est une psychothérapie, un facteur d'équilibre. [338] L'idée même de conscience implique un contact de soi à soi, un consentement entre l'état d'esprit momentané et la personnalité ; la présence au monde se fonde sur elle-même, et trouve dans ce fondement une assurance neuve. L'écriture consacre un redoublement de la conscience première, une seconde conscience consacrée par l'inscription qui consolide la parole. Tout document du moi institue un reposoir du moi, un lieu où l'esprit peut reprendre haleine, prendre ses distances par rapport à soi, point d'appui, même passager, comme celui que procure le bâton au marcheur. Cet effet à courte vue est déjà bénéfique. « Le journal, note Byron, est un secours (*relief*). Lorsque je suis fatigué (comme je le suis en général), le voilà qui s'offre, et le reste s'abolit. Mais il m'est impossible de le relire ; et Dieu sait quelles contradictions il peut contenir. Si je suis sincère envers moi-même – mais je crains que l'on ne se mente à soi-même encore plus qu'à n'importe qui d'autre, chaque page devrait contredire, réfuter et complètement abjurer la précédente ³⁴². » Le journal de Byron n'a pas pour intention de dire la vérité de Byron sur Byron, l'un des êtres les plus complexes, jusqu'à la monstruosité inclusivement, de l'histoire littéraire. Byron n'a pas l'intention de tirer au clair sa ténébreuse identité. Il utilise le journal comme une clairière au sein d'une vie tourmentée, lieu d'un loisir à court terme, grâce auquel il peut se déprendre et se reprendre un moment dans le tourbillon de son existence. Ces notes au jour le jour, qui se suivent et ne se ressemblent pas, qui n'ont en vue aucun bilan en fin d'exercice, composent un journal à l'état brut, dont l'intention n'est aucunement la connaissance

³⁴² Byron, dans *Byron's Self portrait*, éd. by Quennel, I, 134 ; in Fothergill, *op. cit.*, p. 57.

de soi à longue échéance, si souvent évoquée et invoquée par les rédacteurs de journaux intimes.

Byron note l'actualité de sa vie, sans présupposé moral, épistémologique ou doctrinal quelconque. L'écriture du moi, pratique quotidienne, a pour lui la valeur d'hygiène, qui peut contribuer à maintenir ou à rétablir un équilibre souvent compromis. Cette composante de la vie courante semble fort éloignée du journal de plein exercice, élucidation plénière de la vie dans la recherche de la vérité personnelle, poursuivie par les héros du genre. En fait, bien des journaux entrepris selon la norme d'une épistémologie et d'une dogmatique du moi, finissent par devenir ce confident occasionnel auquel on recourt dans les moments difficiles, pour se ménager une pause au sein des entraînements de la vie ; à la force centrifuge des occupations et obligations, le rédacteur du journal oppose une composante centripète susceptible, dans une certaine mesure, de corriger les écarts.

Il est des cas extrêmes, dans lesquels l'écriture du moi devient la raison d'être de son auteur, dont elle absorbe le plus clair de la vie ; mais l'entreprise d'Amiel représente une attitude qui confine à la monstruosité. À se consacrer ainsi à l'examen de soi-même, Amiel s'est fait une vie en dehors de la vie, devenant un appendice, ou un organe de son document interminable. À la manière d'Alice, dans le conte de Lewis Carroll, il a traversé le miroir pour aller vivre de [339] l'autre côté, dans une contrée fantastique, dont il n'est jamais tout à fait revenu. Cette aventure est exorbitante du droit commun ; la vie d'Amiel recluse en écriture symbolise le cas limite d'une aliénation, où se perdent conjointement le sens de la personnalité et le sens de la vérité. À se poursuivre sans fin lui-même, Amiel ne sait plus ce qu'il cherche, victime d'une autodissolution sans issue possible que de continuer à écrire jusqu'à ce que mort s'ensuive. L'exception ne doit pas être prise pour règle : Amiel n'est pas le modèle des écrivains de soi-même, pour lesquels l'écriture est une composante de la vie, une contribution à la vie et non l'exclusive raison de vivre.

Mise en place dans le contexte d'une biographie, l'écriture du moi, même si elle a pompeusement annoncé le projet de percer à jour le mystère de l'existence, se résout ou se résigne, en fait, à jouer un rôle actif dans le devenir d'une vie personnelle. Les écritures du moi, dans l'usage courant, assurent le plus souvent cette fonction d'hygiène que leur attribue Byron. Fothergill souligne que le Docteur Johnson (1709-

1784) présente de l'importance dans l'histoire du journal intime « moins en tant que rédacteur lui-même d'un tel journal qu'en tant que cause de cette pratique chez d'autres. Ses propres efforts, poursuivis de manière intermittente pendant trente ans, ont abouti à produire une collection variée de prières, notes, résolutions, ainsi qu'un couple de brefs journaux de voyage (...) ; mais il regardait la tenue d'un journal comme une pratique souhaitable, en premier lieu pour sa contribution à la vie spirituelle ; et souvent il se blâmait lui-même pour son incapacité à poursuivre le sien »³⁴³. En 1773, au cours d'un examen de conscience pascal, Johnson note : « Ma résolution générale, à l'occasion de laquelle j'implore humblement l'aide de Dieu est de soumettre ma vie à une méthode (*to methodise my life*), de résister à l'indolence et de combattre les scrupules. J'espère, à partir de maintenant, tenir un journal »³⁴⁴.

À la différence de Byron, le Dr Johnson se situe dans la perspective de la spiritualité chrétienne, avec le système de valeurs qu'elle implique. Mais l'intention, le projet d'ensemble n'est pas tellement différent : imposer une méthode à sa vie, ce n'est pas la réduire à la raison, mais c'est se donner la possibilité de la contrôler, de réduire les écarts en se reprenant en mains soi-même ; grâce aux moments sauvés pour l'écriture, la coïncidence de soi à soi sera, un moment, réalisée à force de volonté. Parmi les familiers auxquels Johnson a enseigné l'utilité du journal intime figure son futur biographe, James Boswell. Celui-ci note, à la date du 16 juillet 1763 : « Johnson m'a conseillé de tenir un journal intime, sincère et sans enjolivements. Ce serait là un bon exercice et qui par la suite me procurerait une extrême satisfaction, une fois que les circonstances les plus prochaines se seraient effacées de la mémoire. Je lui fis alors savoir que je tenais déjà un tel journal depuis mon départ d'Edimbourg, [340] ce qu'il approuva expressément. Ainsi donc, ô mon journal, n'es-tu pas parvenu à une dignité supérieure ? Ne vas-tu pas doubler ou tripler ton développement ? » Ce document désormais précieux, Boswell se préoccupe de la meilleure façon de le mettre à l'abri ; il y parviendra si bien que le journal ne réapparaîtra que deux siècles plus tard. Enfin, l'homme de lettres écossais ayant exprimé la crainte que ses écritures ne com-

³⁴³ R. A. Fothergill, *Private Chronicles*, Oxford University Press, 1974, p. 25.

³⁴⁴ *Ibid.*, l'emploi du mot *méthode* dans ce contexte évoque le mot d'ordre du *Méthodisme*, le mouvement de réveil dont Wesley fut l'initiateur.

portent bien des bagatelles, Johnson, son mentor, le rassure en l'assurant que « par l'observation de petits détails, nous finissons par parvenir à l'art supérieur de donner forme à notre vie avec un minimum de peine ³⁴⁵. » La préoccupation épistémologique de la connaissance de soi apparaît secondaire par rapport au projet de modeler la vie. James Boswell, pourtant, lorsqu'il avait entrepris son journal, peu de temps auparavant s'était placé sous l'invocation du précepte de la connaissance de soi. « Un homme ne peut pas se connaître lui-même mieux que par l'observation des sentiments de son cœur et de ses actions extérieures, toutes choses dont il peut juger avec une certitude raisonnable. C'est pourquoi j'ai décidé de tenir un journal quotidien dans lequel je noterai mes divers sentiments et mes diverses conduites, ce qui ne sera pas seulement utile, mais très agréable. Cela me donnera l'habitude d'être attentif et perfectionnera mon expression ³⁴⁶. » Le rédacteur attend de cette pratique une rectification morale de son comportement, un correctif à son indolence naturelle.

Boswell appartient à cette catégorie d'écrivains dont l'œuvre principale est constituée par des écritures quotidiennes poursuivies avec assiduité pendant de longues années. Il a même réussi à inclure dans son propre journal la relation minutieuse de ses rapports avec le Docteur Johnson, et ce journal de ses relations avec l'arbitre des élégances littéraires a été classé comme un monument historique, mémorial plein de vie des faits, gestes et sentences d'un grand homme. Cette réussite de mémorialiste marque aussi sa limite comme explorateur de ses propres profondeurs ; son journal demeure à la superficie de sa propre personnalité ; il ne se connaît pas mieux qu'il ne connaît le Docteur Johnson, à distance égale de l'un ou de l'autre. Personnalité pittoresque et excentrique, Boswell est son propre compagnon de voyage ; il se parcourt lui-même, et se décrit, comme il décrit la Corse ou les Hébrides, avec le détail de ses aventures et le débrillé de ses mœurs. Il n'est pas question pour lui de percer à jour sa propre nature et de mettre en question les fondements métaphysiques de son être. Il s'est accepté lui-même une fois pour toutes avec une complaisance, qui fait le charme de ses textes. Ainsi en est-il, un siècle auparavant, pour Samuel Pepys, autre mémorialiste pittoresque de soi-même, qui

³⁴⁵ James Boswell, *London Journal* (1762-1763), 16 juillet 1763, London, New York, 1950.

³⁴⁶ *Ibid.*, novembre 1762, p. 39-40.

tînt registre de ses faits, gestes et humeurs dans la bonne ville de Londres de 1660 à 1669, jusqu'au jour où, devenu aveugle, il dut interrompre ses notes. Pour se mettre à l'abri des curiosités indiscrettes, Pepys utilisait une écriture secrète ; il ne pouvait admettre de dicter à un secrétaire la suite de son journal. « C'est [341] pourquoi je prends cette résolution, qui équivaut presque pour moi à me voir dans ma tombe, ce à quoi, ainsi qu'aux autres inconvénients qui accompagneront ma cécité, puisse le bon Dieu me préparer ³⁴⁷. » Boswell, pas plus que Pepys, n'a la tête métaphysique ; leurs écritures ne peuvent explorer des profondeurs où leur personnalité, leur curiosité n'ont pas accès. Même s'ils s'engagent avec une volonté pleine et entière dans l'entreprise, le but poursuivi n'est pas l'extraction des racines ontologiques de l'individualité, la mise à jour d'une archéologie mentale dont les structures seraient constituées une fois pour toutes dans les profondeurs de la personnalité. La dimension spécifique du journal le destine à suivre à la trace la temporalité individuelle dans le renouvellement des circonstances. Le postulat d'une identité immuable de l'individu n'a pas de sens ; la forme physique de l'individu ne cesse de se modifier de la naissance à la mort et pareillement la forme mentale. Un homme curieux de lui-même ne peut espérer découvrir l'essence de sa propre nature comme on découvre la forme des galets dans le lit du torrent à travers la transparence des eaux de montagne.

En dépit des illusions entretenues sur ce sujet, la connaissance de soi ne peut être le fruit d'une attitude contemplative, le sujet bénéficiant d'un accès direct à son identité enfouie dans les profondeurs de sa conscience. Une telle analyse de soi par extraction de racines, si elle était possible, ne demanderait pas les longues circonlocutions de l'autobiographie, ni les cheminements sans fin du journal intime ; quelques pages lucides suffiraient pour mettre un cœur à nu. Mais cette performance se heurte à une contradiction existentielle. La parole, l'écriture, procédures discursives, ne peuvent forcer le seuil de cette escha-tologie de la vie personnelle. L'identité ultime de l'être humain se dresse, comme la chose en soi kantienne, hors de la portée d'une pensée condamnée à se mouvoir dans les limites restrictives de l'espace et du temps. Les interdits édictés aux abords de la chose en soi ne font pas obstacle à la constitution d'une science des phéno-

³⁴⁷ *The Diary of S. Pepys (1660-1669)*, éd. Wheatley, London 1904-1905, vol. VIII, p. 313 ; dans Fothergill, p. 43.

mènes. Pareillement, les vains désirs, les nostalgies d'une ontologie de l'âme, vouées à l'inaccomplissement, n'opposent pas aux curiosités humaines une radicale fin de non-recevoir. Le territoire de l'expérience intime est le lieu d'expériences spécifiques, à la faveur desquelles l'individu prend conscience de sa nature véritable. Celui qui hante les abords de l'impossible peut tirer de cette fréquentation des bénéfices réels, même si ces acquis ne correspondent pas à son attente. Parti pour rejoindre les Indes par l'Ouest, Christophe Colomb obéissait aux anciennes prophéties qui annonçaient le retour du Christ et la fin du monde pour le moment où les hommes auraient achevé l'inventaire de la terre. Cette espérance messianique fut déçue par l'événement. Colomb ne devait pas découvrir la Terre Promise des illuminés millénaristes ; mais il découvrit ce qu'il ne cherchait pas, enrichissant des immenses Terres Neuves le domaine confiné de la petite Europe traditionnelle.

[342]

Pareillement l'exploration de l'espace du dedans par la mise en œuvre des écritures intimes apporte un enrichissement considérable à tous les curieux de la réalité humaine. Toute entreprise de journal intime passe par un moment de déception, après les grandes espérances des commencements. La promesse n'est pas tenue, mais cet échec permet au véritable projet de se faire jour, comme une solution de rechange dont l'intérêt justifie la poursuite de l'initiative. En 1846, Victor Hugo se décide à prendre des notes quotidiennes en vue d'un « Journal de ce que j'apprends chaque jour », grandiose chronique, à la fois journal intime et journal externe, grâce auquel se trouverait commémorée l'actualité de son temps. À la date du 27 juillet 1847, il reconnaît la vanité de cette espérance. « Après un an, je reconnais et je constate que le plan que je me traçais est presque impossible à réaliser. Je le regrette, car cela eût pu être neuf, intéressant, curieux. Mais le naturel et la vie manqueraient à un pareil livre. Comment écrire froidement chaque jour ce que l'on a appris ou cru apprendre ? Cela à travers les émotions, les passions, les affres, les ennuis, les catastrophes, les événements de la vie ? D'ailleurs, être ému, c'est apprendre. Il est impossible, quand on écrit tous les jours, de faire autre chose que de noter chemin faisant tout ce qui vient de nous toucher. C'est ce que j'ai fini par faire presque sans m'en douter, en tâchant pourtant que ce livre de notes fût aussi impersonnel que possible.

J'écris tout ceci en songeant à ma fille que j'ai perdue il y a bientôt quatre ans, et je tourne mon cœur et mon âme vers la Providence ³⁴⁸. »

Ce texte curieux consacre la retombée d'une espérance démesurée. Hugo avait imaginé la possibilité d'une chronique où coïncideraient l'espace du dehors et l'espace du dedans, sorte de *spéculum mundi* qui ferait de lui le témoin privilégié du devenir humain de son temps. Mais subjectivité et objectivité s'enchevêtrent ; un journal total d'amplitude universelle est impossible ; et le deuil de Léopoldine hante de sa récurrence le père inconsolable. Le témoin désormais se contentera de noter au jour le jour certains faits parmi tous, une sorte de pointillé au gré des intermittences de l'actualité et de la disponibilité. Victor Hugo a continué le journal de ses *Choses vues*, mine pour de précieux renseignements, mais sans plus nourrir l'espérance totalitaire qui l'animait au départ.

Dans la plupart des journaux intimes, on peut noter une péripétie analogue à la faveur de laquelle s'affirme un recommencement et comme une nouvelle alliance de l'écrivain avec lui-même. Constat d'échec du projet impossible, et résignation à la poursuite selon l'ordre du possible, où l'écriture du moi se justifie par des utilités non prévues dans le premier mouvement. Le constat d'impossibilité fonde une possibilité nouvelle, et ce nouveau départ sera le bon, celui qui permettra la poursuite des écritures au long des années. Cette péripétie pourrait se résumer par la décision de renoncer à rechercher un accès direct à la vérité, par la conscience prise que toute écriture du moi est vouée au [343] mode de la circonlocution. Mais un tel aveu est difficile à admettre, et l'on s'y résigne malaisément ; témoin ce remords de Julien Green : « Je voudrais pouvoir dire la vérité sur moi-même. Je sais que c'est très difficile, que cela ne dépend pas seulement de la rectitude d'intention, qu'il faut pour cela une forme particulière de talent et avant tout la volonté de ne pas se laisser prendre au piège des mots ; je voudrais dire *ma* vérité un jour, une heure ou seulement quelques minutes. Très frappé par une phrase que j'ai lue jadis, dans le *Diary of a disappointed man* (quel titre admirable pour un journal !). Il est presque impossible de dire la vérité. Je ne vois guère d'autre moyen de m'en tirer que d'écrire un roman ³⁴⁹. » Vieux routier des

³⁴⁸ Victor Hugo, *Choses vues*, 1847-1848, Collection folio, NRF, 1972, p. 146.

³⁴⁹ Julien Green, *Journal*, 19 juillet 1942, *Œuvres complètes*. Pléiade, t. IV, p. 670.

écritures du moi, autobiographe et romancier, Julien Green est repris ici par la tentation de l'impossible. À la manière de l'insecte qui se heurte au verre de la lampe, il évoque la chimère de « dire la vérité sur moi-même », comme s'il s'agissait là d'un secret en sa possession, et qui pourrait être placé dans les circuits de la communication par un écrivain doté d'une habileté suffisante. « Dire *ma* vérité (...) seulement quelques minutes », c'est le fantasme de « mon cœur mis à nu », évoqué avec une naïveté simpliste. On songe, bien entendu, à ce voile de réserve que Green a toujours maintenu sur les particularités de sa vie sexuelle ; sans doute lui-même songe-t-il à cet aspect réservé de sa nature. Le journal de Gide lui aussi fait le silence sur cette composante essentielle de sa vie. Mais Green se trompe s'il croit que sa vérité serait entièrement manifestée par des aveux complets sur cet aspect de son être, qui aujourd'hui fait partie du domaine public.

Il est d'ailleurs singulier que Green, qui fait profession d'un christianisme de stricte observance, puisse se croire détenteur de sa propre vérité, en sorte qu'il ne tiendrait qu'à lui de la dire en bonne et due forme. Peut-être faut-il entendre ce texte comme la constatation d'un interdit qui ne concerne ni les tabous sociaux, ni les insuffisances de l'analyse psychologique ou de l'expression littéraire, mais, par-delà, cette région ontologique où s'affirme l'eschatologie de la personnalité. Julien Green voudrait dire alors que l'être humain est pour lui-même un insondable mystère, dont il n'est possible de parler que par paraboles, et par exemple en forme de roman. Interprétation malheureusement contredite par lui-même, un peu plus tard, dans son même journal : « Je ne suis pas tout entier dans ces pages. J'essaie de m'y mettre et n'y réussis qu'à moitié. Curieux de penser que ce sont des scrupules de conscience qui empêchent de dire toute la vérité. Hier, dans une crise de pessimisme, j'ai donné à entendre que je n'avouais que des fautes sans importance. Cela n'est pas tout à fait vrai. Je laisse entrevoir des fautes beaucoup plus graves. Les dire en clair ferait plus de mal que de bien ³⁵⁰. »

Julien Green se considère comme propriétaire de la vérité « tout entière » de Julien Green. S'il ne parvient pas à l'écrire entière, c'est pour des raisons de moralité, par pudeur devant les révélations de la sexualité, et pour le bon motif [344] de ne pas « faire de mal ». L'obsession de la culpabilité suscite une sorte de blocage ; l'obstacle de la

³⁵⁰ *Ibid.*, 1^{er} février 1945, p. 828-829.

chair en dissimule un autre, constitutif de la condition humaine. L'écrivain dont l'œuvre entière est consacrée à l'exploration des profondeurs de la conscience, ne semble pas en avoir découvert la réalité. Il écrivait en toute innocence épistémologique, dans les débuts de son journal : « Ce nouveau journal que je me propose de tenir le plus régulièrement qu'il me sera possible m'aidera, je crois, à voir plus clair en moi-même. C'est ma vie entière que je compte mettre en ces pages, avec une franchise et une exactitude absolues ³⁵¹... » Green ne doute pas un instant de la possibilité d'entrer en possession de sa vie personnelle et de la transcrire exactement sur le papier en un exposé garanti par la seule sincérité du scripteur ; la compatibilité est assurée, l'identité plénière, entre le vécu psychique et l'écriture correspondante, capable d'exposer la matérialisation de l'impalpable réalité du dedans. Assurance peut être indispensable à toute entreprise d'écritures du moi, et qui, par exemple se manifeste hautement chez le Rousseau des *Confessions*. On imagine mal un individu se lançant dans une pareille aventure s'il ne pensait pas disposer d'une chance sérieuse d'aboutir à cette possession de soi qu'il se flatte d'obtenir par la médiation du journal.

Il arrive néanmoins que Julien Green se heurte à l'évidence de l'impossible, à la contradiction interne de l'écriture. « Si l'on en avait le temps, observe-t-il un jour, on devrait écrire tout ce qui se passe dans notre cerveau pendant l'espace d'une minute. Mais non, le papier n'y suffirait pas. Et puis comment retrouver le fil de pensées aussi nombreuses et aussi rapides ? Autant vouloir retracer dans les airs le vol d'une volée de moineaux. D'un bout à l'autre de la vie, il passe à travers nous comme un torrent d'idées dont quelques-unes seulement

³⁵¹ Julien Green, *Journal*, 17 septembre 1928, p. 24. La même illusion d'un témoignage de vérité absolue anime la jeune Marie Bashkirtseff ouvrant son journal à l'âge de vingt-quatre ans : « Je suis absolument sincère. Si ce livre n'est pas *l'exacte, l'absolue, la stricte* vérité, il n'a pas de 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 pouvait 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. » (*Journal de Marie Bashkirtseff*, éd. Manz, Vienne, s. d., Préface (1884), p. 5). La composante narcissique du journal est ici fortement marquée.

sont perçues avec quelque netteté. À ce compte là qu'est-ce qu'un journal et quelle vérité peut contenir un ouvrage de ce genre ? Ce que nous détachons pour en parler n'est qu'une partie infime d'un ensemble qui n'a toute sa valeur que si l'œil l'embrasse en entier. Je ne sais pas, je n'ai jamais été tout à fait l'homme du journal que j'écris. Quand je relis les pages de 1928, de 1935 et même de 1940, il y a quelque chose en moi qui élève une protestation. Je suis meilleur et pire que je ne l'ai donné à entendre, mais j'ai toujours voulu être vrai. Or être vrai est une chose, et être exact en est une autre ³⁵². »

Confrontée avec les textes plus tardifs où Julien Green manifeste la hantise de dire « toute la vérité », cette page donne l'impression de se situer à un [345] niveau différent de la pratique scripturaire. Le problème posé est ici celui de la possibilité d'une coïncidence entre la vie vécue, infini actuel, et un compte rendu, un procès verbal en forme d'écriture quel qu'il soit. Il n'est pas possible de prendre au mot la réalité humaine ; un procès verbal évoque un donné immobile dont le discours serait capable de prendre la mesure. Or la réalité humaine ne possède pas un statut d'intemporalité ; elle se découvre donnée à elle-même sous la forme d'un devenir en voie de constante évolution. Le présupposé de l'unité et de l'identité implique une dénaturation du vécu, dont nous avons l'expérience de jour en jour et de moment en moment.

« 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 ³⁵³. » Il n'est plus question ici de prononcer d'une manière définitive une vérité absolue de la vie personnelle, puisque celle-ci est décrite comme fuyante et contradictoire. La tentation de

³⁵² *Ibid.*, 28 septembre 1941, p. 612-613.

³⁵³ Julien Green, *Journal*, 5 février 1939, p. 505.

l'immobilisme est dénoncée comme suicidaire ; elle met en œuvre une solidarité avec la mort.

Tout se passe dans ce texte, comme si la réalité humaine d'un individu donné se présentait sous la forme d'expressions successives, diverses et même contradictoires qu'il n'est plus question de ramener à l'unité, apparitions phénoménales non réductibles à une substance. Julien Green poursuit son propos : « en relisant ce journal, j'ai été plus d'une fois étonné de ce que j'y avais mis. Que de gestes je ne ferais plus ! Que d'opinions en apparence définitives je suis prêt à taxer d'erreur ! Mais j'en appelle à demain contre hier, je me réclame de l'homme que je serai un jour, non je me réclame de l'homme que je suis. 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 ³⁵⁴... »

Chose curieuse, Green ajoute « malgré tout, je ne tiendrai plus ce journal », comme si les considérations précédentes le conduisaient à une résolution de découragement et de rejet. Mais c'est surtout parce qu'il se sent « écrire pour l'imprimeur », la publication de son journal entravant le libre cours de sa spontanéité. Sur ce point, la problématique morale de la sincérité interfère avec la problématique épistémologique de soi, qui est d'un ordre fort différent. Le rapport entre l'écrit et le vécu ne redouble pas purement et simplement le rapport entre le Je sujet et le Moi objet, l'un et l'autre se refusant à assumer un [346] statut de cohérence et de consistance. Le Je qui tient la plume n'est pas une individualité correspondant à un signalement précis, mais un acte de l'esprit, l'abstraction suspendue entre le néant d'avant l'écriture et le quelque chose d'après, une production insaisissable engendrant des traces matérielles qu'un autre esprit, ou le même, pourra réactiver. Pareillement, le Moi figure une autre entité abstraite à laquelle on se réfère sans pouvoir la fixer jamais, sorte de foyer imaginaire en fonction duquel gravitent des comportements et des pensées qui lui sont attribués, mais dont on serait bien incapable de faire une totalité significative. Le Je et le Moi sont en fait des variables dont la corrélation ne peut être établie que par un troisième terme, situé quelque part, en dehors des deux premiers. Le *Je* de Julien Green en septembre 1939 se désolidarise des anciens Je qui se sont prononcés en son nom.

³⁵⁴ *Ibid.*

Il ne semble pas admettre la permanence d'un Moi en lequel pourraient se capitaliser tous les énoncés concernant la réalité personnelle passée, présente et future.

[347]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 14

Aveux complets

[Retour à la table des matières](#)

L'autobiographie, réalisée à partir d'un point fixe, en fin d'exercice, postule l'identité, une fois pour toutes, de ces Je et de ces Moi, appelés à se confondre en une image collective. D'où résulte une fiction rétrospective, avec élimination des écarts et dissonances en tous genres, inévitables sur le chemin d'une vie. Le témoignage du journal intime est le plus sûr, dans la mesure même où il est fait de discordances et de démentis. L'homme du journal intime semble se mouvoir à distance respectueuse de son propre secret ; l'homme de l'autobiographie part du problème résolu ; il se présente en administrateur-gérant d'une vérité qu'il détient, puisqu'il connaît le dernier mot. Les plus grandes réussites n'échappent pas à ce genre de choc en retour des derniers temps sur les premiers. Lorsque Goethe raconte son enfance et sa jeunesse, la lumineuse sérénité de son récit et le bonheur tranquille dont il est imprégné procèdent sans doute du fait que le rédacteur du livre est un homme parvenu au faite d'une carrière littéraire et mondaine qui lui a assuré toutes les satisfactions qu'il pouvait désirer, y compris une gloire européenne. Il peut se pencher avec émotion sur les commencements de sa vie et éclairer ses apprentissages d'une constante clarté d'où les ombres sont absentes, les difficultés et les amertumes qui n'ont pas manqué dans une carrière non exempte d'épreuves de toutes sortes.

L'expérience présente de l'homme vivant ainsi que le souvenir du passé tel qu'il subsiste confusément dans la mémoire, avant toute élaboration discursive, existent sur le mode d'une matière informe, présence latente qui corrobore l'existence actuelle. La reprise par l'écriture de ces données immédiates, avec [348] l'élaboration qu'elle suppose selon l'ordre de la conscience, implique une dénaturation de la réalité originaire, refoulée à jamais derrière les schémas qui lui ont été substitués. Le récit, l'analyse réalisent une mise en forme dont le résultat une fois élaboré se substitue au souvenir immédiat. L'écriture du moi institue une mémoire artificielle ; l'autobiographie, le journal plantent un décor, perspective factice qui est censée avoir la procuration du réel. On considère l'autobiographie ou le journal comme le jalonnement d'une ligne de vie, expression directe des événements vécus. Mais la relation écrite institue entre le vécu et sa relation la distance intercalaire de l'interprétation. Le journal paraît fournir l'inscription de l'événement, en prise directe avec la réalité ; il n'est pourtant pas copie de l'événement, mais pour beaucoup création de ce qu'il commémore. Le récit, donateur de sens, valide certains aspects de la situation, cependant que d'autres, non pris en compte, seront abandonnés à l'oubli. L'écriture du moi crée à mesure le passé pour le perpétuer, non pas simple enregistrement d'une réalité, toujours plus ou moins informe, mais institution sélective d'une réalité de la réalité, actualité à la seconde puissance, substituée à l'actualité immédiate, et destinée à faire foi pour l'avenir. Tout témoignage doit être considéré comme une interprétation, et plus suspect que tout autre, peut-être, le témoignage de soi sur soi, qui n'est jamais désintéressé.

Ainsi se trouvent révoqués en doute les privilèges de vérité, d'authenticité que l'on peut revendiquer pour l'écriture du moi, sous prétexte qu'elle offrirait l'expression directe de la personnalité, le journal proposant une copie conforme du vécu sans délai intercalé, ou avec un délai réduit au minimum. Selon une historienne, « le genre d'écritures du moi (*Selbstzeugnisse*) qui, de l'Antiquité à nos jours, a subi le moins de modifications est le journal et le livre de raison (*Merkbuch*), qui lui est apparenté. La forme de ces écritures est la plus libre et ensemble la plus subjective ; mais elle impose à l'attention du lecteur de grandes exigences ; il est contraint de se former une image d'ensemble à partir des nombreuses particularités imposées à un récit continu par les lois naturelles du style épique et par la subordination à

des points de vue supérieurs ». Dans ces conditions néanmoins, « les journaux sont les sources premières pour la connaissance de la vie intime d'un homme, parce qu'ils ont été rédigés en dehors de toute contrainte et de toute finalité extrinsèque particulière. (...) L'auteur du journal considère rétrospectivement un très petit espace de temps, qui vient tout juste de s'écouler ; il ne doit appliquer aucune contrainte à ce qu'il a pensé et senti ». Il est bien vrai que le journal, de tous les documents du moi, est « la catégorie la plus véridique et ensemble la plus proche de la subjectivité » ; encore faut-il reconnaître que le rédacteur du journal n'écrit pas, « pour ainsi dire le texte de sa vie, mais son interprétation ³⁵⁵. »

Pour l'historien, en effet, le journal intime est un témoignage de première main, précieuse introduction à l'intimité vécue des hommes et des femmes du [349] passé. Mais ces documents de l'intimité ne doivent pas être crus sur parole, l'historien signale avec juste raison que le for intérieur d'un individu quelconque ne constitue pas un réduit à l'abri des circonstances extérieures. Le style d'époque, l'esprit du temps (*Zeitgeist*) conditionne la conscience intime autant que les comportements extérieurs. Abélard méditant sur ses malheurs, Pétrarque décrivant ses délectations moroses portent la marque de leur siècle jusque dans le secret de leur isolement ; et pareillement Michel Leiris, ou Julien Green, s'énoncent eux-mêmes selon les langages de leur temps ; au plus profond de leur intimité, la présence du Docteur Freud s'interpose, entre eux et eux-mêmes, ou plutôt elle leur sert de révélateur pour accéder à ce qu'ils pensent être l'essence de leur être. Freud intervient comme donateur de sens, et pareillement tout autre docteur à la mode, à la fois révélateur et aliénant.

Le mythe de l'absolue sincérité, de l'intimité dernière hante les rédacteurs de journaux intimes ; leur vœu serait de triompher de tous les obstacles pour parvenir à la nue contemplation de leur essence, toutes équivoques et aliénations dissipées. Ainsi des disciples de Sais, selon Novalis : « Un homme réussit à soulever le voile de la déesse de Sais. Mais que vit-il ? Miracle des miracles -lui-même ³⁵⁶ ! » Mais les voiles qui dissimulent l'entrée du saint des saints de l'individualité ne

³⁵⁵ Marianne Beyer-Frohlich, *Die Entwicklung der deutschen Selbstzeugnisse*, Leipzig, Phil. Reclam, 1930, p. 75-76.

³⁵⁶ *Paralipomena aux « Disciples de Sais »*, dans Novalis, *Petits Écrits*, trad. G. Bianquis, Aubier, 1947, p. 257.

s'écartent pas aussi aisément, l'ultime interposition entre la conscience et son objet étant celle du langage, moyen de la conscience et obstacle à la conscience, glissé par la société entre chaque homme et son essence la plus intime. L'écriture du moi, astreinte à l'usage du langage, impose une conduite du détour ; pour avoir accès à moi-même, je suis obligé d'avoir recours au langage de tout le monde, et donc, comme en certains cauchemars, je m'éloigne invinciblement de cette coïncidence que je recherche, au moment même où je crois y parvenir.

Ainsi se complète la dramaturgie existentielle, présumé commun des tentatives pour parvenir à la parfaite adéquation de soi à soi. L'être du moi dans sa réalité intrinsèque n'est pas compatible avec les exigences de l'expression, et par ailleurs l'expression linguistique, bien loin d'être révélatrice de ce qu'elle annonce, interpose un obstacle supplémentaire qui condamne l'entreprise à l'échec. L'essence de l'homme n'est pas un discours ; l'approche discursive peut bien mettre la conscience en direction de cet objet transcendant qui la fascine, mais la tentative d'approximation, intrinsèquement viciée par l'instrument linguistique qu'elle met en œuvre, est vouée à ne pas aboutir, en raison du décalage ontologique entre l'être en son actualité et les formulaires verbaux qui prétendent le capturer.

Dans ces conditions, la coïncidence de soi à soi, se trouvant condamnée par avance, il est singulier que les auteurs d'écritures du moi ne se découragent pas, mais persévèrent dans une entreprise sans issue. Le 5 février 1939, à l'issue d'une réflexion que nous avons citée, Julien Green note : « je ne tiendrai plus ce [350] journal », ce qui ne l'empêche pas de reprendre la plume le lendemain. Il y a treize ans à cette époque qu'il pratique ses écritures journalières, et il n'a jamais cessé de s'adonner à ce rite, devenu une composante fondamentale de sa vie quotidienne. Pour les pratiquants du journal intime, la motivation première de la connaissance de soi s'estompe assez vite ; d'autres justifications interviennent qui rendent indispensables la continuation des écritures, dont on peut même imaginer, dans les cas extrêmes, qu'elle suscite un phénomène d'accoutumance ; l'habitude prise devient un besoin, une partie intégrante du programme de vie, comme peut l'être, dans un autre domaine, l'exercice physique. La manie d'écrire peut ainsi développer l'angoisse de ne rien laisser perdre ; le journal proprement dit peut se dédoubler en se complétant d'écritures

subalternes, en dehors du grand axe de l'existence et de ses préoccupations privilégiées. Goethe, Victor Hugo et d'autres entretenaient ainsi des registres marginaux pour les pensées de seconde urgence, les choses vues, aperçus fugitifs à ne pas laisser perdre, matière première éventuelle, ou plutôt seconde, pour de possibles développements. Le poète romantique August von Platen (1796-1835) enregistre dans son journal cette extension de ses archives personnelles. « À l'exemple de Lichtenberg, je me suis procuré ce qu'on appelle un livre-dépotoir (*Waste-Book*), un livre d'esquisses dans lequel je note toutes les idées qui surgissent en moi, les plans, les vues et remarques sur des objets divers sans ordre aucun, lorsque je les crois dignes d'être notés. Par la suite, ces matériaux seront mis en ordre et complétés, soit ici dans mon journal, soit en un autre endroit, s'ils gardent leur intérêt. Tout ce qui nous entoure offre tant de matière à des remarques, et l'on écrit relativement beaucoup, si l'on ne se limite pas à un objet déterminé. Mon journal ne perd rien à l'existence de ce livre de notes, car je n'y notais que très rarement ce genre de pensées qui me viennent au cours de promenades et disparaissent sans effort. Les pages du journal sauvegardent toujours une certaine unité d'ensemble et donc ne pouvaient être aussi riches en objets de réflexion. Il n'arrivait que trop souvent qu'un seul thème les occupe, à l'exclusion de tous les autres ; elles y perdaient ainsi en diversité ³⁵⁷. »

Un seul journal intime ne suffit pas à Platen, homme d'écriture qu'anime le désir de transférer sur le papier la totalité de sa réalité mentale. Rien ne doit être perdu de ce qui se forme dans sa conscience au fil des moments. Cette hantise d'éviter le gaspillage pourrait aussi bien aboutir à l'institution d'un registre troisième destiné à recueillir les rebuts du second. Le souci de la notation totale de l'actualité mentale risque d'aboutir à la paralysie de la main et à l'asphyxie de la pensée, accomplissement ultime d'une certaine déraison de l'homme de lettres, en lequel la lettre risque de totalement paralyser l'humanité. Cette parasitologie expose les résultats d'une logique de l'absurde poussée jusqu'à ses limites extrêmes.

³⁵⁷ August von Platen, *Tagebücher*, 27 avril 1816 ; Stuttgart, 1896-1800, Band I, p. 509, dans G. R. Hocke, *Das Europäische Tagebuch*, Wiesbaden, 1963, p. 717.

[351]

Toujours est-il que, au niveau le plus superficiel, on peut considérer le journal comme un passe-temps, un *hobby*, qui satisferait à bas prix le besoin de création littéraire. La mode du temps aidant, le journal serait le procédé le plus aisé pour rédiger un livre, sans souci de composition, sans aucun parti pris de cohérence, à la faveur de l'anarchie intellectuelle qui sévit aujourd'hui. « Les journaux intimes ? interroge le romancier Robert Musil. Un signe des temps. On publie tant de journaux intimes. C'est la forme la plus commode, la moins disciplinée. Bien. Peut-être qu'on n'écrira plus que des journaux intimes, car on trouve tout le reste insupportable. Mais pourquoi généraliser ? Il s'agit d'analyse à l'état pur, ni plus, ni moins. Ce n'est pas de l'art ³⁵⁸... » Le grand romancier s'en prend au débraillé d'une époque satisfaite d'écritures à l'état brut, qui consacrent la démission de l'esprit créateur. Mais ce journal à usage externe représente l'aboutissement d'un processus de dégradation.

Les journaux intimes authentiques sont rédigés en premier lieu pour répondre à l'exigence propre de leurs auteurs, qui s'y adonnent lors même qu'ils ont pris conscience de la vanité du projet initial de la connaissance de soi. Le but poursuivi n'a pas besoin d'être la chimérique entrée en possession d'une essence ontologique de l'être ; il peut s'agir seulement d'un inventaire des horizons de la personnalité. Se découvrant étranger à lui-même, le sujet entreprend une exploration de cet espace du dedans qui cautionne l'ensemble de sa vie ; il prend du recul par rapport à soi-même et se familiarise avec son être personnel. « L'un des avantages qu'il y a à tenir un journal, estime Kafka, c'est que l'on prend conscience avec une clarté rassurante des changements auxquels on est continuellement soumis, auxquels on croit bien entendu d'une manière générale, que l'on pressent et que l'on avoue, mais que l'on nie toujours inconsciemment plus tard, dès qu'il s'agit de puiser dans un tel aveu des raisons de paix ou d'espoir. Un journal vous fournit des preuves de ce que, même en proie à des états qui vous paraissent aujourd'hui intolérables, on a vécu, regardé autour de soi, et noté des observations, de ce que cette main droite, donc, s'est agitée comme maintenant, maintenant que la possibilité d'embrasser

³⁵⁸ Robert Musil, *Tagebücher. Aphorismen, Essays und Reden*, hg. von A. Brise, Hamburg, 1955, p. 31 ; dans G.R. Hocke, *Das Europäische Tagebuch*, Wiesbaden, 1963, p. 21-22.

d'un seul coup d'œil notre situation d'autrefois nous a rendu plus perspicace, ce qui nous oblige d'autant plus à reconnaître l'intrépidité de nos efforts d'autrefois qui se soutenaient dans cette pure ignorance ³⁵⁹. »

Le journal rend possible une entrée en possession de soi-même sur le mode de la familiarité ; l'échelonnement dans le temps procure une intelligibilité de soi à soi, qui permet de résister aux menaces du désespoir, aux sollicitations d'un moment susceptible de déséquilibrer une existence fragile. Kafka s'exhorte un jour : « Tenir ferme le journal à partir d'aujourd'hui ! Écrire régulièrement ! Ne pas se déclarer perdu ! Et quand bien même la délivrance ne [352] devrait pas venir, je veux à tout instant être digne d'elle ³⁶⁰. » L'écriture du moi, dans ce cas, n'a rien à voir avec une entreprise littéraire aux moindres frais, du genre de celle évoquée par Musil ; elle ne prétend pas constituer un mémorial des événements familiers ; elle n'est pas une recherche de l'identité animée par la volonté de savoir le dernier mot sur soi-même. Certes Kafka est donné à soi-même comme une énigme, mais il semble résigné à ne jamais parvenir à se percer à jour. Ou plutôt il admet que son énigme le fait vivre. Rainer Maria Rilke, contemporain et compatriote de Kafka et de Musil, comme on lui suggérait, pour remédier à ses tourments intimes, de recourir aux bons offices du docteur Freud, répondit qu'il ne s'y résoudrait à aucun prix ; il ne voulait pas courir le risque, par le moyen de la cure analytique, d'être guéri de lui-même.

Propos révélateur de l'une des finalités profondes des écritures intimes. S'il s'agissait seulement Franz Kafka, *Journal*, 23 décembre 1911 ; trad. Marthe Robert, Club français du livre, 1978, p. 200. de se connaître soi-même, l'entreprise, au cas d'une réussite, se nierait elle-même. Parvenu en possession de son propre secret, et donc libéré de sa quête, parvenu à l'idéale coïncidence de soi à soi, l'intéressé serait victime d'une autodestruction, d'une dissolution dans la transparence, qui viderait sa vie de tout contenu réel. Celui dont le dernier mot aurait été manifesté, définitivement exorcisé, serait condamné à poursuivre une existence vide de sens. Or le sens de la vie se trouve peut-être dans la recherche du sens, dans la poursuite sans fin d'une éluci-

³⁵⁹ Franz Kafka, *Journal*, 23 décembre 1911 ; trad. Marthe Robert, Club français du livre, 1978, p. 200.

³⁶⁰ Franz Kafka, *Journal*, 25 février 1912, p. 248.

dation toujours refusée, l'impossibilité d'aboutir garantissant le renouvellement de l'intérêt. L'exigence de la quête de soi dans son constant report assure le maintien de la tension existentielle, qui donne à la présence au monde et à soi-même la plénitude de son relief. Ainsi se justifient les journaux intimes repris de jour en jour et d'année en année tout au long d'une vie. Ces documents sans fin attestent qu'il s'agit d'un projet impliquant dès le départ, le vœu de ne pas aboutir. Les notes quotidiennes signifient le désir d'entretenir une flamme qui ne doit pas s'éteindre, parce qu'elle désigne le sens de l'existence. Vœu perpétuel, pacte d'alliance avec soi-même, qui peut s'énoncer en de longues pages ou en quelques mots brefs, indicatifs suffisamment d'une vigilance qui ne se dément pas.

Dans les courses de lévriers, les chiens poursuivent une proie factice qu'ils n'atteignent jamais ; la proie n'est qu'un leurre, mais ce qui importe c'est la poursuite. Les écritures du moi pareillement poursuivent une proie qu'elles n'atteignent pas ; le véritable enjeu, c'est la poursuite elle-même. Il ne faut pas prendre le change ; le rédacteur du journal en tout cas sait très bien qu'il n'arrivera nulle part, l'important pour lui étant de demeurer vivant. La vérité d'un homme ne se trouve pas bloquée en un certain moment de sa vie, en sa teneur définitive, à portée d'une atteinte résolue qui mettrait au jour le dernier mot de sa nature. La vérité d'une existence se prononce au fur et à mesure de l'avancement de son devenir ; la connaissance de soi ne peut être obtenue une fois pour toutes, elle ne peut être que la perspective ouverte d'une quête toujours recommençante. L'idée d'une vérité absolue de l'être humain se heurte au [353] démenti de l'historicité de la condition humaine, qui oblige à relativiser toutes les affirmations.

Rousseau achève en 1770 la rédaction des *Confessions* ; il s'est engagé à se présenter dans cet ouvrage, en toute sincérité, dans l'absolue vérité de sa nature. Le livre achevé, il doit avoir tout dit ; or la fin de l'autobiographie ne coïncidant pas avec la fin de la vie, il se trouve en sursis, au-delà de la durée légale d'une carrière achevée. Si tout a été dit, il ne reste rien à dire. Néanmoins Rousseau, pour occuper son temps, revient aux écritures du moi en 1776, reprenant à zéro une nouvelle entreprise, qui revêtira la forme des *Rêveries du promeneur solitaire*. Il ne s'agit pas d'un supplément aux *Confessions*, d'une mise à jour de l'autobiographie, mais d'une tentative de nature différente, preuve que les diverses catégories d'écritures du moi ne sont pas ex-

clusives les unes des autres, mais exercent des fonctions complémentaires. Bizarrement d'ailleurs, Rousseau annonce que les *Confessions* n'ont pas achevé la tâche de la connaissance et de la manifestation de soi. Il a, dit-il, rompu les liens avec les autres hommes, « mais moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ³⁶¹ ? ». Il va falloir tout recommencer ou tout commencer.

Son autobiographie achevée, au moins en principe, car elle s'arrête court avant le moment où Rousseau la rédige, Jean-Jacques va tenir un journal intime. « Ces feuilles ne seront proprement qu'un informe journal de mes rêveries. Il y sera beaucoup question de moi parce qu'un solitaire qui réfléchit s'occupe nécessairement beaucoup de lui-même. Je dirai ce que j'ai pensé tout comme il m'est venu et avec aussi peu de liaison que les idées de la veille en ont d'ordinaire avec celles du lendemain. Mais il en résultera toujours une nouvelle connaissance de mon naturel et de mon humeur par celle des sentiments et des pensées dont mon esprit fait sa pâture journalière dans l'étrange état où je suis. Ces feuilles peuvent donc être regardées comme un appendice de mes *Confessions* ³⁶²... »

Le dernier chef d'œuvre de Rousseau consacre le passage de l'autobiographie au journal, sans rupture de l'un à l'autre. Plus exactement, il s'agit d'un essai de transcription de ce que des écrivains postérieurs devaient appeler le monologue intérieur. Les *Confessions* n'avaient pas tout dit ; les *Rêveries* annoncent une « nouvelle connaissance » de l'identité de Rousseau, preuve que la révélation de soi est une tâche infinie. Néanmoins, ajoute le Promeneur, il n'a plus rien à « confesser » : « Je suis nul désormais parmi les hommes, et c'est tout ce que je puis être, n'ayant plus avec eux de relation réelle, de véritable société. » Le domaine propre des *Confessions* était donc la vie de société, les démêlés de Rousseau avec ses semblables sous le signe du malentendu ; la situation ayant évolué dans le sens de la rupture, le Promeneur est voué à la solitude. « Mais dans ce désœuvrement du corps, mon âme est encore active, elle produit [354] encore des sentiments, des pensées, et sa vie interne et morale semble encore s'être accrue par la mort de tout intérêt terrestre et temporel ³⁶³. »

³⁶¹ [*Les Rêveries du promeneur solitaire*](#), Première promenade, Œuvres de Rousseau, Pléiade, t.1, p. 995.

³⁶² *Ibid.*, p. 1000.

Les *Rêveries* s'annoncent comme la chronique du désengagement. Libérée des obligations sociales, la réalité humaine se prend elle-même pour objet. L'auteur des *Confessions* annonçait dès le départ l'intention de régler ses comptes avec l'humanité entière à la faveur d'une polémique en règle, dont il était assuré qu'elle tournerait à son avantage. La présence au monde et aux autres prenait le pas sur la présence à soi-même, ce qui donne à l'autobiographie le caractère de mémoires, évoquant la vie d'une époque et le rôle de Rousseau sur le théâtre du monde. Dans les *Rêveries*, la fresque sociale s'est effacée ; Rousseau se préoccupe désormais de la présence à soi-même, sans préoccupation d'apologétique, mais dans une intention purement descriptive, observateur positif de sa propre réalité.

L'auteur des *Rêveries* annonce l'intention de procéder à un « examen » de la « situation » dans laquelle il se trouve désormais. « Pour le faire avec succès, il y faudrait procéder avec ordre et méthode », le but étant « de me rendre compte des modifications de mon âme et de leurs successions. Je ferai sur moi-même à quelque égard les opérations que font les physiciens sur l'air pour en connaître l'état journalier. J'appliquerai le baromètre à mon âme, et ces opérations bien dirigées et longtemps répétées ne pourraient fournir des résultats aussi sûrs que les leurs. Mais je n'étends pas jusque-là mon entreprise. Je me contenterai de tenir le registre des opérations sans chercher à les réduire en système »³⁶⁴. Ayant comparé son initiative à celle de Montaigne, Rousseau ajoute qu'il rédige ses écritures pour son usage exclusif, « leur lecture me rappellera la douceur que je goûte à les écrire, et faisant renaître ainsi pour moi le temps passé doublera pour ainsi dire mon existence »³⁶⁵.

Les *Confessions* ont été classées depuis longtemps comme un monument historique de la connaissance de soi ; or Rousseau, les laissant complètement de côté, annonce son intention de repartir de zéro dans l'entreprise d'une approche nouvelle de sa personnalité, sans passion cette fois et dans un esprit d'objectivité. Non qu'il considère ses mémoires comme nuls et non avenus, mais parce qu'ils concernent une région particulière de l'être personnel ; il s'agit cette fois d'explorer

³⁶³ *Les Rêveries du promeneur solitaire, Première promenade, Œuvres de Rousseau.*

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 1000-1001.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 1001.

un domaine différent, en dehors des partis pris qui régissaient la précédente autobiographie. La démarche annoncée est inductive, elle se règle sur le paradigme de la naissante météorologie, à laquelle le grand Lamarck (1744-1829) s'efforcera bientôt de donner un statut d'intelligibilité cosmique. Le renversement d'attitude doit être apprécié à sa valeur ; Rousseau, prophète du sentiment, génie de la subjectivité semble mettre ici entre parenthèses aussi bien la *Julie* que les *Confessions* pour préconiser une approche de la réalité humaine par le dehors, selon une méthodologie empirique et analytique ; il semble se rallier [355] à l'esprit des Lumières, que l'auteur des deux *Discours* avait si violemment combattu au nom des valeurs du cœur. L'épistémologie météorologique ici annoncée consacre une attitude de repli sur un agnosticisme de principe. L'homme est étranger à lui-même, enclin à méconnaître sa propre nature ; il doit donc se transformer en un observateur patient de soi-même, sur la base du postulat de sa propre ignorance.

La météorologie au temps de Rousseau était encore en enfance. Le mot se trouve déjà chez d'Alembert, mais Bonaparte devait tourner en dérision le malheureux Lamarck, coupable de publier des almanachs où il se permettait d'annoncer un an à l'avance le temps qu'il ferait. Dans la circonstance, Bonaparte n'avait pas tort, mais, à longue échéance, Lamarck avait raison de pressentir la rationalité immanente des phénomènes météorologiques, condition-nant à l'échelle du cosmos terrestre le temps qu'il fait ici-bas. Les phénomènes dont l'enchaînement ou l'enchevêtrement constitue la vie mentale et morale des hommes ne sont pas moins confus que ceux qui produisent dans le milieu géographique la pluie, le beau temps ou les tempêtes. « Chaque homme a son climat et est un climat », dira Amiel, autre météorologue de l'espace du dedans. Rousseau l'avait précédé dans cette voie, converti à la nécessité du recours aux procédures d'une connaissance indirecte, d'où sont absentes les notions de transparence, de bonne foi et de sincérité. Les hantises du délire de persécution et les tendances paranoïaques n'ont pas disparu des *Rêveries*, mais la climatologie de l'espace du dedans présuppose l'institution d'un espace neutralisé, consacré à la recherche objective.

Dans sa toute neuve modestie, Rousseau annonce son intention de s'en tenir à l'analyse des faits ; il ne cherchera pas à « les réduire en système », c'est-à-dire à tenter une synthèse de son espace mental. La

référence à Montaigne est significative d'une réserve épistémologique assez rare pour être soulignée. En dépit du paradigme scientifique de la météorologie, elle annonce un savoir qui n'ira pas jusqu'au bout de son exigence et se contente de reporter indéfiniment à plus tard le terme de son échéance. Ainsi s'annonce un double jeu, que Rousseau ne songe pas à dissimuler ; relues plus tard, ses *Rêveries* répéteront pour lui « le charme que je trouve à les écrire. » Cette page résume une problématique du journal intime, dans sa recherche d'une connaissance inductive, descriptive de la réalité personnelle, recherche qui fait vœu de ne pas aboutir, mais trouve en elle-même sa propre récompense. Le rédacteur du journal écrit pour le plaisir, et cette finalité immanente se substitue aux grandes ambitions proclamées au départ d'acquérir une lucidité plénière, instrument de la maîtrise de soi. Ces déclarations d'intention peuvent donner le change aussi bien au rédacteur lui-même qu'à ses lecteurs ; mais on doit constater qu'elles ne sont jamais suivies d'effet. Jamais l'auteur d'un journal ne s'est arrêté d'écrire, estimant qu'il a pleinement atteint le but qu'il s'était proposé de la transparence de soi à soi.

Le changement radical de perspective réalisé dans le passage de l'autobiographie [356] des *Confessions* au journal intime des *Rêveries* atteste que Rousseau avait pris conscience de l'insuffisance d'un récit de vie où l'individu se présente comme un être social, dans ses multiples relations et engagements avec le contexte historique et humain, obligé à un survol du passé et à des interprétations d'ensemble, toujours suspectes de parti pris. Les *Confessions* ne devaient être publiées qu'en 1782, après la mort de leur auteur ; le succès de l'ouvrage ne fut pas universel. Dans ses *Leçons d'Histoire*, professées à l'École Normale en 1795, Volney énonce les réserves indispensables à l'égard du témoignage de ceux qu'il appelle « les écrivains autographes ³⁶⁶ », auteurs d'autobiographies et de mémoires relatant des événements auxquels ils ont été directement mêlés. Les *Confessions* sont dénoncées comme un ouvrage non digne de foi ; « il n'est peut-être aucun livre où tant d'orgueil ait été rassemblé dans aussi peu de lignes que les dix premières ³⁶⁷ ». Les faiblesses malades de Rousseau, ses détestables complaisances envers soi-même ont au moins le mérite de démasquer

³⁶⁶ Volney, *Leçons d'Histoire*, 3^e séance, à la suite de *La Loi Naturelle*, p. p. Jean Gaulmier, Gantier, 1980, p. 95.

³⁶⁷ *Ibid.*, Quatrième séance, p. 108.

le jeu de mémorialistes plus habiles. « Quand on cherche tous les motifs que les hommes peuvent avoir de publier leur vie, on les voit se réduire, ou à l'amour propre blessé, qui défend l'existence physique ou morale contre les attaques de la malveillance ou de la calomnie, et ce cas est le plus légitime et le plus raisonnable, ou à l'amour propre ambitieux de gloire et de considération qui veut manifester les titres auxquels il en est ou s'en croît digne (*sic*)³⁶⁸. » La vanité de l'évêque Augustin se dissimule mal derrière la profession d'humilité de ses *Confessions*. Quant à Rousseau, il va jusqu'à sacrifier son amour propre à son orgueil, en vertu d'un exhibitionnisme détestable, « comme si le sort eût voulu qu'une vie passée dans le paradoxe se terminât par l'idée contradictoire d'arriver à l'admiration et presque au culte, par le tableau d'une suite d'égarements de cœur³⁶⁹... »

Le réquisitoire de Volney exprime l'inspiration de l'école idéologique, l'une des tendances de la conscience révolutionnaire, dans le prolongement de l'empirisme intellectualiste, issue de Locke et de Condillac. Le Rousseau des *Rêveries* échappe à ce procès, dans la mesure où il adopte lui aussi la procédure analytique, avec cette réserve fort importante que l'analyse s'applique aux données immédiates du sentiment plutôt qu'aux indications de l'intellect. La conscience intime du promeneur solitaire ne fonctionne pas selon les normes de l'idéologie de Destutt de Tracy ; elle ne se laisse pas asservir aux exigences du jugement discursif, ce qui lui confère une plus grande ouverture pour la compréhension du vécu. L'anthropologie de Rousseau, dans ce domaine, autorise une approche plus concrète du phénomène humain en sa spontanéité, qui se joue des normes et interdits de la logique.

La référence de Rousseau à une météorologie de l'espace du dedans n'est [357] qu'une allusion au passage, mais l'auteur de la *Nouvelle Héloïse* avait prêché d'exemple dans la description des caractères et des comportements. Tout au long du XVIII^e siècle, le domaine romanesque, avec Richardson et l'abbé Prévost en particulier, avait été le lieu d'exercice d'une psychologie de terrain, capable de serrer la réalité humaine de beaucoup plus près que ne pouvaient le faire les constructions des théoriciens. Le texte des *Rêveries* est le signe d'une nouvelle conjoncture spirituelle, nouvelle attitude de l'homme à

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*

l'égard de lui-même, dont l'affirmation peut-être constatée en divers endroits du domaine européen. Les œuvres posthumes de Rousseau sont publiées en 1782 ; événement international. En cette même année paraît en Allemagne le prospectus annonçant la publication d'un périodique intitulé *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, qui devait subsister pendant une dizaine d'années sous la direction de Karl Philipp Moritz (1757-1793). Ce *Magazine de psychologie expérimentale* rassemble des études descriptives d'anthropologie clinique, centrées sur la connaissance de soi. Moritz, un des esprits les plus curieux de son temps, lié à Goethe, est l'auteur d'un *Bildungsroman* autobiographique intitulé *Anton Reiser* (1785-1786) qui évoque par avance le *Wilhelm Meister* de Goethe. Le programme du *Magazine* en fait la première revue d'anthropologie concrète consacrée à une approche positive de la psychologie empirique sous ses aspects normaux et pathologiques ³⁷⁰.

Moritz a été marqué par la brusque éruption de sensibilité déchaînée qui envahit l'espace culturel allemand dans les années 1770-1780, balayant les valeurs intellectualistes que patronnait l'*Aufklärung* berlinoise ; il a subi dans sa jeunesse les influences du piétisme germanique. D'où un élargissement de la curiosité, ouverte à toutes les variétés de l'expérience concrète, aussi bien chez les gens normaux que dans diverses variétés de malades mentaux. Moritz publie dans sa revue des fragments de son autobiographie romancée, ainsi que des *Fragments du journal d'un observateur de soi-même*, et une étude sur les souvenirs d'enfance ; des essais sont consacrés aux rêves et à des formes diverses de la parapsychologie, dans l'esprit d'un empirisme attentif à décrire les faits, sans les déformer par des interprétations prématurées. Issu de la même lignée religieuse que Jung-Stilling et Lavater, ses contemporains, Moritz s'efforce de transférer l'expérience humaine sous la juridiction de l'observation positive. Le tout en corrélation avec l'influence de Rousseau qui s'exerce à cette époque à travers l'espace européen de la culture. Au moment de la mort prématurée de Moritz, le mouvement romantique ne s'est pas encore affirmé, néanmoins la notion d'inconscient est déjà présente dans le *Magazine*.

La revue de Moritz arborait en épigraphe le slogan « Connais-toi toi même. » Cette connaissance de soi prétend se réaliser dans la pers-

³⁷⁰ Cf. Hans Joachim Schrimpf, *Das Magazin zur Erfahrungsseelenkunde und sein Herausgeber, Zeitschrift für Deutsche Philologie*, 1980.

pective d'une naturalisation de l'expérience psychique, à la manière du Rousseau des *Rêveries* libéré des présupposés dogmatiques et apologétiques des *Confessions*. Il [358] semble bien qu'il y ait ici une ligne de partage ; Rousseau dans les *Rêveries*, souligne la nécessité de « procéder avec ordre et méthode », tout en s'en reconnaissant incapable ; il préconise une recherche dont on doit accepter les résultats « sans chercher à les réduire en système. » Tel est précisément le programme du *Magazine* de Moritz, dans l'espace entre les Lumières et le Romantisme, mais plus proche du second que des premières. Dans les *Rêveries*, Rousseau allègue les mesures barométriques, instrument de rationalité pour la connaissance du milieu extérieur. Les nouveaux psychologues positifs, « expérimentaux » selon la formule de Moritz, évoquent la possibilité de mettre au point d'analogues instruments de mesure adaptés à l'investigation du dedans, et qui pourront engendrer des techniques appropriées à la maîtrise de soi. La préoccupation d'une action régulatrice appliquée à la confusion mentale et morale de l'existence spontanée est toujours présente en sous-œuvre chez les rédacteurs de journaux intimes.

Le *Magazine* de Moritz n'a pas eu d'influence en France, où la langue allemande est à peu près inconnue. Mais l'école idéologique française, issue de Condillac et illustrée par Cabanis et Destutt de Tracy, développe une anthropologie selon l'esprit d'un empirisme rationnel, qui se propose de mettre à la raison le domaine humain, grâce à l'association d'une psychologie objective et d'une pédagogie systématique. Les gouvernements révolutionnaires, dans leur volonté de reconstruction d'une France nouvelle, avaient mis au point des institutions qui devaient remodeler le pays. De là une demande, qui suscite un appel d'air favorable à l'éclosion d'idées originales. La Révolution a ouvert les frontières, convoqué à Paris certains radicaux étrangers, grâce auxquels se font sentir les influences de théoriciens comme Basedow et Pestalozzi. La tourmente ayant fait table rase de l'ancien régime dans tous les domaines, la psychopédagogie doit, elle aussi, repartir à zéro, les axiomatiques précédemment en vigueur ayant été balayées avec le reste. Francis Bacon s'était donné pour tâche de reconstruire la science moderne sur les décombres de la scolastique à partir d'enquêtes systématiques rassemblant la plus large moisson de faits de tous ordres. Pareillement, il faut recommencer l'étude empirique de la réalité humaine afin de la constituer selon l'ordre de la raison.

« Que suis-je moi-même ? » se demande le Rousseau des *Rêveries* avant de se mettre en quête d'un baromètre pour mesurer les coefficients de sa météorologie intime. Les théoriciens idéologues adoptent, quelques années plus tard, une procédure analogue à celle préconisée par le Rousseau des derniers temps. Il s'agit de réduire à la raison, dans la mesure du possible, le domaine du vécu, non pas en fonction de principes *a priori*, mais à partir d'une étude sagace de la réalité individuelle. P. F. Lancelin, qui voudrait être le Bacon de l'encyclopédie révolutionnaire, résume ses vues dans son *Introduction à l'analyse des sciences*, dont les trois volumes paraissent en 1801-1802. La réforme de la personnalité s'inscrit dans ce contexte sous la forme d'une étude de soi par soi, poursuivie au moyen d'un journal quotidien. « Il faut chaque jour [359] essayer de se rappeler le soir toutes les sensations de la journée, ses actions, ses paroles, ses passions, ses plaisirs et ses peines, ainsi que les causes qui les ont produites ; il faut s'assujettir à en tenir registre et faire sur soi-même une suite d'observations destinées à nous retracer au bout d'un mois, d'une année, etc., en un mot quand nous voulons, les changements successifs de l'âme et de la vie, comme les mouvements bien observés du baromètre, du thermomètre, de l'hygromètre servent à nous représenter les variations de l'atmosphère, les divers degrés de températures, etc. ³⁷¹. »

L'analogie météorologique évoquée par Rousseau se trouve ici revue et complétée. Lancelin insiste sur la nécessité de recourir à ces écritures dès le moment où l'individu se trouve « en état de s'observer soi-même » ; ainsi serions nous à même « de nous retracer presque toute la chaîne de notre vie et d'en comparer les diverses portions », ce qui « contribuerait singulièrement à nous faire connaître à nous-mêmes : on pourrait de l'ensemble des observations ainsi faites sur un grand nombre d'individus, conclure les lois générales de la sensibilité et, par suite, celles de la morale ou de l'histoire des individus, déduire l'histoire de l'esprit et du cœur humain » ³⁷². Lancelin s'est inspiré de Rousseau, mais le projet idéologique s'écarte résolument de l'entreprise des *Rêveries*. Rousseau entend explorer sa subjectivité personnelle ; les plus belles pages de son dernier livre évoquent sur le mode

³⁷¹ P. F. Lancelin, *Introduction à l'analyse des sciences ou de la génération, des fondements et des instruments de nos connaissances* ; 3 vols, 1801-1802 ; t. I, p. 389.

³⁷² *Ibid.*, p. 390.

musical les enchantements d'une présence au monde éclairée et modulée par la libre expansion du sentiment. Lancelin n'est pas occupé de poésie ; son programme s'inspire d'un impérialisme rationnel. La connaissance de soi est l'instrument de la conquête de soi ; elle doit permettre l'établissement d'une discipline qui réduit les erreurs et les écarts, sous le contrôle de l'intellect. Il ne s'agit pas de goûter les charmes de l'individualité mais de faire prédominer les normes de l'universalité. Rousseau aurait été horrifié par cette utopie d'une planification unitaire de la réalité humaine, où la première personne n'est prise à témoin que pour permettre le triomphe de la troisième, dans le nivellement général des esprits et des cœurs.

Un autre théoricien, contemporain de Lancelin, Marc Antoine Jullien (1775-1848) développe des vues analogues dans des écrits nombreux, souvent réédités, et qui bénéficièrent de traductions en italien, en espagnol, en anglais, en allemand et en polonais. Révolutionnaire radical et zélé pendant les années extrêmes, Jullien échappa au pire, et se reconvertit dans la pédagogie et la philanthropie. En des publications sans cesse renouvelées, le terroriste repent ne cesse de prêcher la cause d'une planification raisonnée de l'existence personnelle, fondée sur l'observation de soi pratiquée de manière systématique. La seule énumération de quelques titres suffit pour évoquer la préoccupation disciplinaire de Jullien, sans cesse reprise et proposée sous de nouveaux aspects : *Essai sur une méthode qui a pour objet de bien régler l'emploi du temps, premier [360] moyen d'être heureux ; À l'usage des jeunes gens de 16 à 15 ans...*, 1808 ; *Mémorial horaire ou Thermomètre d'emploi du temps servant à indiquer le nombre d'heures données par jour à chacune des divisions et subdivisions, 1° de la vie intérieure et individuelle, considérée sous les rapports physique, moral et intellectuel ; 2° de la vie extérieure et sociale pour l'année 18... ou tablettes destinées à procurer le moyen de recueillir en une minute et sur une seule ligne, pour chaque intervalle de vingt-quatre heures, tous les divers emplois et les principaux résultats de la vie pendant le même espace de temps, 1813*. Le même *Mémorial horaire* est réimprimé en 1824 sous le titre de *Biomètre*.³⁷³

³⁷³ Bibliographie complète dans l'essai insuffisant de Helmut Goetz *Marc Antoine Jullien de Paris. L'évolution spirituelle d'un révolutionnaire*, trad. Claude Guénot, Institut Pédagogique National, 1962.

Le thème du journal débouche ainsi sur celui de l'emploi du temps qui doit être soumis à une comptabilité en bonne et due forme. Terroriste reconverti dans des emplois fructueux, et dans la philanthropie cosmopolite, Jullien garde sans doute en mémoire le souvenir du calendrier révolutionnaire, emploi du temps pour une humanité régénérée. L'emploi du temps expose un calendrier individuel, qui établit jour après jour un budget équitablement réparti des diverses occupations de la journée, attribuant aux chapitres (physique, moral, intellectuel, social) une allocation horaire proportionnelle à leur importance. L'emploi du temps ainsi conçu semble, en première analyse, le contraire du journal intime, puisqu'il impose à la durée personnelle une prédestination, qui a valeur de rappel à l'ordre. Le baromètre de Rousseau doit lui permettre de prendre la mesure de ce qu'il est ; le biomètre de Jullien prétend régler la dépense que chacun fait de sa journée. Ainsi certains socialistes utopistes du xix^e siècle, créeront de toutes pièces des maquettes de sociétés idéales, où l'emploi du temps de chacun et de tous est réglé impérativement par l'autorité sociale ³⁷⁴.

Mais l'opposition entre le baromètre et le biomètre, entre l'*a posteriori* et l'*a priori* n'est pas aussi complète qu'il le semble. Le journal intime n'est jamais purement descriptif ; au départ de l'entreprise intervient le thème d'une reprise en main. Le désir de se connaître, même inspiré par la complaisance à soi-même, n'est jamais exempt d'une volonté de correction, de rectification ; la simple présence de soi à soi, l'attention à soi-même implique une intervention qui modifie la situation existante ; prendre ses distances, c'est se dégager de l'emprise des circonstances pour opérer un redressement en esprit. Là même où un Maine de Biran, un Amiel déplorent leur irrésolution chronique, le recours à l'écriture revêt déjà la valeur d'une psychothérapie de soi à soi. Maine de Biran s'est formé à l'école des Idéologues, il a été le disciple de Destutt de Tracy avant de revenir par ses propres moyens au spiritualisme chrétien. Rien d'étonnant à ce qu'il ait connu et pratiqué le Biomètre de Jullien ; incapable d'en observer la stricte discipline, il devait l'abandonner pour pratiquer une météorologie [361] de l'espace du dedans, proche de celle que préconisait le Rousseau des *Rêveries*. De même Stendhal a formé son esprit à l'école de Tracy ; il a utilisé la méthode de Lancelin, qui a contribué à l'inciter à la pratique assidue des écritures du moi. Chez lui, aussi, les

³⁷⁴ Cf. Jean Starobinski, *L'Ordre du jour. Le temps de la Réflexion*, 1983, IV.

thèmes volontaristes sont étroitement associés aux thèmes descriptifs ; Stendhal est souvent soucieux de se reprendre en mains, mais il arrive aussi qu'il utilise le journal comme un simple aide-mémoire, jalons qui serviront de remède à l'oubli. Les oppositions trop tranchées dénaturent la réalité ; les écritures du moi communiquent entre elles, et l'on ne saurait dissocier les préoccupations de connaissance positive des intentions de valeur.

Le journal intime passe naturellement pour le lieu propre de la subjectivité, il arrive qu'il soit dénoncé comme tel. Or l'espace du dedans n'est pas indépendant de l'espace du dehors. La conscience individuelle se situe à l'interconnexion des deux domaines, dont les intelligibilités respectives se corroborent mutuellement, et se trouvent en état de constante interdépendance. Notre présence au monde est lestée de subjectivité ; notre présence à nous-mêmes met en jeu les données de l'environnement proche et lointain. L'habitation de l'homme dans l'univers n'est pas limitée par la périphérie de son corps, il fait résidence par la pensée dans un espace vital beaucoup plus vaste ; sa sensibilité, sa pensée, aussi bien que son organisme se trouvent à tout instant en réciprocity d'action et de réaction avec l'environnement. Chaque équilibre individuel se négocie en fonction des confins qui, à tout instant, conditionnent sa présence, aucune conscience n'est autonome, elle ne peut se retrancher de l'univers dans l'illusion d'un superbe isolement.

Rousseau, avant même d'évoquer le recours à un baromètre du climat mental, avait réfléchi aux connexions de dépendance entre l'individu et le milieu, à la fois extérieurs et intérieurs l'un à l'autre. De cette mutualité résulte le métabolisme de chaque vie personnelle, dont les raisons échappent souvent aux intéressés eux-mêmes. Parmi des projets de livres énumérés dans les *Confessions*, figure une étude sur le sujet suivant : « L'on a remarqué que la plupart des hommes sont dans le cours de leur vie souvent dissemblables à eux-mêmes et semblent se transformer en des hommes tout différents » ; l'idée me vint, poursuit-il, « de chercher les causes de ces variations et de m'attacher à celles qui dépendaient de nous pour montrer comment elles pouvaient être dirigées par nous-mêmes pour nous rendre meilleurs et plus sûrs de nous ³⁷⁵. » Le thème d'une recherche inductive sur la na-

³⁷⁵ *Les Confessions*, livre IX, *Œuvres* de Rousseau, Pléiade, t. I, p. 408.

ture humaine apparaît ici encore, associé à l'intention d'une action de soi sur soi, conformément à un programme de valeurs.

Rousseau constate, par « de frappantes et nombreuses observations », que ces manières d'être « dépendaient en grande partie de l'impression antérieure des objets extérieurs, et que modifiés continuellement par nos sens et par nos organes, nous portions sans nous en apercevoir, dans nos idées, dans nos sentiments, [362] dans nos actions mêmes l'effet de ces modifications ». Si le milieu exerce une action régulière sur la personnalité, on pourrait en tirer la possibilité d'un conditionnement du moral par le physique, « si l'on savait forcer l'économie animale à favoriser l'ordre moral qu'elle trouble si souvent ! “Les climats, les saisons, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumière, les éléments, les aliments, le bruit, le silence, le mouvement, le repos, tout agit sur notre machine et sur notre âme par conséquent ; tout nous offre mille prises presque assurées pour gouverner dans leur origine les sentiments dont nous nous laissons dominer.” Rousseau donnait à ce projet de recherche le nom de *morale sensitive* ou de *matérialisme du sage* ³⁷⁶. »

L'empirisme de Locke ou de Condillace qui prend son origine dans le domaine de la théorie de la connaissance justifie la constitution de la pensée à partir d'une action qui s'exerce du dehors au dedans ; l'ordre des choses a priorité sur l'ordre des idées. Rousseau transpose cette action centripète dans le domaine des sentiments et des valeurs, régulateur des comportements humains. Encore faut-il préciser qu'à ses yeux la « morale sensitive » garde ses distances par rapport au sensualisme immoraliste du XVIII^e siècle ; pareillement le « matérialisme du sage » ne se confond pas avec le matérialisme insensé d'un Helvétius (1715-1771), résumé dans le traité *De l'homme, de ses facultés morales et de son éducation* (1772), contre lequel Rousseau a fermement pris parti. Helvétius professe un utilitarisme social et un artificialisme, qui met le déterminisme du milieu au service d'un programme de gouvernement. L'État tout puissant façonnera les citoyens par la médiation des institutions ; il les formera en série, au mépris de leur liberté. Le projet, esquissé au passage, de la morale sensitive respecte le vœu de l'individu qui s'imposerait à lui-même les valeurs de son choix, par la médiation d'un environnement organisé par ses soins. Action de soi sur soi, où l'intéressé se ferait metteur en scène et

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 409.

décorateur de sa propre existence, à la manière du précepteur d'Émile, préparant judicieusement le petit théâtre pédagogique dont les incidents contribueront au façonnement psychologique et moral de son élève.

L'auteur de la première *Rêverie* a retrouvé le thème perdu de la morale sensitive lorsqu'il esquissait le projet de sa météorologie psychologique. Suggestions au passage, sans insister. Rousseau proposait un thème d'étude, invitant à une recherche inductive, dont les aboutissements se perdaient dans le lointain des temps. Ainsi en est-il lorsqu'un individu en quête de son identité décide de pratiquer les écritures du moi ; se connaître, à ses yeux, n'est que le premier moment d'une entreprise qui doit aboutir à une remise en ordre de l'existence. La recherche n'aboutit jamais, le but à atteindre semble reculer au fur et à mesure de l'avancement du journal. Le rédacteur n'est pas découragé pour autant ; sa rédaction devient pour lui une fin en soi, même si elle ne mène nulle part. La morale sensitive et la météorologie anthropologique de Rousseau sont restées à l'état de chimères, perspectives entrevues sans ébauche de réalisation. [363] Mais les textes de Rousseau ont eu beaucoup de lecteurs, auxquels ils ont paru d'autant plus suggestifs que l'expérience n'avait pas été tentée, l'auteur ayant renoncé à suivre la voie qu'il indiquait au passage. Cette ouverture en elle-même n'en était que plus fascinante, invitation au voyage vers une Terre Promise parée des couleurs de l'utopie. Francis Bacon, au seuil des temps modernes, invitait ses lecteurs à la « chasse de Pan », investigation des faits d'observation disponibles dans tous les horizons de la recherche, en vue de préparer les synthèses futures de la connaissance. Ce projet d'enquête inductive devait mobiliser en Occident bon nombre de chercheurs qui pratiquèrent la « philosophie expérimentale » avant même de savoir au juste ce qu'ils cherchaient.

Une conjoncture du même ordre se produit dans le domaine de la connaissance de soi à la fin du XVIII^e siècle, jalonnée par les incitations de Rousseau, le *Magazine* de Karl Philipp Moritz et les traités des psycho-pédagogues de la mouvance idéologique, au moment même où la révolution culturelle du romantisme consacre la nouvelle priorité reconnue à l'espace du dedans. La littérature intime sous toutes ses formes bénéficiera de la double incitation formulée par les programmes épistémologiques et par le déplacement des valeurs morales et esthétiques, désormais centrées sur le sujet sentant et pensant.

Le développement des écritures du moi va de pair avec une nouvelle mise en perspective de la culture selon les exigences prédominantes de la subjectivité. Rousseau mis à part, les penseurs en renom du XVIII^e siècle ne s'exprimaient pas à la première personne ; ils auraient considéré comme aberrante ou morbide toute concession aux instances du sentiment ou de la passion. Destutt de Tracy et Daunou, survivants de l'Idéologie dénoncent avec indignation la démission de l'intellect dans les premières manifestations du romantisme.

Dans le domaine français la conversion à l'intériorité est illustrée par le cas de Maine de Biran (1766-1824), un des rares penseurs romantiques français, mais à qui une mauvaise fortune tenace n'a jamais permis d'être reconnu à sa valeur. Venu trop tôt, avec une génération d'avance, il ne s'inscrit pas dans le contexte du romantisme en France ; et d'ailleurs, en dehors de lui, l'époque ne compte pas de philosophes originaux. Ses œuvres n'ont bénéficié que d'une diffusion confidentielle. Quant à son journal intime, il a été publié dans des conditions peu satisfaisantes et n'a jamais connu une diffusion à la mesure de l'intérêt de cette expérience spirituelle, menée avec loyauté et résolution dans le domaine de la connaissance de soi. Le journal intime apparaît ici comme le lieu d'origine d'une méditation métaphysique, à partir de laquelle se formeront les œuvres de pensée d'un philosophe trop original pour s'être imposé à la reconnaissance de la postérité.

Biran, né en 1766, s'est formé à l'école de l'idéologie dominante dans la période révolutionnaire. Disciple de Destutt de Tracy, dans la tradition de Locke et de Condillac, le bon élève a parcouru par ses propres moyens le chemin solitaire qui devait le conduire à opérer pour son compte l'inversion des [364] priorités constitutive de la théorie romantique de la connaissance. À l'autorité des *évidences* empiriques il substitue celle de l'*invidance*, issue des profondeurs de l'espace du dedans. Ce parcours est jalonné pour lui par l'entreprise du journal intime, exemple rare d'une genèse philosophique à laquelle il est possible d'assister à partir des intuitions génératrices telles qu'elles s'annoncent dans les intuitions de la subjectivité, avant toute mise en forme systématique. Systèmes et doctrines dissimulent d'ordinaire leurs véritables fondements sous des échafaudages théoriques inventés après coup ; les expériences primitives, les justifications concrètes des affirmations sont masquées par la rhétorique plus ou moins arbitraire

de l'argumentation. Le Journal de Biran expose la pensée à l'état naissant.

La première référence renvoie à Rousseau qui « parle dans ses *Confessions* d'un ouvrage qu'il avait projeté et qu'il fut forcé d'interrompre. Il est bien fâcheux que nous ayons été privés de cet écrit qui eût peut-être été le plus utile de tous ceux qui sont sortis de la plume de ce grand homme. L'utilité, la nécessité de cet ouvrage me frappe d'autant plus que j'y ai moi-même souvent réfléchi et que j'ai conçu l'idée de mettre par écrit quelques réflexions à mon usage sur le même sujet. Il est question des variations que les hommes éprouvent dans le cours de leur existence et qui les rendent si souvent dissemblables à eux-mêmes qu'ils semblent se transformer en des hommes différents. Il n'est guère personne qui n'éprouve et ne connaisse ces vicissitudes. Jean-Jacques voulait en rechercher les causes et montrer celles qui dépendaient de nous, pour nous enseigner à les diriger afin de devenir meilleurs et de nous assurer davantage de nous-mêmes ³⁷⁷. »

Biran avait seize ans au moment où parurent les *Confessions* ; il se réfère ici au texte sur la morale sensitive, et tout se passe comme s'il reprenait à son compte le projet évoqué par Rousseau, puis abandonné pour des raisons accidentelles. Âgé de vingt-huit ans au moment où il écrit ces lignes, Biran persévérera jusqu'à sa mort dans l'accomplissement de ce programme, qui prendra entre autres la forme de son *Anthropologie*. Le matérialisme du sage se développera en un spiritualisme, docile aux exigences de l'esprit immanent à la réalité humaine, et d'ailleurs conforme aux inspirations du *Vicaire savoyard*. Biran reprend également à son compte les indications de la *Première Rêverie* concernant la météorologie de l'intériorité. Les notes du Journal, jour après jour, commencent par indiquer le temps qu'il fait, beau ou mauvais, pluie ou vent, comme s'il y avait une liaison directe entre l'état du ciel et les états d'âme de l'observateur de soi-même. « Chaque homme, écrit Biran dans les commencements de ses écritures, devrait être attentif à ces différentes périodes de la vie, il devrait se comparer à lui-même en différents temps, tenir registre de ses sentiments particuliers, de sa manière d'être, en observer les changements dans de courts intervalles et tâcher de suivre les variations dans l'état physique qui correspondent [365] à ces irrégularités dans l'état moral ; puis,

³⁷⁷ Maine de Biran, *Premier Journal* ; *Œuvres de Maine de Biran*, pp. P. Tisserand, 1.1, 1920, p. 68-69.

s'examinant dans des périodes plus éloignées, il comparerait ses principes, sa manière générale de voir dans un temps, dans sa virilité par exemple, avec les idées qu'il avait dans son adolescence ou dans sa vieillesse. Si on avait ainsi divers mémoires faits par des observateurs d'eux-mêmes, quelle lumière rejaillirait sur la science de l'homme ! Si chacun, de plus, avait déterminé à peu près son tempérament et les altérations qu'il a éprouvées, on pourrait connaître, par la comparaison, le rapport des sentiments moraux avec les divers états de la machine et, par un relevé général, déterminer quel est le caractère moral correspondant à tel ou tel sentiment, et résoudre à peu près ce problème insoluble : tel état physique étant donné, déterminer l'état moral et vice-versa ³⁷⁸. »

L'idée d'une « science de l'homme », d'une science de la réalité humaine sous ses divers aspects est l'un des thèmes de l'école idéologique, illustrée en particulier par les fameux *Rapports du physique et du moral de l'homme*, dont Cabanis devait donner lecture à l'Institut en 1796-1797, peu après les réflexions de Biran. Les recherches de Volney dans l'ordre des sciences sociales s'inspirent de préoccupations du même ordre, qui coïncident à peu près avec la publication du *Magazine de psychologie expérimentale* de Karl Philipp Moritz, dont les dix volumes paraissent de 1783 à 1793. Le *Zeitgeist*, l'esprit du temps, est porté à s'interroger sur la connexion étroite et la réciprocité entre le domaine physique et le domaine mental, rejetés tous les préjugés qui faisaient obstacle à l'investigation positive du réel ; la polémique partisane s'efface devant le sens du réel, considérable progrès par rapport aux intolérances et partis pris du XVIII^e siècle.

Biran tiendra son journal de 1794 jusqu'à la fin de sa vie en 1824 ; sa pensée évoluera grandement tout au long de ces années. Le point de vue à l'égard de la réalité humaine ne variera guère. « De quoi dépend donc l'état de mon âme ? D'où viennent ces sentiments confus, tumultueux, au travers desquels je ne me connais plus ? (...) Ma volonté n'exerce aucun pouvoir sur mon état moral. (...) Je sens toujours son état déterminé par tel ou tel état du corps : toujours remué au gré des impressions du dehors, elle est affaissée ou élevée, triste ou joyeuse, calme ou agitée selon la température de l'air, selon une bonne ou mauvaise digestion. Je voudrais, si jamais je pouvais entreprendre quelque

³⁷⁸ *Vieux cahier*, 25 décembre 1794 ; *Journal*, pp. Henri Gouhier, Neuchatel, 1957, t. III.

chose de suivi, rechercher jusqu'à quel point l'âme est active, jusqu'à quel point elle peut modifier les impressions extérieures, augmenter ou diminuer leur intensité par l'attention qu'elle leur donne, examiner jusqu'où elle est maîtresse de cette attention. Cet examen devrait, ce me semble, précéder un bon traité de morale ³⁷⁹. »

Comme chez Rousseau, le thème de l'inventaire descriptif va de pair avec l'intention de parvenir à un meilleur usage de soi. Le *Journal* de Biran, qui prolonge le texte des *Rêveries* sur l'investigation barométrique, expose une chronique de l'intimité, où les références à la vie sociale, aux événements historiques [366] ne tiennent guère de place, sinon au titre de point de repère. Voyage au centre de la conscience, jusqu'au lieu de la confrontation entre le milieu intérieur et le milieu extérieur, limite inaccessible d'où émergent en leur confusion native les données immédiates de la présence au monde. Biran sera toujours invinciblement attiré vers ce lieu ontologique de sa nature, auquel il accède par le recueillement ; de là procéderont les orientations maîtresses de ses écrits philosophiques, concrétion d'une lave refroidie, dont la substance procède en première analyse des écritures du moi. L'œuvre biranienne dans son ensemble s'organise en ordre concentrique à partir de cette source première où le moi s'approche aussi près que possible du principe jaillissant de son identité.

La publication du *Journal* de Biran a donné lieu à des malfaçons inspirées par la mauvaise foi des premiers éditeurs, soucieux de présenter un texte revu et corrigé en fonction de leurs présupposés personnels. Mais même une fois dénoncés ces abus de confiance, Henri Gouhier, dernier en date des éditeurs, honnête celui-là, signale la difficulté de discerner exactement ce qui dans les papiers de Biran, appartient au *Journal* et ce qui n'y appartient pas. Il faut procéder dans ce domaine à des choix arbitraires : « Un premier principe a été adopté, précise Gouhier ; il est purement matériel ; tous les textes qui portent une date ont été considérés comme des appendices du *Journal*. Le second principe commande un choix, avec tout ce qu'il y a d'arbitraire dans l'acte de choisir. Nous avons retenu les textes qui peuvent éclairer la vie ou la psychologie de Maine de Biran, ainsi que les pages où la réflexion philosophique reste proche de l'expérience vécue. C'est pourquoi si, au début de ce tome III, devant les écrits de jeunesse, le

³⁷⁹ *Op. cit.*, 27 mai 1794, p. 6.

mot « journal » a été pris au sens étroit, à la fin, devant les écrits des dernières années, il sera pris au sens large ³⁸⁰... »

Autrement dit, l'éditeur de bonne foi ne sait pas exactement où le Journal commence et où il finit ; il est forcé d'adopter les critères qui lui paraissent les plus conformes à l'intérêt du penseur et de sa pensée. Mais le fait qu'il n'y ait pas de coupure à bords francs entre le Journal et l'ensemble de l'œuvre atteste que Biran s'exprime d'une manière prioritaire selon l'ordre des écritures du moi. Même lorsqu'il rédige un traité ou un mémoire présenté selon l'ordre de la troisième personne, ces textes proposent des aspects émancipés ou satellisés d'une exigence singulière, colloque de Biran avec lui-même. L'intuition primitive, d'abord appréhendée sous des qualifications psychologiques, s'approfondira peu à peu en une plongée ontologique ; puis l'évolution spirituelle de Biran le conduira jusqu'au ressourcement dans l'expérience spirituelle de la grâce, sans que se modifie sensiblement le mode d'approche de la vérité intérieure. La « science de l'homme », qui devait aboutir à l'établissement d'une morale, n'est pas parvenue à ses fins. Le journal intime, chez ses usagers les plus résolus, donne lieu à des reports indéfinis du même genre. Contradiction interne : si le journal parvenait à ses fins, ce serait la fin du journal. Or, de par sa vocation propre, le journal est destiné à renaître chaque jour.

[367]

La libération tant cherchée ne devait pas être le fruit de la science de l'homme, ni d'une morale faite de main d'homme. La météorologie de l'espace du dedans devait garder jusqu'au dernier jour ses incertitudes, mais une inspiration transcendante ouvrit à l'âme inquiète de Biran une ouverture en abîme sur la réalité transnaturelle du divin. Découverte fugace, parfois entr'aperçue, sans que le rédacteur du Journal soit jamais parvenu à sortir de la mer de nuages qui semble bien avoir été son lieu naturel. Converti réellement à une religion positive, sans doute Biran aurait-il pu renoncer à la pratique de ses écritures ; mais il n'a fait que pressentir de loin l'existence de cette Terre Promise dans laquelle il ne pouvait entrer sans renier le tourment intime qui faisait sa raison d'exister. Le journal est demeuré pour lui le lieu de l'irrésolution, qu'il cultive alors qu'il était censé devoir lui

³⁸⁰ Henri Gouhier, Avant-Propos à son édition du *Journal* de Biran, t. III, p. X-XI.

porter remède. Abstraction faite des références religieuses, le journal, au bout de trente années, expose dans ses dernières indications la permanence de l'interrogation existentielle qui l'avait motivé au commencement.

Cette impression de piétinement se retrouve dans la majorité des écritures du moi, dont le rédacteur ne semble guère plus avancé à la fin qu'au début. D'où une impression d'échec, aux yeux du lecteur. Témoin cet aveu – parmi les dernières notations du Journal : « Je m'épuise en vain à chercher au-dedans de moi ce que je ne puis y trouver ; les idées se croisent ; il y a combat entre le dehors et le dedans ; je m'empresse, je m'agite pour rien et la vie s'écoule. Deux choses ici me rendent malheureux : c'est d'abord que mon instinct de vie intérieure est sans cesse contrarié et arraché à sa direction. À cet égard, j'observe que l'homme intérieur a son mode de vie et d'activité à part de l'homme extérieur. Les sens, l'imagination, l'organe musculaire peuvent être dans une sorte d'assoupissement pendant que le moi est tout occupé au dedans ³⁸¹... » Et Biran s'accuse de « somnambulisme ».

Autrement dit, la pratique du Journal n'est pas parvenue à réaliser cette unité de la vie personnelle, qu'il avait pour fonction de promouvoir. Biran n'en a pas moins persévéré jusqu'au bout dans sa quête, ce qui serait incompréhensible s'il n'en avait retiré aucun profit personnel. L'erreur, le faux sens est d'imaginer que la recherche serait orientée vers un but précis qui lui serait extérieur, par exemple l'appropriation d'un moi compris comme un objet qui pourrait être conquis une fois pour toutes. La vie humaine est vécue comme un devenir ininterrompu ; la substance temporelle de l'existence représente un enjeu

³⁸¹ *Journal*, 10 avril 1824, éd. Gouhier, t. II, p. 421. L'édition de la Valette Monbrun donne à la date de fin mai 1824 un fragment non repris par Gouhier : « Les hommes qui écrivent ce qu'ils éprouvent en regardant en eux-mêmes de bonne foi (comme Montaigne) ne peuvent pas rendre compte de cet état où l'individu, tombé dans une sorte de langueur et d'anéantissement inexpri-mable, n'a pas même le pouvoir d'observer ou d'écrire ce qui se passe en lui ; où son âme, dénuée de toute force, comme de réaction, est comme fondue et identifiée dans la machine organique, qui est toute souffrance, toute tristesse. » Et Biran se prend à rêver d'une philosophie capable de « nous empêcher de tomber dans un tel état ou de nous donner à volonté le moyen de nous relever ». (éd. citée, t. II, Plon, 1931, p. 342). Tout est encore à recommencer ou à commencer, et Biran va mourir.

qui, mis à l'épreuve de la vie, ne peut être considéré comme une forme [368] fixe. La prétention de la connaissance de soi ne saurait se résumer dans la définition d'une formule donnée une fois pour toutes, et qui conférerait à son possesseur la parfaite maîtrise sur sa personnalité. Il ne s'agit pas d'un secret à déchiffrer, mais d'un effort toujours renouvelé pour donner forme à l'informe, dans une tentative pour mettre de l'ordre dans la continuité du courant de conscience. Le projet d'une conscience qui veut maîtriser la conscience intervient au sein même de la conscience ; il est lui-même solidaire de cette mobilité qu'il prétend immobiliser.

L'autobiographie échappe à cette érosion au jour le jour. Elle opère à partir d'un point fixe, elle bloque le cours d'une vie jusqu'à un certain aboutissement, et se donne pour tâche de faire le relevé de cet espace-temps, réduit à l'unité d'une perspective unitaire. Le panorama de la biographie prend forme en fonction du recul, qui dégage les contours et les grandes lignes d'une destinée accomplie. Le journal, limité à un horizon à court terme, doit refléter une situation qui varie d'un moment à l'autre ; il lui faut accommoder son histoire à l'heure, selon la formule de Montaigne. Cette évocation d'un présent sans distance empêche le moi de prendre appui sur lui-même, de se recentrer en fonction de ses exigences permanentes. Le moi momentané est en prise directe avec un monde évanouissant. Une telle échelle de lecture donne nécessairement une impression d'inconsistance et d'incohérence, contrastant avec les perspectives cavalières de l'autobiographie, dont les grandes lignes et les formes fixes ne dépendent pas du temps qu'il fait au moment de la rédaction. Dans l'histoire d'une vie, les beaux jours et les mauvais jours se fondent les uns dans les autres pour se limiter à des impressions d'ensemble qui commémorent une belle saison ou une saison mauvaise. L'anthropologie descriptive des types de personnalité considère les auteurs de journaux intimes comme des introvertis, qui privilégient le rapport à soi et considèrent le rapport au monde comme subordonné. L'extraverti ne s'absorbe pas dans la contemplation des horizons intimes et de l'incessant métabolisme des humeurs au contact des phénomènes climatiques ; peu sensible à la météorologie céleste ou sociale, il est préoccupé d'affronter les circonstances pour les modeler selon son vœu. Le journal intime, dans sa ruminant indéfinie, lui apparaît comme une fuite devant la réalité et les responsabilités qu'elle impose. Paul Valéry, qui pourtant

pratiquait au jour le jour une écriture fragmentaire, réprouve les pratiques de l'introversión : « Je feuillette M(aine) de Biran. Son *Journal intime*. Faiblesse de cet esprit. La faiblesse est ce qui frappe. La niaiserie continue. Cet homme devait être incapable de faire quoi que ce soit, et maladroit de ses mains. Vrai *philosophe*. Fait un monstre de son *Moi*. Embarrassé de son Dieu, de son *Moi*, de son Roi – et surtout de son malheureux corps. Je juge les gens (de l'esprit) à leur vertu de construction et de solution. Incapables de faire la moindre chose réelle, font un système du monde ³⁸². »

Les évidences du journal intime ne sont pas universalisables. La pratique [369] des écritures du moi peut varier d'une individualité à l'autre. Valéry a empli dans ses méditations matinales un nombre considérable de Cahiers. Penseur du matin, alors que le journal intime, à la différence du journal intellectuel de Valéry, est plutôt un journal du soir. Biran se livre à des plongées dans l'actualité de son être psycho-physique dont les évidences en clair-obscur s'affirment en continuité avec les données climatiques du milieu ambiant. Valéry développe sa réflexion dans l'espace clair de l'intellect, dont aucun nuage ne vient troubler la transparence ; il a placé sa subjectivité entre parenthèses et se livre au plaisir d'exercer les puissances de son esprit, dont le fonctionnement assemble les idées sur le modèle du raisonnement mathématique. Les Cahiers de Valéry proposent un rare exemple d'inventaire de l'homme et du monde sur le mode de l'abstraction, toute complaisance à soi-même devant être jugée coupable ; la vérité de la réalité humaine se présente en rigueur axiomatique. Du moins, tel était le personnage quelque peu glacé que Valéry proposait à ses admirateurs, et qu'il avait mis en forme romanesque en la personne de M. Teste. Jusqu'au jour où fut révélée une considérable correspondance amoureuse entretenue par l'écrivain dans la dernière partie de sa vie avec une femme dont il était épris. Des centaines de lettres disent jour après jour la passion d'un homme âgé, révélant ainsi les ardeurs d'une subjectivité soigneusement réprimée dans les œuvres publiques de l'écrivain ; une correspondance est aussi un journal intime, exposition du sentiment dans ses replis et profondeurs secrètes. Le personnage affiché par Valéry n'était qu'une face de son être, dont il réserve d'autres faces pour son usage privé. Ce double jeu, toujours possible, peut être opposé à certains des critiques qui dénoncent les tentations

³⁸² Paul Valéry, *Cahiers*, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, p. 658.

de l'introversion, tout en gardant pour eux des dimensions secrètes ou des aspects refoulés de leur être personnel.

Lecteur plus compréhensif de Maine de Biran, Amiel reconnaît en lui un de ses proches. « Je viens de suivre Maine de Biran, de sa vingt-huitième à sa quarantième année par le moyen de son *Journal intime*, et une foule de pensées directes, personnelles, comparatives ou scientifiques m'ont accueilli successivement. (...) Dans cet éternel observateur de soi-même, je me retrouve avec tous mes défauts : inconstance, indécision, découragement, besoin de sympathie, inachèvement ; avec mon plaisir à me voir passer, sentir et vivre ; avec mon incapacité croissante à l'action pratique, à l'observation extérieure, avec mon aptitude psychologique ³⁸³. » Néanmoins, poursuit Amiel « je me sens notablement plus de culture, de richesse, d'étendue et de liberté en tout genre, malgré mes lacunes, mes limites et mes faiblesses. Pourquoi Biran fait-il plus tard de la *volonté* le tout de l'homme ? Parce qu'il avait trop peu de volonté ³⁸⁴... »

Dans cette confrontation avec un esprit apparenté, Amiel, soucieux de prendre ses distances, souligne qu'il n'y a pas, de soi à soi, de véritable objectivité. [370] Biran privilégie la volonté, parce qu'il est irrésolu : « Un autre homme, incapable de pensée et de recueillement, aurait fait de la conscience de soi la chose suprême. Il n'y a que la totalité qui ait une valeur objective ; dès qu'on isole du tout une partie, dès qu'on choisit, le choix est involontairement et instinctivement dicté par des inclinations subjectives qui obéissent à l'une des deux lois opposées, l'attraction des semblables, ou l'affinité des contraires ³⁸⁵. » L'analyse systématique de soi ne donne pas un accès direct à la réalité humaine en sa teneur objective ; elle se trouve elle-même orientée et sous-tendue par un désir d'intervention, qui demande à être reconsidéré en vue d'une réinterprétation ; on croyait pouvoir découvrir l'être humain dans sa vérité, mais cette vérité se dérobe au moment même où l'on croyait l'appréhender ; il faut lui appliquer des coefficients de transformation, dont on doit se demander s'ils ne sont pas eux-mêmes sujets à caution. Amiel rectifie Biran en fonction d'hypothèses de tra-

³⁸³ Amiel, *Fragments d'un journal intime*, 17 juin 1857 ; p.p. Bernard Bouvier, Stock, 1931, t. I, p. 110.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 111.

³⁸⁵ *Ibid.*

vail ; mais qui garantit la validité de ces hypothèses. Et comment être sûr qu'Amiel est plus clairvoyant que Biran ?

Le lendemain du jour où il notait ces réflexions, Amiel, reprenant sa lecture, ajoute ce qui suit : « Rien n'est mélancolique et lassant comme ce Journal de Maine de Biran. C'est la marche de l'écureuil en cage. Cette invariable monotonie de la réflexion qui se recommence sans fin énerve et décourage comme la pirouette interminable des derviches. Voilà donc la vie d'un homme distingué, vue dans son intimité ³⁸⁶ ! ... » Chose singulière, cette impression est exactement celle du lecteur du Journal d'Amiel, dont l'entreprise est d'une ampleur bien plus considérable que celle de Biran. Amiel confesse qu'il éprouve « une sorte d'asthme et d'asphyxie avec le volume de Biran », mais ajoute aussitôt qu'il ressent aussi « la paralysie par assimilation et la fascination par sympathie. J'ai compassion et j'ai peur de ma pitié ; car je sens combien je suis près des mêmes maux et des mêmes fautes » ³⁸⁷. Amiel se reconnaît en Biran, en dépit de ses critiques. Même, il est capable de tirer de cette fréquentation une leçon qui retrouve le point de vue de Paul Valéry, ce qui tendrait à prouver qu'Amiel possède une envergure mentale supérieure à celle du penseur français.

En effet, le Genevois conclut de sa lecture de Biran « qu'il ne faut pas éviter le monde, l'action, la lutte, le devoir et tout ce qui développe la volonté ; (...) qu'il faut conclure, aboutir, formuler, achever ; car l'indétermination, le recommencement, l'hésitation disséminent les forces, ôtent le courage, augmentent l'inquiétude et l'incapacité ; qu'il ne faut pas isoler en soi la théorie de la pratique, et l'homme intérieur de l'homme extérieur... ³⁸⁸ ». Amiel, malheureusement, est coutumier de ces rappels à l'ordre, mais les exhortations qu'il s'adresse à lui-même ne sont jamais suivies d'effet. La volonté qui faisait défaut à Biran, Amiel ne la possédait pas davantage ; de là son recul devant les [371] engagements du mariage ou de la création littéraire et scientifique, par incapacité de se résoudre. Si la recherche de l'identité par la voie de l'investigation de soi est condamnée à ne pas aboutir, c'est que l'identité n'est pas le résultat d'une analyse de la réalité donnée,

³⁸⁶ 18 juin 1857, loc. cit., p. 113.

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 114.

mais le fruit d'un parti pris, d'une décision instituant un choix de soi par soi.

L'écriture du moi sous les espèces du journal intime, lorsqu'elle prend la forme d'une recherche du moi, risque de susciter une fuite devant le moi. Le moi n'est pas donné à lui-même sur le mode de l'inventaire, il se présente comme un devoir être, non comme un être. L'examineur de soi-même, s'il se contente d'une analyse, qu'il voudrait exhaustive, de sa réalité intrinsèque, se conduit comme un individu qui tenterait indéfiniment de creuser sous ses pieds jusqu'à ce qu'il trouve un fondement solide. Amiel repart chaque jour à la poursuite de son ombre ; bien entendu, il ne parvient jamais à l'atteindre, et se déssole de cet échec, de jour en jour reconduit. Exemple, entre beaucoup, de cette déploration. « 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 ³⁸⁹. »

Cette vaporisation du moi, dissolution dans l'inconsistance, fait le bonheur des caractérolgues, tout heureux d'affiner leur diagnostic, après autopsie de l'émotif inactif secondaire. D'autres suspectent ici les récurrences de l'ontologie hindouiste, ou de telle ou telle hérésie religieuse. La plainte éternelle d'Amiel consacre son autodestruction. « 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

³⁸⁹ *Journal*, 13 février 1856 ; dans Robert Poulet, Introduction à H.F. Amiel, *Journal intime, L'année 1857*, Bibliothèque, 10/18, 1965, p. V-VI.

dans l'incognito pour n'avoir nulle responsabilité ; c'est dans le zéro que j'ai cherché ma liberté ³⁹⁰. »

Avec une clairvoyance qui confine au masochisme, Amiel se fait à lui-même le procès que Valéry fait à Biran. Il se condamne par défaut, pour insuffisance d'actif. Reste à savoir si ce texte, et tous les autres qui lui ressemblent, [372] doivent être pris au pied de la lettre. Le lecteur d'un journal intime aussi étendu et détaillé que ceux d'Amiel ou de Biran, y voit tout naturellement une exposition universelle de l'individualité. Le journal intime, de par la liberté que donne l'intimité, exprimerait la teneur même de l'existence individuelle, dans la sincérité plénière que procure la confession. Or rien n'est plus trompeur, plus intéressé qu'une confession. Le mode de l'auto-accusation n'est pas plus digne de foi que celui de l'auto-célébration. Dès que l'on songe à toutes les motivations possibles d'un document où un individu se met lui-même en question, toutes sortes de perspectives de dérapage s'offrent à l'esprit. L'auteur d'écritures du moi a tout autant de raisons de se mentir à lui-même que de mentir aux autres... Peut-être davantage.

Paul Valéry reproche à Maine de Biran d'être « incapable de faire quoi que ce soit,... faiblesse,... niaiserie ». Or Biran (1766-1824), en dépit de sa petite santé, a mené une carrière officielle fort active : administrateur du département de la Dordogne en 1795, élu au Conseil des Cinq Cents en 1797, conseiller général de la Dordogne en 1802, sous-préfet de Bergerac en 1806, membre du Corps législatif en 1810, questeur de la Chambre des députés en 1814, député de la Dordogne en 1815, conseiller d'État en 1816, et réélu député de Bergerac jusqu'à sa mort. Toutes sortes d'honneurs officiels corroborent cette carrière (légion d'honneur, anoblissement) ; parallèlement, Biran poursuit de considérables recherches de philosophie, qui lui valent des reconnaissances internationales. Le réquisitoire de Valéry contre l'incapacité, l'inactivité de cet homme infatigable, dont les offices et charges toujours renouvelés attestent qu'il s'acquittait avec compétence de ses devoirs, révèle que Valéry ignorait complètement à qui il avait affaire. Et l'on serait tenté de retourner contre lui le compliment, car l'illustre écrivain mena une vie toujours besogneuse, sans cesse à court d'argent, et incapable de trouver une place dans l'ordre social, sinon par la grâce de hautes protections qui lui valurent sinécures honorifiques et

³⁹⁰ *Ibid.*, 25 juin 1856, p. IX-X.

prébendes substantielles. Bien entendu, l'œuvre de Valéry plaide pour lui, et suffit amplement à le justifier, mais il est dans son tort, complètement, lorsqu'il accuse Biran d'incapacité pratique et de parasitisme social.

Du même coup se révèle le décalage, la non-coïncidence entre le Biran rédacteur du Journal et le Biran personnage public. Tous ceux qui avaient affaire au sous-préfet, au député, au Conseiller d'État, membre de plein exercice du sérail politique, ne soupçonnaient certainement pas la tonalité désolée de ses écritures privées. Kierkegaard fait le portrait du chevalier de la foi, disciple d'Abraham sacrifiant, qui croit contre toute espérance, triomphant de tous les démentis, malgré l'absurdité même de ses convictions. Et, se demandant sous quelles apparences un tel homme peut se présenter dans la société présente, Kierkegaard répond : « Il a l'air d'un percepteur. » L'habit ne fait pas le moine ; l'uniforme chamarré du sous-préfet ou du conseiller d'État peut dissimuler une quête anxieuse de l'identité, une recherche existentielle à jamais [373] irrésolue. Reste à savoir lequel des deux Biran donne le change ; il ne serait pas justifié de l'accuser de jouer sur les deux tableaux, mais on n'a pas non plus le droit d'anéantir purement et simplement le personnage officiel pour ne prendre en compte que l'homme privé. Biran expédiait à plein temps les affaires courantes et rédigeait son journal dans les moments qui lui restaient.

Cette situation correspond au cas le plus général des écritures intimes. Même lorsque le journal n'est pas le simple mémorial, en quelques mots, en quelques lignes, des occupations, préoccupations et rencontres du jour écoulé (Stendhal, Constant, Tolstoï), même lorsqu'il se consacre à l'exploration du monde intérieur, il se situe dans les marges de l'emploi du temps, il habite les plages de loisir, dont la succession définit une existence aux confins de l'existence, une existence seconde, parasite de la première et souvent en réaction par rapport à elle. Une biographie sérieuse doit tenir compte de ce caractère compensateur du journal. Aussi bien la vie publique n'est-elle pas absente du journal de Biran, mais elle ne fait l'objet que d'indications brèves. « Correspondance et lecture le matin ; visites. À l'heure, discussion dans les bureaux sur le projet de changement du règlement de la Chambre. J'y ai pris une part active. Dîné au Jardin des Plantes chez M. Cuvier avec M. M. Royer Collard, Guizot, Camille Jordan, Mounier et Barante. Discussions politiques ; j'ai montré un peu plus

d'aplomb et de sûreté qu'à l'ordinaire ³⁹¹. » Les notations de ce genre sont nombreuses, mais d'ordinaire ne retiennent pas l'attention des lecteurs du Journal de Biran ; elles appartiennent pourtant à l'histoire de sa vie autant que les plongées existentielles ; à ne considérer que les témoignages concernant ces dernières, on fausse la compréhension de l'homme réel, qu'il s'agisse de Biran, d'Amiel, de Kafka ou de Michel Leiris.

Biran note un jour : « Je me suis cru et me crois encore souvent détaché du monde extérieur, dans certains états de dégoût ou de mauvaise santé ou bien encore, quand quelque travail d'esprit me préoccupe et que je m'y suis attaché au point de fuir et de craindre toute distraction. Mais dès que je suis lancé dans le tourbillon et que j'y ai roulé pendant quelque temps, toutes les anciennes habitudes et les petites de l'attachement mondain reviennent et j'agis, je sens comme un homme exclusivement attaché à ce monde, sans en voir un autre plus élevé. Mais c'est qu'il y a deux êtres en moi sous la même enveloppe, qui jouent leur rôle chacun à part ³⁹². » Un tel dédoublement de la personnalité, au moins en puissance, se trouve réalisé chez la plupart des auteurs de journaux intimes, dont l'emploi du temps s'organise selon une comptabilité en partie double. Les écritures du moi donnent la parole à la seconde voix, refoulée dans l'ordinaire des jours, en laquelle se libère une mauvaise conscience, le vœu de l'impossible et de l'irréel, de la plénitude refusée. L'autobiographie peut avoir, à une autre échelle, ce même caractère réactionnel. La carrière de l'existence vécue n'a pas permis le plein emploi des ressources d'un être ; il en profite, en [374] deuxième lecture, en écriture seconde pour donner dans son récit de vie la pleine mesure de ce qu'il aurait pu être, mais qu'il n'a pas été. Les récurrences de l'imaginaire autorisent la constitution d'un irréel du passé, qui permet au rédacteur de prendre sa revanche sur les faux sens, les contresens et les incompréhensions de l'histoire.

Le problème ici posé est celui du mode de vérité distinctif des écritures du moi. Le lecteur sent confusément qu'il ne doit pas prendre pour argent comptant toutes les déclarations du rédacteur ; on admet certaines erreurs de mémoire, certaines dissimulations dues à l'amour

³⁹¹ Maine de Biran, *Journal*, 18 novembre 1817 ; éd. Gouhier, Neuchâtel, 1955, t. III, p. 92.

³⁹² *Op. cit.*, 9 décembre 1819, t. III, p. 255.

propre, à la pudeur. Mais on a tendance à penser qu'en gros le journal d'Amiel expose la réalité intime d'Amiel, et pareillement celui de Kierkegaard ou de Kafka. Le document donnerait un accès direct et privilégié à l'intimité du rédacteur, témoin de première main de l'actualité de son être, sous réserve d'une bonne foi suffisante, facilitée par l'exercice privé de l'écriture. L'écrit serait le décalque du vécu, son empreinte directe, selon une technique analogue à celle des archéologues, appliquant sur les inscriptions anciennes ou les reliefs, une feuille de papier qui, grâce à un produit colorant, donnera l'exacte reproduction du document original.

Seulement l'écrit ne peut avoir au même titre la procuration du vécu. Parce que le vécu n'a pas la consistance d'un donné à forme fixe. L'inscription a valeur de transsubstantiation ; elle prétend matérialiser l'être impalpable de la conscience antérieure à l'écrit, ce qui a pour effet de la dénaturer en lui conférant une consistance qu'elle ne possède pas en son état natif. L'enregistrement du sens lui assure un caractère définitif, incompatible avec la fugacité de l'existence subjective en son écoulement spontané. Le moi doit-il être cru sur parole, si la parole est autre chose que le moi ? si le moi est en lui-même impalpable, insondable ? Le vécu en sa spontanéité se dissipe sans laisser de traces, sous un régime d'échappement libre et de démenti de soi à soi. Toute parole exprimée en dit déjà trop, et déjà l'emploi du pronom « Je » pour évoquer le principe d'identité d'un vivant humain va au-delà de ce qui peut être légitimement affirmé. Dire « je », c'est regrouper les intuitions et impulsions confuses dont j'éprouve en moi la présence dans la succession des instants, et leur imposer un dénominateur commun.

Sans doute l'affirmation du moi, et l'usage du langage, sont-ils indispensables à la survie de l'individu. La vie en société n'est possible qu'entre des hommes capables de s'assumer eux-mêmes, de prendre leur part de responsabilité au sein de la communauté. Et l'écriture ne fait que donner corps à l'invention du langage. Si l'authenticité de l'homme se situait en deçà de la parole, la vérité coïnciderait avec le chaos prénatal, dans la confusion d'un être en proie à l'anarchie des besoins et des pulsions, en état de pure démence. La condition humaine ne prend forme qu'à partir de l'invention du langage, que prolonge celle de l'écriture. Cette dernière fixant le sens, consacre une aliénation du sens, prisonnier d'une parole une fois donnée. Or la pa-

role n'est jamais adéquate [375] au vécu ; elle entérine une déperdition de substance, dans le passage du non-être antérieur à l'expression à l'être exprimé. Cette déperdition se répète jour après jour dans le journal ; elle se multiplie dans l'autobiographie, condamnée à ne retenir que les grandes lignes d'une existence, en négligeant les éléments non concordants ou subalternes.

Les écritures du moi exposent le moi d'une manière privilégiée, mais nullement directe et totale. Aucun journal, aucune autobiographie ne peut être considérée comme l'énoncé littéral de la vie dont il porte le témoignage. La réalité humaine est inidentifiable, transcendante à toutes les approches, ce qui les relativise les unes et les autres, empêchant de les prendre au mot. Le journal de Biran ne nous livre pas Biran tout entier, ni celui de Kafka, Kafka. Le journal intime relate une interprétation de Biran par lui-même, une réaction de Kafka à Kafka. Il suffit de songer à ce que devrait être un document du moi où le moi se donnerait tout entier pour comprendre qu'il s'agit d'une impossibilité. Ce décalage entre le vécu et l'écrit semble aller de soi, mais bien souvent les rédacteurs semblent s'identifier à leur texte, dont ils feraient volontiers un moi de papier ; souvent aussi les commentateurs traitent ces écritures comme si elles étaient l'homme même, comme on l'a vu dans le procès fait par Valéry à Biran.

Karl Barth a dit quelque part : « Toute autobiographie est une entreprise problématique, car elle suppose nécessairement qu'il existe une chaise sur laquelle on peut s'asseoir pour contempler sa propre existence, en comparer les différentes phases, en embrasser et en pénétrer l'évolution. Sans doute l'homme peut-il et doit-il se voir. Mais son regard ne peut embrasser tout son être, même à chacun des moments de son existence présente, non plus qu'appréhender son passé dans sa totalité ³⁹³. » Néanmoins cette espérance d'embrasser la totalité du passé personnel anime la plupart des rédacteurs de journaux intimes et d'autobiographies, animés par l'espérance du Grand Œuvre qui assurera leur régénération. Ainsi Kafka : « Je céderais à mon désir d'écrire une autobiographie à l'instant même où je serais libéré du bureau. Pour pouvoir diriger la masse des événements, il faudrait que j'eusse sous les yeux dès le début de mon travail une transformation

³⁹³ Karl Barth, texte sans référence, épigraphe à l'autobiographie d'Albert Speer, *Au cœur du Troisième Reich* (1969), trad. M. Brothier, éd. Livre de Poche.

aussi radicale que celle-là, qui me servirait de but provisoire. Je ne peux pas concevoir d'autre transformation exaltante, et celle-là est elle-même terriblement invraisemblable. Mais si elle avait lieu, écrire une autobiographie serait une grande joie, puisque cela se fait aussi facilement qu'une transcription de rêves, mais avec un résultat bien différent, un résultat capital qui aurait à jamais de l'influence sur moi tout en étant accessible à la compréhension et aux sentiments de chacun ³⁹⁴. »

Jamais Kafka ne sera libéré des obligations du bureau, mais l'eût-il été que la quête du Graal aurait été vaine, pour lui comme pour tous les autres. La question a été souvent posée de la vérité ou de la véracité du journal, de la possibilité [376] qu'il comporte de tout dire ou de cacher quelque chose, selon la sincérité du rédacteur, sa plus ou moins grande aptitude à braver les interdits de l'amour propre ou des mœurs établies. Dissimulations d'autant plus fréquentes et importantes que le document est destiné à la publication, comme il arrive dans les temps modernes. Rousseau, qui se fait fort de tout dire comme jamais personne ne l'a fait, demeure loin du compte. On cherchera vainement dans sa confession générale la solution à l'épineux problème de l'abandon de ses enfants à l'assistance publique, comportement peu honorable pour l'auteur de l'*Émile*. Au surplus l'auteur des *Confessions* se trouve constamment sur la défensive, acharné à répondre aux accusations d'ennemis réels ou imaginaires. Même lorsqu'il avoue des erreurs ou des fautes, il se comporte en avocat de la défense dans la présentation des faits. Toutes sortes de questions sur la biographie de Rousseau ne sont pas éclaircies par le récit qu'il fait de sa vie, soit parce qu'il oublie d'en parler, soit parce qu'il ne veut pas en parler, soit parce qu'il se trompe sans le vouloir.

Le journal d'André Gide, le journal de Julien Green et les textes autobiographiques de Barthes dans les fragments qui en ont été publiés, ne font pas état de l'homosexualité de leurs auteurs, pourtant l'un des aspects dominants de leur vie. Ce journal publié n'est pas le vrai journal en sa totalité, mais une suite d'extraits choisis en vue de la publication, en attendant peut-être la possibilité à venir, beaucoup plus tardive, du journal complet. Par ailleurs, on sait que Gide eut une fille, en 1923, de son amie plus jeune Élisabeth van Ryssel-Berghe. On cherche en vain toute allusion à cet événement dans le Journal, soit à

³⁹⁴ Fragment cité dans le numéro *d'Obliques* sur Kafka, 3, 1978, p. 12.

la date de la naissance, soit à celle de la conception, qui eut lieu un dimanche de juillet 1922³⁹⁵. » On ne saurait tenir rigueur à Gide de ce silence. À partir du moment où le rédacteur écrit en vue d'une publication à venir, cette publicité agit rétroactivement, non seulement parce qu'il y aura des parties réservées, mais par une auto-censure, le lecteur intervenant par anticipation au moment même où se consomme l'acte d'écrire.

Julien Green met en lumière cet aspect de la question dans la relation d'une conversation avec un confrère : « Schlumberger me laisse entendre, avec beaucoup de politesse, que la publication d'un journal intime lui paraît contestable. À moi aussi. Mais il ne me viendrait pas à l'esprit de faire publier un journal intime. Je n'ai jamais donné du mien que des lambeaux. On pense en voyant l'auteur d'un journal : « Je pourrais lui dire telle chose que je ne lui dirais pas. » En bien, ne la lui dites pas, mais je suis persuadé que jamais un journal n'a empêché une confidence. J'en ai fait moi-même à d'impénitents mémorialistes. Si l'on se méfie, il ne faut rien dire, en effet, et il faudrait même s'assurer que la personne à qui l'on parle n'écrit jamais de lettres – quel journal qu'une correspondance ! – et par mesure de précaution lui couper la langue³⁹⁶. » Curieuse confidence de la part d'un écrivain qui a publié, année après [377] année, des volumes successifs intitulés *Journal*. « Il ne me viendrait pas à l'esprit de faire publier un journal intime. » Donc il ne tient pas son journal pour « intime » ; il ne s'agit que de « lambeaux » du vrai journal demeuré le secret de son auteur. Cette problématique inévitable du public et du privé, selon Schlumberger, agit par récurrence sur l'expérience vécue de l'écrivain. Certaines mémorialistes, un Stendhal, un Mérimée, ou les Goncourt, donnent l'impression d'affronter des scènes de leur vie selon les dispositions d'esprit qui présideront à la relation qu'ils en feront dans leur journal ou dans leurs lettres aux amis. Comme si l'écriture agissait par anticipation sur le vécu en acte. La problématique des écritures du moi se replie ainsi sur elle-même, au point d'interdire toute espérance d'accéder à la spontanéité, à l'innocence de l'expérience humaine, dissimulée sous l'enchevêtrement des motivations surajoutées.

³⁹⁵ Cf. une note de Poirot-Delpech dans le journal *Le Monde*, 22 août 1980.

³⁹⁶ *Journal*, 31 octobre 1946 ; *Œuvres de Julien Green*, Pléiade, tome IV, p. 946.

Davantage encore, dans la suite du même entretien, Schlumberger observe « qu'il craint que tenir un journal ne nuise au romancier, n'ôte au roman son "impulsion". Je crois aussi, commente Julien Green que certains romanciers devraient faire passer dans leurs romans ce qu'ils mettent dans leur journal, mais pour ma part, je n'ai jamais pu me servir dans mes romans de ce qu'on trouve dans mon journal. Il n'y a que ce que je passe sous silence qui s'exprime dans mes romans (c'est même pour cela que mon vrai journal se trouve enfoui dans ce que j'invente ³⁹⁷) ». Affirmation corroborée par un autre texte, où Green s'avoue impuissant à manifester directement la vérité de son être personnel. « Je voudrais pouvoir dire la vérité sur moi-même. Je sais que c'est très difficile, que cela ne dépend pas seulement de la rectitude d'intention, qu'il faut pour cela une forme particulière de talent et avant tout la volonté de ne pas se laisser prendre au piège des mots ; je voudrais dire ma vérité un jour, une heure ou seulement quelques minutes. (...) Je ne vois guère d'autre moyen de m'en tirer que d'écrire un roman ³⁹⁸. »

Ces textes révèlent la difficulté d'accéder à la manifestation de la vérité personnelle, dissimulée sous les couches sédimentaires qui font obstacle à la transparence réelle. Le journal publié subit la censure préalable des convenances sociales, conformément aux valeurs établies. Ce filtrage ne laisse subsister que des lambeaux du journal intégral. Mais ce journal lui-même, demeure loin du compte. Julien Green, ayant relu quelques années de ses écritures confidentielles, observe : « Tout ce qui n'est pas dit me préoccupe beaucoup plus que ces épisodes charnels que je raconte avec un si grand luxe de détails, tout ce qui n'est pas dit me paraît beaucoup plus important à l'heure actuelle. Je notais tout ce que je croyais devoir retenir, mais que d'heures précieuses j'ai laissé tomber dans l'oubli ! Je me figurais que ce que je notais ranimerait en moi le souvenir du reste, de *tout* le reste, et cela s'est trouvé vrai pendant plusieurs années, mais aujourd'hui plus rien ne demeure que quelques phrases hâtives et insuffisantes, qui ne me donnent de ma vie passée qu'un [378] reflet illusoire. Je n'ai certes pas composé mon portrait, mais je l'ai dessiné trop vite, et les traits s'effacent. Non, il est impossible de fixer le temps. Tout se précipite au néant avec une force irrésistible. Amour, bonheur, travail, in-

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ibid.*, 19 juillet 1942, p. 670.

quiétude aussi, je croyais que tout cela se trouvait dans les carnets ; à peine puis-je en saisir une ombre. Très troublantes, les périodes dont il ne reste pas un souvenir précis ; on a l'impression de n'avoir pas existé³⁹⁹. »

On s'est beaucoup interrogé sur le non-dit de l'autobiographie, avec les secours de la psychanalyse, grâce à laquelle se multiplient les perspectives de censure, de refoulement, de souvenirs écrans, de scotomisation. La dialectique interne joue sur plusieurs plans à la fois, qui interfèrent les uns avec les autres. Green encore : « Je ne suis pas tout entier dans ces pages. J'essaie de m'y mettre et ne réussis qu'à moitié. Curieux de penser que ce sont des scrupules de conscience qui empêchent de dire toute la vérité. Hier, dans une crise de pessimisme, j'ai donné à entendre que je n'avouais que des fautes sans importance. Cela n'est pas tout à fait vrai. Je laisse entrevoir des fautes beaucoup plus graves. Les dire en clair ferait plus de mal que de bien, ne ferait même aucun bien⁴⁰⁰. » Ici, des empêchements de nature morale et religieuse semblent voiler la confession. L'idée s'affirme qu'il est possible de se dire « tout entier », de « dire toute la vérité ». Seules des réticences liées à la honte, à l'humiliation et au souci prétendu de ne pas être pour d'autres un objet de scandale a fait obstacle aux aveux complets. Mais le fragment cité auparavant, où Green évoque les « épisodes charnels » décrits dans le journal privé, affirme pourtant que ces aveux complets demeurent incomplets ; ils ne sont pas l'essentiel. La description de ce genre de descente aux enfers demeure à côté de la question, qui concerne l'évocation plénière de l'individu en son être temporel. On a beau faire de son mieux pour constituer un auto-portrait véridique et complet, l'essentiel échappe, sans que puissent être mises en cause les censures morales et sociales.

Les réticences fondamentales se renvoient en écho, elles semblent se répercuter à travers les espaces du dedans. L'impudeur, l'obscénité même, une fois acceptées et mises noir sur blanc, peuvent dissimuler d'autres secrets plus profonds encore, et dont le sens échappe à l'auteur de ces aveux. Elisabeth Barrett, future épouse du poète Robert Browning, poète elle-même, écrit dans son journal : « Je me demande si je brûlerai cette feuille de papier comme la plupart des autres que j'ai commencées de la même façon. Écrire un journal, j'y ai pensé très

³⁹⁹ 12 octobre 1941, p. 618.

⁴⁰⁰ 26 janvier 1945, p. 829.

souvent, à des échéances proches et lointaines. Mais comment pourrais-je écrire un journal sans jeter sur le papier mes pensées, toutes mes pensées, – les pensées de mon cœur aussi bien que celles de ma tête ? – et ensuite comment pourrais-je supporter de les regarder après les avoir écrites. Adam a rendu les feuilles de vigne nécessaires pour l'esprit aussi bien que pour le corps. Et un esprit comme le mien ! – À tel point exigeant et exclusif, aigu, impétueux, – [379] et fort et tellement, tellement souvent dans l'erreur. Bon ! Mais je veux écrire ! Je dois écrire, et plus souvent je me découvre dans l'erreur, moins je me tromperai sur un point – moins j'aurai de vanité ⁴⁰¹ ! »

La jeune femme expose une polémique intime du premier degré qui met en cause les caractères moraux et psychologiques de la personnalité. À l'en croire, un esprit suffisamment résolu pourrait arbitrer ses conflits, dominer ses défauts et se donner le courage de l'intégrale vérité. Les analyses de Green vont plus loin, par-delà le premier cycle de l'initiation évoqué par Élisabeth Barrett. La feuille de vigne du corps cache celle de l'esprit, qui elle-même cache d'autres instances qui voilent les accès à la perception directe de soi par soi. Le vrai journal, le journal intégral, toute honte bue, ne retient jour après jour que des détails souvent sans importance d'une réalité qui lui échappe, ainsi que l'atteste la rétrospection du souvenir, donnant une mémoire du passé en pleine discordance avec les évocations du journal. Le rédacteur du journal se croit un bon témoin de lui-même, et pourtant, narcissisme ou fausse honte mise à part, il se trompe dans ses interprétations, il s'échappe à lui-même, ainsi que l'atteste régulièrement la relecture d'un carnet ancien. L'observation directe, sur le moment, est passée à côté de l'essentiel ; elle s'est fixée sur des aspects sans importance, et non sur ce qui devait être décisif dans l'avenir.

Ainsi se fait jour l'impossibilité ontologique du journal, signalée par Franz Kafka : « Il y a beaucoup de choses sur moi-même que je n'ai pas notées ces jours-ci ; en partie par paresse (en ce moment je dors beaucoup et profondément le jour, je pèse plus lourd pendant mon sommeil), en partie aussi par peur de trahir ma connaissance de moi-même. Cette peur est fondée, car seule pourrait être définitivement fixée par l'écriture une connaissance de soi-même qui s'accom-

⁴⁰¹ Élisabeth Barrett, *Diary 1831-1832*, éd. by P. Kelley and R. Hudson, Ohio, University Press, 1969, June 4 th 1831 ; dans R. A. Fothergill, *Private Chronicles, A Study of English Diaries*, Oxford University Press, 1979, p. 89.

plirait avec la plus grande intégrité jusque dans toutes ses connaissances secondaires et avec une véracité absolue. Or, si cela ne se fait pas ainsi – et j'en suis tout à fait incapable – les notations obéissent à leurs propres fins, ne font que remplacer, avec la supériorité de ce qui est fixé, le sentiment éprouvé de façon générale, mais de telle sorte que le sentiment vrai disparaît, tandis que l'absence de valeur de la notation est reconnue trop tard ⁴⁰². »

L'inadéquation de l'écrit par rapport au réel entraîne une falsification et dénaturation de l'événement ; le document intime intervient comme un faux témoin, d'autant plus dangereux qu'il semble présenter toutes les garanties d'authenticité. Mais la critique ne met pas en question seulement l'écriture elle-même, critique du témoignage appliquée au rédacteur. Ce qui intervient aussi, dans l'ordre ontologique, c'est l'inadéquation de la vie elle-même par rapport à l'exigence fondamentale du vouloir vivre propre à l'auteur du journal. L'existence est faussée le plus souvent parce que le témoin de soi-même a [380] conscience de se trouver, malgré lui, entraîné en dehors de son chemin, victime des circonstances qui l'empêchent de se réaliser selon son vœu. Tel est le cas de Kafka, celui de Kierkegaard, et peut-être de la plupart des auteurs d'écritures intimes, qui ne cessent, directement ou indirectement, de commémorer le décalage entre l'authenticité de leur être et les possibilités d'accomplissement que leur concèdent les modalités particulières de leur présence au monde.

Tous ceux qui ont pratiqué avec assiduité les écritures du moi ont connu des sentiments de lassitude et d'échec, généralement interprétés comme la sanction de l'insuffisance des résultats obtenus. Ils n'ont pas réussi à mettre à jour la vérité de leur être, pour toutes sortes de raisons qui s'opposent à une intégrale sincérité. La plupart n'ont pas osé aller jusqu'à cette considération eschatologique de la non-coïncidence de soi à soi qui se manifeste aussi dans l'insatisfaction d'une vie inaccomplie. Relisant son journal, dans les fragments que nous avons cités, Green observe : « Je ne suis pas tout entier dans ces pages. » Subsiste donc une réserve de significations inemployées. Green dit encore : « Je ne vois guère d'autre moyen de m'en tirer que d'écrire un roman », et aussi « mon vrai journal se trouve enfoui dans ce que *j'invente* ». L'écrivain Green est un romancier ; il devait aussi

⁴⁰² Franz Kafka, *Journal*, 12 janvier 1911 ; trad. Marthe Robert, Club français du livre, 1978, p. 37.

rédigier une autobiographie exposée en une série de volumes. Or, compte tenu du journal publié en « lambeaux » et du journal complet demeuré inédit, la version la plus vraie des écritures du moi serait réservée à un journal troisième, présentée sous forme allégorique dans des œuvres d'imagination.

Le paradoxe de ces déclarations met en cause les structures profondes de la personnalité. L'expression biographique de la réalité humaine, telle que la manifestent les événements vécus, n'est pas nécessairement conforme aux aspirations de l'individu. Les accidents d'une vie, les engagements qu'elle doit souscrire sous la contrainte des circonstances, les situations où elle se trouve prise, bien souvent, détournent la personne de sa vocation réelle. L'emploi du temps ne fait que comptabiliser le temps perdu. J'écrirai une autobiographie dit Kafka, « à l'instant même où je serai libéré du bureau ». Il y a contradiction entre le temps réel et l'autobiographie, non pas seulement parce que le bureau mange le temps de Kafka, mais parce que, pour l'employé de bureau, la vraie vie est absente. Celui qui n'a pas le temps de vivre, celui-là n'a pas la possibilité de dire la vérité de sa vie, puisqu'il vit en dehors de la vérité. Julien Green n'est pas asservi aux contraintes du bureau, mais, pour d'autres raisons, lui aussi survit dans le malentendu. Il a le sentiment que ce que ressassent jour après jour les écritures du moi, y compris les pitoyables secrets des jouissances charnelles, les aveux les plus doux et les plus honteux, ne concerne pas l'essentiel de sa vie, le domaine profond et indistinct où se nouent les équilibres existentiels. Le temps qui passe, le temps du calendrier et des occupations futiles ou sérieuses, est un temps gaspillé en dehors de l'essentiel, si bien que le journal intime n'en dit rien parce que l'essentiel se situe en deçà ou au-delà, dans les marges du journal, en des régions qui échappent aux chroniques de la quotidienneté. De là [381] le thème de l'insuffisance du journal, et d'un journal autre où se dirait ce qui, dans le journal, ne parvient pas à se dire.

La question de la sincérité intégrale débouche sur une eschatologie de la personnalité. Si l'existence même d'un homme est inauthentique, si elle se poursuit en dehors de son vœu profond, les écritures du moi devront être le mémorial de cette inexistence, renvoyant par antiphrase à l'évocation vraie de l'absence de l'être. Sincère et véridique, le journal ne peut être dans ce cas que la chronique de l'absence de l'être, « le journal d'un homme déçu ». Les incidents, ren-

contres et événements de la quotidienneté futile évoquent un négatif de l'existence réelle, indicible parce qu'elle n'a pas eu lieu. La problématique du témoignage ne se laisse pas enfermer dans les considérations d'exactitude ou de dissimulation, de sincérité et de mensonge, que l'on évoque d'ordinaire. La vie humaine, dans l'épaisseur de son actualité concrète, se nourrit aussi d'irréel, sur le mode de la nostalgie et du pressentiment. La présence au monde n'est pas vécue seulement en fonction d'une perception aussi adhérente au réel que possible ; elle se nourrit en sous œuvre de souvenirs et d'espérances, de regrets, d'anticipations positives ou négatives qui enrichissent à tout instant le vécu de leurs significations latentes.

La première rencontre avec un paysage parfait, avec un chef-d'œuvre d'art, un tableau de Vermeer, ou avec un être que l'on est destiné à aimer, ne se comprend pas sur le mode de la perception objective et analytique telle qu'elle est décrite dans les manuels. Toutes sortes d'aspirations latentes se précipitent pour faire accueil à cette intuition privilégiée, qui délivre en nous des puissances latentes, déjà connues ou même inconnues. Le vers de Keats : « Une chose belle est une joie pour toujours », évoque cette expérience de plénitude, dont le bénéficiaire a le sentiment qu'elle lui est donnée comme une grâce libératrice. Celui qui se trouve ainsi comblé a l'impression de se découvrir lui-même, d'accéder à une modalité supérieure de la connaissance de soi, mettant en cause le principe de son identité spirituelle. Il se souvient de lui-même, dans la perspective d'un passé immémorial, et cette réminiscence ontologique englobe aussi la prophétie d'un futur aux dimensions d'un accomplissement dans la plénitude.

Les tentatives les plus résolues dans le domaine des écritures de soi semblent bien concerner, sous le couvert de la personnalité empirique, cette autre personnalité transcendante, qui se prononcerait à l'arrière-plan des expériences usuelles de la vie. Tout ce qui nous arrive dans le présent de la quotidienneté est vécu sur l'arrière-plan de l'espérance et du souvenir, dimensions existentielles en fonction desquelles s'énoncent non pas seulement la réalité de fait du moment dans sa teneur littérale, mais aussi la signification en valeur de cet instant, selon son rapport aux orientations essentielles d'une vie. L'auteur des écritures du moi n'est pas le témoin objectif de ce qui lui arrive, et dont il prendrait note à la manière d'un fidèle archiviste ; il est animé par le désir de vivre selon son vœu, dans l'authenticité de son être. Le re-

cours à l'écriture [382] implique chez lui le désir de rectifier à mesure l'ordinaire de ses journées, de se réorienter en fonction de ce sens du réel à l'optatif, dont il éprouve plus ou moins confusément l'urgence.

C'est pourquoi Julien Green, pratiquant avec assiduité le journal intime et l'autobiographie, en vient à considérer que la création romanesque est pour lui le moyen le plus fidèle pour exprimer sa vérité, pour dire ce que son journal le plus intime ne parvient pas à manifester. Ce qui est en question, ce ne sont pas les secrets de la sexualité refoulée, les petits secrets de la honte et de la jouissance ou de l'amour propre, mais ce secret eschatologique des justifications essentielles, des conditions maîtresses de l'équilibre personnel, d'où résultent pour l'intéressé le sens de la plénitude ou de l'échec de son existence. L'alternative de la vérité et du mensonge, dans la critique du témoignage appliquée aux écritures du moi, demeure loin de compte par rapport à cette autre alternative de l'authenticité ou de l'inauthenticité de l'existence, perdue ou gagnée au fil des jours en fonction d'un jugement dernier ou avant dernier, qui se prononce dans les lointains de la conscience profonde.

Journal intime et autobiographie, à des échelles de lecture différentes, se réfèrent à cette même instance décisive qui surcharge l'ordre des faits d'une référence aux valeurs. L'autobiographie recompose la vie en idée ; elle ne peut évidemment se contenter de présenter un ensemble d'événements contemporains ou successifs dans leur teneur objective. Le résultat serait analogue à ce début du récit de vie proposé par un éminent universitaire, né en 1893 : « L'année 1893 fut sèche et chaude. Peu de nébulosité (41 au lieu de 56) et d'humidité (135 millimètres de pluie au lieu de 153). Soixante-cinq jours de beau temps consécutifs. La moyenne thermométrique de l'été supérieure de 1° 15 à la normale. Le vin fut d'une abondance et d'une qualité exceptionnelles : j'ai entendu en 1947 comparer la récolte du vin de Champagne à celle de 1893...⁴⁰³. » Le « je viens au monde » des *Mémoires d'outre-tombe* est ici noyé dans l'évocation d'une météorologie, qui pourrait d'ailleurs, élargie aux dimensions de la planète, fournir la substance d'un livre entier. Une autobiographie ne peut ainsi se résoudre en une masse de faits, tas de sable où n'importe quoi s'amoncele sur n'importe quoi. Le chemin d'une vie dessine la configuration

⁴⁰³ Jean Pommier, *Le Spectacle intérieur*, Dossiers des lettres nouvelles, Denoël, 1970, p. 19.

d'un être humain dans son devenir temporel. L'historien de soi-même choisit parmi l'immense multiplicité des événements dont il fut le contemporain ceux qui lui paraissent significatifs, évocateurs de ce qu'il a été, de ce qu'il est, à sa propre ressemblance. Un tel autoportrait est fait de souvenirs et d'imagination, les indications de fait répondent à l'appel d'options personnelles de valeurs, car les faits sont innombrables, et la plupart d'entre eux ne signifient rien. Évoquer *Qui je fus*, comme le poète Henri Michaux, c'est dire qui je suis, ou plutôt qui je veux être. Une biographie réduite à des données objectives rigoureusement exactes, sans plus, ne fournirait qu'une caricature de l'être concret en question. Un écrivain contemporain intitulait le récit de sa vie *Il était une fois Jean Cayrol*⁴⁰⁴, [383] titre heureux parce qu'évocateur du domaine des contes. L'historien de sa propre vie, qu'il en ait ou non conscience, se transforme en conteur ; le souvenir du passé vécu s'ordonne selon les interférences du remémoré en son objectivité abstraite et de l'imaginaire concret, sans que puisse être établie avec précision la dissociation des deux ordres. La mémoire n'est pas la dimension d'un enregistrement conservant dans leur état originaire les archives du passé personnel. Ce passé, constitutif de la personnalité, évolue avec elle par l'effet rétroactif des expériences vécues. De là des altérations non volontaires qui résultent du travail de la mémoire ; les effets de ce travail peuvent être dénoncés comme des mensonges et mystifications, mais le travail de la mémoire est lui aussi une vérité de l'individu. Un homme a le droit de considérer sa vie comme un enjeu, qu'il est libre de reprendre et de modifier au fur et à mesure du devenir temporel. Les « erreurs » et les mensonges que la critique se plaît à dénoncer peuvent avoir une vérité intrinsèque, à la manière des lapsus révélateurs d'un inconscient latent.

Homo animal symbolicon, l'homme est un animal symbolique ; la vérité objective des faits n'épuise pas le sens du réel, constitué aussi par la vérité des significations, qui autorise un droit de reprise et comme l'exercice d'une liberté de l'individu par rapport aux circonstances et aux situations dans lesquels il se trouve pris. Les écritures du moi, à la faveur du recul plus ou moins grand qu'elles impliquent par rapport à l'événement, proposent des lieux d'élection pour cet échappement libre à l'objectivité du sens. Ce second mouvement dans le repli sur soi change la vie, il autorise le rétablissement des conformités

⁴⁰⁴ Editions du Seuil, 1982.

perdues de vue dans la présence au présent. Droit de recours, en appel, du moi superficiel au moi profond.

Le penseur et peintre romantique Carl Gustav Carus, qui fut l'ami de Goethe, évoque le cas des gens qui prétendent que, si c'était à refaire, ils referaient leur vie autrement. Cela revient au même que de dire que si l'on avait mieux connu l'économie interne de son corps, on se serait constitué un organisme de meilleure qualité. L'erreur, dans ces deux formules, est « la méconnaissance de la signification profonde et divine de l'inconscient, et ensemble aussi de l'involontaire ⁴⁰⁵ ». Le mystère divin de la constitution personnelle est le même dans l'ordre moral et dans l'ordre physique. En reconsidérant rétrospectivement notre vie, nous ne devons pas songer à la possibilité chimérique de mener une vie différente. Cet exercice doit nous apprendre « à déchiffrer et à honorer de mieux en mieux la haute sagesse et l'action spécifique et merveilleuse qui ont guidé notre vie, en dépit de beaucoup d'insuffisances et de bien des erreurs, de manière à permettre le développement de nos dispositions les meilleures... ⁴⁰⁶ ». L'autobiographie est décrite ici comme une [384] interprétation *a posteriori* fondée sur le principe d'une providence inconsciente, immanente au cours d'une existence. C'est pourquoi, poursuit Carus, tout homme parvenu à un haut degré de conscience de soi, « doit s'imposer de réfléchir avec attention et patience sur le cours de sa vie, et de la reconstituer dans sa succession, autant que possible sous la forme d'une représentation complète ; c'est seulement de cette manière qu'il parviendra à se figurer d'une manière plénière et claire la plupart des régions de son âme demeurées jusque là tout à fait inconscientes (*unbewussten*) ⁴⁰⁷ ».

C'est le romantisme qui a découvert le rôle capital de l'inconscient dans la vie humaine ; Carus est l'un des principaux artisans de cette découverte. Rédigeant lui-même l'histoire de sa vie, il met en lumière le fait que l'histoire empirique d'une vie, doit permettre la manifestation du projet inconscient qui la sous-tend. On est loin ici des disputes sur l'exactitude et le mensonge, la bonne foi ou la mauvaise du rédac-

⁴⁰⁵ Carl Gustav Carus, *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten*, Leipzig, 1865-1866, Band I, dans *Denkwürdigkeiten aus Europe*, hgg V. Manfred Schlösser, Hamburg, Schröder, 1963, p. 13.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁰⁷ Carl Gustav Carus, *op. cit.*, p. 15.

teur. Avant Freud, Carus affirme que la vérité d'une vie est une vérité cachée, dont la révélation ne peut intervenir qu'après coup. Il ajoute pourtant que la lecture des « histoires de vie (*Lebensgeschichten*) » les plus remarquables présente une grande utilité, car elle peut nous être utile dans l'art de la « conduite de la vie (*Lebensführung*)² ». Ici se posent les véritables questions concernant les écritures du moi, bien loin des problématiques usuelles dans ce domaine. La vérité humaine est moins la vérité des faits que celle des intentions. Sans doute l'exactitude du *curriculum vitae* d'un individu doit-elle être respectée ; les manquements à la vérité historique dans un journal ou une autobiographie doivent être relevés, ainsi que la récurrence des fantasmes et déformations, volontaires ou non. Mais, en seconde lecture, ces altérations elles-mêmes peuvent être interprétées comme révélatrices des tendances latentes de l'individualité. Gobineau s'invente une généalogie, des titres de noblesse complètement fictifs. Cet abus de confiance que le « comte de Gobineau » a réussi à imposer à ses contemporains, et sans doute à s'imposer à lui-même, est à sa manière une partie intégrante de la vérité du Gobineau réel. L'animal symbolique incorpore ses symboles à son identité. C'est dans cette perspective que se pose la question des rapports entre l'autobiographie et le roman, avec le genre intermédiaire du roman autobiographique. « Tout ce qu'on invente est vrai », le mot de Flaubert évoque la mise en œuvre dans la création autobiographique des disponibilités latentes du créateur, de cette substance de fantasmes, de rêves, dont se nourrissent la vie et les œuvres d'un homme quel qu'il soit.

Ainsi les écritures du moi ne peuvent en aucun cas se présenter comme l'exposition universelle de la vérité du moi, comme l'empreinte, l'expression directe du moi en sa vérité, sur un mode réaliste ou positiviste. L'écriture du moi n'est pas le moi écrit, l'individualité en son essence demeure irréductible à la parole. Reste que des individus nombreux rédigent des journaux intimes, des [385] autobiographies et autres documents du même ordre. Si leur vœu, par cette voie, d'appréhender ainsi leur vérité intégrale est voué à ne pas aboutir, il faut croire pourtant que leur quête répond à des exigences non moins profondes que celles de la connaissance. L'écriture du moi doit avoir ses motivations et sa récompense.

[386]

[387]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 15

Le destinataire du journal

[Retour à la table des matières](#)

Maurice de Guérin écrit dans son journal intime : « O mon cahier, tu n'es pas pour moi un amas de papier, quelque chose d'insensible, d'inanimé ; non, tu es vivant, tu as une âme, une intelligence, de l'amour, de la bonté, de la compassion, de la patience, de la charité, de la sympathie pure et inaltérable. Tu es pour moi ce que je n'ai pas trouvé parmi les hommes, cet être tendre et dévoué qui s'attache à une âme faible et malade, qui l'enveloppe de son affection, qui seul comprend son langage, devine son cœur, compatit à ses tristesses, s'enivre de ses joies, la fait reposer sur son sein ou s'incline par moments sur elle pour se reposer à son tour. (...) Il me faut à moi un amour comme celui-là, un amour de compassion, (...) un amour d'égal à égal, un amour d'âmes pareilles, d'âmes qui vont l'une vers l'autre, parce qu'elles se sont vues réciproquement grandes et belles ⁴⁰⁸ ... »

⁴⁰⁸ *Journal intime ou le Cahier Vert*, 20 avril 1824 ; *Œuvres complètes de Maurice de Guérin*, p.p. B. d'Harcourt, t. I, Belles Lettres, 1947, p. 202.

Maurice de Guérin (1810-1839), l'un des plus authentiques parmi les romantiques français, emporté par une mort précoce, comme Novalis, livre ici l'une des motivations essentielles du journal intime. Souvent le rédacteur de ces écritures invoque le souci d'approfondir la connaissance confuse qu'il a de lui-même, le désir d'en savoir davantage, sinon même la volonté de tirer au clair les obscurités et incohérences de sa nature, de savoir le dernier mot. Rien de tel dans le cas de Guérin, du moins dans ce texte. Ce qui s'affirme ici sur le mode lyrique, c'est le vœu d'un *alter ego* ; faute d'avoir rencontré l'âme sœur qui ferait écho à son insuffisance d'être, à son indigence d'être, Guérin la recherche [388] selon la procédure de l'expression écrite, comme si l'écriture avait le pouvoir de délivrer l'individu de la solitude intolérable, et de lui fournir une compensation, une réponse à des appels inavoués, un complément d'être venu au secours de sa déficience.

Il n'est pas bon que l'homme soit seul. L'enfant échappe d'ordinaire au sentiment de la solitude ; sa dépendance directe à l'égard des parents, des adultes lui permet d'exister dans la coexistence. La croissance physique et mentale suscite le sentiment d'une autonomie qui retranche l'adolescent de la communauté au sein de laquelle il se trouvait englobé. Le sens de l'existence se confond avec le secret d'une différence qui sépare l'individu conscient de lui-même de tous les êtres environnants. Secret d'abord conçu comme une puissance, le sentiment d'une supériorité ; la solitude est une force, mais on se lasse d'être différent, et la distance vécue à l'égard des autres engendre une distance de soi à soi, une carence d'être. Le monologue des écritures du moi peut intervenir comme un produit de substitution pour le dialogue impossible. Le sujet découvre cette possibilité de parler tout seul, comme le fait parfois un être isolé, seulement pour rompre sa solitude. Amiel, avant d'aller dormir, conclut le journal de sa journée sur un « Bonne nuit ! » qu'il s'adresse à lui-même. Et pareillement Musil se souhaite : « *Gute Nacht, Herr Musil* » ; à quoi le journal répond : « *Gute Nacht !* »

Ce rituel peut paraître de nature magique, et quelque peu absurde. Et pourtant cette deuxième voix qui répond à la première ne serait pas invoquée si son écho n'apportait pas à l'intéressé un complément d'être ; la deuxième voix n'est pas exactement semblable à la première, comme dans le cas du ventriloque. Le dédoublement de l'iden-

tité met en évidence des instances différentes dans la structure de l'être personnel. Maurice de Guérin, à la suite du texte cité plus haut, déplore l'impossibilité où il se trouve de bénéficier d'un « amour d'égal à égal. (...) Pour être aimé, tel que je suis, il faudrait qu'il se rencontrât une âme qui voulut bien s'incliner vers son inférieure, une âme forte qui pliât le genou devant la plus faible, non pour l'adorer, mais pour la servir, la consoler, la garder, comme on fait pour un malade...⁴⁰⁹ » Le journal est destiné à subvenir à cette absence dont il est le confident ; il permet tout au moins d'en dessiner la configuration, et peut-être, espère-t-on, en vertu d'une efficacité magique, susciter par le rite de l'écriture l'apparition de l'être même dont on a esquissé le signalement. L'écrit est une réalisation, une matérialisation, interprétée comme un appel d'être, le commencement de la réalité qu'il désigne.

Le jeune Michelet, dans les commencements de son journal, s'interpelle en ces termes : « c'est pour faire connaissance avec vous, mon cher moi, que je vous écris cette lettre, qui ne sera pas la dernière. Car je ne vous connais guère, malgré l'intérêt que j'y ai ; je vous ai si rarement parlé, quoique toujours avec vous ! J'espère vous moins négliger à l'avenir, si les passions ne viennent pas nous empêcher de nous entendre. Je mets cette restriction car je sais combien [389] vous êtes mobile. Profitons au moins de ce moment de repos ; écoutez-moi⁴¹⁰ ! » La lettre de Michelet à Jules ne propose pas seulement le développement d'un procédé de rhétorique. Michelet et Jules ne sont pas substituables l'un à l'autre ; le vœu d'établir une communication présuppose une distance à combler. Du fait de cette distance, commente Béatrice Didier, « le moi regardant a tendance à devenir intemporel, à juger l'autre de façon imperturbable, comme s'il participait d'une sorte d'éternité divine. Illusion certes, car le moi regardant change aussi, mais il faut bien essayer de fixer ce qui fut pour éviter le vertige, et il est plus facile d'immobiliser le regard que l'objet du regard. C'est probablement cette raison, plus encore que des habitudes morales et religieuses, qui amène beaucoup de diaristes dans leur dédoublement à se supposer jugés par un surmoi sévère et immuable⁴¹¹... »

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ Michelet, *Journal*, p.p. P. Viallaneix, NRF, 1959, p. 80.

⁴¹¹ Béatrice Didier Autoportrait et journal intime ; dans *Corps écrit*, 5 : L'Autoportrait, PUF, 1983, p. 173.

Observations peu concluantes dans le cas présent. Le Jules de Michelet paraît évoqué comme un bon compagnon et non comme la statue du commandeur, prête à foudroyer. On imagine volontiers Michelet le saluant d'un « Bonsoir Jules », avant de s'endormir ; il ne s'agit pas d'un juge, suprême ou non, mais d'un interlocuteur valable ; pareillement l'*alter ego* invoqué par Maurice de Guérin, en sa charité compréhensive, ne paraît pas revêtu des prestiges de la transcendance. Maurice est un esprit foncièrement religieux ; il lui arrive d'invoquer Dieu en bonne et due forme, – en pareil cas le signalement de la divinité ne concorde nullement avec celui de cet Autre dont la présence comblerait les vœux nostalgiques de l'auteur du *Cahier Vert*. La tradition séculaire du journal religieux se développe comme un exercice de piété, où les écritures du moi commémorent les déficiences et manquements de la créature, sur le mode de l'humilité, de l'auto-accusation et de la supplication. Michelet et Guérin ne se situent pas dans l'ordre de la théologie ou de la profession de foi ; ils demeurent dans le domaine humain ; la carence dont ils font état, et à laquelle ils espèrent remédier par l'écriture, est d'ordre psychologique et profane.

Le problème est de savoir pour qui et pourquoi le journal intime, les deux questions se trouvant étroitement liées. L'écriture est un moyen de communication, même si elle ne s'adresse à personne en particulier, même si elle fait retour à l'envoyeur, si elle n'est pas destinée à sortir du cercle de son intimité. « Un homme qui écrit n'est jamais seul ⁴¹² », note Valéry. L'acte d'écrire suscite un élargissement, il possède la vertu intrinsèque de rompre le confinement inexorable d'une conscience murée en elle-même. Robinson Crusoé, après le naufrage qui l'a rejeté en dehors de l'humanité, assure sa survivance non seulement en sauvant du navire échoué une prodigieuse quantité d'objets utiles, mais en entreprenant d'écrire un journal de sa captivité dans la prison sans murs de son île. Geste de salut, remède à la désespérance ; rédigeant à mesure [390] un mémorial de son exil, il maintient la communication avec le reste du monde. Robert Scott, officier britannique, à la tête d'une petite expédition scientifique, parvient au pôle Sud, le 17 janvier 1912, pour découvrir que le Norvégien Amundsen l'a précédé en ce lieu quelques semaines plus tôt. Il périra avec ses compagnons sur le chemin du retour, ayant tenu jusqu'au dernier moment un journal, retrouvé plus tard par les sauveteurs. « Je ne

⁴¹² *Mauvaises pensées*, T ; Paul Valéry, *Œuvres*, Pléiade, t. II, p. 899.

regrette pas cette expédition, y écrivait-il ; elle montre l'endurance des Anglais, leur esprit de solidarité et prouve qu'ils savent regarder la mort avec autant de courage aujourd'hui que jadis ⁴¹³. »

Scott, dans la solitude tragique de la mort irrémédiable, écrit pour lui-même, mais animé de cette certitude que la parole écrite brise l'isolement définitif dont il est prisonnier ; la communication est rétablie en espérance avec les autres hommes : par delà la mort, elle le réintégrera dans le corps mystique de la patrie britannique. Situation paradoxale, car le rédacteur du journal se met en situation de sécession par rapport au reste de l'humanité ; il s'isole, il fait retraite, il fait silence, et le mot « faire » signifie ici qu'il ne s'agit pas du seul silence physique, abolissant les excitations périphériques, mais d'un silence spirituel. On peut faire silence, dans le bruit, dans l'affairement d'un hall d'aéroport ou d'une chambrée militaire. Pendant l'hiver 1939-1940, le soldat Sartre, au milieu des servitudes d'un secrétariat d'État-Major, couvre de son écriture jour après jour de nombreux carnets. Ce faisant, il abolit l'univers humain qui l'entoure, substituant à cet entourage un autre, – mais lequel ? En même temps, en effet, il rédige de copieuses lettres à l'adresse de Simone de Beauvoir, publiées sous le titre de *Lettres au Castor*. La même actualité se reflète au fil des journées dans les *Carnets de la drôle de guerre*. Les lettres sont rédigées dans un style plus personnel, elles évoquent une actualité présente et passée commune à Sartre et à son amie. Le journal évoque plus particulièrement la quotidienneté des servitudes militaires et commente les lectures en cours. Sartre ne semble pas avoir écrit un journal intime dans le cours usuel de sa vie. S'il en rédige un pendant la guerre, c'est parce que c'est le moyen de remédier au gaspillage de temps que représente pour lui la vie militaire. Intellectuel, homme de pensée, il n'a pas d'autre moyen simple de continuer à vivre la plume à la main. En dépit du malheur des temps, il garde fidélité à sa vocation propre de témoigner de sa pensée. Ses méditations, il les destine sans doute à ses amis, mais aussi au public de ses livres ; preuve en est qu'il envoie ses carnets à l'arrière quand il en a l'occasion par des moyens de fortune, si bien que plusieurs d'entre eux ont été perdus. L'opération du journal permet de faire sécession par rapport à la situation donnée, et de lui substituer une situation en idée, où le moi peut s'affirmer plus librement que dans le cours normal de l'existence. Sartre s'isole de ses

⁴¹³ Cité dans Henry Bidou, *La Conquête des Pôles*, NRF, p. 301.

camarades de service et des routines qu'il partage avec eux ; même s'il décrit ces hommes et cette vie, du fait même qu'il les décrit, il s'établit dans un domaine différent de vérité et de réalité. Un autre [391] Sartre décrit un monde en idée, qui n'est pas le monde présent, en chair et en os ; de plus l'écriture institue un ordre du secret et de la confiance selon le mode de l'intimité.

Si apparemment différente que puisse être la situation de Maurice de Guérin, elle présente des analogies avec celle des *Carnets de la drôle de guerre*. L'auteur du journal entend substituer à un état de choses inauthentique un règne de l'authenticité. Michelet et Guérin, tout comme Sartre parmi ses camarades, souffrent de ne pouvoir communiquer d'égal à égal. Sartre, il est vrai, entretient une relation de ce genre avec Simone de Beauvoir et peut-être avec quelques amis auxquels sont destinés les carnets. Cette communication, néanmoins, se trouve rompue par la guerre ; l'écriture permet de la rétablir, au moins en espérance. Guérin et Michelet n'ont pas cette ressource ; ils ne songent à personne en particulier ; c'est pourquoi Michelet en est réduit à s'adresser à lui-même sous le nom de Jules, et Guérin imagine le fantasme d'une âme sœur, sorte de double, ou plutôt de complémentaire de sa propre nature, capable de remédier à la maladie de carence ontologique dont il est affecté.

Le journal peut s'adresser à des destinataires variés ⁴¹⁴. Mais le premier destinataire est le rédacteur lui-même. L'initiative de prendre la plume, à la faveur de laquelle le sujet se prend lui-même pour objet, institue un dialogue entre le Moi sujet et le Moi objet, contrairement aux apparences selon lesquelles il s'agirait d'un monologue pur et simple. Le cours normal de la conscience est régi par les inerties de la quotidienneté ; le présent usuel est réglé par les urgences petites ou grandes de la situation familiale ou professionnelle, selon des routines familières. Vient un moment d'inquiétude ou d'écoeurement, si le sujet prend conscience de la vanité de ce laisser aller qui le fait vivre sans lui permettre d'exister. La décision du journal est la fille de la prise de conscience, qui modifie d'un seul coup le régime de la présence au monde. Sartre, prenant la plume chaque jour au milieu de ses camarades, réalise une mutation magique, un transfert d'un ordre de réalité à un autre et ensemble d'une instance à une autre de sa personnalité. Il

⁴¹⁴ Cf Jean Rousset, *Le Journal intime, texte sans destinataire ! Poétique*, 56, XI, 1983.

s'adresse à lui-même la question de Dieu à Adam : « Sartre, où es-tu ? » Poser la question, c'est déjà commencer d'y répondre.

Dans les romans de formation, qui relatent le chemin du héros vers la découverte de soi, l'origine de l'histoire est souvent un départ, arrachement au milieu familial. Wilhelm Meister, porte parole de Goethe, Anton Reiser, figure idéalisée de Karl Philipp Moritz, se joignent à des troupes de comédiens ambulants sur les chemins d'une aventure qui leur permettra d'approfondir le sens de leur vocation propre. La profession théâtrale revêt elle aussi une signification symbolique, elle évoque les essais et les erreurs de la personnalité en quête d'elle-même sous les aspects alternatifs du jeu du personnage. Entreprendre le journal, c'est aussi un processus de rupture, c'est prendre le départ, donner [392] congé à la conjoncture établie et se situer dans un autre espace et un autre temps, d'où l'espace-temps de la vie familière et innocente apparaît sous un jour entièrement renouvelé. La question « Adam où es-tu ? » invite Adam à prendre conscience de ce transfert déjà réalisé par la consommation du fruit défendu. Adam ne le sait pas encore, mais il a cessé d'être le paisible habitant du jardin, il est voué par sa transgression à l'errance sur la terre inhospitalière où il devra gagner son pain à la sueur de son front.

Le rédacteur du journal rompt avec une certaine innocence première de ses rapports avec lui-même, avec autrui et avec le monde. Ce processus de rupture est symbolisé par le secret du journal qui, s'il n'est pas un *monologue* est nécessairement un *soliloque*, une parole de solitude, d'intimité. Le cahier, le carnet du journal est un objet privé et caché ; il se présente parfois dans le commerce équipé de l'ornement supplémentaire d'un fermoir, avec une petite clef. Reste que cette parole secrète est destinée à quelqu'un, le destinataire premier étant le moi originaire, le moi d'usage courant, par rapport auquel le rédacteur du journal a pris ses distances. Michelet écrit à Jules. Celui qui prend la plume s'adresse à un interlocuteur qui est aussi lui-même, mais ne coïncide pas avec ce lui-même qui prend la plume. S'il y avait coïncidence, il serait inutile d'écrire ; écrire c'est combler un écart. Un principe actif, qui prend la parole, tente d'entrer en communication avec un principe passif, en attente de la communication qui lui est faite. Le résultat cherché est l'assentiment par consentement mutuel entre le sujet qui prend l'initiative d'écrire et cet autre sujet dont il s'efforce de manifester la réalité cachée. Le progrès recherché mènerait de la

confusion initiale, reconnue comme un malentendu, à la transparence de soi à soi.

On lit dans le journal de Kafka : « Enfin, après cinq mois de ma vie pendant lesquels je n'ai rien pu écrire dont je fusse satisfait, cinq mois qu'aucun pouvoir ne me rendra bien qu'ils fussent tous dans l'obligation de le faire, l'idée me vient de m'adresser à nouveau la parole. Toutes les fois que je me suis réellement interrogé, j'ai toujours répondu à cet appel, il y avait toujours quelque chose à faire sortir de moi, de ce tas de paille que je suis depuis cinq mois, et dont il semble que le destin soit d'être allumé en été et de se consumer, plus vite que le spectateur ne cligne les yeux. Si seulement cela pouvait m'arriver ! Et cela devrait m'arriver dix fois, car je ne regrette même pas cette époque malheureuse. Mon état n'est pas le malheur, mais ce n'est pas non plus le bonheur, ce n'est ni de l'indifférence ni de la faiblesse, ni de la fatigue, ni de l'intérêt pour autre chose ; mais alors qu'est-ce donc ? Le fait de ne pas le savoir est sans doute lié à mon incapacité d'écrire. Et cette dernière, je crois la comprendre sans en connaître la cause. C'est qu'en effet, toutes les choses qui me viennent à l'esprit se présentent à moi non par leur racine, mais par un point quelconque situé vers leur milieu ⁴¹⁵... »

Kafka est un homme d'écriture, un écrivain. Mais dans cette page, il s'agit [393] plus particulièrement des écritures du moi. « L'idée me vient de m'adresser à nouveau la parole. » Et l'on comprend que lorsque le contact de cette parole est rompu, Kafka, tel Adam caché derrière son arbre, ne sait plus où il en est. L'écriture journalière poursuit la recherche du fondement ; il s'agit de trouver la parole de la « racine » et non une parole qui prenne les choses par le mauvais bout, ou par le milieu. Le discours écrit doit permettre au rédacteur de rétablir la vision du monde et de soi-même dans la conformité de son équilibre ontologique. Kafka énumère quelques conflits personnels mineurs qui l'ont opposé avec des individus sans importance, et se demande les raisons de son attitude en ces circonstances : « Pourquoi ne resté-je pas en moi ? (...) Tu ne gagneras rien à quitter ton cercle et, par surcroît, que perdras-tu à rester dedans ? À ceci, je me borne à répondre : moi aussi, j'aimerais mieux me laisser rouer de coups dans le cercle plutôt que d'être celui qui donne les coups à l'extérieur, mais

⁴¹⁵ Franz Kafka, *Journal*, 1910, trad. Marthe Robert, Cluf français du livre, 1978, p. 6

où diable est-il ce cercle ? Il fut un temps où je le voyais posé à terre, comme arrosé de chaux, mais en ce moment je ne le vois plus que flottant vaguement autour de moi ; que dis-je ? il ne flotte même pas ⁴¹⁶. »

Le cercle, ici, désigne le lieu ontologique de la personnalité ; Adam, par la vertu de la faute, est sorti du cercle, il a perdu son lieu et se trouve désormais condamné à l'errance. C'est ce que lui donne à entendre la question : « Où es-tu » ? Mais la question elle-même possède une vertu salvatrice. Entendre la question, c'est-à-dire se la poser, c'est déjà un commencement de réponse. Sans doute, ayant entendu la question, Adam ne réintégrera pas le cercle du paradis ; du moins saura-t-il sa situation par rapport au Jardin. Kafka note : « Ce dimanche 19 juillet 1910, j'ai dormi, je me suis réveillé, dormi, réveillé, misérable vie ⁴¹⁷. » Dans sa brièveté extrême, cette note a du moins la vertu de situer son auteur en dehors du paradis. Avoir conscience que la vraie vie est absente, c'est affirmer la nostalgie de cette vie meilleure, le mal du retour.

Le rédacteur du journal, dégagé des liens de ses appartenances quotidiennes, entre dans un domaine existentiel où sa vérité change de sens. Je ne suis pas celui ou celle que j'ai l'air d'être ; vous seriez bien étonnés si vous saviez qui, en réalité, je suis. La vie coutumière se développe sur le mode du malentendu, de moi à moi et de moi aux autres, comme aussi de moi à Dieu. Les écritures du moi, si modestes soient-elles, mettent leur auteur en direction du paradis, où tout le monde est transparent à tout le monde. Mais la nécessité même de ces écritures atteste que la communication a été rompue ; pour la rétablir un effort est nécessaire, soulignant ainsi la perte de l'authenticité dans le cours normal de l'existence.

Plotin enseigne que le besoin de parler est la sanction de la déchéance qui a privé la créature de sa perfection originaires ; l'écriture intervient comme un redoublement de la parole, un miroir du langage, destiné si possible, à compenser le malentendu de la communication imparfaite de soi à soi. « Quant au langage, [394] on ne doit pas estimer que les âmes s'en servent en tant qu'elles sont dans le monde intelligible ou en tant qu'elles ont leur corps dans le ciel. Tous les be-

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

soins ou les incertitudes qui nous forcent ici-bas à échanger des paroles n'existent point dans le monde intelligible ; les âmes, agissant d'une manière régulière et conforme à la nature, n'ont ni ordre ni conseil à donner ; elles connaissent tout les unes des autres par simple intelligence. Même ici-bas, sans que les hommes parlent, nous les connaissons par la vue ; mais là-haut tout corps est pur, chacun est comme un œil, rien de caché ni de simulé ; en voyant quelqu'un, on connaît sa pensée avant qu'il ait parlé ⁴¹⁸. »

Par la médiation de l'écriture, le moi voudrait rétablir la transparence de soi à soi. Selon la formule de Kafka, il tente de rentrer dans son cercle, et aussi de retrouver l'état de l'innocence perdue. Mais si l'homme est devenu opaque à lui-même, c'est aussi par nécessité de se dissimuler aux yeux des autres. L'hypocrisie, le mensonge sont des précautions, des moyens de défense contre les incursions et attaques d'autrui, toujours possibles. La sincérité nous rend vulnérables ; c'est pourquoi le cahier, où l'intimité se révèle sans plus de précautions, est toujours secret ; il ne doit pas tomber aux mains de n'importe qui ; préoccupation maintes fois exprimées. La perte du journal, sa lecture par un étranger, revêt la gravité d'une violation de l'intimité, gravement ressentie en particulier dans le cas du journal des adolescents. Le moi qui se dévoile dans les écritures éprouve d'autant plus l'exigence de dissimuler cette authenticité qu'il s'efforce d'acquérir. Le domaine des relations sociales est celui de l'inauthentique.

Stendhal évoque quelque part l'impression bizarre que son journal pourrait faire sur tel ou tel de ses familiers ; mais ajoute-t-il : « C'est sa faute s'il nous lit. Ce journal n'est écrit que pour nous et pour les trois ou quatre amis dont le caractère ressemble au nôtre, ou que nous aimons malgré les différences de nos esprits. Nous ne pouvons sentir le métier des autres, et ils ne peuvent goûter le nôtre. Un cheval n'est point amoureux d'une vache ; sous le rapport du sexe, ces deux êtres n'existent pas l'un pour l'autre ⁴¹⁹. » L'auteur du journal s'adresse à lui-même la parole. Le journal doit combler la distance entre le *Je* qui écrit dans l'instant de le *Moi*, qu'il essaie d'embrasser, de ressaisir dans sa totalité, afin de constituer une image d'ensemble, réconciliant le sujet avec lui-même. Mais la solitude des écritures intimes n'est pas

⁴¹⁸ Plotin, *Ennéades*, IV, 3, 18 ; trad. Bréhier, collection Budé.

⁴¹⁹ Stendhal, *Journal*, 9 mars 1811, *Œuvres intimes*, Pléiade, 1^{ère} édit., p. 1035-1036.

exclusive de la présence d'autrui. Au contraire, elle implique une blessure secrète et comme l'invocation de cette délivrance que représenterait l'ouverture à quelqu'un qui serait capable de partager la confiance dernière d'une intimité librement révélée. Tout malentendu implique une souffrance. La vie sociale, faite de relations approximatives, heurte les existences les unes contre les autres comme les galets sur la plage au rythme des marées. D'où la nécessité pour les individus de se protéger les uns contre les autres en se fermant sur eux mêmes, et en prenant [395] des mesures de défense, dont les moins efficaces ne sont pas les rituels de la politesse, ou encore l'ironie, le cynisme, l'hypocrisie et le mensonge, toutes formes de dissimulation à la faveur desquelles il est possible à chacun de se protéger contre l'agression de tous.

Ces mesures prophylactiques interviennent aussi dans le cours d'une vie personnelle. Il est des curiosités de soi à soi qui se heurtent à toutes sortes de résistances ; il est des aspects de notre nature que nous n'osons pas nous avouer à nous-mêmes. La résolution de l'écriture implique la transgression de certains tabous, dont le premier est celui de l'amour-propre. S'il s'agit de passer aux aveux, l'insatisfaction, les regrets et remords, l'auto-accusation sont plus fréquents que le contentement de soi, qui d'ailleurs, dans sa spontanéité, ne demande pas le recours à l'examen de conscience. La sphère de l'intimité est celle de la pudeur, de la honte, celle du ressentiment de la faiblesse. Il faut du courage pour approfondir le passif de la personnalité, et se contempler soi-même dans sa nudité psychologique et morale. Et même l'écriture de la bonne conscience, comme est par exemple celle de Stendhal, le plus souvent, ou l'écriture féminine d'une Marie Bashkirtseff, d'une Katherine Mansfield, d'une Anaïs Nin, introduit par la réflexion à des approches plus fines de l'être personnel, qui n'entrent pas dans l'usage courant des circuits de la communication. Mauvaise ou bonne, la conscience intime est une zone réservée, qui doit être à l'abri de toute irruption étrangère ; certains sentiments délicats, certains équilibres de soi à soi, risquent d'être remis en question par une parole indiscreète, par un simple regard, s'ils viennent à la connaissance d'autrui.

Il est normal que le journal intime soit écrit sous le sceau du secret, le secret étant l'un des fondements de l'identité personnelle. La discordance, la disproportion entre l'être et le paraître est l'un des modes

constitutifs de l'affirmation de soi. Je ne suis pas celui que j'ai l'air d'être, et cette réserve de significations est conçue comme une force cachée, qui pourra être utile à l'occasion. Toute confiance donne à celui à qui elle est faite un privilège, en lui conférant un droit de regard sur telle ou telle région, à laquelle les autres n'ont pas accès. Et la première confiance est celle que l'on se fait à soi-même, lorsqu'on prend conscience de tel ou tel aspect jusque-là non reconnu de la constitution personnelle ; celui qui découvre ses propres secrets en retire une impression de force, même si le secret en question peut paraître en lui-même plutôt négatif. L'adéquation à soi, l'acceptation de soi, tel que l'on est, consacre le premier moment de la fidélité à soi-même, vertu majeure dans l'ordre moral et social. Ceux d'entre les hommes qui se contentent de jouer leur rôle social se laissent déterminer par les influences ambiantes. Ils vivent à la périphérie d'eux-mêmes.

La pratique du journal intime consacre le repli du dehors vers le dedans, du personnage vers la personne qui, en devenant consciente de soi, assume la gestion de sa vie. Cette fonction du journal intime est particulièrement importante chez les adolescents. On a tort, dans l'étude des écritures du moi, de se [396] borner le plus souvent aux monuments littéraires divulgués et reconnus comme tels. L'immense majorité des écritures du moi n'est pas destinée à la publication, et ne mérite pas d'être publiée. Mais si modeste que soit ce document, il n'en accomplit pas moins sa fonction dans l'existence d'un être jeune qui découvre la voie de l'intériorité, où s'annonce la vie intellectuelle et spirituelle de l'individu. L'adolescent se confie les secrets de sa personnalité naissante, sentiments et ressentiments ; au travers des aveux qu'il se fait à lui-même, il découvre sa différence par rapport au monde qui l'entoure, parents et camarades ; réceptacle des sentiments et ressentiments, le journal a valeur de refuge et de point d'appui, lieu ontologique de concentration de la réalité humaine. Les écritures adolescentes exposent un moment décisif dans l'apprentissage de soi, lente initiation à une découverte qui s'accomplit à travers les âges de la vie, sans s'achever jamais tout à fait. Le journal adolescent ne dure généralement pas plus longtemps que l'adolescence ; jalonnant une période de transition, il prend fin lorsque s'annoncent les engagements du métier et du mariage. Le grand nombre des individus renonce à se centrer sur soi-même, le décentrement prévaut, de gré ou de force ; le

déterminisme des relations et des situations donne la priorité aux influences centrifuges, qui l'emportent sur l'exigence de la fidélité à soi-même. Chez les adultes, le journal devient l'exception, et dénote une prévalence persistante de l'intériorité, la primauté du rapport à soi-même sur le rapport au monde et aux autres.

Les journaux interrompus et abandonnés ont donc une fonction non négligeable, même si leur valeur littéraire est nulle et leur intérêt humain médiocre. Ils jalonnent l'axe de regroupement d'une vie personnelle au cours d'une période de crise, et par exemple la crise de l'adolescence. Oubliés, ils ont joué leur rôle en assurant l'émergence du moi et sa permanence pendant les temps difficiles, à la manière de l'échafaudage, indispensable pendant la période de construction, et que l'on enlève ensuite. La disparition de ces écritures, l'ingratitude même du rédacteur à l'égard de ces carnets de jeunesse, ne doit pas faire oublier qu'ils constituent l'immense majorité des cas. Dans les magasins de papeterie des pays anglo-saxons ou germaniques, des carnets et cahiers frappés de l'inscription *Mon journal* sont proposés en permanence aux clients éventuels ; nullement destinés à ambitionner les honneurs de l'impression, ils contribueront à cette formation de soi par soi qui constitue l'un des grands axes de la croissance affective, intellectuelle et spirituelle de la personnalité. Pour une cinquantaine ou une centaine de journaux célèbres, auxquels on se réfère toujours, il est des millions de journaux à jamais inconnus et qui pourtant ont joué leur rôle dans la difficile affirmation d'une personnalité.

Quant à la question du secret du journal, et de ses destinataires éventuels, elle se comprend en fonction de l'expérience humaine de l'intimité. La découverte de soi s'affirme, chez l'enfant, avec la conscience que chacun est pour soi-même un premier interlocuteur. Je est un autre, et je suis en dialogue avec moi-même dans un espace propre où personne d'autre n'intervient. Entre trois et six [397] ans, l'enfant, qui désormais maîtrise le langage, parle tout seul, raconte d'interminables histoires sans avoir conscience d'un dédoublement. Il ne se parle pas à lui-même, il monologue pour son propre usage, sans distance entre un moi qui parlerait et un autre moi, qui serait le public du premier. Le moment de la réflexion correspond sans doute aux environs de la septième année, dont la tradition fait « l'âge de raison » ; ce serait l'âge où la conscience expérimente son statut de singularité, et où le soliloque fait retour à l'envoyeur. L'enfant se rend compte

qu'il a des « secrets », qu'il peut conserver à l'abri des curiosités d'autrui, première forme de l'intériorité cachée, qui ouvre les possibilités de la dissimulation et du mensonge.

Les premiers secrets de l'enfant portent sur des objets matériels, sur des circonstances sans grande importance. Mais lorsqu'il refuse de dire ce qu'il cache (« je ne te le dirai pas »), il fait l'expérience de son autonomie, de cette réserve de puissance que représente un savoir qu'on garde pour soi. Et cette forme infantile du secret symbolise par avance le secret majeur que sera pour l'adolescent et l'adulte le sens de la subjectivité elle-même, non plus incarnée dans une donnée matérielle, un contenu quelconque, mais ressentie à l'état pur comme la réalité humaine vécue d'un être en sa singularité irréductible. Sans doute les écritures du moi, sous leurs formes variées, ont-elles pour contenu commun, par-delà les circonstances, incidents et événements, qui ne sont jamais que des prétextes, la tentative de dire l'indicible, l'essence même d'une vie en quête de soi, effort désespéré pour franchir la distance, à la fois nulle et infinie, qui sépare le vivant humain de lui-même.

Le secret existentiel, à la racine de l'identité personnelle, affirme en principe l'incommunicabilité de soi à soi, en même temps que le désir de communication, dernier refuge de toute intimité. Tel est l'enjeu, avoué ou non des écritures intimes, qui ont pour destinataire premier et privilégié le rédacteur lui-même. Mais la quête du secret enseveli au profond de l'être, la quête du Graal, n'est pas nécessairement destinée à se poursuivre dans la solitude. L'adolescence, l'âge par excellence du journal intime, est aussi l'âge des grandes amitiés et des premières amours. Expériences décisives, vécues sur le mode de l'élargissement du cercle de l'intimité. Déjà les enfants entre eux se confient leurs « secrets » puérils, les adolescents tentent l'expérience de la communication intégrale, à la recherche d'une communion qui impliquerait le partage du sens de la vie. L'un des signes de ce désir de transparence mutuelle est la sincérité totale, manifestée par le prêt du journal intime. Si l'on a la chance de la rencontre avec un autre soi-même, il est juste de l'admettre dans le cercle dernier ou avant dernier des écritures, où l'on a tenté de se faire à soi-même des aveux aussi complets que possible. L'échange de ces documents est le signe, la sanction, du vœu de l'impossible coïncidence.

La confiance du journal va plus loin que celle du dialogue, où la parole se conforme, dans une certaine mesure, à l'interlocuteur ; la franchise la plus entière comporte, à voix haute, des réticences, des précautions qui, sans doute, [398] ne sont pas absentes des soliloques de l'écriture, mais y interviennent d'une manière différente. Confier son journal, c'est triompher des dernières pudeurs, offrir une hospitalité plénière et s'exposer ainsi au péril d'autrui, qui détient désormais la possibilité d'abuser du droit de regard qu'on lui a confié. Cette situation adolescente de l'offrande à l'âme sœur se reproduit sur le chemin de la vie, en particulier dans le cas de l'entente amoureuse, lorsqu'elle est soucieuse de ne rien réserver. Le journal dit plus que le dialogue de vive voix de la vie en commun ; il révèle la perspective d'une existence, les nuances de valeur dans l'appréciation des événements. La vie en commun est faite de silences, de circonlocutions et de contournements destinés à maintenir une entente toujours fragile. Le journal en dit plus ; il n'est pas soumis à l'obligation de réserve, et risque de mettre en lumière des désaccords, des contradictions qu'on avait laissés de côté en vertu d'un tacite consentement.

On cite des exemples de mutualité du journal en vue d'une communication plus parfaite entre époux : Robert et Clara Schumann, Tolstoï et sa femme, Virginia Woolf et son mari. Eugénie de Guérin, liée de tendre affection avec son frère Maurice, tient dans sa solitude provinciale un mémorial de sa vie simple à l'intention du frère qui hante les milieux parisiens, à la recherche de la célébrité. Après la mort de Maurice, Eugénie continuera ses écritures en manière de correspondance avec le disparu, tout de même que Schelling, après la mort de Caroline, placera ses méditations sous l'invocation de la disparue inoubliée. L'intimité ainsi partagée répond au vœu d'un compagnonnage spirituel ; mais le droit de regard ainsi concédé à un étranger risque de devenir pesant, une fois retombées les exaltations premières.

Léon Tolstoï a épousé Sophie à la suite d'un coup de foudre et dans la certitude d'un amour total, au bout de quelques semaines de fiançailles. « Tolstoï, la veille du jour fixé pour son mariage, donne à lire à sa fiancée ce Journal qui ne doit rien lui laisser ignorer des frasques de sa jeunesse. (...) Il s'agit avant tout d'instaurer entre les deux conjoints cette intimité totale, excluant tout secret de part ou d'autre,

qui est pour Tolstoï la condition même d'une véritable vie conjugale ⁴²⁰. » Or dès avant la célébration du mariage, et deux semaines environ avant la communication de ses écritures intimes, Tolstoï note : « Pas sincère mon journal. Arrière pensée qu'elle est auprès de moi, qu'elle sera auprès de moi et lira et... et c'est pour elle ⁴²¹. » La décision a été prise de la confiance, et par avance, en ce moment même où l'amour pour la fiancée est à son comble, le regard de la lectrice future fausse par avance la sincérité du rédacteur. Le mariage a eu lieu en septembre 1862 ; en juin 1863, Tolstoï note : « Où est-il mon moi, ce moi que j'aimais et connaissais, qui surgit parfois tout entier pour ma propre vie et mon propre effroi ? Je suis petit et nul. Et je suis tel depuis que je me suis marié à la femme que j'aime. Tout ce qui est écrit [399] dans ce cahier est presque du mensonge – du faux-semblant. La pensée qu'elle est là, qui lit par dessus mon épaule, diminue et dénature ma vérité ⁴²². » Tolstoï avoue sa jalousie, ses contradictions et s'adresse à l'épouse par la médiation de ses écritures privées. « Je cherche malgré moi comment te faire mal. C'est la vie et cela passera, mais ne te fâche pas, je ne peux pas ne pas te détester. Je dois ajouter, pour elle – elle le lira – pour elle j'écris, non pas ce qui n'est pas la vérité, mais en choisissant dans la masse ce que pour moi seul je n'écrirais pas ⁴²³. » Tolstoï finira par rédiger, en dehors du journal conjugal, un autre journal réservé pour son usage exclusif. Et le fait que lui-même ait un droit de regard sur le journal de sa femme ne contribue pas à diminuer le malentendu.

Le souci de sincérité par le biais du journal met en œuvre le vœu de l'impossible. Car le débat ici n'oppose pas simplement Léon à Sonia, mais chacun des deux époux à lui-même. La mise en commun des écritures intimes exprime le désir d'accomplir l'unité du couple, dans la communication parfaite de l'un avec l'autre, jusque et y compris les réserves les plus secrètes. Le ménage Tolstoï tente l'aventure de la communauté réduite aux acquêts, dialogue où chacun apporte la contribution de sa propre voix, musique à quatre mains, ou plutôt à

⁴²⁰ Michel Aucouturier, Préface aux *Journaux et Carnets de Léon Tolstoï*, Bibliothèque de la Pléiade, p. XXVII.

⁴²¹ *Journaux et Carnets*, op. cit., 7 septembre 1862, trad. G. Aucouturier, p. 537.

⁴²² *Ibid.*, 18 juin 1863, p. 550.

⁴²³ *Ibid.*, p. 551.

deux, chacun pour soi d'abord, puis faisant confiance à l'autre de ses écritures. On peut aussi concevoir un seul journal, réunissant tour à tour les confidences de l'un et de l'autre, comme l'expérience en fut tentée par Robert et Clara Schumann au temps de leur heureuse harmonie. La cantate à deux voix peut même se réduire, si l'un des membres du couple prend la parole au nom des deux.

Gertrude Stein écrit l'autobiographie d'Alice Toklas, par pure fantaisie, en vue d'obtenir un effet de décentrement par modification de la perspective de soi à soi. Epouse dévouée, Dorothy Wordsworth rédige un journal intime, qui propose d'abord la vie quotidienne de son poète. « William avait dormi exceptionnellement bien, et donc se sentant plein de force il se mit au travail. (...) Il écrivit dur jusqu'à l'heure du dîner, puis renonça fatigué à mort. Après dîner, nous nous sommes assis dans le verger. L'atmosphère était épaisse, sombre, brumeuse. La grive chantait presque sans arrêt, les oisillons s'égosillaient plus que d'habitude. Les moineaux ont maintenant toutes leurs plumes. Le nid est si plein qu'ils se tiennent les uns sur les autres, reposant tranquillement dans le nid, le bec fermé. J'ai marché jusqu'à Rydale après le thé, que nous avons pris dans la cuisine. La soirée bien triste. (...) Pas de lettres. William est venu à ma rencontre. En mon absence, il avait bêché et nettoyé le puits. Nous avons marché jusqu'au-delà de Lethwaites, – un ciel très sombre. (...) William s'est mis au lit, songeant à un poème... ⁴²⁴ »

Admirable piété conjugale. Dorothy, en sa ferveur, s'absorbe dans son William. Mais le journal ainsi rédigé ne commémore qu'un William vu du [400] dehors, d'un œil étranger, cependant que Dorothy ne se montre que dans la perspective de cette aliénation qui fait d'elle le témoin dévotieux de l'époux. La recherche de l'authenticité intégrale ne triomphe pas des obstacles ; la bonne volonté ne suffit pas à dénouer les complexités de l'être personnel, et l'exposition à autrui intervient comme un facteur supplémentaire de malentendu ; toujours subsistent les seuils ultimes qui dissimulent la possession plénière de soi dans les lointains de l'eschatologie. Cette impossibilité d'aboutir donne à comprendre pourquoi les écritures du moi, dans la mesure même où elles ont quelque chose de désespéré, ne sont pas un texte fermé ; elles affirment une ouverture implorante, en quête de l'accord

⁴²⁴ Dorothy Wordsworth, *Journals* (1798-1803), éd. Mary Moorman, Oxford University Press, 1971, p. 122-123.

parfait, toujours refusé. Le destinataire du journal demeure cette âme sœur que l'on attend même lorsqu'on ne l'attend plus, comme cet hôte envoyé par Dieu, pour lequel le couvert est mis en permanence à la table de famille, selon certaines traditions populaires. Les écritures du moi, exploratrices de zones d'intimité généralement fermées à la curiosité d'autrui comme à l'investigation du sujet lui-même, exposent une authenticité humaine, adressée au destinataire inconnu qui saurait se montrer digne de cette révélation. Le journal, au long duquel le rédacteur se donne rendez-vous avec lui-même, peut être aussi un lieu de rencontre avec cet autre soi-même que l'on désespère de trouver jamais sur sa route, tout en l'espérant toujours contre toute espérance. D'où la formule déjà citée de Stendhal : « ce journal n'est écrit que pour nous et pour les trois ou quatre amis dont le caractère ressemble au nôtre » (9 mars 1811). Écrit sous le sceau du secret, le journal admet néanmoins, des exceptions, présentes ou à venir, soit sous la forme de personnes nommément prévues, soit dans un avenir plus ou moins imprécis. Certains rédacteurs détruisent eux-mêmes leurs écritures intimes, d'autres demandent qu'on les fasse disparaître après leur mort, dans le désir d'une abolition totale.

À la mort de Mallarmé, Valéry écrit à Gide : « J'ai été conduit dans la chambre mortuaire et là, sur la table intacte, on m'a donné à déchiffrer un papier griffonné, écrit la veille de la mort. J'y ai lu l'ordre (...) de brûler « ce grand monceau demi-séculaire de notes (...) que je suis seul à comprendre ⁴²⁵. » Cette consigne de destruction vise sans doute tout ce qui subsistait du Grand Œuvre de Mallarmé, qui ne parvint à mettre par écrit que des ruines et décombres de ce rêve de poésie absolue, avec lequel il identifiait son destin. Attitude suicidaire, dira-t-on ; mais Mallarmé demande la destruction des papiers par exigence de communication authentique, et non par refus de communication. L'acte d'écrire est en lui-même l'aveu d'une espérance, il doit pour s'accomplir, être porteur de la plénitude de sa signification. D'où le renoncement, le refus de l'expression, dont le rédacteur juge qu'elle demeure loin du compte. L'ordre de destruction, dans le cas de Mallarmé, comme dans celui de bien d'autres écrivains qui vouèrent aussi au feu leurs écritures intimes, est le [401] signe d'une exigence, mé-

⁴²⁵ *Correspondance Gide-Valéry*, NRF, p. 335 ; dans N. Celeyrette-Pietri, *Valéry et le mot*, Klincksieck, 1979, p. 331.

lange d'humilité et d'orgueil. Je n'ai pas été capable de dire mon secret comme il aurait fallu ; je préfère l'emporter avec moi.

Jusque dans cette situation d'extrême ambiguïté, le recours à l'écriture met en œuvre un désir de communication. L'écriture du moi expose une forme ouverte, un appel de soi à soi, en vertu d'une requête susceptible de s'élargir à d'autres, de faire accueil à ceux, connus ou inconnus, qui sont dignes de l'entendre. Si l'intimité du journal est le signe de l'isolement ressenti, cette situation se trouve dépassée à partir du moment où la commémoration de cette solitude en fait un message sollicitant l'adhésion d'esprits fraternels. Il peut arriver que le rédacteur d'un journal finisse par le détruire pour telle ou telle raison qui lui est personnelle. Mais on n'imagine pas un journal entrepris dans l'intention avouée de le faire disparaître. Avouée ou non, l'intention de divulgation se trouve présente à l'arrière-plan de la conscience, quelles que puissent être les restrictions mentales opposées à cette possibilité. Souvent, l'auteur d'un journal, s'il bénéficie d'un certain renom, demande que la publication ne puisse avoir lieu que dans un délai assez long après sa mort. Ce report, lié à des raisons de convenance, ne change rien à la question de fond. Le rédacteur de mémoires d'outre-tombe affirme son désir d'être connu et reconnu au-delà de sa mort, assurant ainsi la permanence de sa présence parmi les êtres capables de sympathiser avec lui.

Témoignage de ces ambiguïtés, le journal de Johann Kaspar Lavater (1744-1801), célèbre à travers l'Europe pour son traité de physiognomonie (1775-1778), qui enseignait à reconnaître la personnalité humaine d'après l'expression corporelle. Poète, écrivain religieux, illuminé, Lavater, surnommé le Fénelon de Zurich, est une figure majeure de la spiritualité romantique dans les Allemagnes, affilié au vaste courant piétiste. En Allemagne comme en Angleterre, les écrits intimes relevant de cette inspiration, très nombreux depuis le XVII^e siècle et liés de près à la pratique religieuse, sont des exercices de dévotion non destinés à la publicité. Selon Élisabeth Bourcier, « nous ignorons et nous ignorerons toujours le nom d'un grand nombre de ceux qui ont tenu un journal, il y a trois, quatre ou cinq siècles. (...) À de rares exceptions près, aucun journal ne fut publié en Angleterre avant le XIX^e siècle...⁴²⁶ ». Lavater, pour sa part est un conseiller spirituel très écou-

⁴²⁶ Élisabeth Bourcier, *Les Journaux privés en Angleterre de 1600 à 1660*, Publications de la Sorbonne, 1976, p. 15. La bibliographie de cet ouvrage énu-

té et la question se pose à lui de savoir s'il doit réserver pour son propre usage la relation, jour après jour, de ses expériences avec Dieu, qui pourrait revêtir une valeur salutaire pour ses paroissiens et, plus largement, pour la clientèle spirituelle soumise à son influence.

En janvier 1769, Lavater commence à tenir un journal intime, en vertu d'une résolution qu'il aura de la peine à observer longtemps. L'intention qui l'anime est foncièrement religieuse, car la connaissance de Dieu va de pair avec la connaissance de soi. « Celui qui n'est pas le confident de soi-même ne peut [402] jamais devenir un ami de Dieu ni de la vertu. » Le but est la transparence de soi à soi. Seulement « la sincérité cesse précisément lorsque nous commençons à nous apercevoir que nous sommes observés. Mais ce principe doit s'appliquer à l'inverse quand il s'agit de l'exacte observation de soi-même. La sincérité commence quand il s'agit de l'exacte observation de soi-même. La sincérité commence quand notre cœur commence à remarquer qu'il est observé par lui-même. » D'où résulte l'obligation absolue du secret. « Afin que je ne puisse me faire d'illusion, je prends la résolution de ne jamais montrer ces observations à personne, d'apporter le plus grand soin à les tenir secrètes et d'écrire avec un chiffre inintelligible à tout autre tout ce qui pourrait nuire à qui que ce fût, dans le cas forfuit où cet écrit viendrait au jour ⁴²⁷. » Pour le reste, Lavater s'engage à noter ses sentiments avec une totale franchise, « avec autant de sincérité et d'exactitude que si Dieu lui-même devait lire mon journal » ⁴²⁸.

Seulement Lavater a des admirateurs fidèles qui n'acceptent pas de le laisser seul à seul avec Dieu. On lui dérobe son journal et on le publie sans nom d'auteur, avec quelques modifications pour protéger son incognito. « Lavater, lui-même heurté au premier moment de cette publication indiscrete, se réconcilia avec elle par la considération de son utilité et consentit même à une seconde édition dans la préface de laquelle il fit insérer une lettre à l'éditeur où il s'avoue en qualité d'auteur original ⁴²⁹. » On a forcé Lavater à divulguer ses écritures, mais lui-même y pensait dès avant, comme l'attestent certaines indications :

mère 73 journaux britanniques de cette période, presque tous inédits.

⁴²⁷ *Journal d'un observateur de soi-même*, traduit de l'allemand de Lavater, Neuchatel, 1843, Janvier 1769, p. 2.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁴²⁹ *Op. cit.*. Avant-propos, p. XV.

« Si jamais je puis me résoudre à faire ce qui m'est malheureusement demandé de tous côtés, à donner quelques morceaux de mon journal, certainement je serai sincère, je ne m'épargnerai pas, et nulle personne raisonnable ne me fera le reproche de sonner la trompette devant mes bonnes actions ⁴³⁰. »

Lavater est un prêtre, il exerce un ministère spirituel, ce qui le met dans une situation délicate ; peut-être sans issue. Il peut penser agir en toute humilité en avouant ses fautes et manquements à la face de tous ; mais l'acte même de se donner en exemple est un manquement à l'humilité. Il peut y avoir une certaine vanité, une gloriole dans l'humilité et dans l'humiliation. Les protestations de sincérité sont empreintes d'une candeur qui ne trompe personne, peut-être pas Lavater lui-même, en dépit de sa naïveté certaine. « Je veux encore réfléchir là-dessus... » écrit-il. Entre la bonne foi et la moins bonne, ou la mauvaise, la ligne de démarcation est impossible à définir. Or le cas de Lavater évoque une situation qui peut être généralisée ; elle se retrouve chez tous ceux qui rédigent des [403] écritures intimes destinées à la publication. Le caractère sacerdotal du Fénelon de Zurich peut être mis entre parenthèses ; car l'auteur d'un journal publié, se donnant en exemple, exerce une influence psychothérapique sur ses lecteurs futurs. André Gide, Julien Green savent qu'ils jouent le rôle de conseillers intellectuels et spirituels auprès des inconnus qui les suivent dans leurs itinéraires, que Dieu soit ou non inscrit dans l'horizon de leurs cheminements.

La présence implicite des lecteurs futurs, pris à témoins dans l'acte présent de l'écriture, confère à celle-ci, d'une manière inévitable, une valeur de justification. Il importe de s'assurer l'approbation bienveillante des inconnus qui prendront connaissance de ce texte, ce qui suscite tout au long de la rédaction une problématique incessante. Certaines choses seront mentionnées, qu'on n'éprouverait pas le besoin

⁴³⁰ *Ibid.*, 28 février 1773, p. 191 ; cf. 15 janvier 1773, p. 155 : « J'ai reçu un billet de la pieuse veuve G. Elle demande la continuation du Journal secret (*geheimes Tagebuch*). J'avoue que depuis que j'écris un journal, quoique fort interrompu, il m'est déjà plusieurs fois venu à la pensée que ce n'était pas un travail tout à fait infructueux. Je me le suis dit, je suis assuré pour ma part que je n'ai point en ceci de tentation de déloyauté, et que j'y consignerai, tant qu'elles pourront être utiles aux autres, mes fautes et mes faiblesses, sans répugnance et même, je puis le dire, plus volontiers que le bien. Cependant je veux encore réfléchir là-dessus. »

de se dire à soi-même, et d'autres seront éliminées qu'on écrirait de soi à soi, mais non en présence d'autrui. D'où l'affirmation fréquente, dans les documents publiés, que ce journal n'est pas le vrai journal, mais un recueil d'extraits qui ne donnent pas une idée exacte de ce que serait le journal véritable. On peut même se demander si l'idée du lecteur possible ne joue pas un rôle actif chez ceux qui n'envisagent aucunement de divulguer leurs écritures, l'écriture en elle-même étant déjà un commencement de divulgation, le premier pas et le plus décisif. La hantise de « tout dire » se heurterait ainsi, dès le principe, à l'impossibilité de tout dire. Le désir de communication implore la présence d'autrui, d'un autrui semblable à moi ; mais la présence d'autrui, fût-ce seulement en puissance, fait obstacle à l'authenticité de la communication. Et peut-être suis-je pour moi-même le premier autrui, le lecteur premier qui déjà fait obstacle à l'accomplissement de la parfaite transparence. Rompre le silence, prendre ses distances par rapport à soi-même, c'est déjà se trahir ; en dire trop ou en dire trop peu, cela revient au même, c'est toujours briser le sceau du secret. « Quand l'âme parle, hélas ! ce n'est déjà plus l'âme qui parle », disait Schiller.

[404]

[405]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

Chapitre 16

Vers le degré zéro de l'autobiographie

[Retour à la table des matières](#)

Une célèbre peinture de Nicolas Poussin montre un groupe de bergers, jeunes et beaux, autour d'une stèle funéraire sur laquelle on peut lire : *Et in Arcadia ego*, « moi aussi, j'ai vécu en Arcadie ». Autobiographie en quatre mots, chef-d'œuvre de concision. L'essentiel sans doute, de ce que veulent dire les rédacteurs des écritures du moi : se rendre témoignage à eux-mêmes à la face de l'humanité, laisser une trace attestant qu'ils n'ont pas vécu en vain. Au musée d'Olympie, un casque porte, gravé dans le métal, ce simple nom « Miltiade » ; le vainqueur de Marathon a dédié à Zeus Pantocrator cet hommage, en reconnaissance de la gloire immortelle qu'il lui avait accordée.

Les écritures du moi n'ont sans doute pas pour fonction première d'élucider le mystère de la connaissance de soi ; elles ne permettent pas d'espérer la communication parfaite, la transparence de soi à soi, mais elles gravent dans le marbre ou dans le bronze, ou plus modestement elles inscrivent sur le papier la signature d'un être mortel qui ambitionne d'assurer sa survivance. Sur le sable de la plage, les enfants tracent des figures que la prochaine marée effacera ; les cycles du temps effaceront pareillement nos vies de la face de la terre, mais

nos inscriptions ont une chance de nous survivre, elles nous accordent les prémices de l'immortalité.

Ce désir de braver la mort anime bon nombre de ceux qui s'adonnent aux écritures du moi. « Si seulement, écrit Barbellion, je pouvais garder l'assurance qu'après ma mort ce journal fera l'objet de soins affectueux, aussi affectueux que ceux dont bénéficie ce bienheureux petit enfant ! Ce serait cruel si, une fois payé mon dernier tribut, mes efforts, mes souffrances continuaient à souffrir de [406] l'ignorance ou du mépris. Combien je donnerais pour connaître l'effet que je produirai une fois publié ! Deux doutes me torturent : savoir si ces manuscrits, labeur et espérance de bien des années, survivront à une destruction accidentelle – et s'ils ont réellement une quelconque valeur. Je n'ai aucune certitude sur l'un ou l'autre point ⁴³¹. » Naïvement exprimé ici, le point de vue des modernes pour qui la rédaction du journal est l'œuvre majeure de la vie ; les écritures incarnent la vocation de l'écrivain, qui engage son destin sur cette œuvre exclusive, proposée au jugement de la postérité.

Les écritures deviennent ainsi l'œuvre à défaut d'œuvre, le moyen pour un écrivain sans œuvre de gagner sa vie spirituelle, en quelque sorte de faire son salut. Ainsi Michel Leiris : « De plus en plus, cette vie où je dois réagir journallement contre ma paresse me gêne. Je n'écris presque plus de poèmes et aucun récit imaginé, tendant à adopter l'autobiographie en prose pour unique moyen d'expression. (...) J'en suis venu à ne plus pouvoir me passer d'une telle occupation : bouche-trou qui rend grises toutes mes journées, mais les empêche d'être tout à fait vides, les arrache à une oisiveté que je ne puis envisager sans peur, sachant quels ressassements lugubres et angoissés il en résulterait, même si je devais y retrouver quelque bénéfice du point de vue de la création. Sans ce travail régulier qui, si peu qu'il m'astreigne, m'étaye du moins en me soustrayant à moi-même pendant un certain nombre de mes heures, je vivrais dans un perpétuel dimanche, sans barrière aucune pour me défendre contre l'idée de la mort ⁴³². ... »

Œuvre à défaut d'œuvre, l'écriture du moi, selon Leiris, tend à constituer un autoportrait dont l'affirmation s'impose comme un défi à

⁴³¹ W.N.P. Barbellion, *Journal of a disappointed Man*, 12 novembre 1916, London, Chatto and Windus, 1917, p. 255.

⁴³² Michel Leiris, *La Règle du jeu*, I, *Biffures*, NRF, 1948, p. 237-238.

la mort. Cette intention anime les artistes qui entreprennent de fixer leur propre image, anxieux de laisser à la postérité la démonstration de leur existence. Dans le roman d'Oscar Wilde, le *Portrait de Dorian Gray*, l'image du viveur se dégrade peu à peu, alors que le personnage lui-même conserve ses traits inaltérés. À l'inverse, dans l'expérience de l'autoportrait, c'est l'image qui garde à jamais l'expression une fois fixée, cependant que l'original ne cesse de se corrompre. « Miné par la hantise du temps et l'obsession de la décrépitude, à la fois quant à moi-même (promis à décliner et à disparaître) et quant à l'opinion d'autrui (qui sera d'ici peu le témoin de ma déchéance), j'ai cherché le moyen d'obvier à tout ce qu'on perd en durant, d'abord en une espèce de refus sommaire de tenir pour valable l'ordonnance de notre univers, ensuite dans le projet de compenser par une activité intellectuelle dont je m'efforcerais qu'elle soit prestigieuse, la diminution inéluctable que l'âge m'apporterait, notamment quant au domaine sexuel, cette partie de la vie de l'homme qui constitue l'un de ses trésors les plus précieux et les plus tôt menacés. Si cette peur de me faner est finalement ce qui m'oriente, quoi d'étonnant à ce que l'édification de ma propre statue soit [407] devenue le but conscient (et ici même avoué) de mes tentatives littéraires ? À mesure qu'on se flétrit, la défense devient plus urgente, et la plus immédiate est sans doute de se couvrir d'un beau vêtement ⁴³³. »

Sans doute faut-il tenir compte, dans l'interprétation de ces textes, de la personnalité particulière de l'écrivain, intervenant comme un révélateur. La littérature du moi, aux yeux de Leiris, est un cas particulier de l'entreprise littéraire en général. Le but lointain, selon lui, est la « constitution d'un capital spirituel susceptible de me valoir – sinon la gloire – au moins la possibilité de faire figure et de ne pas m'effondrer, une fois mort, dans un oubli total ; tel est le palliatif que j'envisage pour la fin de ma vie ⁴³⁴ ». Mais ensemble, l'ambition de la survivance exerce une bienfaisante influence récurrente dans le temps d'avant la mort, comme un programme de vie dès à présent. Dans le volume suivant, Leiris reconnaît qu'« on s'était proposé moins de se définir d'une façon rétrospective que d'opérer son inventaire et de faire le point en vue de se dépasser ⁴³⁵ ». Une intention eschatologique

⁴³³ *Op. cit.*, p. 239.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 240.

⁴³⁵ *La Règle du jeu*, II, Fourbis, NRF, 1955, p. 8.

préside aux écritures, même si elle doit finalement être déçue. « Un tel entassement de feuillets, qui n'est plus aujourd'hui que l'instrument d'une désillusion, avait pour but de nous faire exister plus fort (pareille architecture dont nous avons été l'ouvrier et le matériau devant symétriquement aider à notre propre reconstruction ⁴³⁶. »

Hanté par un sentiment d'échec, Leiris ne parvient pas à réaliser le Grand Œuvre qu'aurait dû être la Somme de ses écritures. C'est en vain, confesse-t-il, qu'il a « essayé de prendre sa revanche sur une vie dont on n'était pas satisfait, en cherchant dans la conscience de cet échec un élément de réussite, une base pour réaliser dans un autre domaine quelque chose de moins insignifiant ⁴³⁷ ». Toutes les motivations des écritures du moi s'affirment pêle-mêle dans ces textes. L'auteur de *l'Âge d'homme* (1939), avait exprimé son désir de dévoilement total et exemplaire, souvent repris par les auteurs d'autobio-graphies, depuis le Rousseau des *Confessions*. Mais ce dessein ne peut être mené à bien ; il apparaît bientôt comme dérisoire et se trouve suppléé par une intention seconde, celle de faire œuvre, et, en faisant, de se faire soi-même, ce qui est un moyen de résister à l'« obsession de la mort ». « Il n'est que trop naturel d'avoir à lutter pied à pied contre l'idée de la mort et (...) sans être un névropathe, on peut ne résister à cet envahissement qu'avec difficulté ⁴³⁸. » *Non omnis moriar*, je ne mourrai pas tout entier, se consolait déjà Horace. Tout se passe comme si Leiris avait pris le parti de se consacrer à la rédaction de ses écritures à la manière d'un épargnant qui se constitue, pour plus tard, un capital dont, à défaut de lui, ses enfants, un jour, pourront bénéficier.

Le professeur Amiel, poète très mineur et intellectuel sans capacités exceptionnelles, consacra ses énergies à la poursuite jour après jour d'un journal [408] devenu monstrueux ; l'ethnologue Michel Leiris a voué ses capacités créatrices à l'édification d'un monument à sa propre mémoire, mélange hybride d'autobiographie et de journal intime. Leiris compare la procédure fragmentaire qu'il a choisie à l'étalement d'un jeu de cartes juxtaposées pour une réussite. Le rédacteur laisse au lecteur le soin d'être l'opérateur du jeu ; il propose les éléments du puzzle en s'avouant incapable de les disposer en bon ordre, alors que précisément la fonction de l'autobiographe consiste à re-

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ *La Règle du jeu*, III, Fibrilles, NRF, 1966, p. 89.

constituer l'unité de la vie, par-delà la dispersion apparente des moments, des comportements et des situations. Aveu d'impuissance de la part d'un vivant qui ne parvient pas à se rassembler assez pour donner une configuration globale à son être historique et social, sous le coup d'une sorte de déficit existentiel. Une force répulsive et centrifuge a maintenu le héros de l'histoire à la périphérie de son aventure, lui interdisant d'en découvrir l'unité ; il n'a pu exposer, en quelque sorte, que le négatif de sa vie et de son œuvre ; le fil conducteur lui a manqué, il lui a été impossible de sortir de son propre labyrinthe.

Avant Leiris, l'écrivain gnostique Louis Claude de Saint-Martin s'était proposé au public dans un recueil de fragments, mosaïque de petits textes dont l'auteur ne prenait pas la peine de mettre en ordre les éclats divergents, présentés en ces termes : « *Mon portrait historique et philosophique*, commencé en 1789 et continué sans suite, et sans autre ordre que celui dans lequel ma mémoire m'a retracé les événements de ma vie et les pensées que j'en ai reçues en différents temps ⁴³⁹. » Le philosophe inconnu ne dissimule pas sa nonchalance ; il expose une chronique de sa vie personnelle sans prétendre avoir pris la peine de constituer un « portrait » cohérent, à la manière du *Roland Barthes par Roland Barthes*, qui dissimule Roland Barthes plus qu'il ne le révèle. « Je ne me suis laissé aller à composer de pièces et d'idées détachées ce recueil historique, moral et philosophique, que pour ne pas perdre les petits traits épars de mon existence ; ils n'auraient pas mérité la peine d'en faire un ouvrage en règle, et je ne donne à ce petit travail que des minutes très rares et très passagères, croyant devoir mon temps à des occupations plus importantes. Le vrai avantage qu'il me procurera, c'est de pouvoir de temps à autre me montrer à moi-même tel que j'ai été, tel que j'aurais voulu être, et tel que je l'aurais pu si j'avais été secondé ⁴⁴⁰... »

Saint-Martin n'a pas tenté de composer un portrait ; tout au plus expose-t-il à bâtons rompus, des facettes de sa personnalité, des *marginalia*, dont il espère que le lecteur y verra autant de renvois à l'essentiel. Leiris agit de la même manière, avec cette circonstance aggravante que les écritures du moi sont pour lui l'essentiel de son œuvre alors que pour Saint-Martin il ne s'agit que d'un hors-d'œuvre. Néan-

⁴³⁹ Louis Claude de Saint-Martin, *Mon portrait historique et philosophique (1789-1803)*, pp. Robert Amadou, Julliard, 1961, p. 20.

⁴⁴⁰ *Op. cit.*, § 352, p. 182.

moins, chez l'un comme chez l'autre, le présupposé d'unité n'est pas mis en question. On pourrait en effet rejeter le principe [409] selon lequel l'existence d'un individu forme un tout cohérent, et refuser le monisme et la cohérence comme régissant les manifestations du vivant humain au long de son existence. Saint-Martin est un prophète de vérité, un réformateur, qui ne doute pas du sens unitaire du message qu'il apporte pour le salut du monde. Leiris doute de lui-même, en quête d'une voie qu'il n'a pas trouvée ; mais, dans ses hésitations et incertitudes, il admet l'existence d'un centre, d'une terre promise de l'être personnel, dont il ne parvient pas à trouver l'entrée ; cette entrée existe cependant, et ses écritures lui permettent de s'en rapprocher, de la pressentir avec une approximation croissante, qui lui interdit de désespérer.

Une personnalité plus puissante ne se contente pas de rôder dans les marges de sa vérité personnelle ; elle postulera l'existence d'un fil directeur des œuvres et événements de son existence, et se mettra résolument en devoir de le mettre à jour. Ainsi de Victor Hugo, en un temps où il a conscience de s'être suffisamment avancé pour être en mesure de reconstituer le chemin parcouru. « Il y a dans la vie de tout écrivain consciencieux un moment où il sent le besoin de compter avec le passé, de classer en ordre et de dater les diverses empreintes qu'il a prises de la forme de son esprit à diverses époques, de coordonner, tout en les mettant franchement en lumière, les contradictions plutôt superficielles que radicales de sa vie, et de montrer, s'il y a lieu, par quels rapports mystérieux et intimes les idées divergentes en apparence de sa première jeunesse se rattachent à la pensée unique et centrale qui s'est peu à peu dégagée du milieu d'elles et qui a fini par les résorber toutes ⁴⁴¹. »

Le projet de Hugo concerne une autobiographie intellectuelle destinée à manifester l'unité de l'œuvre et de la vie. Il ne demande pas au lecteur de faire le travail à sa place, à partir des pièces détachées que constituent ses écrits dispersés tout au long de sa ligne d'existence. Sûr de son droit, conscient de sa puissance créatrice, le poète n'entend laisser à personne d'autre le soin d'assurer le regroupement de toutes les expressions de son génie. Les écritures du moi ne possèdent pas la propriété magique de créer un moi qui n'existe pas, de le faire exister

⁴⁴¹ Victor Hugo, *Littérature et philosophie mêlées*, 1834, *But de cette publication* ; pp. A.R.W. James, Klincksieck, t. 1, 1976, p. 3.

par la seule force de l'expression. Michel Leiris, au moment où il achève de rédiger la série des volumes à la faveur desquels il a tenté d'affirmer son identité, ne semble guère plus avancé qu'au commencement. Les arabesques de l'écriture n'exposent, selon le mot de Hugo, que des « empreintes » d'un moi tel qu'il existe, sans pouvoir lui conférer une consistance dont il est dépourvu.

On doit un curieux exemple de recul devant l'autobiographie, comme un aveu d'indignité, au *Naturphilosoph* suisse Ignaz Paul Troxler (1780-1866), originaire de Lucerne, et qui proposa une perspective originale de l'évolution des êtres vivants. Avant qu'il ait atteint la quarantaine, le grand éditeur Brockhaus lui demanda de rédiger l'histoire de sa vie pour une collection de textes de [410] ce type écrits par de notables universitaires. Troxler refusa de satisfaire à cette demande. « J'ai interrogé mon sentiment intime pour savoir ce que j'éprouverais à l'idée de figurer dans une exposition universelle de cette sorte, et j'ai senti monter en moi des frissons. On doit, me semble-t-il, être mieux réconcilié avec soi-même, si l'on veut écrire sa vie. Je ne le suis pas encore ; du moins il est certain que mon esprit n'a pas encore atteint à assez d'élévation et d'ampleur pour saisir complètement ma vie. Bien trop souvent, la matière qui est en moi a brisé la forme que je voulais lui donner. Ce que j'ai été partiellement n'a point encore formé un tout. Avec une destinée aussi variée, avec tous les avatars de mes diverses situations, il m'est très difficile, même extérieurement, de réunir tous les matériaux nécessaires. Certaines circonstances de ma vie me remplissent encore d'amertume et de tristesse dans le souvenir, quelques-unes même de colère contre moi-même et contre autrui : si bien que ce qui devrait, pour devenir de l'histoire, être calme et mort, ou bien transfiguré, me bouleverse encore comme une vivante tragédie ⁴⁴². »

Troxler n'est pas un modeste, une personnalité sans caractère et qui hésiterait devant l'affirmation trop nette de soi. Catholique en pays protestant, il professe des opinions politiques hostiles au libéralisme dominant et manifestera en tous domaines une intransigeance résolue jusqu'à la fin de sa vie. Sa philosophie de la nature, qui lui vaudra des conflits avec ses collègues en ce domaine, est animée d'un souffle spiritualiste qui confine au mysticisme gnos-tique ; l'anthropologie s'y

⁴⁴² *Briefwechsel Varnhagens mit Troxler*, 15 mars 1816 ; dans Albert Béguin, *L'Âme romantique et le rêve*, 3^e édit., Corti, 1939, p. 99.

prolonge en anthroposophie dans l'exaltation de la transcendance divine. Élève de Schelling, ami de Beethoven, il a publié entre autres des *Éléments de Biosophie*. S'il décline la proposition d'écrire une autobiographie, ce n'est donc pas par insuffisance d'être, par déficience congénitale ; c'est plutôt sous l'effet d'une exigence supérieure d'où l'orgueil n'est pas absent. Le pauvre Barbellion célèbre sa déception devant la vie qui lui a été donnée ; il espère que des mains pieuses donneront des soins à ses écrits après sa mort. Michel Leiris, de livre en livre, commémore son mal de vivre et sa peur de la mort. Bourgeois fortuné, gendre d'un richissime marchand de tableaux, il se considère comme un raté de la littérature et de l'existence ; il fait étalage de ses misères, professe des opinions révolutionnaires, ne se console pas de n'être pas un génie dans l'un au moins des domaines où il s'est essayé ; on sent qu'il considère comme une tare de plus le fait d'aimer sa femme et d'être heureux en ménage. Amiel aussi, bourgeois de l'heureuse Genève, professeur bien renté, consume son existence à célébrer son insuffisance d'actif. À l'abri des difficultés matérielles, il souffre de la sécurité dont il bénéficie, et se crée toutes sortes d'insécurités intimes dont le rongement perpétuel emplît les milliers de pages de son journal.

Bien entendu, si Dostoïevski, Kafka ou Rainer Maria Rilke avaient bénéficié de structures mentales normalement constituées, s'ils s'étaient résignés à [411] mener des existences paisibles, conformes aux normes de leur milieu, nous ne bénéficierions pas des chefs d'œuvre, acquis au prix de leur vie, dont il ont doté la culture occidentale. À la mort de Pouchkine, tué en duel pour une absurde histoire de femme, un critique écrivit un article à sa mémoire, déplorant l'immense perte subie par la Russie. Il fut réprimandé par le chef de la censure, qui ne tolérait pas cet éloge funèbre d'un mauvais sujet. « Ah ! s'il était entré dans l'administration, il aurait pu faire une brillante carrière au service de l'État et finir général. Dans ce cas, on aurait pu déplorer sa perte... »

Troxler n'est pas un mauvais sujet ; il n'est pas accablé par des sentiments d'infériorité ou d'échec. Il refuse le projet autobiographique, parce qu'il ne se sent pas encore digne d'affirmer le sens de sa vie selon l'unité d'une visée eschatologique rassemblant et réconciliant tous les moments et aspects de son être. La recherche du Centre ne peut être couronnée de succès que si elle donne accès en ce foyer

imaginaire où l'être humain atteint à la pleine réconciliation avec soi-même. Un tel accomplissement correspond à un exercice spirituel, impliquant une ascèse dont tous les individus ne sont pas capables. Bien des intentions autobiographiques n'aboutissent pas, plus souvent qu'on ne pense. Et même les textes de Leiris et de Roland Barthes n'exposent sans doute que la retombée d'une intention non capable d'aller jusqu'au bout de son propos. Dans le cas de Troxler, âgé de 36 ans au moment où il refuse la proposition de Brockhaus, le refus de l'autobiographie est la reconnaissance de la difficulté d'une entreprise, qui exige une force de caractère suffisante pour opérer le rassemblement d'une vie naturellement portée à s'éparpiller. Troxler ne se sent pas en mesure de mener à bien le travail de remembrement de la personnalité impliqué par l'évocation personnelle de l'unité d'une vie. L'unité de sens n'est pas donnée ; elle doit être conquise au prix d'une lutte contre les évidences et les circonstances. Combat contre son ombre, contre ses fantasmes, au cours duquel le rédacteur risque fort de succomber. Troxler renonce avant même de commencer, non que l'entreprise ne l'intéresse pas, mais parce qu'elle l'intéresse trop, le concerne de trop près.

À lire de plus près le texte de Troxler, on constate que son refus se justifie par la conscience qu'il a de n'être pas « réconcilié » avec lui-même, de n'avoir pas atteint à une « élévation » spirituelle suffisante. À ses yeux l'écriture du moi doit consacrer l'unité, la cohérence atteinte d'une destinée, la maîtrise de soi par-delà les « amertumes », les « tristesses », toutes les contradictions intimes qui agitent un être humain. L'autobiographie n'est pas un moyen de faire sa paix avec soi-même, avec les autres et avec le monde ; elle doit commémorer l'équilibre une fois acquis ; elle n'intervient pas comme une œuvre de soi sur soi, mais comme la célébration d'une victoire en esprit et en vérité acquise par une âme parvenue à « transfigurer » sa vie selon son vœu. Troxler ne dit pas qu'il n'écrira jamais d'autobiographie ; il ne prétend pas que ceux qui rédigent des textes de cet ordre ont tort de le faire ; il affirme seulement que, en ce qui le concerne, le moment n'est pas venu. Nous sommes en 1819 ; Troxler est âgé de [412] 36 ans, il mourra en 1866, un demi-siècle plus tard. La seule confrontation de ces chiffres donne à penser que le refus du penseur suisse est inspiré par le bon sens ; on ne demande pas à un jeune homme, non encore parvenu au milieu de son existence, de déposer son bilan et de tirer les

conclusions d'une destinée en plein essor. C'est la sollicitation de l'éditeur qui est inconsidérée.

Les biologistes romantiques, bénéficiaires pour la plupart d'une longue vie, ont rédigé dans leur âge avancé des livres de mémoires et de souvenirs, précieuses contributions à l'historiographie du romantisme. Henrich Steffens a publié dix petits volumes sous le titre *Expériences de ma vie (Was Ich erlebte)*, Breslau, 1840, *sqq.*), grande fresque où revit le sens romantique de la vérité, incarné par ceux qui en furent les prophètes. Cari Gustav Carus a laissé des *Souvenirs de ma vie et pensées (Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten)*, 4 volumes, Leipzig, 1865-1866, complétés par un cinquième en 1931). Gottfried Heinrich von Schubert a rédigé une autobiographie en trois volumes (Erlangen, 1854-1856). Les souvenirs du médecin bavarois Ringseis ont paru en trois volumes, après sa mort, en 1886-1889. Le grand physiologiste Karl Friedrich Burdach écrit à la fin de sa carrière des *Aperçus sur la vie (Blicke ins Leben)* dont le quatrième volume est une autobiographie, intitulée *Rétrospective de ma vie (Rückblick auf mein Leben, Selbstbiographie)* et parue peu après sa mort à Leipzig en 1848.

Le nom de Troxler aurait fort bien pu figurer dans cette bibliographie, si l'occasion lui en avait été donnée trente ou quarante ans plus tard. Ce qu'il refusait en 1816, il aurait pu l'accepter en 1860. L'accent mis par les hommes de science sur le vécu existentiel caractérise le romantisme en général ; sa propre vie est pour chacun un instrument de connaissance ; elle propose, elle impose à l'individu le cheminement obligé vers la part de vérité dont il est capable. La science est une aventure, et le bel ordre de la science accomplie ne doit pas dissimuler l'épopée de la science se faisant, avec ses essais, ses erreurs, ses échecs et triomphes. L'autobiographie restitue le mouvement vécu de la quête du vrai, selon la perspective propre à l'homme de savoir, cherchant autre chose que ce qu'il cherche, et qui, en cherchant, se cherche lui-même. Ses recherches et travaux s'inscrivent au long du parcours d'une existence, qui possède en elle-même une réserve de sens, indépendante des résultats scientifiques, valables ou invalides, obtenus à tel ou tel moment. Le savant classique limite sa biographie à l'exposé de ses titres et travaux, accompagné d'un bref *curriculum vitae*. Emporté par la tourmente révolutionnaire, Lavoisier ne devait guère accorder d'importance aux événements incongrus dont il était

victime ; on l'imagine au pied de l'échafaud, regrettant seulement l'interruption brutale des expériences en cours. Le penseur romantique reconnaît la part de la subjectivité dans la poursuite du vrai, qui s'annonce et se prononce par la médiation de sa personnalité tout au long du chemin de la vie. La science de Newton, la science d'Einstein portent certainement la marque de la personnalité de Newton et d'Einstein, et c'est seulement au prix d'une restriction mentale injustifiable [413] en rigueur que l'on fait abstraction des composantes individuelles dans la constitution du savoir. Comme si la Science existait de toute éternité dans le ciel des idées, à la disposition des grands esprits qui en découvrent, par le miracle d'une immaculée connaissance, tel ou tel fragment supplémentaire. Né en 1901, Michel Leiris publie en 1934 le journal de route d'une mission ethnographique sous le titre *L'Afrique fantôme*, enquête de vérité sur le mode de la première personne. En 1939, *L'Âge d'Homme* est la première de ses tentatives autobiographiques ; suivront à partir de 1948, les quatre volumes de la *Règle du Jeu*. Entre 1934 et 1939 se situe pour Leiris l'âge de trente-six ans, où Troxler décline la proposition de rédiger l'histoire de sa vie. Leiris écrit ou décrit sa propre histoire dans le temps même où il la vit, ce qui confère à ses écritures du moi le caractère d'un journal plutôt que d'une autobiographie proprement dite. La genèse de l'écriture coexistant avec le devenir de la vie influence le sens du devenir. L'acte d'écrire dans le sein de l'existence possède un caractère militant, alors que les autobiographies de la maturité évoquent une existence parvenue à ses fins ou du moins à sa fin. Le héros de l'histoire, à l'âge des apaisements revit en pensée son histoire, non plus sur le mode souffrant ou militant, mais sur le mode triomphant ; la conscience tranquille, il récapitule les heurs et les malheurs, les acquisitions d'une existence dont il estime à bon droit qu'elle n'a pas été vécue en vain. Rousseau à l'époque des *Confessions* n'est sans doute pas parvenu à un apaisement, dont il ne bénéficiera jamais ; néanmoins, il est l'auteur des *Discours*, de l'*Émile*, de la *Julie*, du *Contrat social*, qui ont eu un retentissement européen. Goethe, au temps où il conçoit ses *Mémoires* est un sage de l'Europe, reconnu et honoré par l'Empereur des Français lui-même ; il peut décrire ses enfances et son adolescence sur le mode d'une radieuse sérénité. Newman, né en 1801, a dépassé la soixantaine lorsqu'il publie en 1864, l'*Apologia pro vita sua* : pour lui, le temps des combats est achevé ; il est réconcilié avec la vie, avec sa vie, ayant trouvé le chemin de sa vérité.

On ne doit pas confondre sous une même rubrique toutes les écritures du moi, ni même toutes les autobiographies. Ces textes exercent dans le cours de l'existence au sein de laquelle ils interviennent des fonctions différentes. Goethe, Newman écrivent une œuvre majeure, après d'autres, dans leur production littéraire ; leurs livres de vie sont de grands livres, mais non les seuls livres de leur vie. Amiel, Leiris se consacrent exclusivement, ou presque, à la rédaction d'écritures du moi, considérées par eux comme un moyen de salut ; cette entreprise est leur va-tout, et non une tentative marginale, un usage parmi d'autres de la création littéraire. Montaigne aussi n'a guère écrit qu'un livre, auquel d'édition en édition, il a donné tous ses soins. Sans doute vaudrait-il la peine de classer les textes personnels en fonction de leur proximité par rapport au noyau central de l'existence ; une note brève, une lettre intime ne représente, même si elle se trouve révélatrice d'aspects essentiels de la vie profonde, comme la lettre de Kafka à son père, que l'effusion d'un moment, alors que [414] l'œuvre de Leiris correspond à l'effort continu d'une existence qui se cherche et se fuit sur le mode de la psychothérapie.

L'espace des écritures du moi est une nébuleuse, dont les composantes dispersées sur un très vaste territoire, devraient être classées par ordre d'importance, en fonction de leur teneur en présence réelle du moi qu'elles évoquent. Certains de ces textes sont reconnus comme des monuments vénérables, témoignages d'humanité ; d'autres ne proposent que des débris archéologiques, tessons sans caractère que l'on recueille sur les champs de fouille, non dépourvus de tout intérêt, mais dont la valeur résulte surtout de l'interprétation qu'en fait l'historien. L'autobiographie ne constitue pas une catégorie unitaire, répondant, chez tous ceux qui la pratiquent, à une même intention ; dans son projet et dans sa réalisation, de considérables différences peuvent intervenir. Le présupposé selon lequel toutes les écritures du moi seraient équivalentes fausse par avance l'interprétation. Les livres du moi ne sont pas superposables les uns aux autres et encore moins substituables.

La réalité humaine d'une individualité formant l'horizon global du récit en question, la valeur d'une écriture du moi tient à la richesse de la personnalité en cause, à sa teneur en humanité, et à la densité de présence originale qui s'affirme dans le texte considéré. L'écrivain n'est pas attesté seulement par la vertu de style, mais aussi par la pro-

fondeur de sa perspective vitale, de son enracinement dans le monde et parmi les hommes. La teneur en humanité peut varier indéfiniment d'un individu à l'autre, selon la même distance qui existe entre un peintre amateur, barbouilleur du dimanche, et un maître de l'art universel. Les écritures du moi, sous toutes leurs formes, sont innombrables, mais ne sont généralement prises en charge par les spécialistes de ces textes que celles qui s'imposent à l'attention par des qualités exceptionnelles ; la masse immergée de l'iceberg demeure hors de vue. Or cette considérable réserve d'inédits répond à la même fonction que les modèles célèbres, honorés par la révérence universelle.

La scène se passe dans les environs de Bordeaux, où je retrouve, après une absence, de vieux amis. Je reviens d'un voyage en Louisiane, dans le sud extrême des États-Unis. J'ai visité la Nouvelle-Orléans, excursionné dans le delta du Mississippi, navigué dans la forêt immergée des Bayous, et retrouvé ces vieux villages où les anciens parlent encore le langage dialectal des *cajuns*. À peine avons-nous pu dire que nous rentrons de cette Amérique où les souvenirs du temps des Français et des Espagnols se trouvent oblitérés par la submersion du tourisme *yankee* ; notre hôtesse annonce : « Nous, nous venons de passer un week-end à Toulouse. » Suit un flot ininterrompu de paroles, l'évocation des deux journées passées dans la ville rose, la description de la chambre à l'hôtel Terminus et du déjeuner au buffet de la gare. Les excursionnistes ont été reçus par le Maire qui eut à leur intention des propos aimables ; ils ont assisté à un concert dans la halle aux grains, prix des places 70 francs ; les bancs étaient extrêmement durs, mais on ne sait plus au juste s'ils étaient ou [415] non rembourrés. Bref un voyage dans l'ensemble agréable et dont on conserve le meilleur souvenir.

La Nouvelle-Orléans et les alligators du delta du Mississippi se trouvaient refoulés par ce déluge de paroles ; les voyageurs de l'autre monde, réduits au silence, découvraient la vanité de parler de soi. Le besoin de se raconter l'emporte sur la curiosité à l'égard des témoignages d'autrui. Chacun, en vertu d'une spontanéité première, souhaite parler sans être interrompu ; la satisfaction engendrée par la reviviscence des faits, gestes et expériences vécues suscite une bonne conscience que l'on souhaite faire partager à ses contemporains, en toute bonne foi, et sans que soit respectée une clause de réciprocité, sinon par une tardive et toute formelle politesse. Ainsi en est-il dans

l'univers du discours de la conversation mondaine et banale. Les écritures du moi redoublent cette expérience ; elles autorisent à prendre la parole sans crainte d'être interrompu, mais sans faire violence à qui que ce soit, tout en gardant cette parole aussi longtemps qu'on peut le désirer. Amiel a pu monologuer pendant dix-sept mille pages, sans jamais laisser sa propre attention à lui-même. Des auditeurs éventuels dans un salon de Genève se seraient éclipsés sur la pointe des pieds, accablés par l'interminable soliloque.

On n'a pas assez réfléchi à la nature et à la fonction du bavardage, qui joue un rôle considérable dans la vie individuelle et dans l'existence sociale de l'humanité. Éruption naturelle d'un langage qui affleure sous la pression des circonstances les plus mineures, le courant des mots propose un commentaire du devenir de la vie en sa banalité. Parole vaine, semble-t-il, abandonnée à tous vents, et dont il n'y aurait rien à retenir, défilé vertigineux de vocables destinés à meubler un insupportable silence. Le moi du bavardage se fuit lui-même en échappement libre, à la poursuite de son ombre, ou plutôt poursuivant et poursuivi à la fois. Cette ronde, pourtant n'est pas vaine ; en dépit de la nullité de son contenu, elle répond à l'exigence intime d'une justification de l'existence qui, par le détour de ses circonlocutions toujours recommencées, échappe à la hantise de son propre néant. La liturgie des paroles exprime l'horreur du vide, qu'elle parvient à masquer, de rebondissement en rebondissement, faute de pouvoir affronter le silence. Je parle, donc je suis ; je me cramponne à l'ordre du discours en un désir d'excentricité par rapport à moi-même, le centre étant occupé par la béance vertigineuse de mon propre non-être.

Le lieu propre du bavardage se situe au creux de l'immense domaine de la bêtise humaine. À l'opposé du bavard, le brillant causeur, qui capte et retient l'attention générale par l'originalité du propos ou la richesse des informations. Mais il n'est pas vrai que le bavard parle pour ne rien dire ; la vanité de son discours pour son auditeur, sa victime, expose un effet second d'un accomplissement positif ; on parle toujours pour dire quelque chose. L'intention du discours le plus creux est de maintenir un équilibre, de contribuer à l'effort par lequel un individu quelconque parvient à persévérer dans son être. Le langage le plus médiocre contribue à insérer dans le devenir de sa condition celui qui tisse la [416] toile, des mots sur la trame des valeurs coutumières. Ainsi parvient-il à échapper au vertige existentiel que susciterait la

prise de conscience de l'abîme au-dessus duquel il se trouve, en porte à faux ontologique. Les interrogations majeures de la vie et de la mort, d'où venons-nous ? où allons-nous ? risquent de susciter d'insolubles angoisses. Le bavardage, conduite du détour, propose les échappatoires de la banalité, une parole à fleur de terre meublant le dénuement d'un emploi du temps gaspillé en gestes mécaniques et en occupations répétitives. Ainsi du babillage des ménagères au marché, des propos des femmes pour occuper les longues patiences du salon de coiffure ; ainsi des échanges de vues qui se poursuivent dans les interstices des parties de cartes au bistro du samedi soir. Remède à l'eschatologie, filet tendu au-dessus des gouffres menaçants de l'anxiété irrémédiable.

L'homme du bavardage, ou la femme, se cantonne dans le territoire de la futilité, dont il ne cesse de déployer à nouveau le rideau protecteur. Le passage de la parole parlée à la parole écrite se réalise tout naturellement à partir du moment où le sujet découvre qu'il est son interlocuteur le plus disponible et le plus bienveillant. Écrire, c'est parler avec l'assurance de ne pas être interrompu, de ne pas rencontrer de résistance. La complaisance à soi-même s'affirme sans obstacle. Une considérable partie des écritures du moi correspond ainsi à un bavardage graphique, dont la lecture n'offre qu'un intérêt très restreint. La mère de famille, la ménagère relate ses travaux et ses jours, ses soucis, dans un cahier qu'on retrouve après dix ou cent ans, au fond d'un placard ; dans ses moments de solitude, elle s'est racontée, elle a dit les petits événements, les tracasseries et les joies, les maladies, les inquiétudes d'une vie sans histoire, dont elle n'arrivait pas à faire confiance à ses proches, à son entourage, dans l'authenticité de ses sentiments. Elle s'est ainsi créé un domaine propre, elle a démontré son existence à ses propres yeux. Les enfants, les petits-enfants découvrent avec émotion le « vrai visage » de la mère ou de la grand-mère, au fil des jours, désormais abolis. Le sociologue en tirera des informations utiles sur le petit monde de la moyenne bourgeoisie de la ville et de la campagne ; la confrontation de quelques témoignages de cet ordre autorisera certaines conclusions d'ensemble sur la vie quotidienne en telle région dans une époque donnée. La fermière du centre de la France, ou l'épouse du pionnier de la Frontière aux États-Unis au milieu du XIX^e siècle, la petite bourgeoisie du Middle West, l'institutrice de la côte Est, dans la banalité même de leurs écritures, apportent un témoignage, révélateur non pas d'une personnalité sans relief, mais d'une

catégorie sociale dont elles exposent un exemplaire parmi d'autres pour le plus grand bénéfice d'une typologie de la quotidienneté.

Parmi les écritures du moi, il en est qui portent témoignage de l'absence du moi ; la plupart des individus n'ont pas grand-chose à dire, et le bavardage parlé ou écrit expose inlassablement le dire de celui qui n'a rien à dire, sinon ce que dit n'importe qui, vains propos émanés de cette masse anonyme dont se constitue un peuple en un moment donné de son histoire, propos non d'une personnalité, [417] mais d'un type d'homme ou de femme et qui, en tant que tels, retiennent l'attention du sociologue ou de l'historien des mentalités. Sur le fond de cet anonymat se situe la confession de ceux qui existent par eux-mêmes, titulaires d'un nom propre et d'un droit à l'existence. Le journal intime, l'autobiographie publiés en librairie honorent des êtres qui, pour une raison ou pour une autre, paraissent avoir un titre quelconque à retenir l'attention des lecteurs éventuels. Le degré de singularité de ces écrits varie avec la validité existentielle et les dons artistiques de l'auteur. Les mémoires de Martin Nadaud ou d'Agricol Perdiguier, compagnons du Tour de France, ne se situent pas au même niveau que les mémoires de Goethe, ou les éphémérides qui se prononçaient dans la loge de la concierge, au temps où cette catégorie professionnelle exerçait une fonction sociale aujourd'hui périmée.

Tout au long du XIX^e siècle et jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, au seuil de l'immeuble bourgeois, le personnage du portier ou de la portière figure un nœud dans le tissu de la civilisation. La communication sociale y trouve un relais dans la transmission de l'information, aussi bien du dedans au dehors que du dehors au dedans. La chronique de la vie intérieure de la maison prend forme et figure avec l'active collaboration des domestiques et de leurs maîtres ; et cette gazette de la vie *intra muros* se trouve confrontée avec les échos du quartier proche, à travers lesquels s'annoncent les nouvelles de la vie nationale et internationale. Monsieur et Madame Pipelet jouent un rôle capital dans la constitution et la manipulation de l'opinion publique, à l'échelle réduite de l'unité d'habitation. Henri Monnier, Gavarni, le Zola de *Pot Bouille*, et bien d'autres observateurs des mœurs, ont évoqué cette microsociologie de la vie urbaine, dont l'importance généralement méconnue devait être grande dans la formation de l'opinion publique.

Or la parole du concierge dans le métabolisme des rumeurs se bornait à récupérer des « on-dit », à les transmettre accompagnés d'interprétations aussi peu fondées que les informations originaires. La rumeur fait boule de neige ; elle s'enrichit au fur et à mesure de son parcours, sans que l'on puisse jamais vérifier l'exactitude de ses éléments. Les représentations collectives appartiennent à tout le monde et à personne, et leur anonymat leur confère un impact d'autant plus redoutable. Les temps d'insécurité, de guerre ou de révolution proposent de nombreux exemples de ces contagions épidémiques, où la rumeur infondée suscite la panique, déchaînant à l'occasion des mouvements de foule inconsidérés, des lynchages ou des massacres.

La rumeur et ses conséquences relèvent d'une pathologie sociale du bavardage. Dans la loge de la concierge comme dans le salon bourgeois, ceux qui sont incapables de parler pour leur propre compte, ceux qui n'ont rien à dire, disent néanmoins quelque chose. Transmetteurs de leur propre néant, ils se font les porte-parole de l'inertie sociale ; ils répercutent des « bruits », des « échos », mouvements divers de cet inconscient collectif au sein duquel baignent les consciences individuelles. On ne parle jamais pour ne rien dire, même si ce [418] qu'on dit ne vous appartient pas, et si le contenu du message paraît à première vue dérisoire. En l'absence d'une teneur objective, la parole a toujours une intention subjective ; elle rompt un silence, qui peut être insupportable ; elle établit une communication avec l'interlocuteur, instituant une relation de coexistence, fût-ce entre des inconnus échangeant une formule de politesse. Un individu isolé se met à parler tout seul, à la fois émetteur et récepteur de propos qui ont la vertu de meubler sa solitude ; l'artisan qui chante ou qui siffle dans l'exécution de son travail recourt, lui aussi, à cette parole formelle, à cette parole sans contenu, sinon ce contenu qu'est la forme elle-même, message de soi à soi, attestation d'une présence réconfortante, apte à meubler le vide où risquent de proliférer les menaces récurrentes. La voix humaine qui s'énonce alors a valeur de conjuration ; elle affirme une communication de soi à soi, comme si, en ces cas d'isolement, chacun pouvait être son propre prochain, par la vertu d'un dédoublement de la présence au monde.

La psychologie du bavardage, c'est-à-dire de la parole vainement gaspillée, peut aider à comprendre la signification de l'autobiographie. Car celui qui parle de rien parle de soi, il parle sa vie, premier pas vers

l'écriture du moi. Le bavardage expose une parole recroquevillée sur elle-même, où l'apport personnel paraît aussi réduit que possible ; le sujet s'annonce comme un support de l'inertie sociale, simple transmetteur d'informations et d'opinions qui ne lui appartiennent pas en propre. Mais le moi se dit encore dans cette apparente passivité, dans le consentement apporté au sens commun dont le sujet se fait l'écho. J'existe puisque je parle, puisque j'assume, pour ma part la rumeur, puisque je lui donne ma voix. Celui qui crie au milieu d'une foule, on ne l'entend pas ; il n'énonce rien d'autre que tous ceux qui hurlent autour de lui ; néanmoins il affirme sa présence, il s'affirme lui-même ; il exerce une activité, un droit de vote, même si cette proclamation se perd au sein de la masse.

L'auto-affirmation est un des droits de l'homme, et donc, par voie de conséquence, l'autobiographie, enregistrement d'une voix dont la proclamation prétend ne pas se disperser dans le désert. Comme l'écrit Valéry « c'est une loi absolue de la *sensibilité du soi* que la production par le Soi ou Moi de ce qu'il faut pour compenser, sauver exalter l'idée, sentiment de soi-même contre tout ce qui tend à diminuer cette idée »⁴⁴³. La vaine parole du bavardage met en œuvre cette intention d'une affirmation de soi réduite à sa plus simple expression. Il n'y a pas de degré zéro de la parole, même lorsque cette parole semble être celle du « On », de l'impersonnalité sociale, selon la formule de Heidegger. « Ça parle », « on parle », disent les négateurs du sujet. Or il n'y a pas de degré zéro de l'écriture. Là-même où le contenu de l'affirmation semble se réduire à néant, quelque chose demeure, un résidu irréductible, la volonté du Moi de s'annoncer lui-même, fût-ce sous des vêtements empruntés. Après tout, les mots du langage parlé ou écrit appartiennent à tout le monde, n'appartiennent à personne, [419] mais cela n'empêche pas chaque sujet parlant de faire usage du discours, un usage marqué d'un certain degré d'individualité, même dans le cas de l'être le moins original, ne fût-ce qu'en fonction de la situation propre occupée dans l'espace-temps par l'homme quelconque.

Esprits originaux, théoriciens radicaux, Michel Foucault, Roland Barthes, Lévi-Strauss, Jacques Lacan, prétendaient être les fossoyeurs du sujet, au mépris de l'évidence première de leur opposition aux évidences de leur époque. Rompant avec les opinions les plus répandues,

⁴⁴³ P. Valéry, *Cahiers*, t. XV, 512, dans N. Celeyrette-Pietri, *Valéry et le Moi*, Klincksieck, 1979, p. 235.

ils entendaient refuser à tout un chacun cette existence singulière dont ils faisaient profession pour leur compte personnel. L'opposition, le scandale soulevé par leurs partis pris auraient suffi à faire la preuve de l'inexistence du consensus dont ils prétendaient qu'il constituait la caution solidaire de toutes les options affirmées par les uns et les autres. Lorsque, dans ses écrits rhétoriques, Barthes cite les témoignages concordants de ses camarades de combat, il va de soi qu'il oppose jugement à jugement, position à position. Les noms qu'il invoque, de Todorov, de Kristeva, de Chomsky, de Foucault et autres, lui paraissent des apports indépendants, qui renforcent sa propre vérité, bien loin de se contenter de la répéter par une référence à la mentalité collective. Et s'il faut polémiquer, se battre, thèse contre thèse, champion contre champion, il est difficile de ne pas voir là une exaltation de cette singularité individuelle dont on prétend nier l'existence. Certaines d'entre les plus fortes personnalités philosophiques du moment s'acharnèrent avec un certain succès à mettre en évidence leur propre néant, en même temps que celui de tous les autres. Bon nombre de leurs lecteurs admiratifs ne prirent même pas conscience de l'absurdité d'un tel débat, tant est puissante sur les esprits l'attraction de la dernière mode.

Le bavardage le plus insipide relatif à l'emploi du temps du dernier *week-end* ne saurait être considéré comme le degré zéro de l'autobiographie. Le désir de parler de soi, et de fixer ce parler en forme d'écriture est universel ; et le plus banal de ces propos, dans une quelconque lettre familiale, ne saurait être considéré comme vide de signification humaine ; il signifie en delà et au-delà de ce qu'il dit. Après tout, Montaigne lui-même, sans guère sortir de l'ordre de la banalité, sans y prétendre en tout cas, est devenu l'auteur de l'une des plus mémorables entre les écritures du moi. Rédigeant les confessions d'un homme quelconque, il a composé une œuvre universelle en faisant le portrait d'une individualité singulière entre toutes.

Jamais nulle, la teneur en humanité des écritures du moi varie à l'infini d'un texte à l'autre. Certains documents émergent à peine de l'impersonnalité, livres de raison où ne figurent que des mentions de caractère objectif, journaux religieux rédigés dans un style convenu et répétitif, journaux d'adolescents qui ne brillent ni par l'originalité de l'émotion ni par la vertu de style. Ainsi se compose la grande armée

des écrivains inconnus de l'autobiographie, et qui le resteront. Mais l'anonymat de l'expression ne doit pas dissimuler la réalité du projet ; une existence a tenté de se dire ; dans sa médiocrité même, elle est révélatrice [420] d'une identité, témoignage d'un vœu de vivre et d'exprimer une présence au monde en sa différence d'avec toutes les autres. Le seul fait de prendre la plume pour écrire son moi manifeste une différence qui se veut telle, même sous la forme du plus humble « moi, je... ». La littérature universelle fixe son choix sur les écrits remarquables, pour une raison ou pour une autre, par le caractère non ordinaire de l'être qui s'annonce, par la finesse du sentiment, la qualité de l'écriture. Les chefs-d'œuvre sortent du rang, retenant une attention exclusive et rejetant dans l'ombre les révélations de la banalité.

L'homme quelconque, lorsqu'il écrit de son moi, fait vœu lui aussi d'exister par lui-même ; il poursuit l'impossible coïncidence entre le Je sujet et le Moi objet ; il s'efforce de combler le décalage et le démenti de l'un à l'autre, dans le désir d'exorciser son propre démon. Son récit de vie, bilan en fin d'exercice, son journal, comptabilité au jour la journée, proposent la récapitulation de l'unité acquise, ou la tentative d'une recherche d'unité, mais toujours sur le mode du *Il était une fois...* Je fus, donc je suis ; je suis donc j'existerai au-delà de moi-même, lorsque je n'existerai plus. *Et in Arcadia ego.*

[421]

Les écritures du moi.
Lignes de vie I.

TABLE ANALYTIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Chapitre premier : Résumé des chapitres précédents

J'étais alors en Allemagne. Échappement libre aux barbelés de l'*Oflag*. De Lübeck à Bachelard. Une thèse de doctorat comme les autres. Les écritures du moi ne sont pas des exercices de style. De *La Découverte de soi* à *Mémoire et Personne*. Mémoire et identité personnelle ; la mémoire, les mémoires et l'autobiographie. [7]

Passé, présent, futur, remise en jeu des significations de l'être personnel. Remémoration et commémoration de soi dans l'écriture du moi. De l'interrogation d'identité à la constitution de l'identité. L'être temporel comme matière plastique ; efforts pour « attraper l'eau ». De la conscience de soi à l'écriture de soi. [11]

L'article de 1956 : *Conditions et limites de l'autobiographie*. La vie personnelle ne se laisse pas prendre au mot. La représentation n'est pas le double de la présentation mais sa transposition. Remodelage de l'espace du dedans. Changer sa vie. Les études autobiographiques sont devenues un *best-seller* universitaire. [13]

La voie directe d'un grand tour des horizons de l'humanité. De la métaphysique à une méta-humanité. Les âges de la culture, modalités de la présence de soi à soi. Tout essai d'anthropologie est une écriture

du moi. L'ascèse contemplative. Schelling, Descartes. L'échappement vers le haut comme autosuggestion. [16]

Historicité culturelle des écritures du moi. Dilthey et Misch, mainteneurs de l'historisme romantique. Biographie et autobiographie, exposants de la catégorie de la Vie. Groethuysen Cassirer ; la pluralité des mondes historiques, Historisme français, deux siècles de retard. [19]

L'écriture du moi projette l'espace du dedans dans l'espace du dehors. Toute écriture est écriture de soi. Transsubstantiation de l'autoportrait. La quête du troisième homme. Quête ontologique de l'être. Contre l'égalitarisme démagogique en littérature. Les témoins du singulier et ceux de l'universel. Contre la platitude universelle. [22]

Voyage au centre de l'être personnel. La négation de Hume. Le procès janséniste du moi ; le moi haïssable. Anthropologie et axiologie. Le sujet de la connaissance de soi est un opérateur de soi, à l'opposé de l'homme-masse. [26]

[422]

Chapitre 2 : **Moi, Michel de Montaigne**

La retraite de Montaigne. Les écritures du moi font passer l'espace du dedans de l'informe à la forme. Le langage cristallise le chaos. Nietzsche et le pluralisme du moi. L'unité est une question débattue dans le métabolisme des réciprocités entre dehors et dedans. [29]

Les *Essais*, autobiographie en miettes, journal sans dates. Une logique de la liquidité, ontologie dans l'immanence. Impossibilité et possibilité de la connaissance de soi. Le moi, point moyen d'une gravitation ; mouvement perpétuel et stabilité. Un grand homme malgré lui, le Magellan du monde intérieur et de la vie privée. [32]

Exposition universelle d'un être humain en sa vie propre. Fascination de l'image ; l'image et le modèle ; mythologie du double. Chez Montaigne, la connaissance de soi est un besoin naturel. Mutation du regard : promotion de la banalité. Libération de la vision. Du vécu à l'écrit selon les circuits de la communication. [35]

De l'informe à l'énoncé, le seuil de la formulation. Le psychographe. Mais la réalité humaine se réduit-elle à des mots ? Les blancs, les modulations. Les *Essais* perpétuent le discours de la vie, une vie

en discours. Une écriture en nappes et affleurements, mais le moi n'est pas identifiable à une écriture. Dire sa vie, c'est changer sa vie. [41]

Le poème de Montaigne. Vaporisation et concentration. Baudelaire : « Mon cœur mis à nu ». Se brûler à sa propre flamme. Confession et transparence ; dogmatisme moral. Il y a une vérité du sujet, point moyen de sa gravitation. Quelle est la bonne photographie ? [44]

De qui parle-t-on quand on parle de soi ? Qu'est-ce que la ressemblance ? Inscriptions fugitives, réalité larvaire. L'identité du livre et de l'auteur. Montaigne et sa statue. Naïveté de Montaigne ; la mauvaise foi chasse la bonne. Les aveux ne sont pas une preuve. L'ère du soupçon. L'autobiographie ne dispense pas de la biographie.

La quête du sens ne s'arrête jamais. [50]

Chapitre 3 :

L'acte de naissance des écritures du moi ?

Cercle vicieux des études contemporaines sur l'autobiographie. L'amnésie ou le complexe de l'inventeur selon Sorokin. Lejeune et Misch. Quatre mille six cents ans d'autobiographie. [53]

La mer des écritures autobiographiques dans le domaine britannique, dans le domaine germanique. Pauvreté du domaine français, pauvreté apparente sans doute, due au retard de la recherche concernant autobiographie et journal intime. [56]

Influence du facteur religieux. Le catholicisme est-il par principe défavorable aux écritures du moi ? Les carences du savoir n'autorisent pas à conclure à l'inexistence des objets du savoir. Ignorances mutilantes. [62]

La question préalable du mot « autobiographie ». Premières occurrences dans le domaine germanique dans les années 1790. Écrivains « autographes » chez Volney (1795). Mais le mot savant « autobiographie » ne coïncide nullement avec l'apparition des écritures du moi. [64]

Chapitre 4 :

Prolem sine matre

Compréhension : l'individu et l'époque. Le sujet et l'esprit du temps (*Zeitgeist*). Mutations de la présence au monde. Pas d'innovation radicale. Les justifications de Rousseau. Rendre Rousseau à Genève et à la Suisse. Affiliations piétistes. De François de Sales à

l'idylle érotico-religieuse des Charmettes. Géographie spirituelle de l'internationale piétiste. [69]

Origines européennes des *Confessions*. Le boulevard circulaire de la spiritualité réformée : de Genève et Zurich à Londres et Edimbourg, par la grande artère rhénane, [423] de Bâle et Strasbourg à Amsterdam et Rotterdam. Rousseau, Boswell et Thérèse. On n'a pas le droit d'effacer les origines religieuses des écritures du moi. L'obscurantisme contemporain et le degré zéro de l'autobiographie ; perte de la mémoire culturelle. [73]

Étymologies de la culture occidentale selon E. R. Curtius. L'amnésie culturelle de notre temps ; le musée des icônes à Moscou. Plus de monde à Beaubourg qu'au Louvre. Les interprétations des textologies à la mode du jour. Les singes dactylographes de la nouvelle critique. [77]

Évacuation du moi. Roland Barthes par Roland Barthes. Millésime 1973-1974 d'une écriture abstraite. Arabesques de plume, « graphie pour rien ». L'image de la mère, trahison de l'anonymat. L'album de famille atteste que cet « être pour rien » n'était pas *prolem sine mare*. Texte sur texte, ça écrit. Barthes est de trop. [80]

L'écriture anencéphale et le *Requiem* pour le sujet. La figure de l'homme apparue à l'époque de Waterloo et de la Sainte-Alliance, disparue au moment de la tour Eiffel. Penser dans le vide de l'homme disparu. Barthes et Foucault fonctionnaires du néant humain. Mort de Dieu et mort de l'homme. [83]

Le retour du refoulé. La préoccupation des écritures du moi se généralise au moment où se célèbre la messe des morts pour le cadavre exquis de l'homme néantisé. La subjectivité empêche de penser en rond. L'évangile structuraliste et les ravages du totalitarisme marxiste. Lévi-Strauss : dissoudre l'homme ; anthropologie contre anthropologie. *L'homo cyberneticus*. [85]

Objecteurs de conscience au terrorisme intellectuel. Achever la déconstruction par l'étude formelle du graphisme scripturaire et de ses codes et technologies, de la neurologie correspondante. Les rapports de production dans l'industrie papetière. Les supports : carnets et cahiers, brochages et reliures ; du crayon au stylo à bille et à la machine à écrire. Le traitement de texte à l'âge du degré zéro de l'humanité. [88]

Le temps des palinodies. Foucault, l'écriture de soi, les arts de soi-même et saint Athanase. Désinvolture et irresponsabilité. [92]

Chapitre 5 : ***Prologue dans le ciel***

Les premières écritures furent des écritures saintes. Au commencement furent des révélations. La culture contemporaine a la mémoire courte ; la laïcisation du genre de vie n'est qu'apparente. [95]

Les étymologies mythiques de l'Occident. Cosmos hellénique et héritage classique. Le Musée d'Alexandrie invente le classicisme, la philologie, la littérature et les belles-lettres, les arts libéraux. De l'*enkuklios paideia* à la *paideia en Christo*. La renaissance des lettres et des arts redéfinit le cadre mythico-religieux de l'Occident. [96]

La mort de Dieu en philologie. Corpus biblique et corpus homérique inscrivent le commencement du commencement. De la tradition orale à l'écriture, la constitution du canon. Les Septante et la Vulgate. Sainte alliance des écritures sacrées et profanes. [99]

Les écritures du moi commencent au commencement du commencement. La Parole de Dieu comme écriture sainte. Le langage dès avant la création de l'homme. La parole fondatrice de l'identité des créatures, magie naturelle du nom. La parole opère la monstration du sens. De la parole à l'écriture ; l'inscription de la Loi au Sinaï. [103]

Adam et Eve en dialogue ; révélation mutuelle. Pas de paradis pour homme seul. Retour sur soi et quête de soi. Journal intime d'Adam. Le fruit défendu et la connaissance de soi. « Adam, où es-tu ? », question d'Adam à Adam. Commentaires de Milton et de Jacob Boehme. L'errance d'Adam, celle de Caïn. [106]

Les récits hassidiques et les coordonnées eschatologiques de l'existence humaine. Recherche du sens et transfiguration de la vie. Écriture du moi : recherche du sens et [424] sens de la recherche. Eschatologie mythique de la connaissance de soi. Les interrogations existentielles de la gnose. Recherche de la plénitude et expérience initiatique. Les écritures du moi et la quête de l'être ; les pèlerins du labyrinthe. Gnose et gloses du moi. [110]

Chapitre 6 : ***Écriture comme alchimie***

Débats scolastiques sur les configurations de l'autobiographie. Lazarillo de Tormes et Thérèse d'Avila. Récits de vie et confessions au

tribunal de l'Inquisition ; bel exemple du charabia rhétorique contemporain. [119]

La littérature du moi est l'écriture d'un sujet qui se prend lui-même pour objet. Unité du projet dans la variété des procédures. « Il aime les roses de la Brenta ». Usage privé de l'écriture ; l'expression fait retour à la source. Conversion autobiographique. [122]

Incipit de Montaigne, Rousseau, Constant, Stendhal, Gibbon. Symbolique des monts, symbolique des mines. Initiation. Mutation de l'écriture. La femme enceinte. Faire œuvre avec sa propre substance. L'autobiographie, enjeu du jeu. Culpabilité latente ; « les pendules ne sont pas d'accord ». Je est un autre. [124]

L'écriture du moi est œuvre du moi. Révolution culturelle de l'écriture comme instauration de l'identité. La résistance à l'image. Angoisse existentielle du double. Magma confusionnel du domaine privé en deçà du langage. Travail de soi sur soi, de la forme à la formule. [129]

Ma vie aussi impensable que ma mort. L'autobiographie s'arrête avant la fin : Chateaubriand ; jugement avant dernier. Interférences de l'écriture et de la vie. Qui je suis et qui je fus ; la coïncidence impossible. La vérité de Rousseau et le poème des *Confessions*. [133]

Rousseau n'a rien compris à la vérité de Rousseau. La monstration du moi et le point de vue du valet de chambre. Poésie comme alchimie. L'opérateur est en expérience. Faust et l'*homunculus*. Transmutation de la vie. La vie n'a pas de sens. [136]

L'écriture en quête de plénitude. Édification. Les écritures du moi ne sont pas fondamentalement un genre littéraire, mais des documents humains exorbitants du droit commun de la littérature. Le journal de Novalis à la mort de Sophie. [139]

Le journal de Wesley sans valeur littéraire. Une histoire naturelle et surnaturelle de l'âme humaine. Chasse de l'être et critique anthropologique. La spirale d'Amiel. [142]

Chapitre 7 : **Le territoire des écritures du moi**

Autobiographie et journal intime ne sont pas les seules écritures du moi. Exemples : Roland Barthes et Michel Leiris. Le projet autobiographique de Leiris : recomposer sa vie. Journal de Valéry. Lichtenberg et la pratique du fragment. [145]

Journal, journalier, journaliste ; de l'adjectif ou substantif. La coutume des éphémérides selon l'extériorité des événements ou l'intimité des intermittences de la vie religieuse. Journaux profanes : John Evelyn, Samuel Pepys. [149]

Littérature épistolaire. Présence de l'autre, journal à double entrée. Foucault : la correspondance comme introspection dans l'Antiquité. La culture épistolaire dans le milieu romantique. [151]

Présence d'autrui dans la communication de soi à soi. Pas d'intimité absolue. Communication et coexistence. Révélation d'autrui : l'autre est un moi, je est un autre. Pour une anthropologie du dialogue. Diderot : les lettres à Sophie comme journal intime. [154]

Swift : *Journal à Stella*, un journal épistolaire ; Sartre soldat : *Lettres au Castor*. L'écriture comme inscription de la vie. Les écritures comme incarnations du sens ; [425] Julien Green et Jean Schlumberger, journal et roman. Diversité des expressions d'une intimité ésotérique. [156]

Autobiographies indirectes, par personne interposée. Les Évangiles comme autobiographie de Jésus. Les *Propos de table* de Luther, une parole à l'état naissant. Michelet, les *Mémoires de Luther*, un Luther par lui-même, confessions par personne interposée. [159]

La *Vie de Johnson* par Boswell, un Johnson pris sur le vif. Présence réelle sur le mode du journal intime. Le *Mémorial de Sainte-Hélène*, journal de Napoléon en exil. Goethe et ses évangélistes, Eckermann et les autres. [162]

De la *graphie* à la *phonie* et à la *scopie*. Développement des technologies de la communication et dépérissement de l'écriture. Le téléphone se substitue à la correspondance écrite. Les interviews enregistrés, cinéma et télévision. 1984 : secret et liberté. [166]

Chapitre 8 : ***Nachdenken über das Leben***

L'œuvre de Goethe est dans son ensemble une autobiographie. Poésie et vérité pour mettre de l'ordre dans les œuvres complètes. L'œuvre de l'œuvre. Microcosme et macrocosme. *La Vie de Heinrich Stilling* ou la vie d'un simple. [171]

Vérité et vérité, l'autobiographie expose la reprise du sens. Intelligibilité d'une ligne déviée et « métaphore » du moi. La vérité de Chateaubriand appartient à Chateaubriand et non à Sainte-Beuve. *Nach-*

denken über das Leben et sagesse de vie (Dilthey). Musil et le rejet de la logique extensive de la coexistence et de la succession. [175]

Le fil d'une vie est enroulé sur lui-même. Perspective existentielle des *Mémoires d'Outre-Tombe* et souvenir global des mourants. Logique non aristotélicienne et sur réelle. Sauver le sens de sa vie dans le vacarme de l'histoire universelle. Primat du privé sur le public. Les rendez-vous d'anniversaire de Chateaubriand et le journal de Pierre Hyacinthe Azaïs. [178]

Autobiographie et Mémoires. Revendication de l'autonomie du sens, insoumission à l'histoire puérile et honnête. Le primat de l'enfance, irréalisme. Choc en retour de Freud ; l'ère du soupçon. La poétique romantique et l'inspiration des profondeurs. Métamorphoses et symbolique du sens. Critique en palimpeste contre la supposition de l'évidence. [182]

Michel Leiris et l'échappement libre à la gravitation universelle du sens. Une autobiographie de plein exercice selon une logique interne à contre temps. Faisceaux et labyrinthes du sens. Récusation du calendrier. *Who is who*. Unité intensive de l'historicité vécue. Le vecteur temporel de l'autobiographie est inchoatif. La mort comme futur absolu. L'autobiographie comme logique de l'enchevêtrement. Une autobiographie éclatée. [186]

Chapitre 9 : **Retour aux origines**

Origines historiques des écritures du moi. Vers la maturité de la conscience de soi. Du *muthos au logos*. Les héros fondateurs et l'affirmation de l'identité individuelle. Premières biographies médiévales. Le système féodal insiste sur l'hérédité et majore les vertus individuelles. [195]

L'humanisme renaissant développe la littérature du moi. Journaux et mémoires jalonnent l'accélération du devenir historique. Modification de l'espace-temps et nouveau rapport au monde et à soi-même. La Réformation. [198]

De Pétrarque à Montaigne. Du livre de raison et du journal de voyage à l'autobiographie et au journal intime. L'individualisme renaissant favorise l'essor de la biographie et des mémoires. Une nouvelle mentalité. Cellini, Cardan, Machiavel, Commyes. [200]

[426]

Témoins des temps de trouble : Uriel Acosta, Isaac Casaubon. Les affirmations de la foi catholique. Vies des saints écrites par eux-mêmes jusqu'à Ignace de Loyola et Thérèse d'Avila ; approches en première personne de l'authenticité religieuse. Autobiographies spirituelles d'Antoinette Bourignon et de Madame Guyon. [204]

Rapport à soi-même, rapport au monde et rapport à Dieu. La répression classique du moi et le retour du moi refoulé. *The éloquent I* en Angleterre, au XVI^e siècle. Anglicans, Puritains et Papistes dans les temps troublés. Nécessité d'un contrepoids spirituel aux révolutions. [210]

Moi anglican et moi puritain. John Bunyan : *Grace abounding et Pilgrim's Progress*. Le paradigme du récit de vie puritain. Un christianisme à la première personne. Journal intime et examen de conscience. Lutte pour la vie quotidienne . [213]

Journaux religieux et journaux non religieux. Vers la laïcisation de la vie personnelle après 1660. Evelyn, Pepys, Swift, Johnson et Boswell. L'euthanasie de la vie spirituelle. [218]

Domaine germanique ; le temps des églises sans chrétiens et des chrétiens sans églises. Le réveil piétiste. Francke : le système de Halle. La foi importe davantage que la profession de foi. L'expérience vécue de la conversion, école d'auto-insatisfaction. Les inspireurs : Francke, Zinzendorf donnent l'exemple des journaux intimes et récits de vie ; essais et erreurs de la foi. [222]

Témoins de l'autobiographie piétiste ; Adam Bernd, J.J. Reiske. Albrecht von Haller. Une école d'intériorité : Kant. Hamann et le cercle de Munster. La naturalisation de l'autobiographie : Lavater, Jung-Stilling. [227]

Karl Philipp Moritz : *Anton Reiser*, roman autobiographique ; le *Magazine de Psychologie expérimentale*, première revue de la psychologie clinique ; désacralisation des écritures du moi. [233]

Rousseau impose la littérature du moi grâce au succès des *Confessions*. Mais il ne s'agit pas d'une coupure entre une prétendue préhistoire et une histoire proprement dite. Le romantisme, extrapolation de la littérature du moi, mais les intentions et les motivations spécifiques de ces écritures demeurent. Le sens de l'historicité culturelle contre les amnésies à la mode. [235]

Chapitre 10 :
Autobiographie et mémoires : le moi et le monde

Genèse corrélatrice des écritures du moi ; pas de filières indépendantes. Les charpentiers de marine de l'île d'Orléans. Champ unitaire et cloisons étanches. Une autobiographie de Newman en 22 lignes et 72 ans. Ligne de vie. Un artiste en matière d'autobiographie. Prépondérance de l'intelligibilité intrinsèque dans la vie des saints. [239]

Chateaubriand : illimitation du champ autobiographique. L'autobiographie comme mode de lecture de l'œuvre. Les métaphores du romancier dans ses personnages. La psychanalyse a vicié l'anthropologie littéraire. Danger des clefs universelles. Goethe et la reprise du sens de sa vie. [245]

Le corpus bibliographique des écritures du moi n'est qu'un trompe-l'œil. Sélection et hiérarchie des témoignages. L'interprétation des écritures du moi échappe pour l'essentiel à la juridiction littéraire. L'esthétique des belles lettres doit céder le pas à la recherche anthropologique. [247]

Les soldats inconnus des écritures du moi. J'écris donc je suis. J'existe moi, mais quel moi ? Autobiographie et Mémoires ; mémorialiste et choses vues. Mémoires et souvenirs. Le cas de Goethe. [249]

Débats et combats comptent plus dans les *Mémoires* que les états d'âme. De Guizot à Trotski. Les souvenirs de Guizot opposés à ceux de Chateaubriand ; domaine privé et domaine public. Le droit à la vie intime. Les *Märchen* de Chateaubriand. [253]

[427]

Renouvellement du contrat d'alliance avec le monde et soi-même. Les hommes obscurs ne figurent pas à l'inventaire. Valeur littéraire et valeur historique ou humaine. On prend toujours les mêmes et on recommence. L'auteur de Mémoires parle d'autre chose ; les Mémoires perspective centrifuge, l'Autobiographie perspective centripète. Rapport à soi-même et rapport au monde. [257]

Critiques totalitaires, marxistes : l'autobiographie temps perdu. Le réquisitoire de Malraux. L'individu n'est pas le lieu de la vérité. *Anti-mémoires*. Je ne compte pas. [262]

Mais le génie créateur enrichit le patrimoine de l'humanité. Confessions et Mémoires sont indissociables. Chateaubriand et Bonaparte, vies parallèles. L'autobiographie de Darwin ; l'effacement de soi est révélateur de la subjectivité. On se trahit toujours. [265]

Goethe : la connaissance de soi indissociable de la présence au monde. Systoles et diastoles de la vie personnelle. Les événements sont symboliques. Implication mutuelle du microcosme et du macrocosme. L'homme n'existe pas en dehors du reste. [268]

Mémoires et autobiographie sont concentriques. Le vif du sujet et l'ordre des choses. Robinson Crusoé et D.H. Thoreau, hommes des bois. L'individu ne fait pas sens à lui tout seul. *Walden*. La solitude n'existe pas. [271]

Chapitre 11 : **Écritures du moi et genres littéraires**

Épistémologie des écritures du moi. L'organisation du territoire littéraire. Les genres littéraires et leur évolution. Autobiographie et journal intime reconnus comme des genres. Survivance du schéma esthétique des belles lettres. *Littérature* selon Voltaire. Rémanence archaïsante d'un dogmatisme esthétique, hérité de la rhétorique du collègue jésuite. [275]

Confusion mentale de notre époque. Arts poétiques et technologies. Les écritures anciennes du moi sont-elles des œuvres littéraires ? Bunyan homme de Dieu ou homme de lettres ? Augustin ? Montaigne et la vertu de style. Rousseau et le genre autobiographique. [279]

Montaigne a violé des règles qui n'existaient pas. Le genre ne fait pas autorité par rapport aux œuvres. La littérature est l'un des beaux arts ; la vertu de style n'est pas exigible des écritures du moi. Projet épistémologique et non projet d'art. Discipline de l'examen de conscience. La perspective littéraire demeure subalterne. [282]

Écriture non littéraire : le Mémorial de Pascal. Pascal n'est pas un littéraire. Les écritures du moi s'inscrivent dans le métabolisme de la personnalité. Communication de soi à soi, dans le secret. [285]

Quand l'écriture du moi devient procédé littéraire : *Le Peintre de Saltzbourg*. Composition littéraire ou non ; suicide de l'auteur, fictif ou vrai. Écriture eschatologique. Mort où est ta victoire ? L'écriture du moi m'arrive à moi. Le vif du sujet au péril de la vie, et non exercices de style. Écriture *in extremis*. [288]

Chapitre 12 : Authenticité

Disproportion qualitative des écritures du moi. Les hommes ne sont pas égaux, la plume à la main. Authenticité et intensité des écritures de vie. L'espace du dedans n'est pas un jardin de curé. Reprise de soi par soi. L'être et le devoir être. [293]

Stendhal : « je vais avoir cinquante ans. » Survivre. Stendhal combine les pratiques des écritures du moi. Vigny : Mémoires et Journal. Moi superficiel et moi profond dans le journal et l'autobiographie. Psychologie et axiologie.. [296]

Sartre critique du journal de Gide, exercice spirituel. Projet éthique de Sartre. Les écritures du moi tendent à édifier le moi. [300]

Le *Je* de l'autobiographie et le postulat de l'unité et de l'identité. Anthropologie du [428] projet ; création de soi par soi ; le sujet se veut à sa ressemblance. Le mode inchoatif. Le dépérissement de la morale et de la religion font des écritures du moi des modes d'affirmation de la complaisance à soi-même ; dégénérescence littéraire. [303]

Dans l'autobiographie, une vie se rassemble pour se ressembler. George Sand et le devoir de se définir. Valeur d'exemplarité. Autocritique postérieure. « Je ne vis plus en moi. » Pas de dernier mot. [306]

L'autobiographie commence par la fin ; illusion rétrospective. Goethe et le sens de sa vie. L'autobiographie, livre refermé, compte à rebours. *Dichtung und Wahrheit* ; le droit de se contredire. Vérité au quotidien et vérité d'un seul tenant. La vérité se fait tous les jours. L'autobiographie achève l'inachevable, théâtre dans le théâtre. Autobiographie de l'autobiographie. [309]

Chateaubriand et les palimpsestes du vécu. Rousseau ignore la problématique de la sincérité. Jugements avant-derniers ; l'histoire de soi s'écrit au présent. La somme et les restes, la vérité humaine et ses variations ; Sainte-Beuve. L'autobiographie est le vœu de l'impossible. Approximations. [311]

Chapitre 13 : Le journal : dire ma vérité

Le journal intime est un livre ouvert, écriture momentanée d'un moi en miettes. Logique de la discontinuité, de l'alternance des humeurs, opposée aux livres de raison. Temporalité en puissance, décalage horaire. Une autre échelle de la présence au présent, à géométrie variable. Miniaturisation de l'actualité. [317]

L'idée du journal total : *Ulysse* et Amiel. Journal événementiel, fourre-tout et caisse d'épargne du quotidien ou journal intime proprement dit. Pepys et Amiel. Souplesse d'emploi du journal. Le journal n'est pas une œuvre ; l'imagination à la portion congrue. Le piéton de la vie ; l'existence au détail. Maladie de carence ? [320]

Une vérité au jour le jour admet la nonchalance, rejetant les principes d'unité et d'identité, la prédestination autobiographique. Le temps du journal propose une suite d'autobiographies en puissance. L'attraction du « livre qui pourrait être ». Pepys, Boswell, Barbellion, Gide, Green, Leiris ; l'instantané dénaturé en œuvre. [324]

Gide et Charles du Bos. Refus de la géométrie dans l'espace mental ; non directivité du journal. Réalité humaine à l'état natif. Écriture fragmentaire. Quand le journal se fait œuvre, il passe de la marginalité à la centralité. Hors d'œuvre ou œuvre. [326]

L'autobiographie est l'œuvre de l'œuvre. Impuissance de Roland Barthes. Le journal renvoie au *Gesamtkunstwerk* irréalisable. Utopie du chef d'œuvre inconnu. Méthode dilatoire. Seconde lecture, seconde chance de la vie ; infini en puissance. Le journal éternise l'instant. Création du monde et de soi. [329]

Une vérité d'humeur, révocable ; variations saisonnières opposées à la vérité viagère de l'autobiographie. Le journal intervient pour rééquilibrer le vécu, facteur dynamique. Nietzsche critique l'observation de soi. L'inconscient et ses affleurements. La finalité du journal n'est pas la transparence objective. Amiel n'a pas perdu son temps. [333]

Du moi vécu au moi écrit ; le moi n'est pas un discours ; la réalité humaine ne se laisse pas prendre au mot. Nébuleuse de l'en-deça ; « cette gelée qui est moi » (Barbellion). Écriture comme psychothérapie, reposoir du moi. Le journal de Byron n'est pas la vérité de Byron sur Byron. [336]

Amiel cas limite ; la traversée du miroir. Johnson : *methodise my life*. Johnson et le journal de Boswell. Boswell et Pepys, journaux non métaphysiques. L'identité comme la chose en soi et les circonlocutions de la phénoménologie. [338]

L'exploration de l'espace du dedans ne se fait pas en pure perte. Espoirs et déceptions de Victor Hugo. *Choses vues* : la retombée de l'espérance. Julien Green : « dire ma vérité ». Green est-il propriétaire de la vérité de Green ? « Je ne suis pas l'homme du journal que j'écris. » [342]

[429]

Chapitre 14 : **Aveux complets**

Problématique épistémologique et problématique morale du journal. Le Moi, foyer imaginaire sur lequel se règle le Je du scripteur, deux variables plus ou moins corrélatives, non identiques, l'écriture du moi institue une mémoire artificielle. Le récit est donateur de sens. Non pas réalité, mais interprétation, portant la marque de l'époque. [347]

Le mythe de l'absolue sincérité et les contraintes du détour. Pas de coïncidence de soi à soi. Parasitologie de l'écriture journalière : Platen. Le journal comme *hobby* à la mode. Kafka : le journal permet l'entrée en possession de soi-même. Maintien de la tension existentielle. Pas de dernier mot. [349]

Rousseau après les *Confessions*. De l'autobiographie au journal intime. Les *Rêveries* repartent à zéro. Baromètre de la météorologie intime. L'écriture trouve en elle-même sa récompense. Volney critique de Rousseau dans les *Leçons d'Histoire*. [353]

Une nouvelle attitude de l'homme à l'égard de lui-même. Le Magazine de Karl Philipp Moritz pour une observation objective de la réalité humaine. Les théoriciens de l'école idéologique en France : l'analyse météorologique de soi selon P. F. Lancelin. Le *Mémorial horaire* de Marc Antoine Jullien. L'emploi du temps et le biomètre. Stendhal. [357]

Espace du dedans et espace du dehors. Milieux, climats : la morale sensitive de Rousseau, et la possibilité de l'action de soi sur soi. Mais l'écriture devient une fin en soi. La conversion à l'intériorité à l'âge

romantique. Maine de Biran, de l'évidence à l'invidance. Biran et la morale sensitive. L'observation de soi comme science de l'homme. Le Journal de Biran, voyage au centre de la conscience ; ses ambiguïtés. La Terre promise, terre interdite. [361]

Les incohérences du moi momentané. Introversion et extraversion. Valéry opposé à Biran. Amiel et Biran ; fascination et réprobation. Recherche du moi et fuite devant le moi ; vaporisation de l'être. Amiel se condamne par défaut pour insuffisance d'actif. Rien de plus trompeur qu'une confession. Les activités de Biran. Quel est le vrai Biran. [367]

Dédoublément de la personnalité. Le journal, comptabilité en partie double. L'écrit ne peut avoir la procuration du vécu. Toute parole exprimée en dit déjà trop. L'écriture est déperdition. La réalité humaine est inidentifiable. Impossible d'embrasser la totalité. Aveux incomplets de Rousseau, Gide ; la fille de Gide ; Green : je voudrais dire ma vérité. [372]

Le non-dit de l'autobiographie n'est pas seulement le fait de la dissimulation. Aveux complets ; feuilles de vigne de l'esprit. Sincérité intégrale et journal total. Kafka : impossibilité ontologique. Faux sens de l'existence. [378]

Vers une eschatologie de la personnalité. Mémorial de l'inexistence et réminiscence de l'immémorial. Une autre identité. Les petits secrets et le secret de l'être. La vie comme enjeu existentiel. [381]

Homo animal symbolicon. La vérité des faits n'épuise pas le sens du réel. La vie empirique et le mystère de l'existence selon C. G. Carus. Le comte de Gobineau. Ce qu'on invente est vrai. Approche impossible de la vie intégrale. [383]

Chapitre 15 : ***Le destinataire du journal***

Le journal comme confident : Maurice de Guérin. *Gute Nacht*, *Herr Musil* ; *l'alter ego*. Michelet à Jules. Un interlocuteur valable. La communication : « un homme qui écrit n'est jamais seul ». Le mémorial de Robinson. Solitude de Scott. Le soldat Sartre et ses *Carnets*. [387]

[430]

Le premier destinataire est le rédacteur lui-même. Une conscience en dialogue. « Sartre, où es-tu ? » Un processus de rupture. Le secret du soliloque ; écrire pour combler une distance. Kafka : retrouver la parole de la racine. Rester dans le cercle. Se poser la question, c'est commencer d'y répondre. [391]

Plotin : communication imparfaite et transparence. L'hypocrisie nécessaire. Combler la distance entre le Je et le Moi. Passer aux aveux mais protéger ses aveux. Zone réservée de la confiance. Les écritures adolescentes et la formation de soi. [393]

Les premiers secrets de l'enfant. Le secret existentiel de la subjectivité. Incommunicabilité de soi à soi et aux autres et désir de partager le sens de la vie. Le prêt du journal. Exemples de journaux en commun. Le mariage de Tolstoï. [396]

L'authenticité impossible. Le destinataire inconnu. Espérance eschatologique. Mallarmé : « Brûlez mes papiers. » La solitude est un message. Le journal de Lavater et sa divulgation ; une situation sans issue. La bonne foi et la moins bonne. Hantise et impossibilité de « tout dire ». [399]

Chapitre 16 : ***Vers le degré zéro de l'autobiographie***

« *Et in Arcadia ego* ». Bravez la mort ; Barbellion. Les écritures du moi devenues l'œuvre à défaut d'œuvre : Leiris. L'autoportrait ou Dorian Gray inversé. Ambition de survivance et aveu d'échec. Faire œuvre et en faisant se faire ; *non omnis moriar*. Enfermé dans son propre labyrinthe. [405]

L'autoportrait fragmentaire de Saint-Martin. *Marginalia* ou vue d'ensemble. Le projet de Victor Hugo. Troxler et l'aveu d'indignité devant l'autobiographie. Les difficultés d'un remembrement de la personnalité. L'autobiographie doit commémorer l'unité du sens. [408]

Les autobiographies des *Naturphilosophen* romantiques. Le mouvement vécu de la quête du vrai. Savant classique et savant romantique. Le sujet de l'autobiographie n'est pas le sujet du journal. Le livre de vie du retraité n'a pas la même fonction que le journal d'une existence qui se cherche. [412]

Les alligators du Mississippi et l'hôtel Terminus de Toulouse. Les écritures du moi permettent de parler sans être interrompu. Moi du bavardage et horreur du vide. On parle toujours pour dire quelque chose. Les effusions de la ménagère. La loge de la concierge et la communication sociale. La rumeur [414]

Parler de rien, c'est parler de soi. Je parle, j'écris, donc je suis. Pas de degré zéro de l'écriture. Les champions de leur propre néant. La teneur en humanité, jamais nulle, varie indéfiniment. *Et in Arcadia ego.* [418]

Fin du texte