



L'expérience religieuse au XIXe siècle : II. La vie représentée et les deux types de modernité

Michel Despland

Volume 51, Number 1, février 1995

Société-Religion-Christianisme

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400898ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400898ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Despland, M. (1995). L'expérience religieuse au XIXe siècle : II. La vie représentée et les deux types de modernité. *Laval théologique et philosophique*, 51(1), 141–158. <https://doi.org/10.7202/400898ar>

L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE AU XIX^e SIÈCLE : II. LA VIE REPRÉSENTÉE ET LES DEUX TYPES DE MODERNITÉ*

Michel DESPLAND

RÉSUMÉ : Allemands, Français et Anglais se font des notions divergentes du for intime et de la représentation de sa propre vie que l'on se fait, pour soi-même et pour les autres. Seuls les Allemands rêvent de formes culturelles parfaites qui permettraient à l'individu d'être tout à fait naturel en société ; en attendant la réalisation de cette utopie, l'individu ne déploie sa vraie personnalité que dans la vie privée. C'est en France que l'on apprend le mieux à se mouvoir avec aisance (et ironie) dans un monde social conçu comme spectacle, et à y lutter pour faire respecter ses droits. L'esthétique moderne (articulée par Baudelaire) lie l'art moderne à la vie du rêve, à la surnature. Religion et art sont dès lors voués à occuper, chacun à sa manière, un espace intime en quête d'enchantement.

Tout en continuant à jouer dans certaines conditions un rôle politique et social, la religion intime est au XIX^e le phénomène de pointe. La recherche en histoire religieuse est en voie d'obtenir d'intéressants résultats en étudiant la piété personnelle, l'écriture religieuse intime, la peinture religieuse, le roman catholique, et la montée des nouvelles perceptions sociales à la base du christianisme social. Ainsi au seuil, dans l'évolution moderne de la religion, attesté par les mystiques du XVII^e doit s'ajouter dans la périodisation de l'histoire religieuse un autre seuil situé vers 1800 : le récit de la « conversion » se situe moins dans l'histoire du destin de l'humanité, mais devient récit d'expériences singulières dans le destin d'individus résolument historiques.

« Tout cerveau bien conformé porte en lui deux infinis, le ciel et l'enfer, et dans toute image de l'un de ces infinis il reconnaît subitement la moitié de lui-même. »

Baudelaire, *Richard Wagner et Tannhauser*.

* Cette recherche a pu être réalisée grâce à une bourse Killam attribuée par le Conseil des Arts du Canada. Voir la première partie: M. DESPLAND, « L'expérience religieuse au XIX^e siècle: I. Le for intime et l'esthétisation de l'existence », *Laval théologique et philosophique*, 50, 3 (octobre 1994), p. 601-618.

Nous croyons avoir démontré dans notre précédent article qu'au cours du XIX^e siècle les individus, entraînés dans un nouveau rapport avec la société, sont amenés à se représenter leur propre vie, à se raconter leur propre expérience, et à devenir conscients du fait qu'ils doivent se représenter devant leurs semblables. Nous croyons aussi que suffisamment d'individus deviennent conscients (encore que de diverses manières et à divers niveaux) de cet état de choses pour que cette conscience même devienne à son tour un fait social. La vie sociale devient une série de représentations réciproques qui s'enchaînent et se stimulent ; et la vie politique prend sa forme démocratique moderne, c'est-à-dire celle où les citoyens choisissent leurs représentants et se soumettent aux lois qu'ils édictent. Le phénomène d'identification individuelle prend dès lors le devant de la scène. Surgit ainsi le « sujet » au sens moderne, c'est-à-dire le sujet fictionnable, celui dont l'identité procède d'appropriations mimétiques dans des gestes auto-poétiques¹.

Quand nous lisons sous la plume de Nietzsche (*Naissance de la tragédie*) que « notre vie est une vie représentée », il faut bien comprendre que chaque individu ne s'engage dans ce processus de représentation que dans une certaine mesure. Nietzsche revendique une forme extrême : « je vis du seul crédit que je m'accorde » ; sa vie est ce qu'il raconte (*Ecce Homo*, avant-propos²). Stendhal s'avance plus modestement ; « je devrais écrire ma vie, je saurai peut-être enfin [...] ce que j'ai été » (*VHB*, 1) ; au mieux, son écriture instaure cette fiction vraie qu'est le moi³. Baudelaire n'entreprend pas de raconter sa vie, mais connaît bien la poétisation de l'existence ; il note que « l'imitation exacte gâte le souvenir⁴ ».

À l'autre extrême le bourgeois se définit par une résistance à l'esthétisation de la vie quotidienne. L'aristocrate affiche son style ; il donne tout quand il présente sa personne⁵. Le dandy, puis le membre de la Bohème, acceptent que leur personne soit comme l'oignon formé de couches superposées, ou d'attitudes vécues successivement. Mais le bourgeois veut « être » ; il décrie ceux qui se contentent de « paraître »⁶. Contraint de choisir un vêtement, il le veut rationnel et porte noir et sobre. Forcé de prendre un ton, il prend le ton sérieux. Stendhal note qu'en démocratie, sous le règne de l'opinion, chacun se sent appelé à donner son opinion sur tous les grands sujets et la plupart ne parlent qu'avec gravité (*Promenades dans Rome*, Avertissement). Le bourgeoisisme, écrit Maffesoli, nie qu'il y ait une part de rêve dans la vie sociale⁷. À ses yeux, Emma Bovary, amoureuse et mystique, est un monstre, une malade, une criminelle ; et Stendhal un polisson (Guizot *dixit*).

-
1. Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *La fiction du politique* (Paris, Christian Bourgeois, 1987), p. 124, 127, 137.
 2. Voir Jacques DERRIDA, « Otobiographie de Nietzsche », dans *L'oreille de l'autre*, sous la direction de Claude Lévesque et Christie V. McDonald (Montréal, VLB éditeur, 1982). Voir aussi Peter SLOTERDIJK, *Le penseur sur scène* (Paris, Christian Bourgeois, 1989).
 3. Béatrice DIDIER, *Stendhal autobiographe* (Paris, PUF, 1983), p. 123.
 4. « Salon de 1846 », *Curiosités esthétiques*.
 5. Domna C. STANTON, *The Aristocrat as Art. A Study of the Honnête homme and the Dandy in 17th and 19th century French Literature* (New York, Columbia University Press, 1980).
 6. Jürgen HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité* (Paris, Gallimard, 1988), p. 24-25.
 7. Michel MAFFESOLI, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique* (Paris, Plon, 1990), p. 52.

I. LA VIE REPRÉSENTÉE : ALLEMAGNE, ANGLETERRE, FRANCE

Il semble aussi qu'Allemands, Anglais et Français se font de l'intime des notions divergentes qui reflètent leurs différentes pratiques sociales. En façonnant sa vie, l'individu prend des formes extérieures qui deviennent le contenu de sa vie, mais ne le deviennent que plus ou moins: si l'individu conserve vraiment son for intime, la forme qu'il prend, tout en gardant un rapport avec le contenu, n'épuise pas celui-ci, ne colle pas entièrement à lui. Que faire à la découverte d'un tel résidu ?

Les Allemands post-romantiques acceptent d'une manière générale ce que J.M. Schaeffer vient d'appeler la théorie spéculative de l'art. L'art est sacralisé ; comme la religion, il donne une connaissance extatique de l'être. Au sein d'une société désenchantée, il renouvelle la promesse d'une vie pleine, non désacralisée⁸. Ainsi la voie reste ouverte pour l'utopie de l'esthétisation parfaitement réussie : un jour naîtront des formes culturelles parfaites. (Le rapprochement entre art et religion est dans ce cas un rapprochement substantiel : les deux tendent à créer le même cadre de vie – conçu comme cadre « spirituel ».) En attendant la perfection à venir, l'esthétisation est affaire de *Bildung*. Cela veut dire que l'individu cultive son originalité dans sa vie privée ; chez lui, et chez lui seulement, il peut vivre selon ses goûts propres. La personne choisit ainsi une individualité originale qui reste intime, secrète⁹.

On trouve dans le contexte britannique des rethéorisations de la religion qui lui permettent d'être à la fois nationale, sociale, poétique et sincère. Comme l'a bien démontré Paul Cantor, tous les Romantiques anglais, Blake, Byron, Keats et Mary Shelley en particulier, s'efforcent de trouver un méta-récit du devenir humain qui puisse remplacer le récit biblique ; à l'histoire de la création, de la chute et de la rédemption, ils souhaitent substituer un récit qui permette un cours de l'histoire moins soumis à la Providence, et qui rende la marche vers la perfection humaine moins dépendante de la grâce divine¹⁰. Ils installent donc la vie de la personne entre un commencement peu défini et une fin pas encore arrêtée. Une telle indétermination leur semble essentielle pour assurer et la liberté et l'individualité. Le schème biblique orthodoxe est dès lors perçu comme un cadre trop contraignant qui empêche de donner soi-même une forme à sa vie, de choisir ce que l'on souhaite qu'elle raconte. Mais la nouvelle vision évolutionniste du devenir de l'humanité n'y reçoit pas une saveur matérialiste ; elle repose sur une certaine confiance dans la marche de l'histoire nationale protestante, conserve ainsi une allure religieuse et redevient vite conciliable avec le récit biblique interprété de manière libérale. Littérature et conviction religieuse sont dès lors théorisées conjointement : chacune règle l'imagination¹¹, c'est-à-dire

8. Jean-Marie SCHAEFFER, *L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII^e à nos jours* (Paris, Gallimard, 1992).

9. Louis Dumont contraste l'individualisme à l'allemande (« individualisme de la différence ») avec celui à la française (« individualisme de l'égalité »). Au cours du XIX^e le premier individu revendique une intériorité tout à fait originale ; le deuxième se démène sur la scène publique pour faire reconnaître ses droits. Voir *Homo aequalis II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour* (Paris, Gallimard, 1991).

10. Paul A. CANTOR, *Creature and Creator. Myth-making and English Romanticism* (Cambridge University Press, 1985), p. 182, 188.

11. J.S. MILL, *Theism. Utility of Religion* (1874).

oriente son essor, négocie un espace pour un libre déploiement des individus et des sociétés au sein des réalités de l'histoire.

En France, par contre, les esprits ont passé par une rude éducation en matière de mutabilité des mœurs et de fragilité des empires ; on y renonce plus rapidement aux attraits d'une imagination collective ; on y accepte des pratiques toujours reprises d'esthétisations nécessaires et attrayantes, mais dont on sait qu'elles sont imparfaites¹². Stendhal, qui ne manque pas une occasion d'égratigner les Européens du Nord, trouve une bonne formule pour marquer l'avantage que retire la France du fait de l'absence d'une orthodoxie doctrinale. « Kant et ses successeurs égarent l'Allemagne, la Bible et le méthodisme égarent l'Angleterre. Il faudra plus d'un siècle à ces gens-là pour être aussi civilisés que nous » (*Promenades dans Rome*, 20-06-1828). « L'instinct de la liberté, écrit encore Stendhal en parlant de son pays natal, est dans tous les cœurs et [...] on ne le choque jamais impunément dans le pays où l'ironie a désenchanté les sottises » (*Lucien Leuwen*, LXV). L'humour y décape vite tout contenu de vie prétendument objectif. Quelque chose subsiste dans l'individu qui se garde bien de s'investir entièrement dans aucun de ses gestes. En utilisant la terminologie de Bergson (*Les données immédiates de la conscience*, 1889), on peut dire que le Français est plus facilement conscient que son moi est divisé en deux : le moi socialisé et le moi profond, celui de la durée pure.

Les Français se rendent aussi vite compte que le phénomène de prises de poses devient instable, fiévreux. La société qui s'élabore après l'écroulement des trois ordres de l'ancien régime devient (auprès des plus lucides parmi les contemporains) l'objet de regards fascinés, qui suivent les processus et cherchent à noter les résultats. Le monde (social) « devient un *spectacle* qui justifie peu à peu un commentaire perpétuel¹³ ». Balzac édifie le poste d'observation qui devient classique : il entreprend de montrer comment l'humanité sociale présente autant de variétés que la zoologie (*Illusions perdues*, préface 1837) ; un de ses personnages révèle à un autre que le fait n'est plus rien en lui-même ; il est tout entier dans l'idée que les autres s'en forment. Le récit de ces « idées », toujours changeantes, toujours manipulables, est sans fin.

Ici encore Stendhal incarne un nouvel art de vivre particulièrement français. Il est fin observateur. Il note les décalages locaux : « le provincial ne sait pas encore que tout est comédie » (*MdT*, I, 104). La vanité, ou le désir de paraître, qu'il contraste avec la passion, est pour lui la caractéristique moderne ; la métaphore théâtrale est sous-jacente. Le « charlatanisme », « la comédie nécessaire » – « la copie réussie » dit Mouillaud – sont « la vraie religion du siècle » (*MdT*, I, 55). La scène du jeune évêque surpris par Julien devant un miroir en train de s'exercer à donner la bénédiction en donne une illustration inoubliable. Stendhal invente des héros où l'exceptionnel

12. Les officiers y dépersonnalisent leur allégeance et apprennent à servir la nation au travers des changements de régime.

13. Élisabeth SLEDZIEWSKI, « L'Homme-citoyen, sujet de droit », dans *Révolutions du sujet* (Paris, Klincksieck, 1989), p. 166.

côteie le vulgaire¹⁴. Il en parle avec ironie ; il y a toujours distanciation quand il présente ses « héros » à l'œuvre. Julien Sorel se fait un art de vivre (qui est un art de réussir en société) à partir de l'émulation de grands modèles. Ce jeune homme pathétique possède néanmoins suffisamment de style pour réussir sa mort : devenu, enfin, maître de son art de vivre, capable de nier le social, il meurt en rouge – avec quelque chose qui tient à la fois de l'élégance et du courage – et non pas en noir, par exemple en vomissant ses peurs appuyé contre une soutane. Cet arriviste social plutôt minable, meurt sauvé.

Stendhal est aussi très lucide quant au rapport avec lui-même qu'il s'est construit. « Je vois que la rêverie a été ce que j'ai préféré à tout, même à passer pour un homme d'esprit » (*VHB*, 2). « Je jouis par mes opinions et je n'aurais aucun plaisir à les échanger contre des jouissances de vanité ou d'argent » (*MdT*, I, 214). Mais sa chasse au bonheur lui laisse du temps pour l'agitation sociale. Il ne se réfugie pas dans les chimères d'une belle âme ; il s'aguerrit plutôt pour se rendre amusant en société, donc apprécié. « Je n'ai jamais cru que la société me dût la moindre chose. Helvétius me sauva de cette énorme sottise. *La société paie les services qu'elle voit* » (*VHB*, 37)¹⁵. Guérilla urbaine et bonheur intime se croisent dans le rapport avec les femmes. Stendhal s'interroge à ce sujet. Séducteur et romancier, il en arrive à se poser l'alternative : « Aimes-tu mieux avoir eu trois femmes ou avoir fait ce roman ? » (*Journal*, 16 février 1841)¹⁶.

Les vibrations du rapport que le moi entretient avec lui-même enveloppent toujours celles produites par la réalité des rapports avec les autres. (Le sujet garde ainsi du possible devant lui.) Au moment même où naît la politique, Stendhal, au lieu de se faire des « opinions politiques », se fait plutôt un rapport à la politique et l'exprime ; par exemple : « les souverains, au lieu de songer à faire une belle église penseront à placer des fonds en Amérique pour être de riches particuliers en cas de chute » (*Promenades dans Rome*, Saint-Pierre). Ou : « on corrompt pour une élection avec des croix et des places, mais on ne peut acheter les masses ; c'était la ressource des empereurs romains ; maintenant c'est trop cher » (*MdT*, II, 359). S'exprimer ainsi n'est pas « faire de la politique », mais c'est quand même intervenir sur la scène politique¹⁷.

14. Geneviève MOUILLAUD, *Le Rouge et le Noir de Stendhal. Le roman possible* (Paris, Larousse, 1972), p. 101, 147.

15. Stendhal va se montrer en société. Son contentement est réflexif et n'a rien de commun avec celui que cultivent les légitimistes de province. « Il est bien doux surtout pour la paresse de passer des soirées en famille, les pieds sur les chenets ; mais bientôt il arrive que l'on s'est tout dit. Les jeunes gens, bien entendu, n'osent se moquer des grands-parents ; les grands-parents comptent sur le respect de tout ce qui les entoure, et bientôt l'esprit n'a plus besoin de comprendre vite. Il n'est pas de famille dont l'esprit puisse résister à ce régime. On s'accoutume à dormir pendant les soirées » (*MdT*, III, 208).

16. Michel CROUZET, *Stendhal ou Monsieur moi-même* (Paris, Flammarion, 1990), p. 700. Montaigne ne se posait pas ce genre de question. Voltaire non plus, qui avait des femmes et semble n'avoir jamais résisté à l'envie d'écrire un livre de plus ; mais lui qui suivait de près la rentrée de ses droits d'auteur ne tenait pas un *log-book* de ses échecs ou de ses succès amoureux.

17. Entre les passions et l'argent (la République « veuve de Danton » louche, elle aussi, vers New York), la politique ne peut donc que décevoir les énergies qu'elle absorbe. Il ne reste que la littérature, qui est un pis-aller. Michel GUÉRIN, *La politique de Stendhal* (Paris, PUF, 1982).

Au cœur de la vie représentée s'installe donc assez vite en France une espèce de vide, qui, chez tous ceux qui ne deviennent pas entièrement bourgeois, rejette toutes les représentations qui sont l'objet d'investissements trop exclusifs¹⁸. La sensibilité civilisée y trouve néanmoins un style qui permet de vivre après les enseignements de Rousseau et de Kant selon lesquels la « Nature » ne prescrit plus ses fins à l'homme, qui doit donc les déterminer lui-même, et avant la théorie lacanienne qui répète que c'est à partir d'un vide que nous constituons la plénitude que nous connaissons, que la culture humaine trouve et garde sa place à partir d'un manque¹⁹. La littérature ne prétend plus combler entièrement : elle renonce à enseigner pour se borner à plaire, et à plaire selon les canons d'une nouvelle rhétorique : laisser l'homme s'enchanter de sa propre subjectivité²⁰. Ainsi retrouve-t-on de l'enchantement dans la société désenchantée²¹. En fin de compte c'est avec une image de soi-même que l'on réussit le mieux à s'enchanter.

L'âme ainsi se porte bien au XIX^e, mais ce n'est plus le petit double que l'on voit s'échapper au-dessus des lits des mourants, ni le principe rationnel d'une philosophie accordée à la théologie. C'est un supplément, un je ne sais quoi ou un presque rien, qui vibre dans les personnes ou autour d'elles. C'est une âme qui a des « états », des « élans ». Toute l'esthétique de Baudelaire fait de l'art « une magie suggestive », lie l'art moderne à l'intimité et à la spiritualité, c'est-à-dire au rêve, à la passion, bref à tout ce qui crée dans le sujet une tension, une excitation apte à le hisser au-dessus de la nature²². L'autre monde n'est plus simplement ailleurs, comme celui de la foi traditionnelle ; on en goûte les préludes dans l'autre monde de sa sensibilité intérieure. Religion et littérature ont dès lors en commun le fait qu'elles sont toutes deux appelées à occuper un espace intime en quête d'enchantement. (Ce qu'elles y mettent et ce qui s'ensuit est une autre histoire.)

II. DISCERNER LES NOUVEAUTÉS DANS LA VIE RELIGIEUSE

Notre présentation d'un seuil historique amenant la nécessité d'un jeu intime de représentations, d'une esthétisation de l'existence et d'une présentation sociale d'un moi construit, recoupe plusieurs théorisations récentes. Marx, Nietzsche et Heidegger diffèrent sur beaucoup de points, mais tous les trois analysent l'affaissement de la

18. Le moderne, assure Baudelaire, croit aux images en sachant que ce sont des images.

19. Bertrand OGILVIE, *Lacan. La formation du sujet* (Paris, PUF, 1987).

20. Stendhal est le maître de cette nouvelle rhétorique. « L'épigraphie doit augmenter la sensation, l'émotion du lecteur, si émotion il peut y avoir, et non plus présenter un jugement plus ou moins philosophique sur la situation » (*Le Rouge et le Noir*, p. 515, édition Garnier). Voir aussi Michel CROUZET, *Le naturel, la grâce et le réel dans la poésie de Stendhal* (Paris, Flammarion, 1986). Certaines de ses épigraphes relèvent du goût de la blague ; ainsi il met en vedette une citation de Kant (fausse, bien sûr) sur la vie de salon (*R&N*, II, ii).

21. Paul BÉNICHOU, sous le titre *L'école du désenchantement* (Gallimard, 1992), présente les œuvres de Sainte-Beuve, Nodier, Musset, Nerval et Gautier. *L'enchantement littéraire* d'Yves VADÉ (Gallimard, 1990) traite d'écriture et de magie de Chateaubriand à Rimbaud.

22. « Salon de 1846 », « L'art philosophique », dans *Curiosités esthétiques*. La religion, écrit-il, est « la plus haute fiction de l'esprit humain » ; il ajoute que rien dans cette affirmation ne permet de conclure contre sa foi (« Salon de 1859 »).

culture bourgeoise dans le fétichisme des commodités, le confort des consommateurs qui ne jouissent que quand ils se montrent en train de consommer. La pensée calculante ou technique finit par ramener toute pensée méditante au monde du divertissement. L'existence s'en trouve écartelée entre l'utile et l'agréable. Habermas a montré le « découplage conceptuel » entre le système social et le système psychique. Il a aussi montré comment la famille, qui autrefois construisait des médiations entre les deux systèmes, cesse d'être une courroie de transmission efficace pour inculquer les valeurs sociales ; elle ne joue plus guère de rôle économique et devient de plus en plus perçue comme pesant sur le psychisme²³. Baudrillard fait remonter l'ère de la « séduction » à l'aube du XIX^e : les « discours vrais » qui mettent les apparences à leur place s'effritent, et « l'horizon sacré des apparences » enserme l'individu qui ne peut que céder à leurs charmes, plus exactement à ceux qui lui sont présentés²⁴. La flatterie ne marche plus : qui donc croit encore assez à une vérité sur lui-même pour se réjouir à entendre celui qui la lui répète ? Ne croyant plus vraiment à notre identité publique, nous nous méfions de ceux qui prennent notre masque pour notre visage. L'individu n'en reste pas moins manipulable, séduisible, par tout procédé moins explicite²⁵. René Girard a voulu montrer comment à la suite de la Révolution française l'Occident vit une crise mimétique constante : qui donc peut-on imiter maintenant que l'ordre monarchique n'est plus là pour réguler les signes ? La structure triangulaire du désir se renouvelle sans cesse : n'est désirable que ce qu'un autre désire (songez à Julien Sorel, bien sûr) ; le sujet évalue sans cesse la valeur sociale de ses objets de désir et le conflit avec d'autres se rouvre toujours²⁶. Marcel Gauchet enfin a voulu montrer comment la religion cesse d'influencer la pratique des acteurs sociaux, mais survit, fleurit même, dans leurs consciences. Morte en tant que structure, elle survit en tant que culture²⁷.

Mais notre présentation du seuil historique franchi autour de 1800 devrait servir avant tout à guider l'enquête sur l'histoire religieuse du XIX^e, et surtout à y cerner de près les indéniables nouveautés²⁸. Certes tout dans cette vie n'est pas immédiatement marqué par l'avènement du for intime. L'appel à la continuité historique a fait que la religion a continué à jouer un rôle politique en France, comme en Allemagne, en Irlande ou aux Pays-Bas, bien que modulé différemment²⁹. La puis-

23. Jürgen HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (Paris, Payot, 1978), p. 162 ; et *Le discours philosophique de la modernité* (Paris, Gallimard, 1988), p. 446.

24. Jean BAUDRILLARD, *De la séduction. L'horizon sacré des apparences* (Paris, Denoël, 1984).

25. Jean STAROBINSKI, *Le remède est dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières* (Paris, Gallimard, 1990), p. 61-90.

26. René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque ; La violence et le sacré ; et Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris, Grasset, 1961, 1972 et 1978).

27. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris, Gallimard, 1985), p. 133.

28. Nous pouvons invoquer ici l'exemple de Louis Chevalier, qui a montré dans *Classes laborieuses, classes dangereuses* (Paris, Hachette, 1984) comment utiliser des sources littéraires pour écrire une histoire sociale : la religion comme la pauvreté est perçue, vécue, aimée, crainte ; l'historien doit savoir comment elle a été racontée.

29. David MARTIN, *A General Theory of Secularization* (New York, Harper and Row, 1979).

sance des formes religieuses ont aussi permis à celles-ci de jouer un nouveau rôle social, celui de rassembler des sous-sociétés ou de recréer le ciment social dans des circonstances extrêmes³⁰. Ainsi dès 1848 le catholicisme en France vient conforter l'identité bourgeoise qui se sent menacée et en mal de solides légitimations. Le catholicisme des immigrants irlandais aux États-Unis n'est plus celui de leur pays natal, mais leur assure une identité sociale adaptée aux nouvelles circonstances de leur vie. Toujours aux États-Unis, le revivalisme de la frontière a adapté de vieilles formes protestantes pour créer des sentiments communs entre individus déracinés et refaire une société à partir d'inconnus jetés ensemble. Louis Rousseau, enfin, a montré comment le réveil religieux d'après 1837 a redonné unité aux Québécois après l'échec politique et militaire³¹. La religion « intime » est donc une concurrente face à d'autres religions, qui restent nationales ou deviennent sociales ; ou elle est une forme qui s'emboîte dans les autres en même temps qu'elle s'établit comme forme pure. Il n'en reste pas moins que toutes les confessions entrent dans le jeu des phénomènes de représentation et que la religion intime constitue le phénomène de pointe, la nouveauté historique dont il s'agit de bien repérer les traces.

Cinq types de traces laissées par le for intime peuvent être discernées d'emblée dans l'histoire de la vie religieuse et devraient devenir l'objet d'études plus poussées.

1. *La piété « personnelle »*. Alors même qu'en France le pourcentage des nouveaux-nés qui sont baptisés (ainsi que celui des sépultures religieuses) décroît lentement au cours du siècle, et que le taux de la pratique (dominicale, pascale) chute chez ceux qui sont en principe chrétiens, les pratiques de piété s'intériorisent et s'intensifient auprès de ceux qui s'affirment comme catholiques ou comme protestants. Claude Savart³² a montré à quel point les sources de la piété catholique demeuraient jusque fort avant dans le siècle les vieilles sources traditionnelles, mais il n'en reste pas moins que ces pratiques pieuses, l'examen intérieur en particulier et la fréquente communion³³, avaient été élaborées pour l'élite, c'est-à-dire les religieux et religieuses, et pratiquées par eux. Alain Corbin³⁴ parle avec raison de paradoxe : alors que certains s'éloignent, d'autres pénètrent beaucoup plus profondément dans le monde de la piété post-tridentine. Mais, à partir de 1848, le contenu de la piété change aussi. La prière s'infantilise ; l'iconographie affectionne les scènes de mères priant avec leurs filles. La religion s'enracine ainsi dans le monde intérieur, au double sens du mot, celui du domicile privé et celui des sentiments. Ainsi le catholicisme joue sur les deux tableaux : il sert à la fois à la mise en scène publique des bons bourgeois et à leur envol intime.

30. Hugh McLEOD, *Religion and the People of Western Europe. 1789-1970* (Oxford, Oxford University Press, 1981).

31. Louis ROUSSEAU, « Crise et réveil religieux dans le Québec du XIX^e siècle », *Interface*, 11/1 (janvier-février 1990).

32. Claude SAVART, *Les Catholiques en France au XIX^e siècle* (Paris, Beauchesne, 1985).

33. Le pape autorise la communion privée en 1911.

34. Voir dans M. PERROT, *Histoire de la vie privée*, tome IV : *De la Révolution à la Grande Guerre*, sous la direction de M. Perrot (Paris, Seuil, 1987), p. 475-480.

2. *L'écriture intime*. On sait que l'invention du journal intime littéraire date du XIX^e et que l'autobiographie et les mémoires y reçurent de nouveaux développements³⁵. Avons-nous des raisons de croire que les prêtres et pasteurs, religieux et religieuses, et tous les croyants en général, ont participé à l'essor de l'écriture intime ? (Notons bien que le journal intime littéraire qui apparaît alors est un nouveau genre ; cela reste un instrument de perfectionnement moral, mais, comme l'écrit Pierre Pachet, Benjamin Constant, Maine de Biran, Stendhal et leurs émules inaugurent une nouvelle étape « sur la voie de la privatisation et de la laïcisation du travail spirituel sur soi³⁶ ».) Pour ce qui est des prêtres, il y a lieu d'être prudent. Nous n'avons que deux autobiographies relativement connues, l'*Histoire d'une âme* de l'abbé de Genoude (1844) et les *Souvenirs de ma vie* du père Gratry (posthume, 1872)³⁷. Tous les historiens parlent de la solitude du prêtre de paroisse, des efforts pour les regrouper. On connaît leurs *hobbies* ; l'épanchement dans l'écriture (déconseillé au séminaire) les occupe moins que l'apiculture ou les recherches généalogiques³⁸. Les religieuses se racontent beaucoup plus. L'*Histoire d'une âme* (1898) de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus n'a d'exceptionnel que la qualité de l'écriture³⁹. À la fin de son livre, *Le corps et l'âme. La vie des religieuses au XIX^e*, Odile Arnold indique plus d'une centaine de biographies de religieuses⁴⁰. Certains textes publiés sont des autobiographies et la plupart contiennent des témoignages directs. Évidemment ces textes sont très stéréotypés ; l'émotivité est suspecte dans les maisons de religieuses. Tous ces textes auraient besoin d'être mieux repérés, répertoriés puis étudiés. Nous avons aussi la correspondance entre le curé Bellamare de Shawinigan et son homonyme de Chambray (Normandie) qui témoigne d'une amitié cléricale en plus de fourmillier de renseignements sur la vie au presbytère⁴¹. Les protestants ont souvent réédité *Mes souvenirs* du pasteur et missionnaire Eugène Casalis (1812-1891). Jean Encrevé a assuré la publication des abondants mémoires du pasteur Pierre Souché⁴². La correspondance de Félix Neff et celle d'Adolphe Monod ont été publiées ; elles contiennent des récits de vie⁴³. Un Monod a recueilli

35. Pour un aperçu de l'état actuel des travaux portant sur le journal intime, voir l'introduction et la bibliographie dans Pierre HÉBERT, *Le journal intime au Québec* (Montréal, Fides, 1988) et le numéro 252-253 du *Magazine littéraire* (avril 1988). Sur l'autobiographie, voir le numéro 56 (1987) de *Romantisme. Revue du Dix-neuvième siècle*.

36. Pierre PACHET, *Les baromètres de l'Âme. Naissance du journal intime* (Paris, Hatier, 1990).

37. La plus lue des autobiographies religieuses est un récit de perte de foi : *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, d'Ernest RENAN, 1883.

38. Voir Pierre PIERRARD, *La vie quotidienne du prêtre français au XIX^e* (Paris, Hachette, 1986).

39. À lire dans une édition donnant le texte établi en 1957, *Manuscrits autobiographiques* (Paris, Seuil, 1957).

40. (Paris, Seuil, 1984), p. 366-370.

41. *La Normandie et le Québec vus du presbytère*, documents présentés et annotés par Nadine-Josette Chalin, René Hardy et Jean Roy, Publications de l'Université de Rouen, 1987.

L'article de Claude-Marie GAGNON, « Autobiographie religieuse et roman sentimental québécois » (*Études littéraires*, 16/3, 1984, p. 395-414), confirme notre argument mais examine des textes du XX^e siècle.

42. « Mémoires du pasteur Pierre Souché », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*, 1986, p. 561-608 ; 1987, p. 57-79, 257-293, 433-465.

43. Adolphe MONOD, A. Monod. *Souvenirs de sa vie, extraits de sa correspondance* (2^e éd., Paris, 1885), 2 volumes ; Félix NEFF, *Lettres de Félix Neff* (Genève-Paris, 1842), 2 volumes.

des témoignages sur la vie de la tribu⁴⁴. Nous avons un livre sur la direction spirituelle qu'assurait Alexandre Vinet par correspondance⁴⁵. Tous ces textes prendraient plus de relief en étant placés dans une série ; ce qui est déjà visible donne envie d'en savoir plus.

3. *L'art chrétien*. Au terme de son étude sur *Le renouveau de la peinture catholique en France 1800-1860*, Bruno Foucart nous invite à ne pas invoquer l'abondance de commandes officielles pour expliquer la quantité de la production. Le public demande des représentations religieuses, les artistes éprouvent de l'intérêt pour ce type de tableau. Le répertoire des scènes représentées s'élargit considérablement, et les gravures diffusent rapidement la nouvelle production. La constitution d'une doctrine de l'art chrétien (autour de Montalembert) est à ses yeux « moins l'élément moteur qu'une conséquence de ce succès⁴⁶ ». Les mentalités aspirent à voir la vie religieuse représentée. Les portraits de Marie jouent sur les différentes manières de montrer une vierge pensive. Lamennais fait allusion à « une pensée mystérieuse réfléchie sur elle-même⁴⁷ ». Montrer les grands événements du salut par le biais de péripéties dans la vie d'une femme qui parle peu et certainement ne hurle jamais, c'est suggérer un drame intérieur et trouver aisément la voie vers les sentiments intimes. L'essor de l'architecture néo-gothique démontre un autre affaissement dans la sentimentalité : on veut du gothique car on est convaincu que c'est le style qui produit les meilleurs effets sur les âmes.

4. *Le roman catholique*. Comme le montre la verve littéraire de quelques catholiques ou convertis de la deuxième moitié du siècle, une nouvelle écriture littéraire permet à certains « croyants » de construire un lieu pour témoigner de l'indicible, pour signaler un résidu qui subsiste même au sein du meilleur projet de vie. L'impensé et l'impensable doivent rester sinon visibles du moins sensibles dans les marges de la quotidienneté. Barbey d'Aurevilly est l'exemple le plus éloquent de ce genre de démarche. Sa Normandie rêvée, l'univers de vieille foi catholique inébranlable mis en scène dans ses romans, lui accorde la « volupté de la songerie », et assure à ses personnages une épaisseur qui n'existe que là où le secret des individus se laisse pressentir sans jamais être mis à nu. Comme l'écrit Hubert Juin, Barbey « affirmait que les hommes avaient une âme, et il exigeait – simplement, terriblement, qu'ils s'en servent, fût-ce pour injurier Dieu⁴⁸ ». Déjà les Romantiques avaient lié le sort de la religion et celui de la poésie à l'expression du malaise devant tout ce qui est déterminé. Ainsi Joubert : « n'est bon que le style qui a de l'avenir et répond à la muette protestation de l'âme contre la finitude⁴⁹ ». Rimbaud renchérit : au bout de l'effort littéraire, il espère trouver une « langue de l'âme pour l'âme ». À la fin du siècle l'esthétisme des décadents qui affichent leur détachement de tout ce qui est

44. Gustave MONOD, *La famille Monod. Portraits et souvenirs* (Paris, 1890).

45. Jean-Jacques MAISON, *La direction spirituelle d'Alexandre Vinet*, 2 volumes (Le Mont sur Lausanne, Ouverture, 1989).

46. (Paris, Arthena, 1987), p. 335.

47. *De l'art et du beau* (Paris, 1865), p. 127.

48. Hubert JUIN, Préface à Barbey d'Aurevilly, *L'ensorcelée* (Paris, Gallimard, 1977).

49. Michel CROUZET, *Le naturel, la grâce et le réel dans la poésie de Stendhal*, p. 22.

vulgaire favorise une somptueuse imagination de ce que pourrait être la foi⁵⁰. Protestsations contre la finitude, tensions vers l'absolu, envahissent l'expression de la foi. La situation est mûre pour les grandes conversions catholiques qui éclairent la fin du siècle. Paul Claudel et Charles de Foucault sont « happés », tous les deux en 1886⁵¹, mais ils posent aussi un geste, où entrent du refus, du défi, de la bravoure, de l'affirmation purement individuelle. Le premier finit par écrire le seul théâtre vraiment catholique et l'autre mène la vie d'un saint qui à la fois se retire et se montre. Que le sujet cesse de s'investir entièrement dans aucun de ses actes signifie la fin de la foi telle que les chrétiens l'ont connue ; c'est en effet tout le phénomène social de la croyance qui se trouve sapé (ou sapé en puissance). Mais « la foi » reste capable de mutations, et rebâtit sa vie ailleurs que sur le plan des croyances communément partagées⁵². Edgar Quinet, un prosateur qui connaît la puissance poétique de la langue, a su indiquer combien malheureux furent les effets des langues de bois dans les affaires religieuses et sociales :

Qui dira jamais, qui croira plus tard, combien l'abus de la langue théologique, de la langue mathématique, transportées là où elles sont déplacées, a ôté aux hommes de ce temps, le sentiment vif, simple, vrai, actif, de leurs propres affaires⁵³.

5. *Nouvelles perceptions sociales*. Les croyants « littéraires » légitiment une vie de foi et d'écriture où entrent un côtoïement plus intime avec l'angoisse, plus de passion aurait dit Kierkegaard. La même opération de délégitimation et relégitimation se retrouve, aussi dans la seconde moitié du siècle, chez les chrétiens sociaux. Si les Romantiques avaient invité à des opérations ludiques de déstabilisation du monde, rares étaient ceux à entreprendre de changer pour de bon le monde qu'ils réussissaient à voir différemment. Les chrétiens sociaux veulent être efficaces sur le plan social et politique. (La place exceptionnelle de Victor Hugo naît du fait qu'il est le lien entre les visionnaires et les politiques.) Les injonctions évangéliques en faveur des démunis et des dépossédés donnent enfin naissance à une vision sociale qui, au lieu de vouloir stabiliser la différence des conditions au nom de la morale ou de la Providence, commence à voir cette différence comme le résultat de genèses historiques, de pratiques injustes de pouvoir qui créent des victimes, et qui sont susceptibles de céder la place à des procédés sociaux plus justes. Derrière ces nouvelles volontés, il faut bien voir les nouvelles perceptions. Au XIX^e l'esthétique romantique

50. Nella ARAMBASIN, « L'esthétique comme "intérim de la foi" (1880-1914) », dans *Cahiers d'anthropologie religieuse* (Paris-Sorbonne, 1992), p. 33-57.

51. Jean-François SIX, *Dieu cette année-là* (Paris, Desclée de Brouwer, 1986).

52. Ajoutons que par le biais de l'écriture littéraire, la nouvelle génération de catholiques délégitime les univers socio-politiques des Catholiques traditionnels : il y a plus dans la foi que la fidélité à la vieille France des Bourbons, ou le ralliement à la République que le pape recommande en 1892. Voir R. GRIFFITHS, *La Révolution à rebours. Le renouveau catholique dans la littérature en France de 1870 à 1914* (Desclée de Brouwer, 1970).

Charles Maurras s'est expliqué sur son catholicisme « esthétique ». « Je tiens infiniment au catholicisme, même et surtout pour mon usage intérieur, pour la discipline privée de mon esprit, comme à la synthèse subjective la plus parfaite que l'on puisse édifier. » *Lettre à H. Brémond de 1895*, citée dans Émile GOICHOT, *Henri Brémond historien du sentiment religieux* (Paris, Ophrys, 1982), p. 28. On trouverait sans peine des athées protestants qui tiennent tout autant à leur protestantisme « pour usage intérieur ».

53. *La révolution religieuse au XIX^e siècle* (Bruxelles, 1857), p. 41. Quinet visait aussi les socialistes.

vient enseigner qu'il ne saurait y avoir d'acte créateur sans élargissement du champ de conscience. La renaissance du prophétisme biblique dans le contexte de l'ère industrielle transforme les outils perceptuels⁵⁴ : au lieu de porter des lunettes idéologiques qui voient l'ordre dans la société comme ne pouvant résulter que de la superposition de trois états, au lieu de voir cet ordre comme résultant d'une course entre individus égaux au départ mais inévitablement inégaux dans leur performance, certains, Albert de Mun chez les catholiques, Tomy Fallot chez les protestants, finissent par changer de lunettes, et se mettent à voir des pratiques susceptibles d'être abolies ou contrôlées par la législation, au lieu de mécanismes cosmiques ou historiques inéluctables. Voir, décrire, c'est mettre en route le changement, pour peu que l'on sorte des ornières perceptuelles. La forme, écrit Maffesoli, est formante ; elle engendre la force⁵⁵.

Les deux dernières de ces cinq séries de phénomènes indiquent bien les enjeux de l'intimisation de la vie religieuse. La nouvelle écriture littéraire montre comment les individus parviennent à se fournir des alternatives ; l'imagination, écrit Baudelaire, « grâce à sa nature suppléante contient l'esprit critique⁵⁶ ». Cette écriture rend manifeste la fonction caractéristique d'un espace autonome où se déploient des activités esthétiques, des activités par exemple où les conflits sociaux et ses propres stratégies de pouvoir sont simulés dans le monde intérieur. On peut dès lors rétorquer à René Girard que la crise sacrificielle ou mimétique qu'il annonce au monde moderne ne se résout pas toujours par le massacre de nombreuses victimes, parce que cette crise est intériorisée dans le for intime des individus. L'histoire de Romulus s'est toujours donnée comme récit vrai ; le meurtre de Remus est censé s'être passé réellement. Le lecteur de Stendhal, par contre, sait bien que Julien Sorel n'a pas existé et que sa mort est celle d'un personnage fictif. Girard a raison de trouver ces deux héros comparables : ils entrent inévitablement en rivalité mimétique du fait qu'ils désirent ce que l'autre désire. Mais les textes de Tite-Live et de Stendhal ne sont pas comparables : en les lisant, le lecteur ne vit pas les conflits décrits de la même manière, car il sait que l'un est un livre d'histoire et l'autre un roman. Dans le contexte moderne, quand les lecteurs s'alimentent de romans, la crise mimétique reste en général larvée, car elle est vécue dans le for intime et coexiste avec des pratiques économiques caractérisées par la prudence calculatrice. Celui qui est charmé par *Le Rouge et le Noir* sait bien, encore que souvent indistinctement, que dans « la vraie vie » les choses (heureusement ou malheureusement ?) ne se passent pas tout à fait comme ça. Julien lui-même, si exalté soit-il, sait fort bien lors de son procès qu'il est victime, et le lecteur l'a vu le déclarer à ses juges.

Le témoignage des chrétiens sociaux est à son tour important, car il souligne qu'il ne suffit pas de réussir, enfin, à voir le monde moderne tel qu'il est, il faut

54. Le prophète Isaïe avait annoncé (2, 4) qu'à l'ère messianique l'homme transformerait ses outils. Le poète Blake invitait à un tel refaçonnage de ses manières de voir. Voir Paul A. CANTOR, *Creature and Creator. Myth-making and English Romanticism*, p. 65.

55. Michel MAFFESOLI, « Reliance et triplicité », dans G. MÉNARD et G. RENAUD, *Actes du séminaire de recherches Maffesoli* (UQAM/RIER, Cahiers de recherches, 4, 1987), p. 77 ; aussi, *Religiologiques*, 3 (printemps 1991), p. 107.

56. « Salon de 1859 ».

encore travailler en lui et sur lui. Celui qui veut forcer le cours des choses, ou simplement peser sur lui de sa propre force, doit certes voir les choses au moins aussi bien sinon mieux que celui qui s'en contente ou s'en détache. (Sans cette capacité esthétique, perceptuelle et descriptive, toute éthique risque aujourd'hui de n'être qu'une ruse de la violence⁵⁷.) Mais il ne se borne pas à voir les choses ; il réussit aussi à les dire. Ainsi après avoir dit que la religion est devenue affaire de « culture » c'est-à-dire d'images intérieures, il y a lieu de répéter avec Marcel Gauchet que notre engagement dans les choses est « pénétré d'imaginaire et articulé par lui⁵⁸ ». L'esthète « pur » s'illusionne⁵⁹.

III. CONCLUSION : DEUX TYPES DE MODERNITÉ RELIGIEUSE

Quelques grands travaux historiques ont accrédité récemment l'idée que les textes mystiques du xvii^e marquent le vrai début de la modernité en religion. Dans *Chrétiens sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au xvii^e siècle*⁶⁰, Leszek Kolakowski mène une enquête minutieuse sur les mystiques catholiques et protestants du Grand Siècle et montre comment le mysticisme cesse alors d'obéir à une orthodoxie pour glisser sur une inexorable pente vers l'irrationnel, le marginal et le pathologique. Michel de Certeau abonde dans ce sens ; il présente *La Métaphysique des Saints*, les tomes VII et VIII de la grande œuvre de l'abbé Brémond, comme « une interprétation de l'expérience religieuse moderne⁶¹ ». Du moment, écrit de Certeau, que « la société entière cesse d'être un langage religieux », des âmes intensément religieuses en sont réduites à scruter leur propre expérience, à la recherche d'une présence au sein de l'absence⁶². De Certeau a donné l'expression la plus accomplie de ses vues sur le sujet dans *La Fable mystique. xvi^e-xvii^e*⁶³ ; comme

57. Willy APOLLON, « Actualités de la folie », dans Raymond LEMIEUX, éd., *Folie, mystique et poésie* (Québec, GIFRIC, 1988).

J'ai montré avec l'aide de textes de Nietzsche comment la pensée morale au xix^e siècle doit choisir entre l'esthétisme compensatoire, l'envol vers des idéaux et de beaux sentiments qui planent bien au-dessus de la réalité, et la lutte pour mieux dire et montrer ce qui se passe entre les hommes ; Michel DESPLAND, « La civilisation moderne et la morale ; périls de l'idéalisme et derniers retranchements des moralistes », dans Colloque de Rimouski, André FORTIN, éd., *L'éthique à venir* (Rimouski, Université du Québec, 1987).

58. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 297.

59. La compréhension de cette nouvelle problématique du rapport à soi et de l'auto-présentation sociale permet surtout de bien définir les enjeux moraux de ce qui se passe dans le for intime. Le for intime va-t-il se constituer en monde intérieur qui devient une simple décoration compensatoire, qui se maintient en bordure du monde partagé avec les autres ? Va-t-il donner naissance à des utopies militantes ? Ou va-t-il rester le lieu indécis, troublé, de réorganisations réformatrices des perceptions ? Les styles de vie du xix^e (bourgeois, artiste, ouvrier, etc.) prescrivent chacun à leur manière une place aux « choses spirituelles », à l'art par exemple, ou à la religion. Mais, dans chaque cas, quelle est vraiment cette place : une revendication spiritualiste sans impact sur la vie sociale ? un ferment de changement ?

60. 1965 (Paris, Gallimard, 1969).

61. Voir E. GOICHOT, *Henri Brémond historien du sentiment religieux*, p. 295. On trouve l'article révisé de DE CERTEAU, « Henri Brémond, historien d'un silence », dans le recueil de ses articles, *L'absent de l'histoire* (Paris, Mame, 1973), p. 73-108.

62. P. 113, dans la recension de l'ouvrage de Kolakowski dans *L'absent de l'histoire*, p. 109-114.

63. (Paris, Gallimard, 1982.)

la croyance religieuse moderne cesse d'être soumise à une instance critique à cause de la détérioration des cadres de référence, cette croyance est livrée aux productions du désir ; le mystique raconte ce qui se passe dans l'absence de Dieu ; ses mots font croire à ce qui n'est pas là, ils créent de l'autre. Une telle vue du seuil décisif pour la modernité religieuse, franchi au cours du xvii^e, rejoint la vue plus ancienne de Troeltsch qui, analysant en 1912 la situation moderne au terme de *La doctrine sociale des Églises chrétiennes*, ajoutait au type de l'Église et à celui de la secte le type du mysticisme⁶⁴.

Sans revenir sur les acquis historiographiques et méthodologiques de ces travaux devenus classiques, il me semble qu'il y a lieu de discerner au cours du xix^e comme un second seuil, un deuxième type de régime religieux en période de modernité.

Le parcours historiographique de l'abbé Brémond en fournit un premier indice, surtout négatif. Nourri d'auteurs anglais du xix^e, le jeune abbé voulait d'abord écrire une histoire du sentiment religieux au xix^e⁶⁵. Mais après avoir cru y trouver une riche histoire, il décide, en cours de route, que ce qui naît au xix^e est faible. Le « filet mystique » y est « grêle et mêlé »⁶⁶. Il se dirige donc vers le xvii^e – et s'y attarde. À sa mort en 1933, la grande œuvre qui était censée aller *depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* atteignait à peine Fénelon (que tout son projet tendait à réhabiliter contre Bossuet). Serait-ce peut-être qu'il ne disposait pas de la conceptualisation nécessaire pour rendre justice à la vie religieuse du xix^e ? Certes on ne retrouve pas souvent à l'ère post-romantique le conflit entre ascèse et mystique, discipline et expérience, le conflit qui se trouve partout au xvii^e, qui passionne l'abbé, qu'il durcit parfois, et qui gît au cœur de ses conflits avec les Jésuites et les partisans de l'ascèse.

Pourtant, à la lumière des évidences accumulées au cours de nos deux articles, il me semble que nous sommes en mesure de trouver dans l'expérience religieuse du xix^e non pas simplement un manque par rapport au xvii^e, mais bel et bien une émergence de réalités nouvelles. Les récits d'expérience religieuse y ont en effet tendance à être insérés dans des récits de vie où le temps et l'espace sont circonstanciés. Songeons à la différence entre d'une part les autobiographies de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix et des mystiques français du xvii^e, et, d'autre part, le tour que Chateaubriand donne à ses évocations de malaise ou d'accomplissement religieux. Que serait la peinture du vague à l'âme de René sans la description de l'effet des plaines et forêts américaines sur le jeune Français qui fuit la Révolution ? Que serait l'évocation de la foi du père Aubry sans le récit de son apostolat auprès des Indiens ? Le récit post-romantique de la perte de Dieu et des retrouvailles avec lui fait partie d'un récit proprement historique : ce qui se passe est daté ; le contexte familial, social est décrit dans des termes plus concrets, plus individualisés. L'auto-

64. Troeltsch emprunte le terme qui avait cours au xvii^e, mais le portrait qu'il dresse du type repose aussi sur quelques réalités post-romantiques. On trouve la traduction de sa conclusion, sous le titre « Christianisme et société », dans *Archives de sociologie des religions* (1961), p. 15-34.

65. Quelques productions de cet ordre sont recueillies dans *Pour le romantisme* (Paris, Bloud et Gay, 1924). Voir en particulier les articles sur Lamennais et sur Sainte-Beuve.

66. Cité dans E. ГОТЧОУ, *Henri Brémond historien du sentiment religieux*, p. 76.

biographie religieuse dépasse les tropes traditionnels sur le monde, le siècle, la famille selon la chair, les passions, l'errance⁶⁷.

Le monde moderne a ceci de particulier qu'il a besoin de se saisir dans sa singularité comme époque historique. La modernité a besoin d'appréhensions et de représentations d'elle-même comme époque *moderne*⁶⁸. Cela signifie d'abord que quiconque tient un discours scientifique sur la modernité, en plus de dire plus ou moins la vérité, est aussi en train de combler le besoin qu'ont les hommes de cette époque d'entretenir une image de leur époque comme époque historique, marquée par une relation particulière avec l'époque précédente d'une part, et l'avenir, de l'autre. Cela signifie aussi que le récit de l'expérience religieuse ne fait qu'entrer dans un processus général d'historicisation des récits. À partir de 1800, on parle moins du monde et plus du monde moderne. (Cela est très clair chez Chateaubriand.) On parle moins de l'homme en général, mais plus, par exemple, de la génération qui allait au collège pendant les guerres de l'Empire, une « génération ardente, pâle, nerveuse » dit Musset (*Confessions d'un enfant du siècle*, 1).

Intégré dans ce nouveau type de récit de vie, le récit de l'expérience religieuse sert à donner sa cohérence narrative à l'ensemble du parcours de vie individuel du berceau à la tombe. Les images du paradis et de l'enfer qui servaient à proclamer une destinée extra-mondaine commencent à être utilisées pour raconter un trajet intramondain. On retrouve évidemment dans les récits les thèmes qui avaient été mis de l'avant par saint Paul, saint Grégoire de Naziance et saint Augustin. Mais les récits comportent moins de méditations qui reprennent les affirmations de la doctrine reçue, et charrient quantité de détails d'un genre nouveau, d'aperçus sincères⁶⁹. Le récit « mystique » tend moins à évoquer la présence (impossible) d'un objet divin, à narrer la rencontre unitive avec Dieu, et tend plus à faire connaître un sujet jusque dans ses profondeurs les plus mystérieuses. Le narrateur nomme moins et raconte plus. Henri Brémond a jugé bon de citer dans une de ses préfaces le témoignage de William James, qui définit bien, je crois, l'enjeu dans les nouveaux textes décrivant l'expérience religieuse :

Ma position est claire : je n'ai le sentiment vif d'aucune relation personnelle avec Dieu. J'envie fort ceux qui éprouvent un sentiment de ce genre, car je sais qu'il me serait d'un grand secours. Le divin se réduit pour moi à des concepts abstraits, à un idéal lequel, sans doute, intervient dans ma vie morale, mais avec beaucoup moins d'intensité que ne le ferait ce sentiment de Dieu qui me manque [...]. Cependant, bien que je sois dépourvu

67. Le travail accompli au Carmel de Lisieux sur les manuscrits de sainte Thérèse et qui aboutit au texte posthume connu sous le titre d'*Histoire d'une âme* montre précisément un souci de gommer tout ce qui pourrait être trop circonscrit. Pour rejoindre la vérité historique, voir Jean-François Six, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux* (Paris, Seuil, 1972).

68. Je reprends ici l'argument de Michel FOUCAULT dans sa fameuse « Leçon sur "Qu'est-ce que les Lumières?" de Kant », *Magazine littéraire*, 207 (mai 1984).

69. Voir Frank P. BOWMAN, « Le statut littéraire de l'autobiographie spirituelle », dans *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à Paul Bénichou*, édités par Marc Fumaroli (Genève, Droz, 1982). L'article évoque surtout des textes antérieurs à Rousseau, mais ses remarques d'ordre général sont éclairantes.

de ce sentiment de Dieu, au sens direct et fort de ce mot, il y a chez moi quelque chose qui s'éveille, qui répond lorsque d'autres voix me parlent de cette expérience⁷⁰.

Ce qui fait la différence entre le récit mystique typique du xvii^e et le nouveau type d'« expérience religieuse » peut donc être éclairé par l'histoire littéraire, et peut se comprendre à partir de l'implantation au xviii^e du récit « profane » de péripéties accidentelles qui marquent les vies et les relations entre les personnes en période de crise. Manifestement ces récits servent de nouveau modèle pour ceux qui entreprennent de raconter une expérience religieuse⁷¹. Ainsi derrière *René* on ne discerne pas les vieilles et familières « passions de la chair », mais la très réelle Amélie⁷². Les « laideurs » de la vie moderne dont parle Baudelaire sont bien différentes des « horreurs de la guerre » évoquées dans l'*Apocalypse* ou peintes par Callot (qui sont traditionnelles au point de paraître intemporelles). Ce sont des phénomènes nouveaux, politiques, sociaux, économiques, qui débilitent les âmes, et peut-être tuent moins que la guerre. Il devient clair que le narrateur n'a pas seulement un contenu à livrer, mais qu'il doit aussi mettre en forme quelque chose qui n'est arrivé qu'à lui et qui ne prendra jamais forme s'il ne lui en donne pas une⁷³.

Une brève observation de Balzac souligne la différence entre les deux visions du cours de la vie humaine avec toute la clarté nécessaire.

J'ai lu quelque part que Dieu mit au monde Adam le nomenclateur en lui disant : *Te voilà homme !* Ne pourrait-on pas dire qu'il a mis aussi dans le monde le conteur en lui disant : *Te voilà Conte*⁷⁴ !

Si nous rendons compte aujourd'hui de l'expérience des mystiques du xvii^e en nous rapportant surtout à la condition des sujets de cette expérience, les mystiques, eux, pensaient avoir l'expérience de « Quelque Chose » qu'ils nommaient, ou cherchaient à nommer. L'expérience religieuse du xix^e est plus ouvertement ancrée dans la vie du sujet ; elle est le plus souvent présentée comme quelque chose qui arrive à quelqu'un qui dès lors est voué à narrer. La qualité littéraire des textes parlant d'expérience religieuse devient ainsi patente ; l'analyse littéraire de ces textes devient indispensable et permet de mettre entre parenthèses – fût-ce pour un temps seulement

70. Lettre à J. Leuba, cité p. II de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, volume VI.

71. Dans l'aire culturelle anglaise, le récit de conversion des Puritains et des non-conformistes établit une transition entre le récit mystique et le roman profane. Voir J. Samuel PREUS, « Secularizing Divination : Spiritual Biography and the Invention of the Novel », *Journal of the American Academy of Religion*, LIX/3 (1991), p. 441-466. Pour un exemple, voir mon article « Henri Alline 1748-1784 », dans R. LEMIEUX, éd., *Folie, mystique et poésie*, p. 113-124.

72. Rappelons que dans ses *Confessions* saint Augustin ne nomme pas la mère d'Adeodatus.

73. La formule bien connue de Lessing, affirmant que seul Dieu est digne de posséder la vérité de manière stable, et que l'homme ne peut revendiquer pour sa part que la recherche constante de la vérité, marque bien comment l'authenticité de la vie religieuse se met à basculer au cours du xviii^e : ce n'est plus tant le contenu que la forme qui compte.

74. Cité dans *La Muse du Département* (édition Garnier), p. 64.

– la question de la vérité de l'expérience, ou de l'existence de ce qui est ainsi senti ou touché⁷⁵.

L'aveu ainsi écrit, le témoignage ainsi mis en forme, possèdent dès lors dans leur textualité quelque chose d'indépassable. Les mystiques du XVII^e certes le savaient bien, mais ils restaient en général assez proches d'une mentalité orthodoxe pour laquelle le théologien, le docte, a toujours quelque explication supplémentaire à donner et garde ainsi confiance qu'en parlant ou écrivant un peu plus il deviendra plus clair ou fera mieux autorité⁷⁶. À partir du XIX^e il existe, nouveau et central, un type de témoignage religieux qui repose sur la seule autorité de celui qui l'énonce, et dont l'attrait même relève de cet ancrage ouvertement subjectif. Tout ajout, en prétendant dire plus, finit par dire moins. Aucun commentaire ne peut revendiquer une autorité supérieure, viendrait-il même de la bouche la mieux informée et la plus autorisée. Ainsi la floraison de théories sur « le mysticisme » à la fin du XIX^e s'inscrit dans le besoin de faire le point sur une expérience religieuse qui est racontée au moyen de nouvelles démarches autobiographiques, démarches qui ont été élaborées pour faire face à la nouvelle qualité de vie dont les individus ont besoin dans leur for intime ; naturellement, ces nouvelles démarches tendent, en retour, à imprimer un nouveau tour aux réalités religieuses.

IV. POST-SCRIPTUM THÉOLOGIQUE

Le surgissement de ce nouveau type d'expérience religieuse est susceptible de suggérer aux théologiens une nouvelle norme pour les affirmations sur Dieu. Au XVII^e, Dieu était encore, d'une manière générale, l'auteur et le metteur en scène des cinq actes qui se déroulaient sur la vaste scène du monde et dont le dénouement était, en principe, annoncé par avance dans la Bible. Dieu évidemment était en mesure de prononcer un discours vrai sur ce qui se passait et se disait en scène. Pour sa part, le croyant, miraculeusement, pouvait apprendre ce discours et l'émuler. Dieu était hors de l'histoire, comme l'auteur hors du texte. Être religieux à partir du XIX^e, cela signifie plutôt pour certains être *dans le texte*, mais y être différemment, et voir différemment grâce à sa manière d'être et sa manière d'y être. À l'ère post-romantique, la manière que l'on a de voir le monde devient, dans une plus grande mesure, un choix assumé, un parti que l'on prend. Devant un tel pluralisme, certaines autorités religieuses se cabrent et se durcissent, pour remettre la religion sur la voie des certitudes absolues. Le magistère pontifical définit son infailibilité et en fait une doctrine de combat. Les protestants orthodoxes élaborent des défenses « fondamen-

75. Ainsi Brémond pouvait se protéger des gardiens de l'orthodoxie en annonçant qu'il ne faisait que de « la critique littéraire ». Aucun innovateur du XVII^e ne pouvait trouver abri en annonçant qu'il ne faisait que de « la critique littéraire ».

76. L'écrivain traditionnel n'hésitait pas à écrire des préfaces pour ajouter quelque révélation importante à ce que dévoilait son texte. Si l'on demande à un auteur moderne d'indiquer ce que son texte veut dire, on a bien des chances d'être renvoyé au texte et d'apprendre que celui-ci dit tout ce que l'auteur voulait dire. La conclusion est dans les limites de l'œuvre, écrit Baudelaire. C'est au lecteur de tirer la conclusion de la conclusion. « Madame Bovary », dans *L'art romantique*.

talistes » de l'inspiration des Écritures⁷⁷. Mais cela n'arrête en rien la volonté propre à certains croyants de poser un regard neuf sur des réalités nouvelles. Ceux-ci croient avec Baudelaire qu'il y a un plaisir à retirer « de la représentation du présent⁷⁸ » – et qu'il est moralement impératif de cultiver ce plaisir. Le monde cesse à leurs yeux d'être un bâtiment achevé et solide, à deux (ou trois) étages, pour devenir une complexe et indivisible réalité pénétrée de symboles où le sacré et le profane s'enchèvèrent et où, selon le poète :

Les parfums, les couleurs et les sons se répondent⁷⁹.

Comment alors parler de Dieu m'est suggéré par une page de Stendhal. La *Vie de Henri Brulard* dresse en effet un contraste entre ceux qui surveillent l'enfant et ceux qui l'aident à voir ; l'abbé Raillane et son Dieu sont évidemment du côté de ceux qui épient et dénoncent le petit Henri Beyle⁸⁰. Le croyant va-t-il placer Dieu du côté de ceux qui observent et jugent, ou du côté de ceux qui aident à voir ? Je renonce à parler de Stendhal comme croyant⁸¹, mais comme artiste, son choix est clair : il veut aider à voir. Son écriture s'adresse à des sujets qui sont intelligemment conscients et libertaires. Il ne crée pas des personnages qui gommant le réel et offrent des aventures compensatoires, mais des héros de la prise de conscience ; et sa narration de l'authentique exclut toute programmation de la vie de l'autre⁸².

La particularité religieuse du XIX^e, c'est peut-être que, par le biais de la nouvelle écriture littéraire, le Dieu qui fait voir commence ouvertement – et dans toutes les Églises – une bataille contre le Dieu qui se borne à voir et à dire. En tout cas une alliance s'instaure entre une certaine religion et une certaine littérature : l'indéniable plaisir inhérent à toute représentation réussie entreprend de gouverner (un peu) nos images pour qu'elles ne capturent pas notre liberté⁸³. Ainsi prend forme une norme théologique qui nous permet, peut-être, de conquérir dans la vie quotidienne et au sein du système des apparences un peu de cette liberté modificatrice que l'Ancien Régime tolérait sur les tréteaux. Dieu devient quelque chose comme une idée régulatrice de notre imagination : après s'être réfugié dans la Deuxième Critique, il glisse lentement dans la Troisième.

77. Les deux mouvements sont examinés simultanément par Jaroslav PELIKAN, dans *Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)* (Chicago, Chicago University Press, 1989), p. 241-252.

78. « Le peintre de la vie moderne », *Curiosités esthétiques*.

79. « Correspondances », dans *Fleurs du Mal* ; cité dans « Richard Wagner et Tannhäuser ».

80. (Didier), p. 223.

81. ALAIN s'est pourtant aventuré sur ce terrain glissant : « Je voudrais serrer de près, et enfin tenir. cet art de croire et de décroire qui est peut-être l'art de sentir » (*Stendhal*, 1).

82. Pierre BARBÉRIS, *Sur Stendhal* (Paris, Messidor/Éditions sociales, 1982), p. 100-176.

83. Voir Georges BALANDIER, *Le pouvoir sur scènes* (Paris, Balland, 1980), p. 94, 188.