

De la volupté à la grâce : le souvenir chez Sainte-Beuve

THOMAS ANDERSON, *Université Laval*

RÉSUMÉ : L'objet du roman *Volupté* (1834) de Sainte-Beuve est la description d'un penchant par lequel une âme détournée de Dieu, ne sachant plus vouloir, s'étirole en rêveries et langueurs. Le narrateur Amaury y raconte son ancien état de voluptueux, proche de la mélancolie, et sa rédemption par une conversion au christianisme. Cette confession nécessite cependant un recours à la mémoire qui ne va pas de soi vu la nature de la volupté : le ressouvenir paraît en effet procéder de la même faiblesse du vouloir que celle affligeant le voluptueux. Comment le souvenir peut-il ainsi à la fois être une manifestation de cette confusion de la volonté et participer de son redressement? Cet article tentera de mettre au clair cette double caractérisation du souvenir dans le roman de Sainte-Beuve.

Introduction

Le roman *Volupté* de Sainte-Beuve emprunte à première vue un schéma augustinien assez classique. Le converti Amaury raconte à un jeune ami de quelle manière la foi l'a délivré du penchant voluptueux qui affligeait son âme¹. Cette narration de soi implique un recours à la mémoire que le protagoniste tente de justifier au fil de sa confession. L'enjeu consiste à légitimer le ressouvenir et sa participation à la foi chrétienne malgré le fait que la mémoire puisse constituer un écueil susceptible de couler le voluptueux et d'entraver sa guérison. Nous souhaitons proposer une lecture du thème du souvenir dans *Volupté* qui saurait englober aussi bien son articulation problématique avec le mal dont souffre Amaury que sa participation à la rédemption du voluptueux. Il s'agira ainsi de mettre en évidence la connivence

entre souvenir et volupté pour ensuite montrer comment ce rapport peut être, tout compte fait, dépassé.

Notre étude interrogera à cette fin (1) les conditions d'émergence du souvenir dans *Volupté*, puis (2) tâchera de reconstruire la description du désordre immédiat de la mémoire proposée par Amaury. (3) Nous pourrons enfin exposer de quelle manière l'adoption du fil conducteur de la grâce permet de retracer le sens du passé remémoré.

1. Émergence du souvenir dans *Volupté*

1.1. La « mémoire involontaire »

Examinons, pour commencer, les conditions *extérieures* de l'émergence du souvenir. La question qui nous guidera est toute simple : comment Amaury en vient-il à se souvenir ? Il conviendra, dans cette section, de coller au *comment*, c'est-à-dire au processus qui déclenche le souvenir. Le tout début du chapitre xv, à cette fin, constitue un passage tout à fait capital. Amaury y confie à son jeune ami la situation lors de laquelle lui est venue l'idée de se raconter. On y retrouve en fait le prétexte de tous les mémoires qui, une fois assemblés, constituent les vingt-cinq chapitres de *Volupté* :

Mais avant de continuer, mon ami, j'ai besoin de vous fixer en quelques mots la situation présente d'où je vous écris ces pages. À peine étais-je en rapide chemin vers ce nouveau monde où Dieu m'appelle [...]; le temps, qui avait été assez gros jusque-là, devint plus menaçant et nous rabattit aux Sorlingues ; tout se mêla bientôt dans une furieuse tempête. [...] Or la tempête, en me tenant à chaque instant présente aux yeux l'idée de ma mort, avait ressuscité en moi toutes les images de ma première vie, non pas seulement les formes idéales et pleurantes qui s'en détachent et s'élèvent comme des statues consacrées le long d'un Pont-des-Soupirs, mais elle avait remué aussi le fond du vieux fleuve et le limon le plus anciennement déposé².

La « furieuse tempête » qui causera le naufrage du navire sur lequel voyageait Amaury ravive donc chez lui « l'idée de [sa] mort » et les souvenirs de son ancienne vie. La description suggère un

parallélisme entre la tempête qui agite la mer et celle qui soudainement remue le « fond » de son « vieux fleuve » intérieur – une tempête qui bouleverse les strates les plus profondes de la mémoire. Considérons cette description rigoureusement : Amaury y laisse sous-entendre que le souvenir est le résultat d'un *déterminant extérieur*. L'image intérieure qui ressurgit trouve ainsi sa source dans un état du monde extérieur, elle s'éveille à la suite d'une sorte d'appel au-dehors.

Un célèbre passage des *Mémoires d'outre-tombe* exploite un schéma analogue à celui dessiné par Sainte-Beuve dans *Volupté*. Ainsi Chateaubriand, « tiré de [ses] réflexions par le gazouillement d'une grive perchée sur la plus haute branche d'un bouleau », est-il subitement transporté dans le passé, les images du domaine paternel où il entendait « si souvent siffler la grive » reparaissant pour ainsi dire à ses yeux³. Le statut du réel dans les *Mémoires* s'apparente à celui d'un *prétexte* pour la remémoration : les rencontres du présent offrent à la conscience une occasion pour rebondir vers un passé imaginé ou vécu. Le présent ne trouve en dernier ressort de complétude ontologique que dans la mesure où il renvoie à la mémoire.

Le présent tel que décrit par Amaury possède, de la même manière, ce statut de prétexte pour le ressouvenir. La tempête place Amaury en situation de proximité avec la mort et cette imminence le ramène aux morts qui peuplent sa mémoire. Ce qu'il s'agit surtout de montrer ici est que le souvenir n'est pas le résultat d'un acte de la volonté de la part d'Amaury : il n'est pas *voulu* au sens fort du terme. Un lecteur comme Jean-François Perrin emploie la formule proustienne de « mémoire involontaire » pour décrire le phénomène⁴. Le terme « involontaire » désigne un processus de ressouvenir qui relève d'une passivité fondamentale chez Amaury – passivité qui prédispose son être à conjuguer immédiatement une affection extérieure présente au passé.

Amaury remarque par ailleurs que certains moments et périodes sont plus susceptibles d'exciter sa mémoire. On pense notamment aux célébrations de Noël qui concluent chaque année et aux dimanches soirs qui annoncent la fin d'une semaine : « Quand ma lèvre de jeune homme brûlait de saluer les aurores nouvelles, quelque

chose au fond de moi pleurait ce qui s'en est allé. Mais, à certaines heures, à certains jours, en particulier aux soirs du dimanche, cette impression augmente; tous mes anciens souvenirs se réveillent et sont naturellement convoqués⁵ ».

On peut noter exactement la même disposition passive nécessaire à l'émergence du souvenir chez l'ami « mondain » d'Amaury – celui avec lequel il partageait sa condition de voluptueux, et qui est parvenu à se reprendre en main. Voici un extrait d'une de ses lettres rapporté par Amaury au chapitre XX : « Il est des époques, les printemps surtout, les premières brises dans la forêt, où toutes les âmes que nous avons aimées et blessées reviennent à nous; elles reviennent dans les feuilles, dans les parfums de l'air, dans l'écorce aux gerçures saignantes, qui simulent des chiffres ébauchés; elles nous assiègent, elles nous pénètrent; notre cœur est en proie par tous les points⁶ ». La récurrence de la mémoire, aussi bien chez Amaury que chez son ami anciennement libertin, se calque ainsi sur la configuration cyclique du temps⁷. Certains « états » du monde la prédisposent à s'actualiser et à assiéger l'âme. La description proposée par l'ami est justement intéressante en ce qu'elle inverse la relation naturelle entre le détenteur du souvenir et le souvenir détenu : c'est le souvenir qui *tient* l'âme et qui s'empare d'elle plutôt que ce ne soit la volonté qui en appelle à lui. Le détenteur devient le détenu : il n'est précisément pas maître de sa mémoire. La passivité qui conditionne son rapport au monde extérieur accentue précisément cette impression d'impuissance chez celui qui se remémore.

Il convient d'insister sur cette dimension « involontaire » de la réminiscence, car elle illustre un trait essentiel du mal qui touche Amaury, soit son manque de volonté. La faiblesse de la volonté est en effet en cause dans le penchant que le prologue du roman propose de nommer « volupté », c'est-à-dire une tendance par laquelle le centre de l'âme « n'existe plus nulle part » de manière fixe, si bien que le vouloir « n'a plus d'appui⁸ » et se voit dissolu. Ce manque de fermeté du vouloir constituait – il faut se rappeler – la raison principale de l'incapacité du jeune Amaury pour la prière, lui qui pouvait uniquement « rêver⁹ ». Même diagnostic pour expliquer sa conversion ratée lors d'un Noël à Couaën : « La volonté en moi

ne voulut pas ; la grâce d'en haut glissa comme une lueur¹⁰ ». On remarque donc une étrange connivence entre la propension au souvenir qui caractérise Amaury et la faiblesse de sa volonté.

1.2. Mélancolie et tradition chrétienne

L'enjeu que ces considérations permettent de dessiner n'est donc pas négligeable pour notre étude : il s'agit de se demander en quoi le souvenir peut revêtir un sens chrétien si la teneur passive de la mémoire est une manifestation du mal dont souffre Amaury, du manque de volonté qui précisément vient faire échouer le retournement vers Dieu. Il serait même possible d'aller plus loin et d'ajouter que cette prédisposition au souvenir involontaire, envisagée du point de vue du converti, représente un risque en ouvrant une voie pour la pensée impure, pour le péché. Rappelons, à ce sujet, la méfiance entretenue de tout temps par la tradition catholique envers la mélancolie, dans la mesure où, par celle-ci, la mémoire se voyait en danger de se pervertir en lieu de l'advenir du péché. Jean Starobinski n'hésite pas à défendre que l'*acédia* (ou acédie : l'un des sept péchés capitaux) est la conception proprement chrétienne de la mélancolie. Deux éléments méritent d'être soulevés :

(1) On peut définir l'acédie comme une indifférence spirituelle ou « un désespoir total à l'égard du salut¹¹ » qui engendrent un dégoût de l'action. L'acédie se traduit généralement par l'*oisiveté* chez celui qui en est atteint. L'effort de piété est regardé comme pénible : tout mouvement de dévotion avorte pour ainsi dire à l'avance. Le penchant *oisif* de l'âme servait justement à déterminer l'une des nombreuses déclinaisons de la volupté dans la toute première phrase du prologue¹². Une thématique plus avant de l'acédie pourrait ainsi permettre de considérer le « véritable objet » du roman de Sainte-Beuve en le situant dans son horizon théologique. (2) On trouve également une correspondance dans la tradition catholique entre l'acédie et le « démon de midi¹³ ». Ce démon est évoqué dans le Psaume 91 de l'Ancien Testament comme un « fléau qui dévaste à midi¹⁴ ». La tradition s'est représenté ce « démon » comme la tentation de la débauche qui accable l'homme à la moitié de sa vie. On peut penser que cet aspect de l'*acédia* est un redoublement bien pire encore que le vice initial présenté plus

haut : le manque de vigueur spirituelle laisse ici place à une *perversion* de la volonté. Cette perversion guettait entre autres les moines et les pères du désert (les ermites du désert égyptien de l'Antiquité tardive), qui l'ont redoutée avec une attention très sérieuse. Or, Amaury peint son inconstance et son manque de volonté au chapitre xx, un peu avant sa conversion définitive, en référant explicitement à l'acédie de ces pères du désert :

Mais d'autres fois, ce n'est que vers midi, après la première matinée bien passée, que l'ennui vague, le dégoût du logis, un besoin errant si connu des solitaires de la Thébàïde eux-mêmes et qu'ils ont appelé le démon du milieu du jour, vous pousse dehors, converti fragile et déjà lassé. Les images riantes des lieux, les ombrages de nos collines préférées et de nos Tempés, agitent en nous leurs fantômes. On se rappelle ces mêmes heures qui s'écoulaient autrefois dans des entretiens si doux¹⁵.

Amaury continue sa description quelques lignes plus loin en exposant, à partir de sa propre expérience, la lutte intérieure à laquelle se livrent les *accidiosi* :

Après quelque répit et assoupissement d'un quart d'heure, des formes robustes, épaisses, délices des prétoriens, violentes, des formes qu'on n'a vues qu'une fois à peine, il y a un an, deux ans peut-être, qui nous ont ou rassasiés alors ou même déplu, nous reviennent dans une âpre et aride saveur. C'est là un des malheurs des anciennes chutes. Il semble qu'une fois vues et quittées, ces femmes s'oublient, n'excitant chez nous aucun amour. Erreur ! Elles laissent dans les sens des traces, des retours bizarres qui se raniment à de longs intervalles ; on veut à un moment tout retrouver¹⁶.

Encore une fois, la résurgence du souvenir est montrée comme le résultat d'une lassitude et d'une passivité du héros. La version chrétienne de la mélancolie est donc elle aussi la conséquence d'une « mémoire involontaire ». Ici, cette mémoire est aussi une entité charnelle : le corps se souvient de ses anciennes sensations

pécheresses et la tentation du voluptueux se ranime à leur évocation. La résurgence du passé ravive la tentation oubliée. Le danger du ressouvenir est donc que son mouvement peut retransporter malgré elle l'imagination vers la faute. Le but de cette digression sur l'acédie et la mélancolie chrétienne était simplement de faire ressortir que la dimension chrétienne du souvenir ne va pas de soi si on considère le danger de la tentation renfermé dans la mémoire. Le phénomène de l'émergence de la mémoire se rapproche bien plutôt d'un péril duquel doivent se méfier aussi bien le chrétien que le voluptueux qui tente d'emprunter le chemin d'une nouvelle vie. En plus de provenir de la même absence de volonté qui éloigne de la prière, le souvenir, lorsqu'il se manifeste ainsi à même la chair, compromet toute démarche de chasteté à laquelle voudrait se tenir le converti.

2. Les profondeurs de la mémoire

2.1. Le souvenir comme fait brut et le problème de l'accès à soi

Il nous faut maintenant affronter un autre enjeu lié à la mémoire – outre sa proximité avec la volupté – avant d'en libérer la dimension chrétienne. Cette difficulté tient à l'absence d'un sens prédéterminé auquel pourrait se rattacher le souvenir. Nous souhaitons demander si le passé dont on se ressouvient est, en définitive, susceptible d'intégrer une sphère de sens. Le souvenir peut-il retrouver une cohérence à l'intérieur du tout de la mémoire ? Peut-on lui conférer rétrospectivement une direction ?

Plusieurs passages du roman pointent vers l'embarras dans lequel se retrouve celui qui s'essaye à une telle entreprise. Amaury fait parfois savoir à l'ami auquel il se raconte l'hésitation avec laquelle il appréhende et tente de comprendre son passé. Il s'interroge par exemple sur sa nouvelle proximité avec Madame de Couaën au début de leur séjour à Paris :

Où en étais-je donc de mes sentiments alors ? En quelle nuance nouvelle ? Sous quel reflet de mon nuage grossissant et diffus ? C'est ce qui me devient de plus en plus difficile à suivre, mon ami. Car, en avançant toujours, en perdant les points les plus isolés qui me servaient de mesure, je suis peu à peu comme sur l'Océan quand on a quitté le rivage¹⁷.

La narration de soi est comparée par Amaury à une navigation pénible dans l'élément de la mémoire. Une certaine opacité contrarie la médiation entre le soi présent et le soi passé : « toutes mes allées sont peuplées d'Ombres », dira à cet effet le compagnon reconverti d'Amaury¹⁸. Il semble donc que la clarté ne puisse repénétrer tout à fait l'état d'âme remémoré – du moins pour certains endroits « troubles et indistincts¹⁹ » de la mémoire. Cela tient en partie, selon Amaury, « à l'état essentiel de l'âme dans le moment des circonstances » ressouvenues, et en partie à ce que, comme à travers un *filtre*, « nous nous souvenons du passé à travers et avec notre âme d'aujourd'hui²⁰ ».

La mémoire est par ailleurs souvent représentée comme une profondeur inerte qui ne se laisse pas aisément appréhender. Au chapitre xx, Amaury la qualifie métaphoriquement de « limon le plus anciennement déposé » au « fond [d'un] vieux fleuve²¹ ». Il avait déjà comparé ses souvenirs plus tôt, au chapitre II, à « une poussière d'innombrables atomes » qui sommeillaient dans les « recoins²² » de son esprit. Les souvenirs deviennent ensuite, au chapitre XIII, des « débris isolés²³ » de l'esprit. Le manque d'unité immédiate des souvenirs suggère que la mémoire s'apparente à un complexe dont les parties s'articulent *invisiblement* pour un premier regard. Ce qui est donné à voir à celui qui se replonge en elle ressemble à un amas sans vie dont la disparité ne laisse deviner aucun sens.

2.2. Les « tombeaux » intérieurs de la mémoire

Baudelaire fera de ce désordre sans vie de la mémoire une manifestation essentielle du spleen dans les *Fleurs du mal*. André Guyaux suggère dans sa préface à *Volupté* que Baudelaire se serait reconnu en Amaury²⁴. Nous pensons que ce rapprochement trouve sa légitimation sur le terrain de la mémoire. Mentionnons notamment le « tiroir encombré » et le « fouillis » du boudoir qui se rapportent au cerveau du poète dans « Spleen LXXVI²⁵ ». « Il y a en nous des mondes²⁶ », dira en outre Amaury dans une formule qui préfigure le premier vers du poème (« J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans »). Mais c'est à notre avis l'imaginaire de la mort qui habite la mémoire d'Amaury qui semble avoir le plus marqué la lecture de

Volupté par Baudelaire. Poursuivons le rapprochement avec « Spleen LXXVI » : le cerveau en proie au spleen est comparé tour à tour à un « immense caveau » contenant « plus de morts que la fosse commune » et à un « cimetière » peuplé des « morts » chers au poète²⁷. Il n'en va pas autrement de la mémoire dans le roman de Sainte-Beuve : on ne peut s'empêcher de voir une anticipation du spleen baudelairien lorsque Amaury parle de l'éveil des souvenirs en lui comme de la « cendre qui tremblait en [son] tombeau²⁸ ». La mémoire est ici lieu de mort comme chez Baudelaire. Le même thème est exploité au chapitre II par un Amaury effrayé par les images conservées en son cœur : « le passé a déposé ses débris en sépultures successives » en « toute âme qui de bonne heure a vécu²⁹ ». La mémoire se révèle « comme un lieu rempli des inhumations précédentes, comme une salle de destin funèbre où siègent tous ces fantômes des âges que nous avons vécus³⁰ ».

On trouve ainsi, dans les *Fleurs du mal*, des échos du traitement réservé au souvenir dans *Volupté* sur deux points précis : (1) le désordre apparent de la mémoire et (2) les images de mort qui hantent la conscience qui se remémore. Chez Sainte-Beuve, les « sépultures » déposées en « débris » dans les zones les plus obscures de la mémoire composent une masse inerte, ou pour ainsi dire, une « latence » au plus profond de soi-même. La mémoire dans son immédiateté est donc caractérisée par l'*inanimation* aussi bien du point de vue de son contenu (elle constitue un « tombeau » qui abrite le souvenir des êtres chers) que de sa forme (elle est avant tout un agrégat poussiéreux). L'enjeu de la difficulté d'accéder à son passé refait ici surface : la remémoration offre-t-elle la possibilité de *ranimer* ce qui d'emblée se donne comme mort et désagrégé ? Le souvenir peut-il faire revivre authentiquement le passé ? La question est tout à fait connexe à celle concernant le manque d'une structure de sens préétablie dans laquelle l'événement du passé pourrait s'intégrer aussitôt que ressouvenu. Ranimer le souvenir pourrait en effet aussi bien vouloir dire lui conférer un sens dans la totalité de la mémoire.

3. La mémoire comme lieu de la grâce retrouvée

3.1. Recomposition de la mémoire

La prochaine section de notre étude visera à dénouer les problèmes qui ont été exposés jusqu'à maintenant. Nous tenterons de montrer que l'adoption du fil conducteur de la *grâce* permet d'apercevoir la teneur chrétienne du souvenir dans *Volupté*. Nous avons jusqu'à maintenant décliné le caractère problématique du souvenir de cette manière : (1) la mémoire involontaire paraît procéder du mal qui afflige Amaury – la faiblesse de sa volonté – plutôt que de sa solution ; (2) le mouvement involontaire du souvenir représente un danger pour celui dont le passé est un lieu de tentation ; (3) la mémoire est un lieu funèbre duquel n'émane *a priori* aucune articulation de sens.

La résolution de ce dernier enjeu laisse déjà présager le dénouement des deux premiers. La mémoire, qui est de prime abord décomposée en impressions et en événements isolés les uns des autres, peut trouver une *recomposition* si elle est envisagée comme le terrain d'une manifestation de la grâce. Amaury évoque en effet cette heureuse reconstitution de la mémoire lorsque le ressouvenir procède d'une disposition religieuse :

Tous les anneaux rompus du passé se remettent à trembler dans leur cours, à se chercher les uns les autres, éclairés d'une molle et magique lumière. Aujourd'hui, et en cet instant même, mon ami, c'est un de ces soirs du dimanche ; et dans la contrée étrangère d'où je vous écris, tandis que les mille cloches en fête sonnent le Salut et l'*Ave Maria*, toute ma vie écoulée se rassemble en un sentiment merveilleux, tous mes souvenirs se répondent, comme ils feraient sous des cieux et à des échos accoutumés³¹.

On observe ainsi qu'une *trame secrète* ouvre la voie à une nouvelle cohésion au sein même du passé remémoré : la lumière de la grâce permet de déceler une harmonie là où on ne soupçonnait pourtant qu'une chaîne rompue et discontinue. Cette lumière laisse découvrir la « vie cachée » et le « sens austère » dissimulés derrière les « débris isolés » et « peu marquants³² » qui confondent la mémoire dans son premier réveil³³. Les âges hétéroclites de la jeunesse (nos

« fantômes » intérieurs) deviennent, en regard de la grâce, « de purs esprits réconciliés, qui veillent du dedans, et qui chantent de concert, implorant la délivrance commune³⁴ ».

Le souvenir, considéré immédiatement et dans son isolement, peut réintégrer une sphère de sens à l'intérieur du paradigme religieux : « tout me revient et me parle³⁵ », écrira Amaury pour décrire cette reconquête. Il s'agit d'une véritable *résurrection à même la mémoire* pour le chrétien qui se souvient : « les temps et les lieux se rejoignent ; et il s'exhale de ce vaste champ qui frémit, de cette vallée de Josaphat en moi-même, un sentiment inexprimable et rien que religieux³⁶ ». Amaury songe vraisemblablement ici à la résurrection des morts avant le Jugement dernier, que le *Livre de Joël* (3 : 2-12), dans l'Ancien Testament, situe dans la vallée de Josaphat. La perspective renouvelée offerte par la grâce transforme ainsi la mémoire en « vallée de Josaphat », c'est-à-dire en lieu où le passé se voit ranimé et où la vie peut être réassumée.

Maintenant, il est légitime de s'interroger sur la nature du sens que confère la grâce au passé. Amaury emploie à plusieurs reprises le terme « Providence » pour qualifier le fil directeur qui se dévoile rétrospectivement à lui quand il se souvient de son ancienne vie. Ce dévoilement est le résultat d'une démarche qui consiste à réinvestir la mémoire en portant attention à toute trace d'une action divine et salvatrice que pourrait renfermer notre existence passée. Il s'agit donc bien de retrouver, après coup, en se ressouvenant, une *direction* et une *intention* à l'œuvre dans notre vie. Amaury parle de cette capacité comme d'un « don spirituel » :

Ce don consiste à retrouver Dieu et son intention vivante partout, jusque dans les moindres détails et les plus petits mouvements, à ne perdre jamais du doigt un certain ressort qui conduit. Tout prend alors un sens, un enchaînement particulier, une vibration infiniment subtile qui avertit, un commencement de nouvelle lumière³⁷.

Pour le chrétien, cette trame est « toujours certaine là même où elle se dérobe³⁸ ». Le souvenir se révèle une manière tout indiquée de « rendre sensible » cette trame pour celui qui était aveugle à la

lumière divine dans le passé. Les mémoires rédigées par Amaury pour son jeune ami constituent, à ce titre, une sorte d'*exercice* par lequel leur auteur peut octroyer à ses souvenirs une plénitude de sens que les événements ne possédaient pas au moment où ils ont été vécus. On peut penser que, sur cet aspect précis, les événements ressouvenus possèdent un avantage ou même une supériorité sur le présent vivant : la rétrospection rend plus manifeste la direction providentielle empruntée par notre existence.

Une fois ce sens devenu visible, il devient possible de s'abandonner à la destinée tracée pour nous par Dieu. La faiblesse de la volonté dont souffre Amaury peut ici se renverser en un accord avec la volonté divine – car il faut non seulement concevoir l'œuvre bienfaisante de Dieu, mais également y consentir :

Vous nous offrez parfois, Seigneur, quand vous le daignez faire, l'intention et le canevas dessiné de la trame, comme à l'apprenti du tisserand ; il faut que nous y mettions la main pour l'achever ; il faut que notre volonté dise *oui* ou *non* à votre proposition redoutable ; ou notre indifférence muette est déjà même une manière funeste de terminer³⁹.

Si le jeune Amaury demeurait incapable de *vouloir le vouloir divin*, la mémoire lui laisse une seconde chance de dire « oui ». Nous avons là une configuration tout à fait étonnante : la mémoire qui se déclenchait *involontairement* est transformée en lieu où le vouloir peut se consolider. De la faiblesse de la volonté, nous passons au vouloir raffermi en Dieu. Le souvenir devient ainsi un carrefour « où la volonté et la grâce [concordent] mystérieusement⁴⁰ ».

3.2. Dire la mémoire : la confession dans Volupté

Nous pouvons faire un pas supplémentaire et affirmer que c'est déjà *rendre grâce* à Dieu que de reconnaître sa grâce agissante et d'accorder rétrospectivement notre vouloir avec celle-ci. Cela implique également, à l'inverse, de reconnaître sa propre faute à chaque endroit où notre vouloir s'est montré trop hésitant pour concorder avec le plan divin. Avouer sa faute et louer Dieu : nous

tenons ici deux aspects qui se complètent réciproquement dans la *confession* augustinienne⁴¹.

Or, Amaury place justement ses mémoires sous le signe de la confession : « Ces pages ne sont qu'une confession de moi à Dieu, et de moi à vous⁴² ». Il semble que, pour Amaury, la reconnaissance de soi comme pécheur doit passer par le souvenir et surtout par le *repentir*. La confession lui offre ainsi une occasion pour affronter son passé – son ancien mal – sans retomber dans la tentation qui le possédait autrefois. Elle constitue en quelque sorte une garantie que « l'ombre des créatures chéries » du passé n'est pas ranimée en vue de jouir de sa contemplation, mais bien plutôt dans une visée pieuse : « le repentir sérieux doit mêler alors son intercession et ses larmes aux soupirs involontaires que notre faiblesse éternise⁴³ ». Cette entreprise doit cependant s'accompagner d'une certaine prudence – notamment lorsque le souvenir porte directement sur la faute commise. Amaury écrit alors : « Je n'ignore pas que le repentir lui-même ne doit repasser dans de tels souvenirs qu'avec circonspection et tremblement, en se bouchant maintes fois les yeux et les oreilles⁴⁴ ». Le ressouvenir demeure un exercice délicat, même pour le converti.

On peut penser, en outre, que la circonspection dans la confession vise aussi bien à se préserver soi-même de retomber dans la mollesse qu'à protéger le jeune ami voluptueux à qui sont destinés les mémoires. Le souvenir doit pouvoir profiter à autrui : la confession se structure en même temps sur un axe vertical (« de moi à Dieu ») et sur un axe horizontal (« de moi à vous »). Augustin nourrissait le même projet en écrivant se confesser à la gloire de Dieu « de manière à ce que les hommes entendent⁴⁵ ». S'avouer pécheur et coller de près à sa faute pour la mettre en lumière débouche ultimement sur la possibilité d'un redressement moral pour le destinataire. Amaury se justifie : « Plus je serre de près mon mal et vous l'indique à sa source, plus il y a de chance pour que vous disiez : “ C'est comme cela en moi ”, et que vous preniez courage en songeant d'où je suis revenu⁴⁶ ».

Sainte-Beuve lui-même semble admettre – au moins au conditionnel et avec une dose de scepticisme – une certaine utilité

morale au souvenir lorsqu'il affirme, dans le prologue de *Volupté*, que de cette « sorte de confession générale sur un point si chatouilleux de l'âme » pourrait ressortir « ça et là quelque bien pour quelques uns⁴⁷ ». Nous pouvons en tout cas considérer avec lui que l'entreprise de remémoration à laquelle se livre Amaury ne trahit pas, en définitive, « les intentions du chrétien⁴⁸ ».

Conclusion

Qui considère avec sérieux la question de la mémoire dans *Volupté* doit finalement en conclure que cette reconquête de la volonté divine par le ressouvenir et la confession est elle-même une manifestation de la grâce. On pourrait affirmer, sans craindre une apparence de paradoxe, que la grâce est une *condition* pour que le passé renfermé en la mémoire puisse être interprété comme lieu de la grâce agissante. On ne semble donc pas pouvoir échapper à une sorte de cercle – qui ne renferme toutefois aucune contradiction : il faut recevoir la grâce pour en retracer rétrospectivement l'action dans son passé. La même idée, déclinée différemment, peut recevoir une formulation qui ne révèle au fond rien de plus qu'une évidence : le souvenir qui découle de la grâce divine n'entre pas en contradiction avec le christianisme. Notre étude a cependant fait ressortir l'arrière-plan tout à fait problématique sur lequel pouvait reposer une telle évidence. Le ressouvenir demeure une entreprise dangereuse d'un point de vue chrétien pour celui qui ne veut pas en Dieu. Celui dont le vouloir concorde mystérieusement avec la grâce peut à l'inverse et avec Amaury affirmer :

Mais sans que ce soit, je le pense, une contradiction avec les espérances immortelles, et dans tout ce qui est de l'ordre humain, moi, j'ai toujours eu à cœur le souvenir plutôt que l'espérance, le sentiment et la plainte des choses évanouies plutôt que l'étreinte du futur. Le souvenir, en mes moments d'équilibre, a toujours été le fond reposant et le plus bleu de ma vie, ma porte familière d'entrée au Ciel. Je me suis, en un mot, constamment senti plus pieux, quand je me suis beaucoup et le plus également souvenu⁴⁹.

Nous sommes désormais en mesure de comprendre cette « piété » du souvenir dont parle Amaury – d'en saisir le sens chrétien. La mémoire est une porte d'entrée au Ciel *uniquement* dans la mesure où elle permet de s'abandonner avec plus de fermeté à la providence divine. En ce cas, le souvenir constitue pour Amaury une « persuasion » et un « rappel au bien⁵⁰ ». Il vient en quelque sorte parachever la vertu d'espérance : c'est en se tournant vers le passé qu'un converti comme Amaury peut, avec confiance, attendre de Dieu grâce en ce monde et salut éternel au Ciel.

-
1. Sur cette question : voir la préface écrite par André Guyaux dans Charles-Augustin Sainte-Beuve, *Volupté*, Paris, Gallimard (coll. Folio classique), p. 18.
 2. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *Volupté*, Paris, Gallimard (coll. Folio classique), p. 224-225.
 3. François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Livre III, Paris, Livre de Poche, Pochothèque, 1998 p. 75-76.
 4. Jean-François Perrin, « Romantisme et mémoire involontaire : le cas de *Volupté* » dans *Romantisme*, n° 91 (1996), p. 43-52.
 5. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 194.
 6. *Ibid.*, p. 303.
 7. Cf. Jean-François Perrin, *loc. cit.*, p. 44.
 8. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 149.
 9. *Ibid.*, p. 84.
 10. *Ibid.*, p. 117.
 11. Jean Starobinski, « Recettes éprouvées pour chasser la mélancolie » dans *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 32 (1985), p. 71.
 12. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 31.
 13. Jean Starobinski, *loc. cit.*, p. 72.
 14. « Psaume 91, 1 », *La Bible de Jérusalem*, trad. sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 2000, p. 976.
 15. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 312.
 16. *Ibid.*, p. 313.
 17. *Ibid.*, p. 139.
 18. *Ibid.*, p. 303.
 19. *Ibid.*, p. 192.
 20. *Ibid.*, p. 192-193.
 21. *Ibid.*, p. 225.

22. *Ibid.*, p. 51.
23. *Ibid.*, p. 194.
24. Voir à ce sujet sa présentation dans *Ibid.*, p. 22.
25. Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, Paris, Gallimard, Folio classique, 1996, « Spleen LXXVI », p. 105.
26. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 52.
27. Charles Baudelaire, *op. cit.*, « Spleen LXXVI », p. 105.
28. *Ibid.*, p. 225.
29. *Ibid.*, p. 51-52.
30. *Ibid.*, p. 220.
31. *Ibid.*, p. 194.
32. *Ibid.*
33. Pour une courte analyse de ce passage, cf. Jean-François Perrin, *loc. cit.*, p. 49.
34. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 221.
35. *Ibid.*, p. 195.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, p. 331.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*, p. 282.
40. *Ibid.*, p. 117.
41. Cf. Michel Pellegrino, *Les Confessions de Saint-Augustin. Guide de lecture*, Paris, Alsatia, 1960, p. 28-29.
42. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 157.
43. *Ibid.*, p. 52.
44. *Ibid.*, p. 157.
45. Augustin, *Les Confessions*, trad. Louis de Mondadon, Paris, Seuil (coll. Points), 1982, X, 3, 3, p. 250.
46. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 223.
47. *Ibid.*, p. 32.
48. *Ibid.*
49. *Ibid.*, p. 193. Jean-François Perrin suggère de manière intéressante qu'Amaury ajouterait ici le souvenir aux trois autres vertus théologiques (*loc. cit.*, p. 50). Il convient, à notre avis, de modérer cette proposition : on remarque en effet que la vertu théologique est, d'un point de vue chrétien, bonne en elle-même et à toute condition, alors que le souvenir demeure problématique, voire dangereux, pour le voluptueux. En d'autres termes, et c'est ce que le présent article a tenté de montrer, même si le souvenir peut *participer* de la vertu chrétienne en permettant à la volonté et à la grâce de concorder, le contraire est également

possible : le souvenir peut tout aussi bien refléter l'échec d'une volonté qui se refuse au vouloir divin.

50. *Ibid.*, p. 193.