

Avant-propos

PHILIP KNEE, *Université Laval*

Les textes réunis dans ce dossier ont pour origine des travaux présentés dans des séminaires de 2^e-3^e cycles à la Faculté de philosophie de l'Université Laval entre 2014 et 2017. Sous le titre générique « Littérature et philosophie », ces séminaires ont été surtout consacrés à la pensée française du XIX^e siècle et ont pris pour thèmes « La décadence », « Modernité et anti-modernité chez Baudelaire », « L'expérience religieuse » et « Les représentations de la mélancolie ». Les sept articles qui en sont issus traitent d'enjeux et d'auteurs qui se font parfois écho mais qui sont aussi très différents; et nous ne chercherons pas à leur conférer après-coup une unité d'intention qu'ils n'ont pas, ni à les présenter comme formant un tableau de cette époque (on notera de grands absents, comme Victor Hugo, et des domaines négligés, comme la politique). Ces textes offrent néanmoins un aperçu de l'inquiétude qui s'installe durablement dans les esprits après la Révolution française, ainsi que du foisonnement littéraire et philosophique qui en est l'expression dans les décennies suivantes.

Cette période est marquée par ce qu'on a l'habitude d'appeler la *conscience de l'historicité*, c'est-à-dire la découverte d'une histoire qui procède des hommes eux-mêmes et n'est plus d'emblée intelligible par une instance transcendante et par un récit partagé qui en émane. Néanmoins c'est une histoire qui échappe à ces hommes, car si elle dépend d'eux, elle reste à comprendre par la réflexion et à faire par l'action pour qu'elle livre son sens. Dans ce contexte d'incertitude, c'est surtout par la grande vague du romantisme que s'expriment les espoirs et les peurs à partir de 1800, mais celle-ci prend des formes multiples, autant celles du traditionalisme que de l'utopie, celles du désenchantement que de la sacralisation de l'art... Si ces formes diverses ont une unité, elle pourrait se trouver dans l'expérience religieuse dont de nombreux écrivains tentent de prendre en charge les modalités après la critique des Lumières.

Cette question des formes subjectives du religieux irrigue une bonne part de la vie intellectuelle et artistique de cette période et elle nourrit, à travers le sentiment même d'une perte, une interrogation individuelle et collective inédite qui est faite de mélancolie autant que d'une remarquable créativité. Par exemple, l'hétéronomie religieuse semble renaître, *horizontalisée* par la durée historique, dans le positivisme d'un Auguste Comte et sa loi des *trois états*; ou encore la question du sens peut rester ouverte, comme chez un Tocqueville qui réfléchit sur la portée de l'héritage chrétien au sein du processus d'égalisation des conditions. Mais tous les écrivains de cette époque – poètes, romanciers, historiens – portent un regard inquiet sur l'exigence d'une réhabilitation, d'un renouvellement, en tout cas d'une reconfiguration du religieux. Les partisans du progrès qui cherchent à définir les étapes d'une émancipation qui se dérobe, non moins que les dénonciateurs de l'affaiblissement du pouvoir monarchique ou papal, tous s'interrogent sur l'héritage moral et spirituel qu'il leur faut accueillir pour être en mesure, justement, de le reconfigurer. Plus précisément, tous tentent de cerner *l'autorité* – dans le sens le plus noble du terme – qui pourrait fournir les repères et l'orientation dont leur liberté a besoin.

Jusqu'à la Révolution, en effet, les penseurs des Lumières pouvaient critiquer l'autorité religieuse et politique en quelque sorte *tranquillement* parce qu'elle était solide, ou qu'elle semblait l'être; ils pouvaient compter secrètement sur l'ordre qu'ils fustigeaient, à l'instar de Rousseau qui n'hésite pas, en se remémorant son parcours dans les *Confessions*, à souligner ce qui le liait à la société qu'il combattait : tandis que je faisais « à Paris l'anti-despote et le fier républicain, écrit-il, je sentais en dépit de moi-même une prédilection secrète pour cette même nation que je trouvais servile et pour ce gouvernement que j'affectais de fronder¹ ». Mais quand l'autorité combattue s'effondre à la fin du siècle, ou du moins quand les revendications de transparence et d'égalité s'assurent de réelles victoires, la question de l'autorité nouvelle s'impose et exige une réponse. La société démocratique naissante se retourne sur elle-même – comme elle le fait encore aujourd'hui peut-être – pour s'interroger, faute d'adversaire, sur l'héritage qui malgré tout la fait

vivre. Les écrivains postrévolutionnaires ont certes été effarouchés par la Terreur et par l'irréligion qui ont fait rage à la fin du XVIII^e siècle, mais leur questionnement va maintenant beaucoup plus loin. Il ne concerne pas seulement la violence, la mise en cause du pouvoir de l'Église ou des privilèges de la noblesse sous l'Ancien Régime, mais le principe de transmission dont toute vie sociale a besoin. Ces écrivains se retrouvent déconcertés par la perspective – ou par l'abîme – d'une société qui n'aurait rien au-delà d'elle-même, qui se fonderait et se reproduirait à partir seulement de ses propres ressources. S'adressant à ceux qui se font gloire de leur succès au lendemain de la Révolution, Maistre dit avec éloquence ce désarroi : « Vous craigniez la force de la coutume, l'ascendant de l'autorité, les illusions de l'imagination : il n'y a plus rien de tout cela ; il n'y a plus de coutume ; il n'y a plus de maître ; l'esprit de chaque homme est à lui. La philosophie ayant rongé le ciment qui unissait les hommes, il n'y a plus d'agréations morales² ».

C'est en Allemagne, bien sûr, que s'épanouit la pensée philosophique sur l'historicité, alors que la contribution française porte plutôt sur la vie politique et les débats qui accompagnent les soubresauts que connaît la société tout au long du siècle : l'Empire, la Restauration, les soulèvements populaires de 1830 et de 1848, le coup d'État de 1851, etc. Mais le génie français se manifeste surtout par sa riche exploration littéraire des territoires nouveaux que découvre peu à peu la conscience sociale, affective, spirituelle. On voit rayonner au fil du siècle un type d'écrivain dont la France a jadis donné des exemples prestigieux avec Montaigne, Pascal ou Rousseau ; des écrivains à la frontière des disciplines, chevauchant parfois l'histoire et la philosophie, la fiction et la théorie, la poésie et l'essai, qui décrivent les ressorts et les replis de l'existence, et qui, chemin faisant, font émerger des formes littéraires inattendues : comme chez Maistre encore, qui est l'auteur d'*Entretiens* dont l'allure philosophique détonne par rapport à la théologie sévère qui les anime et à la soumission intellectuelle qu'ils préconisent ; ou comme chez Baudelaire, qui est l'inventeur d'étonnants poèmes en prose dans son *Spleen de Paris*, où il recueille ses impressions de flâneur découvrant l'éclairage des rues dans la nuit urbaine...

*

Quatre textes de ce dossier affrontent directement la question religieuse dont nous venons de rappeler l'importance, d'autres privilégient l'expérience intérieure, la conduite sociale ou l'activité littéraire comme telle. Ils dessinent le portrait d'un groupe insolite où se côtoient des figures contrastées : Maistre (1753-1821), Constant (1767-1830), Sainte-Beuve (1804-1869) et Baudelaire (1821-1867) y conduisent un dialogue imaginaire auquel se mêlent, plus discrètement ici et là, les voix de Chateaubriand (1768-1848), Barbey d'Aurevilly (1808-1889), Bloy (1846-1917), Proust (1871-1922).

Antoine Blais-Laroche propose le face-à-face éclairant de deux lectures de la tradition chrétienne au tout début du siècle, celles du *Génie du christianisme* (1802) de Chateaubriand et des *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821) de Maistre, dont la première connaît un vif succès et exerce une influence considérable. Elles appartiennent l'une et l'autre au camp traditionaliste, mais la première prend acte, à regret sans doute, de la dynamique des Lumières et présente une vision apaisée des beautés de l'Évangile en cherchant à les concilier avec la quête de bonheur des hommes du XVIII^e siècle ; tandis que la seconde durcit le dogme du péché et exige du croyant rien moins qu'une sainte acceptation du sacrifice. Approfondissant l'analyse de l'ouvrage de Maistre, Jean-Christophe Nadeau met en évidence la valorisation de la douleur qui y est défendue et qui inspirera plusieurs auteurs néo-catholiques dans la suite du siècle. Car si Maistre condamne la violence de la Révolution, bien sûr, et y voit l'expression de la présomption des hommes, il adjoint à cette critique un autre diagnostic qui semble aller en sens inverse : cette violence serait aussi le châtement imposé par Dieu aux hommes pour les punir de leur présomption, et à ce titre les croyants devraient se réjouir de cette épreuve. Maistre élargit à l'ensemble de la vie humaine (la maladie, les catastrophes naturelles) cette thèse de la douleur méritée comme punition du péché, et l'article montre comment, dans les *Soirées*, il la distingue du rapport à la souffrance qu'on trouve dans la tradition stoïcienne. Une incursion dans deux romans plus tardifs mais tributaires l'un et l'autre de la doctrine maistrienne, *Un prêtre*

marié (1865) de Barbey d'Aurevilly et *Le désespéré* (1887) de Léon Bloy, permet de préciser les contours de ce dolorisme.

L'étude du fait religieux par Benjamin Constant, dans laquelle se plonge Simon Pelletier, se veut plus distanciée et elle annonce un type de recherches qui se développera beaucoup au XIX^e siècle dans ce qu'on appelle aujourd'hui les sciences sociales. L'article s'appuie sur un ouvrage qui est demeuré méconnu jusqu'à tout récemment, alors que l'auteur est célèbre par ailleurs pour son roman *Adolphe* (1816) et pour ses interventions politiques. Inachevé et publié en partie de façon posthume, *De la religion* (1824-1831) est surtout une immense enquête historique sur les religions polythéistes de l'Antiquité, dont il convient, selon Constant, de tirer les leçons pour appréhender l'avenir des rapports entre l'Église et l'État après la Révolution. En privilégiant l'analyse de la vie intérieure du *sauvage* qui est traitée au début de l'ouvrage, l'article indique en quoi Constant reprend la méthode rousseauiste tout en en récusant certains aspects; et en quoi cet héritier des Lumières veut faire reconnaître à la fois la permanence du sentiment religieux et l'évolution des religions vers des formes épurées où le sacerdoce occupe progressivement une moindre place.

Thomas Anderson analyse un roman qui ne compte pas parmi les plus célèbres de la période romantique, mais qui est peut-être l'un des plus représentatifs de ses enjeux psychologiques. *Volupté* (1834) de Sainte-Beuve se situe au carrefour du premier romantisme de Chateaubriand, dont il porte la marque, et du postromantisme, plus ironique et plus sombre, de Baudelaire, sur lequel il exercera une profonde influence. Le roman est d'autant plus intrigant qu'il offre une réponse chrétienne au *mal du siècle* qui affecte la jeunesse de 1830 – un mal qu'on qualifiait volontiers de *langueur* ou d'*indifférence* – au moment précis où l'auteur est en train de rompre avec son ancienne foi et d'adopter un scepticisme en matière religieuse. En prenant pour fil conducteur la question du souvenir, l'article décrit l'opération par laquelle la mémoire du héros, Amaury, en s'abandonnant à la grâce divine sur le modèle des *Confessions* d'Augustin, retrouve la *trame secrète* qui donne à sa vie sa direction. Sarah Gauthier-Duchesne s'intéresse, pour sa part, au critique

littéraire qu'était surtout Sainte-Beuve, une activité de critique où a pu se déployer son scepticisme. Cet article présente le grand enjeu de méthode auquel est associé son nom depuis sa sévère condamnation par Proust. Leur débat n'appartient pas vraiment au XIX^e siècle, puisque Proust n'écrit son *Contre Sainte-Beuve* qu'en 1908-10, qui n'est édité pour le grand public que plus tard encore. Son influence est donc récente, mais la présentation de leur désaccord sur la place de la biographie dans la réception des œuvres (notamment par la lecture du magnifique poème de Baudelaire « Les petites vieilles ») est l'occasion de rappeler l'estime dont jouissait la critique beuvienne avant qu'elle n'acquière la réputation négative qu'elle a aujourd'hui. C'est aussi une invitation à s'intéresser aux textes critiques de Sainte-Beuve eux-mêmes – en particulier sur le XVII^e siècle de Pascal et de Racine – dont la qualité est indéniable quoiqu'on puisse penser de leur méthode. Cette qualité justifie pleinement, à nos yeux, le jugement somme toute mesuré qui ressort de cet article.

Delphine Gingras attire l'attention sur une figure sociale singulière, le *dandy*, dont le désir de distinction, à l'époque où s'imposent peu à peu l'uniformité et la trivialité, semble manifester le passage difficile de la société aristocratique à la société démocratique. Phénomène à la fois mondain et littéraire, venu d'Angleterre et imité en France à partir de la Restauration, le dandysme est abordé ici par l'analyse précise des deux textes qui en marquent le destin français : celui du romancier et critique Barbey d'Aurevilly en 1845 et celui – très bref mais plus connu – de Baudelaire qui constitue un chapitre du « Peintre de la vie moderne » en 1863. Dénonçant une société dont il a pourtant besoin comme public, et multipliant les paradoxes par son élégance vestimentaire ou son usage de l'argent, le dandy semble insaisissable, au point que se pose la question de son rapport à toute règle qui prétendrait le définir ; la question de l'impossibilité de théoriser sa conduite, celle-ci ne prenant forme que par l'excentricité et la provocation. C'est vers le Baudelaire des *Fleurs du mal* (1857-61) que se tourne, enfin, Émilie Anne Chartier, particulièrement vers son expérience du temps dans un univers désenchanté. L'article examine d'abord l'interprétation qu'il convient de donner à ses références littéraires au passé, notamment aux tragédies d'Eschyle

et de Shakespeare dans le poème « L'idéal » ; puis il se risque à aborder l'un de ses poèmes les plus commentés, « Le cygne », où à l'occasion d'une promenade dans le Paris d'Haussmann en pleine mutation, Baudelaire fait se croiser des réminiscences mythiques, architecturales et affectives. Loin d'ouvrir sur la nostalgie d'un âge d'or disparu, la perte temporelle semble servir de métaphore au piège ontologique où se sent enfermé le poète, source chez lui d'une souffrance sans recours, si ce n'est la beauté qu'il fait jaillir d'elle.

-
1. Rousseau, *Les confessions* (1770), Œuvres complètes, édition de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1959, tome I, p. 182.
 2. Maistre, *Considérations sur la France* (1797), Œuvres, édition de P. Glaudes, Paris, Robert Laffont (coll. Bouquins), 2007, p. 231.