

**LE MOTIF DES CONFESSIONS  
CHEZ SAINT AUGUSTIN,  
J.-J. ROUSSEAU ET A. DE MUSSET**

Sylvaine Letournel<sup>1</sup>

---

L'étude religiologique des *Confessions* de saint Augustin, des *Confessions* de Rousseau et de la *Confession d'un enfant du siècle*, de Musset exige que l'on se pose la question du sens d'un pareil assemblage.

Si le mot «confession» n'est pas une raison suffisante pour justifier notre entreprise, c'est du moins une raison nécessaire: intituler *Confessions* le récit d'une vie n'est pas un acte indifférent, c'est un acte religieux. Même si ce mot n'est pas chargé de la même religiosité au V<sup>e</sup>, au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècles, il peut cependant entrer à juste titre dans la catégorie de ce que la linguistique contemporaine appelle «les performatifs»: la simple profération du mot exerce un pouvoir effectif, et ce pouvoir est de type contractuel. La confession vise à la rémission des péchés: son objet est le salut. Toute confession pose d'emblée un contrat de conciliation ou de «réconciliation» entre l'homme et Dieu. Mais ce contrat ne s'instaure pas seulement sur une relation entre deux termes, entre deux interlocuteurs: que ce soit un prêtre, une assemblée publique ou la foule de ceux qui liront un livre intitulé *Confessions*, un troisième terme, un médiateur est nécessaire, et la confession ne peut en aucun cas se borner à une relation privée. Dans son étude sur «le thème littéraire de la confession chez Balzac»,

---

<sup>1</sup> **Sylvaine Letournel est professeure de littérature au collège Marie-de-France.**

Arlette Michel insiste sur ce point: «Il n'y a pas de réconciliation avec Dieu sans réconciliation avec la société.»<sup>2</sup>

Toute confession s'inscrit dans un «espace autobiographique»<sup>3</sup> - pour reprendre l'expression de Philippe Lejeune - très particulier, dans la mesure où l'individu n'exprime son individualité que pour réintégrer la collectivité. L'enjeu religieux se double d'un enjeu social. Rousseau affirme clairement, dans l'introduction du *Manuscrit de Neuchâtel*, oeuvrer pour le salut public:

Je veux tâcher que pour apprendre à s'apprécier, on puisse du moins avoir une pièce de comparaison; que chacun puisse connaître soi et un autre, et cet autre, ce sera moi.<sup>4</sup>

De même, *La Confession d'un enfant du siècle* n'a pas d'autre objet qu'une guérison collective:

Si j'étais seul malade, je n'en dirais rien; mais comme il y en a beaucoup d'autres qui souffrent du même mal, j'écris pour ceux-là, sans trop savoir s'ils y feront attention.<sup>5</sup>

Dans un va-et-vient constant entre les pronoms personnels «je» et «nous», saint Augustin va encore plus loin dans la

---

<sup>2</sup> Arlette Michel, «Un aspect du catholicisme balzacien: Le thème littéraire de la Confession» dans *Littérature et société: recueil d'études en l'honneur de Bernard Guyon*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 93.

<sup>3</sup> Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975, p. 41.

<sup>4</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, Paris, Gallimard, (coll. «La Pléiade»), 1959, p. 1149.

<sup>5</sup> Alfred de Musset, *La Confession d'un enfant du siècle*, Paris, Gallimard (coll. «Folio»), 1973, p. 19.

dépersonnalisation de ses confessions. Le véritable destinataire est moins individuel que générique:

Et qu'est-ce que l'homme, n'importe quel  
homme, dès lors qu'il est homme?  
Eh bien! Qu'ils rient de nous les forts et les  
opulents!

Mais nous, les pauvres et les indigents, nous  
voulons te faire confession!<sup>6</sup>

Les confessions ont donc un but essentiellement pragmatique: celles de Rousseau nous offrent un instrument de comparaison, celle d'Augustin une manière d'approcher Dieu, celle d'«un enfant du siècle», une possibilité de libération. Chaque Confession est un don, une offrande, une immolation de l'individu pour le bien de la collectivité.

\*

Toute confession faisant oeuvre de réconciliation, elle instaure par ce seul fait, une rupture dans le temps et le sujet, car nos trois confessions sont aussi trois conversions.

Le titre, par exemple, de *La Confession d'un enfant du siècle*, le singulier de celui-ci place l'acte de cette confession sous le signe de la ponctualité, elle le situe dans une temporalité brisée: l'objet du récit sera en quelque sorte une «pièce détachée» de la totalité que constitue une vie, ce sera un «morceau de vie»: «Je raconte, écrit-il, ce qui m'est arrivé pendant trois ans.»<sup>7</sup>

D'autre part, la double détermination «enfant du siècle» opère elle aussi une cassure. Il ne s'agit plus en effet des *Confessions* d'un dénommé saint Augustin ou Rousseau, mais de celle d'un «enfant du siècle» dont on apprend assez tard et

---

<sup>6</sup> **Saint Augustin, *Les Confessions*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, p. 409, IV, 1.1.**

<sup>7</sup> **Musset, *op.cit.*, p. 19.**

sans grande conviction qu'il s'appelle Octave. Le sujet parlant de la confession n'est plus un individu dont on puisse vérifier l'état civil, mais un type d'individu: la confession sera donc fiction et allégorie.

D'un point de vue autobiographique, il s'agit là d'un cas limite: si le «je» qui parle, qui «récite» cette histoire, n'est pas identifiable à l'auteur nommé Alfred de Musset, on peut alors se demander à qui appartient le «je» des toutes premières lignes de *La Confession*: «Pour écrire l'histoire de sa vie, il faut d'abord avoir vécu; aussi n'est-ce pas la mienne que j'écris.»<sup>8</sup> Mais un peu plus loin, nous lisons: «Ainsi, ayant été atteint, dans la première fleur de ma jeunesse, d'une maladie morale abominable, je raconte ce qui m'est arrivé pendant trois ans.»<sup>9</sup>

Ces deux énoncés paraissent se contredire radicalement: le récitant, après s'être farouchement posé comme différent du héros, va revendiquer son identité avec celui qui s'apprête à raconter trois ans de sa vie. Entre ces deux moments, quelque chose s'est passé: le «je» a revêtu en quelque sorte une autre livrée, mais sans le signaler, comme à la dérobée. Ce travestissement du Moi n'est explicable que si l'on se souvient du titre. Le véritable sujet du récit n'est pas plus Octave, être de papier, que Musset, être de chair; il n'est ni l'un ni l'autre et pourtant, il est les deux à la fois: il est «l'enfant du siècle», celui dont l'identité même est problématique. Il y a cassure dans l'identité du sujet.

Or, il en est de cette confession comme des autres rassemblées ici: elle nous amène à poser à l'intérieur même du sujet le problème de l'identité et de la différence, du Même et de l'Autre.

\*

---

**8** *Ibid.*, p. 19.

**9** *Ibid.*

Que peut l'homme? Telle est la question sur laquelle nos trois confessions se rencontrent. A cette question, l'apôtre Paul a donné une réponse: c'est en brisant la loi que l'homme peut trouver la foi, c'est-à-dire qu'il peut tout. On sait que le mot «confession» a plusieurs sens, dont l'un se définit par «l'action de confesser Jésus-Christ, de faire profession publique de la foi chrétienne.»<sup>10</sup> Nos trois Confessions ont la particularité de n'être pas seulement des récits autobiographiques, mais aussi et peut-être surtout des professions de foi. Il est très surprenant que le livre de la désespérance lui-même - notion foncièrement antireligieuse - accomplisse lui aussi ce trajet de la loi à la foi. Trois figures sont en mouvement et en perpétuelle oscillation dans les *Confessions*, qui correspondent à trois étapes de ce trajet, et qui vont structurer notre étude: la première est celle que nous résumons sous le titre de «paradoxes»; elle est déjà une tentative de libération. La deuxième est un temps mort, un temps «de mort» pourrait-on dire en pensant à l'enfant du siècle: c'est le temps de l'intervalle, temps hybride qui se caractérise avant tout par une sensation de vertige. La dernière étape sera celle de «l'alliance des contraires», dont la figure de style symptomatique est l'oxymore - alliance de mots - un temps de révélation et de réconciliation: c'est le temps de la foi, caractérisé par un autre langage, celui de la vision. Par le simple pouvoir de la parole, les Confessions parviennent ainsi à briser la loi. Or, cette libération, qui est aussi une conversion, trouve son expression privilégiée dans la figure de l'oxymore.

L'étymologie de l'oxymore nous renseigne sur sa nature: «sot et piquant», il est deux choses à la fois, il réalise la synthèse de deux mots radicalement antithétiques. L'oxymore nous plonge dans la question du sens; non seulement il le nie, mais il crée un autre sens. Il donne à voir l'inconnu, il postule l'existence de l'Autre. L'oxymore opère ainsi une rupture dans l'ordre dit «naturel» et constitue en cela un outil métaphysique. C'est donc le principe même de l'oxymore, plus que le signe linguistique, qui va guider notre étude. En tant qu'abolition des

---

10 *Littre.*

distances, en tant que destruction et nouvelle alliance, il a un caractère à la fois subversif et religieux. Qu'il s'agisse de réaliser l'alliance entre l'homme et Dieu, ou entre l'homme et son Autre, ou encore entre l'homme et son siècle, il s'agit toujours, dans les trois Confessions qui fondent notre corpus, de réaliser l'alliance de termes contraires.

### **Paradoxes**

Au commencement de chaque confession, il y l'aveu de la confession, l'aveu du «moi», du sujet en tant que sujet de discours. Tout le problème consiste, dans les *Confessions* de saint Augustin, les *Confessions* de Rousseau et la *Confession d'un enfant du siècle* de Musset, en un problème d'identité: Qui parle? à qui? Se confesse-t-on à un Dieu absent? Comment parler à Dieu? Le problème de l'identité est redoublé par celui du langage. Seule une inversion des signes, ou le consentement au paradoxe, permet d'établir une communication.

#### *Moi seul*

Rousseau se pose d'emblée comme celui qui, unique, sort d'un moule que la nature a brisé: «Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jeté, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir lu.»<sup>11</sup> Ainsi, la première faute est d'être. L'orgueilleux «Moi seul»<sup>12</sup> qui ouvre les *Confessions* exprime en une phrase lapidaire et provocatrice, le défi et le tourment d'être unique. Les confessions se doivent d'établir le degré de culpabilité de l'être même.

Cette faute se complique par ailleurs de l'expérience de l'altérité: «Si je ne vaud pas mieux, au moins je suis autre, écrit-il.»<sup>13</sup> L'être même de Rousseau est coupable parce qu'il est

---

**11** Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, Paris, Librairie générale française (coll. «Livres de poche»), T. 1, 1972, p. 5.

**12** *Ibid.*, p. 5.

**13** *Ibid.*

autre; et en même temps, cette différence est ce qui l'absout. L'expérience de l'altérité, vécue quotidiennement, est le «ressort» de sa vie dans la mesure où elle est vécue à un double registre: de l'extérieur et de l'intérieur. Rousseau ne se comprend pas plus lui-même qu'il ne se fait comprendre; il est d'ailleurs très conscient de ce «bizarre et singulier assemblage»<sup>14</sup> qui constitue son identité et qui touche parfois au non-sens:

Deux choses presque inconciliables s'unissent en moi sans que j'en puisse concevoir la manière...<sup>15</sup>

En remontant de cette sorte aux premières traces de mon être sensible, je trouve des éléments qui, semblant quelquefois incompatibles, n'ont pas laissé de s'unir en moi pour produire un effet uniforme et simple.<sup>16</sup>

Il ne s'agit pas seulement de «contradictions», au sens où tout être humain est fait de contradictions; dans le cas de Rousseau, le paradoxe est une loi, un système, une structure de la pensée et du comportement. Le livre IX des *Confessions* est à cet égard très révélateur; dans ce livre ou tout n'est que genèse, remontée aux sources, recherche des origines, Rousseau révèle comment il est devenu écrivain. Au commencement est le vide, expression euphémique de l'échec des relations amoureuses de Jean-Jacques. Or, l'origine même de ce vide, de cet échec, est pur et simple défi à la logique. Après avoir révélé l'attachement profond et indestructible qui l'unit à «sa» Thérèse, le narrateur confesse en effet qu'il n'a «jamais éprouvé la moindre étincelle d'amour»<sup>17</sup> pour la femme qu'il a épousée, qu'il n'a pas plus

---

<sup>14</sup> Rousseau, *Ébauches des Confessions, Fragments autobiographi-ques*, p. 1156.

<sup>15</sup> Rousseau, *Les Confessions*, T. 1, p. 172.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>17</sup> Rousseau, *Les Confessions*, T. 2, p. 136.

désiré de la posséder que Madame de Warens»<sup>18</sup> et qu'il s'est contenté de satisfaire auprès d'elles «les besoins de ses sens.»<sup>19</sup> Cette confession est différée par tout un dispositif énonciatif qui tend à théâtraliser la révélation et à en faire quelque chose de monstrueux: «[Le lecteur] croira qu'autrement constitué qu'un autre homme, je fus incapable de sentir l'amour.»<sup>20</sup> Le lecteur incarne la voix du sens commun, du bon sens, toujours présente en filigrane dans les *Confessions* pour mieux faire entendre la voix du sens contraire, du non-sens, du paradoxe, qui est celle du narrateur. Mais bizarrement, à l'origine de l'anomalie amoureuse de Jean-Jacques, de son incapacité d'aimer, on trouve un trop plein d'amour, une nature par trop sentimentale: «Le premier de mes besoins, (...) le plus inextinguible, était tout entier dans mon coeur.»<sup>21</sup>

C'est ce paradoxe qui va servir de fondement à six années dont Rousseau retrace les «multiples révolutions»: le vide, consécutif à l'échec affectif, devient le personnage central du livre IX - l'inlassable réitération du motif est éloquente. Désormais, la vie de Jean-Jacques est vouée à l'oscillation: «Dès lors, mon âme en branle n'a plus fait que passer par la ligne de repos, et ses oscillations toujours renouvelées ne lui ont jamais permis d'y rester.»<sup>22</sup>

Le manque d'amour entraîne ce que Rousseau appelle «la recherche des suppléments»<sup>23</sup>, une longue quête comparable à la sublimation du désir. Au cours de ces six années, il verra son caractère se transformer jusqu'à n'être plus que l'exacte antithèse de lui-même: «J'étais vraiment transformé. (...) Je n'étais plus

---

**18** *Ibid.*, p. 136.

**19** *Ibid.*

**20** *Ibid.*

**21** *Ibid.*

**22** *Ibid.*, p. 141.

**23** *Ibid.*, p. 138.

cet homme timide, et plutôt honteux que modeste, qui n'osait ni se présenter, ni parler.»<sup>24</sup>

De cette expérience de l'altérité, jaillira donc l'éloquence, et la révélation d'une seconde vie. On peut parler ainsi d'une véritable «naissance» de Jean-Jacques: transformé en créature chimérique, en «berger extravagant»<sup>25</sup>, pour reprendre ses propres termes, Jean-Jacques est désormais en mesure d'accéder au désir. C'est l'écriture de la *Nouvelle Héloïse* qui, de son propre aveu, est à l'origine de sa passion pour Madame d'Houdetot. Paradoxe: ce n'est pas la vie qui précède et qui engendre la littérature, mais c'est la littérature qui précède et qui engendre la vie. L'état d'ivresse qui fait jaillir le Verbe est vécue comme une expérience mystique. Le paradoxe, réellement intériorisé et consenti, fait accéder l'écrivain à un statut divin. Le Moi et l'Autre ayant fusionné, il parvient à réaliser la difficile alliance de l'être et du non-être. Cette expérience est décrite avec la plus grande minutie:

Qu'on se rappelle un de ces courts moments de ma vie où je devenais un autre et cessais d'être moi; on le trouve encore dans le temps dont je parle: mais au lieu de durer six jours, six semaines, il dura près de six ans...<sup>26</sup>

Jean-Jacques s'est élevé non au-dessus de «sa» nature, mais dit-il, au-dessus de «la» nature: «et [cet état] durerait peut-être encore sans les circonstances particulières qui le firent cesser, et me rendirent à *la nature*, au-dessus de laquelle j'avais voulu m'élever.»<sup>27</sup> En faisant l'expérience de l'altérité, non sur le mode

---

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 140.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>27</sup> *Ibid.*

de l'intermittence, mais sur le mode de la continuité, Rousseau a fait l'expérience de la divinité.

Or, cette révolution ontologique a seule rendu possible le miracle de l'écriture, une écriture «céleste». Comme il le dit si bien: «Voilà d'où se répandit dans mes premiers livres ce feu vraiment céleste qui m'embrasait.»<sup>28</sup>

Dès lors, une sorte de dialectique fait de la vie même de Jean-Jacques un mouvement de type historique: la «recherche des suppléments», qui tire son origine du vide, est elle-même à l'origine d'un état d'ivresse qui engendre l'écriture. Le mot «révolution» dont use à maintes reprises le narrateur, doit être entendu dans son sens le plus littéral: il s'agit bien de la destruction d'une vie ancienne et de la révélation d'une vie nouvelle, d'une véritable régénération fondée sur l'inversion des signes. A la loi de l'alternance se substitue la foi en la simultanéité. Il ne s'agit plus pour Rousseau d'être ou de ne pas être, mais d'être *et* de ne pas être, privilège divin qui trouve son accomplissement et son effet dans le langage. Cette révolution ontologique fait de l'histoire individuelle un destin; une «histoire sainte» pour reprendre la formule de Jean Starobinski: «Avec Rousseau, l'histoire sainte et l'autobiographie confluent.»<sup>29</sup>

Ainsi, l'histoire individuelle se dépasse-t-elle elle-même pour toucher à l'infini; elle devient histoire sainte, histoire cosmique; ou encore, elle rejoint l'histoire universelle telle que la concevaient les grands théoriciens du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans leur vision mécaniste du progrès. Selon la quatrième proposition de Kant dans son opuscule sur «l'idée d'une histoire universelle», c'est le principe même de l'oxymore, ou de l'alliance de termes incompatibles, qui donne en effet un sens, une finalité au mouvement de l'histoire:

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Jean Starobinski, *L'Oeil vivant*, Paris, Gallimard, 1971, p. 121.

Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme au sein de la société. (...) J'entends ici par antagonisme *l'insociable sociabilité* des hommes.<sup>30</sup>

Curieusement, le mouvement dialectique des «révolutions» de l'âme et de la destinée de Rousseau suit la même dynamique paradoxale que les forces historiques telles que les ont conçues les philosophes de son siècle. L'idée même de religion, nous dit Ernst Cassirer, subit au XVIII<sup>e</sup> siècle un changement de signe: «l'idée fondatrice passe à la condition de fondée et ce qui servait alors à justifier est désormais ce qui exige une justification.»<sup>31</sup> L'alliance n'est donc pas rompue entre Dieu et les hommes: elle est dialectisée par l'antagonisme des forces divines et humaines. De même, l'alliance n'est pas rompue, chez Rousseau, entre le Moi et l'Autre: le Moi est le lieu même où se joue l'existence de l'Autre ou de Dieu.

*Le langage: instrument ou obstacle?*

Le langage est profondément paradoxal; toute entreprise autobiographique pose le problème de la parole sur soi: il faudrait parler un «autre» langage pour parler de soi, pour rester adéquat à soi-même. Rousseau pose clairement le problème dans l'introduction du manuscrit de Neuchâtel: «Il faudrait pour ce que j'ai à dire inventer un langage aussi nouveau que mon projet.»<sup>32</sup>

En des temps plus anciens, saint Augustin se posait la même question: celle du sens même du langage, de l'origine et de la fin de tout discours. La première interrogation qui ouvre les

---

**30 Emmanuel Kant, *La philosophie de l'histoire*, Paris, éd. Montaigne, 1947, p. 31.**

**31 Ernst Cassirer, *La philosophie des lumières* (trad. fr. de Pierre Quillet), Paris, A. Fayard, 1970, p. 62.**

**32 Rousseau, *Fragments autobiographiques*, p. 1153.**

*Confessions* de saint Augustin porte sur les conditions de possibilités de louer Dieu. Le premier objet de la confession est bien la confession elle-même dans son sens originel de «louange». Le langage, dans son statut profondément «humain» et «mortel», fait l'objet d'un long questionnement. Dès les premières lignes de ses *Confessions*, Augustin met à l'épreuve le schéma de la communication, et pose le problème du sens de la relation entre destinataire et destinataire, entre l'homme et Dieu. Car parler de soi, pour Augustin, n'est qu'un moyen pour atteindre cette fin suprême, cet interlocuteur ultime: Dieu. La première difficulté que rencontre un pareil projet est celle de l'altérité, de la dissemblance: il faut résoudre l'inadéquation entre deux discours opposés, entre deux termes antinomiques: Dieu/l'homme. D'une manière très significative, le divin se caractérise par le verbe «être» tandis que l'humain se caractérise, lui, par le verbe «vouloir»: «*Magnus es, Domine, (...) et laudare te vult homo.*»<sup>33</sup>

Concilier l'être et le vouloir requiert une conversion: les *Confessions* de saint Augustin sont l'histoire d'une «conversion» au sens théologique du terme puisqu'on voit par quels chemins est passé un impie pour se convertir à la religion chrétienne. Cette conversion commence par un coup de force sur le langage, car concilier l'être et le vouloir relève bel et bien de l'épreuve de force. Il faut que l'homme, de sujet, devienne objet, objet de son propre discours; que son logos ne lui appartienne plus: «C'est toi qui le pousse à prendre plaisir à te louer.»<sup>34</sup>

Le désir même de parler reçoit son impulsion de la volonté divine: le langage est donc le lieu même où se jouent la présence, l'existence de Dieu. C'est d'ailleurs par rapport au langage que se pose la question du sens, c'est-à-dire du commencement:

---

<sup>33</sup> **Saint Augustin, *Les Confessions*, I, 1, 1 p. 272 [ps CXLIV 3].**

<sup>34</sup> ***Ibid.***

Donne-moi, Seigneur, de connaître et de comprendre si la première chose est de t'invoquer ou de te louer, et si te connaître est la première chose, ou t'invoquer.»<sup>35</sup>

A cette question, Augustin répond par un paradoxe: «Mais qui t'invoque s'il ne te connaît?»<sup>36</sup> Le problème est résolu par l'inversion des signes: au signe de l'alternative (*utrum an...*) se substitue le signe de la simultanéité (*nesciens*). En niant syntaxiquement la notion de succession, Augustin nie la notion même de sens. Très conscient d'avoir touché au coeur même du problème, il reformule la question du sens en citant saint Paul: «Mais comment invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru?»<sup>37</sup>

On voit ici la fonction de la citation biblique: prenant le relais du discours humain, elle résout les contradictions. Dès lors, le discours autobiographique sera véritablement «enfanté» par le discours religieux, par l'Écriture. On assiste à une étonnante et paradoxale purification du langage: c'est le sens même des mots qui est dénoncé comme non-sens. Il faut, pour approcher Dieu, parler non dans l'ordre de la succession mais dans l'ordre de la simultanéité. Cette entreprise de régénération du verbe trouve son expression ultime dans la trajectoire même des *Confessions*: le langage humain, le discours mortel s'éteint définitivement au livre IX, au moment où Augustin renaît à une vie nouvelle, dans l'extase à Ostie avec sa mère Monique. Le discours autobiographique devient alors pure exégèse, puisque le locuteur se contente de commenter les Saintes Écritures. C'est donc par la destruction du sujet personnel que se réalise pleinement la communication avec Dieu. Le paradoxe est que cette destruction soit au fondement même d'un discours autobiographique...

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 272-274 [Rom, X, 14].

Ainsi Augustin connaît, comme Rousseau, une «dynamique» personnelle qui repose sur l'antagonisme de deux langages, celui du Même, celui de l'Autre - qui peut avoir pour nom Dieu; le mystère de ce qu'il appelle lui-même «le conflit des deux volontés» peut se comprendre comme un conflit purement linguistique. Comme le remarque Eugène Vance, «pour saint Augustin, (...) les problèmes du langage étaient inséparables de la notion d'existence elle-même.»<sup>38</sup> On pourrait aller plus loin: le mystère de la vie et de la mort est lui-même un effet de langage; de même que Dieu ne se laisse appréhender que par l'inversion des signes ou par la tautologie, la vie ne se laisse «nommer» que par une extravagante figure de rhétorique, l'oxymore: «(...) je ne sais pas d'où je suis venu ici, dirai-je dans cette vie mourante ou dans cette mort vivante?»<sup>39</sup>

L'alliance de termes contraires, ou «oxymore», inaugure le discours autobiographique de saint Augustin: pour parler de soi, il faut «inventer un nouveau langage», il faut renoncer au sens pour atteindre l'être même. Au cours des *Confessions*, cette opération se renouvelle de façon vraiment significative. L'entreprise de démystification du sens aboutit à un langage qui «explose», à une parole de la révélation, parole magique ou mystique, presque autonome, qui crée l'être, qui touche à l'être même. C'est proprement le langage de la Création. En cela, saint Augustin et Rousseau, malgré toutes les différences qui les séparent, se rejoignent. Le Moi autobiographique sert de médiateur entre le Moi et l'Autre.

### Vertiges

Comme ces derviches insensés qui trouvent  
l'extase dans le vertige, quand la pensée,  
tournant sur elle-même, s'est épuisée à se

---

<sup>38</sup> Eugène Vance, «Le moi comme langage: saint Augustin et l'autobiographie», dans *Poétique*, no 14, 1973, Paris, Seuil, 1970, pp. 137-260, p. 167.

<sup>39</sup> Saint Augustin, *op. cit.*, I, 6, u, p. 284.

creuser, lasse d'un travail inutile, elle s'arrête épouvantée. Il semble que l'homme soit vide, et qu'à force de descendre en lui-même, il arrive à la dernière marche d'une spirale.

Musset<sup>40</sup>

Pour Octave, le lien qui traverse et unit *La Confession d'un enfant du siècle*, c'est le siècle même; c'est lui qui fait l'objet de la confession. Alfred de Musset joue sur la polysémie du mot. Le siècle a en effet un double sens: religieux et historique. La «maladie du siècle», c'est d'abord celle des temps séculiers, par opposition aux temps religieux qui ont précédé: Dieu est mort; Octave interroge vainement le ciel: «Est-ce donc vrai que tu es vide?»<sup>41</sup>

Lorsqu'il consulte la Bible, en l'ouvrant au hasard à la manière d'Augustin, il y trouve, non la révélation de la foi, mais celle du doute: «Ainsi donc, lui dis-je, et toi aussi tu doutes, livre de l'espérance!»<sup>42</sup>

Si l'enfant du siècle a une religion, c'est bien celle de la Désespérance. Dans une sorte de parodie des propos de saint Augustin qui disait «avoir déjà dans le lait même d'une mère» pieusement bu le nom du Seigneur,<sup>43</sup> Octave dira à son tour: «Empoisonné, dès l'adolescence, de tous les écrits du dernier siècle, j'y avais sucé de bonne heure le lait stérile de l'impiété.»<sup>44</sup>

Ces contrefaçons quelque peu ironiques ne sont pas rares: Octave entretient une relation très particulière avec les *Confessions* du passé, relation d'identité et de différence qui

---

<sup>40</sup> Musset, *op. cit.*, V, 5, p. 271.

<sup>41</sup> *Ibid.*, I, 7, p. 73.

<sup>42</sup> *Ibid.*, I, 7, p. 72.

<sup>43</sup> Saint Augustin, *op. cit.*, III, 4, 8, p. 377.

<sup>44</sup> Musset, *op. cit.*, V, 6, p. 307.

illustre bien sa situation très ambivalente par rapport au Temps. Octave est «l'enfant du siècle» dans la mesure où il est enfanté - au prix de quelles souffrances - par une temporalité brisée. Le temps est vécu comme une aliénation, une «maladie morale abominable»<sup>45</sup>, dont les symptômes sont minutieusement décrits tout au long du récit. Véritablement «possédé» par ce mal, Octave ne cesse d'entendre l'heure, de contempler les horloges; c'est le rythme même de la vie qui fait l'objet de la confession:

Les battements du sang dans les artères sont une étrange horloge qu'on ne sent vibrer que la nuit. L'homme, abandonné alors par les objets extérieurs, retombe sur lui-même; il s'entend vivre.<sup>46</sup>

On voit que le temps est pour Octave une dimension intérieure, une division qui menace l'intégrité de l'être et plonge l'enfant du siècle dans un état quasi extatique de désespérance. L'expression emblématique de ce mal est le «tout à coup» qui jalonne la narration, à intervalles réguliers, de manière presque convulsive; cette expression, qui n'a en elle-même rien de particulièrement agressif, prend chez Musset une dimension presque meurtrière: elle coupe, elle tranche le temps en deux parties désormais irréconciliables. La cassure historique est intériorisée au point qu'elle devient dédoublement de la personnalité; le «moi» vole en éclats sous l'à-coup brutal de l'émotion; quelque chose se passe qui préfigure une révolution de l'être: «Elle en riait avec moi en me le disant; mais je sentis tout à coup comme un nuage qui fondait sur moi; je changeai de visage.»<sup>47</sup>

Le problème de l'identité est entièrement subordonné à la maîtrise du temps. L'oscillation perpétuelle d'Octave n'est pas de

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, I, 1, p. 19.

<sup>46</sup> *Ibid.*, II, 4, p. 126.

<sup>47</sup> *Ibid.*, IV, 1, p. 189.

la même nature que celle que connaissait Rousseau: c'est l'oscillation du pendule qui s'affole devant l'innommable: «Comment donner un nom à une chose sans nom? Étais-je bon ou étais-je méchant? Étais-je défiant ou étais-je fou?»<sup>48</sup>

Le principe de division qui affecte l'identité d'Octave engendre des comportements proches de la schizophrénie: le Moi n'est plus que pure oscillation, il ne fait plus que «passer» à la limite, à la frontière qui sépare l'être et le non-être, le Moi et l'Autre; le mouvement pendulaire qui saisit l'être, saisit la pensée elle-même qui, dénaturée, devient une «passion» au sens religieux de ce terme: souffrance de crucifié: «[la méditation] me saisit par accès comme une passion violente. Elle me vient par intervalles, à son heure, malgré moi, et n'importe quand.»<sup>49</sup> Curieusement, l'effort d'Octave pour identifier l'objet même de sa pensée aboutit à une chute dans le vide:

Comme ces derviches insensés qui trouvent l'extase dans le vertige, quand la pensée, tournant sur elle-même, s'est épuisée à se creuser, lasse d'un travail inutile, elle s'arrête épouvantée. *Il semble que l'homme soit vide, et qu'à force de descendre en lui, il arrive à la dernière marche d'une spirale.*<sup>50</sup>

Le vocabulaire mystique utilisé ici pour nommer l'innommable, pour saisir l'essence même du Moi, est très symptomatique: dire le siècle relève de l'absurde: c'est dire le rien, le «vide», le temps aveugle et absent. C'est sur ce «rien» que se déploie l'extase du Moi pris dans le mouvement de «spirale», le Moi qui s'épuise à se dire et à ne pas se dire. *La Confession d'un enfant du siècle* s'écrit sur le néant, sur l'absence de repères, sur les abîmes d'un Moi qui reste désespérément absent. Ce manque d'appui éprouvé par la pensée ne menace pas

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, IV, 2, p. 207.

<sup>49</sup> Musset, *op. cit.*, II, 3, p. 107.

<sup>50</sup> *Ibid.*, V, 5, p. 271. Les italiques sont de l'auteur.

seulement l'intégrité de l'être, l'identité du «moi», elle affecte la société tout entière, elle compromet le sens de l'histoire: «De quoi sert la force lorsqu'elle manque de point d'appui? Il n'y a point de ressource contre le vide.»<sup>51</sup>

La recherche d'un poids capable de lester la pensée humaine est le symptôme d'un siècle qui a perdu son centre de gravité, ce que Pierre Barbéris analyse très bien dans son étude sur le mal du siècle, en disant que «la génération romantique est une génération décentrée.»<sup>52</sup> Augustin a cela de commun avec l'enfant du siècle qu'il a vécu dans une période historiquement transitoire. Bizarrement, il se fonde lui aussi sur la métaphore des lois de la pesanteur pour exprimer, non sa détresse de manquer de point d'appui, mais sa joie d'avoir retrouvé son centre de gravité en ayant retrouvé Dieu:

Un corps, en vertu de son poids, tend à un lieu propre. (...) Le feu tend vers le haut, la pierre vers le bas. (...) S'il n'est pas à sa place, un être est sans repos. Mon poids, c'est mon amour.<sup>53</sup>

Augustin n'a pu reconquérir sa place, n'a pu retrouver son centre de gravité qu'au prix d'«un long et pénible enfantement»: il a fallu une conversion pour déjouer le temps, un temps informe où tout se défaisait et où rien ne s'accomplissait encore. Ce temps, profondément ambigu, presque vertigineux dans son indétermination même, nous voudrions lui donner un nom: c'est le temps de l'intervalle.

Le temps de l'intervalle est ce temps hybride, qui sépare la destruction de la renaissance. Il faut pour parvenir à l'Être, briser la «loi», selon la célèbre parole de saint Paul. Mais entre la loi et

---

<sup>51</sup> ***Ibid.*, I, 2, p. 32.**

<sup>52</sup> **Pierre Barbéris, *Balzac et le mal du siècle*, Paris, Gallimard, 1970, T. 2, p. 199.**

<sup>53</sup> **Saint Augustin, *op. cit.*, XIII, 9.10, p. 441.**

la foi, il faut passer par un temps mort, un état transitoire d'autant plus dangereux qu'il est difficile à nommer et à identifier. L'intervalle est historique, certes, mais aussi métaphysique: seule une «conversion» au sens religieux de ce terme permet de franchir cette étape.

L'intervalle est un temps en devenir, c'est «l'esprit du siècle»<sup>54</sup> dont nous parle le narrateur dans le long préambule allégorique qui ouvre *La Confession d'un enfant du siècle*; c'est «l'ange du crépuscule, qui n'est ni la nuit, ni le jour, un spectre moitié momie et moitié foetus»<sup>55</sup>. C'est le temps de l'indécidabilité: la vie et la mort sont contiguës, la limite en est imperceptible. La métaphore de l'enfantement est symptomatique: saint Augustin l'utilise lui aussi pour nommer cette longue période de gestation (neuf années) qui a séparé le songe prémonitoire de Monique de la conversion: «L'angoisse qui la travaillait pour m'enfanter selon l'esprit dépassait celle qu'elle avait eue pour m'enfanter selon la chair»<sup>56</sup>.

L'intervalle est donc un temps de «passage», terriblement dangereux et épuisant; c'est, nous dit l'enfant du siècle, un temps qui n'arrive pas à «être»: «Tout ce qui était n'est plus; tout ce qui sera n'est pas encore. Ne cherchez pas ailleurs le secret de nos maux.»<sup>57</sup>

Barbérís, reprenant la distinction saint-simonienne entre «période organique» et «période critique» assigne à la Restauration «les caractères typiques des périodes critiques en leur seconde phase: c'est l'intervalle qui sépare l'ordre ancien de l'édification de l'ordre nouveau.»<sup>58</sup> Il est curieux de voir Augustin s'exprimer en des termes presque identiques pour

---

<sup>54</sup> Musset, *op. cit.*, I, 2, p. 25.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Saint Augustin, *op. cit.* V, 9, 16, pp. 494-495.

<sup>57</sup> Musset, *op. cit.* I, 2, p. 36.

<sup>58</sup> Barbérís, *op. cit.*, pp. 864-865.

définir «cet état d'incertitude et de flottement par lequel [il devait] passer pour aller de la maladie à la santé, avec un intervalle de danger plus aigu, une sorte d'accès que les médecins appellent critique»<sup>59</sup>. Le mal du siècle ressemble à s'y méprendre au mal d'Augustin: c'est le mal historique qui affecte l'individu. On ne peut donc pas s'étonner que le XIX<sup>e</sup> siècle se soit passionnément reconnu dans le siècle d'Augustin, ce dont témoigne Lamennais dans une lettre à Sainte-Beuve:

Lisez, relisez le livre d'Augustin. C'est notre histoire à tous. (...) Il assistait à la chute d'un monde, et cette déchirure qui séparait l'avenir du passé, il la sentait en lui.<sup>60</sup>

Le temps de l'intervalle est aussi un mal métaphysique dans la mesure où l'homme est voué «par nature» au Temps. Chateaubriand rend compte du vertige qui saisit «l'homme suspendu dans le présent entre le passé et l'avenir comme un rocher entre deux gouffres»<sup>61</sup>, vertige qui confine à la terreur devant l'indétermination de l'être: «Derrière lui, devant lui, tout est ténèbres; à peine aperçoit-il quelques fantômes qui, remontant du fond des deux abîmes, surnagent un instant à la surface, et s'y replongent.»<sup>62</sup> Le principe de division qui affecte la condition humaine dans son rapport au temps, ne peut être expliqué, selon Chateaubriand que par l'existence de Dieu, aussi paradoxal que cela puisse paraître... Chateaubriand, réfutant

---

<sup>59</sup> **Saint Augustin, *op. cit.*, D, 1.1, p. 519.**

<sup>60</sup> **Lamennais, Lettre à Sainte-Beuve, 27 mai 1831, dans la *Revue contemporaine*, 1880, 2, p. 500. Cité par Pierre Courcelle, *Les Confessions d'Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, études august, 1963, 746 p.**

<sup>61</sup> **René de Chateaubriand, *Essai sur les révolutions. Génie du Christianisme*, Paris, Gallimard, 1978, [*Génie du Christianisme*, I, IV, 3, p. 546].**

<sup>62</sup> ***Ibid.***

l'athéisme, soutient que «le système de perfectibilité»<sup>63</sup> est tout à fait «défectueux», car «si l'esprit gagnait toujours en lumières et le coeur en sentiments ou en vertus morales, l'homme, dans un temps donné, se retrouvant au point d'où il est parti, serait de nécessité immortel.»<sup>64</sup> C'est ici la relation de l'homme au temps qui sert de fondement à l'argumentation: la mort est le signe certain que l'histoire n'a pas de sens, de direction, de finalité, car si l'homme était perfectible, «tout principe de division venant à manquer en lui, tout principe de mort cesserait.»<sup>65</sup> Les arguments de Chateaubriand sont très proches de ceux de saint Augustin qui, réfutant le manichéisme, voit dans «le prodige monstrueux»<sup>66</sup> de la division de l'esprit avec lui-même la preuve paradoxale de l'existence de Dieu: le pouvoir et le vouloir ne peuvent être «naturellement» en état de division: c'est là le signe d'une instance surnaturelle, d'un troisième terme qui est Dieu. Ce principe de division qu'Augustin appelle «région d'indigence» est l'effet du châtement divin:

Et je n'étais pas à pleinement vouloir, ni pleinement à ne pas vouloir. (...) Cette dissociation se faisait contre mon gré, il est vrai; elle n'indiquait pas pourtant la présence naturelle d'une âme étrangère, mais le châtement de la mienne. Ce n'était donc plus moi qui la produisait, mais le péché qui habitait en moi, en punition d'un péché plus libre, puisque j'étais fils d'Adam.<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, I, III, III, p. 536.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> Saint Augustin, *op. cit.*, VIII, 9, 21. «L'esprit commande à l'esprit de vouloir: c'est bien le même esprit, et pourtant il ne le fait pas. D'où vient ce prodige monstrueux?»

<sup>67</sup> Saint Augustin, *op. cit.*, VIII, 10, 22, p. 55.

On touche ici au plus près la doctrine augustinienne de la grâce: seuls quelques élus peuvent surmonter le principe de division au prix d'un douloureux enfantement. En attendant, la conscience est divisée, elle «redoute le précipice»<sup>68</sup> et suspend son jugement: «Je voulais en effet, sur les choses que je ne voyais pas, être aussi certain que j'étais certain de "sept et trois font dix"». <sup>69</sup> Cet état de flottement entre le doute et la foi est analysé par l'enfant du siècle: comparant son amour pour Brigitte à «la foi d'un homme en Dieu»<sup>70</sup>, Octave s'identifie au saint Thomas de Titien qui, posant son doigt sur la plaie du Christ, se heurte une fois de plus à l'innommable: «Quel nom porte cette tête inquiète, presque doutant et adorant déjà? (...) Est-ce un apôtre? Est-ce un impie?»<sup>71</sup>

Le temps d'indigence et de «suspension» est très ambivalent: la volupté s'y mêle à l'amertume. Augustin, énumérant toutes les tentations qui s'offrent à l'homme converti, note le caractère dangereux parce que voluptueux du «passage»<sup>72</sup> d'un état à un autre. Octave, quant à lui, avoue éprouver «une volupté secrète et amère»<sup>73</sup>, à différer son projet de réconciliation avec Brigitte. Le principe de division est à la fois principe de plaisir et principe de mort: ainsi, Octave raconte une étrange aventure - véritablement autobiographique puisque Musset l'a lui-même vécue: venant au secours d'un homme qui s'est suicidé par noyade, Octave éprouve «une joie et une terreur indicibles»<sup>74</sup> à l'idée que peut-être «il allait se sentir saisi par deux bras convulsifs»<sup>75</sup>. L'enfant du siècle se prenant d'amour pour le «noyé livide» qu'il est avide de «sentir», de «palper», ne fait que

---

**68** *Ibid.*, VI, 4, 6, p. 529.

**69** *Ibid.*

**70** Musset, *op. cit.*, V, 1, p. 239.

**71** *Ibid.*, p. 239.

**72** Saint Augustin, *op. cit.*, X, 31, 44, p. 219: «Ce passage est lui-même volupté.»

**73** Musset, *op. cit.*, V, 9, p. 261.

**74** *Ibid.*, V, 4, p. 262-263.

**75** *Ibid.*

réitérer une problématique typiquement augustinienne: la «volupté» qu'il y a «à regarder dans un cadavre déchiqueté une chose qui fasse horreur»<sup>76</sup> révèle le lien secret qui existe entre le plaisir et la mort.

De même que pour Octave, le spectacle de la mort modifie et avilit le regard des hommes qui «ne regardent les choses que pour voir à travers»<sup>77</sup>, pour Augustin, une sorte d'aveuglement voluptueux détruit le regard de son ami Alypius, hypnotisé par le massacre des gladiateurs: «(...) la fosse si profonde dans laquelle il s'enfonçait de gaieté de coeur et s'aveuglait avec une étonnante volupté.»<sup>78</sup>

L'étonnante volupté de n'y voir plus clair, ramenée à une pulsion de plaisir et de mort, aboutit à une sorte de vertige où le mal est aimé pour lui-même; Augustin avoue avoir «aimé sa déchéance», et n'avoir aimé qu'elle: «J'ai aimé ma perte, j'ai aimé ma déchéance; ce n'est pas ce que je poursuivais dans ma déchéance, mais ma déchéance même que j'ai aimée.»<sup>79</sup>

### Visions

Le temps de l'intervalle est un temps de division et de refus, un temps d'indigence, qui manifeste la rupture irréparable du Moi avec l'Autre, du Moi avec l'Etre. C'est le temps où la réflexion tourne sur elle-même jusqu'au vertige et jusqu'à l'épouvante. Le temps de la foi sera un temps d'accomplissement et de création, un temps où la vision se substitue à la réflexion, comme la lumière à l'obscurité. Ce sera pour Musset le temps du Renoncement, pour Rousseau celui du Souvenir, pour Augustin celui de Dieu.

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, X, 35, 55, p. 240.

<sup>77</sup> Musset, *op. cit.*, V, 4, p. 263.

<sup>78</sup> Saint Augustin, *op. cit.*, V, 7, 12, p. 543.

<sup>79</sup> *Ibid.*, II, 4, 9, p. 346.

La confession d'Octave est le récit d'un mouvement vertigineux vers le vide: briser la loi revient à briser le rythme même de la vie; la parole, qui s'exerce dans le temps, doit elle-même passer par une véritable «conversion», au sens le plus religieux de ce terme. En effet, le problème d'Octave est linguistique autant qu'existential: il s'agit, nous l'avons vu, de définir l'indéfinissable, de nommer l'innommable, bref d'éprouver le dangereux pouvoir des mots. Si le langage est vécu comme profondément aliénant, c'est parce que l'enfant du siècle est en quête d'une forme et d'un contenu, ou plutôt de l'adéquation de la forme et du contenu. Pour Octave, de façon très symptomatique, le langage renvoie au mensonge, au travestissement; et il peut même dans certains cas porter atteinte à l'intégrité de l'être. Ainsi, nous avoue Octave, les phrases de mépris sur les femmes, «les phrases de fatuité moqueuses (...) répétées comme une leçon et comme un rôle»<sup>80</sup> ont fini par devenir «réelles»: le masque des mots a fini par coller à la chair, le verbe s'est fait chair, et l'identité même de l'enfant - mot qui étymologiquement signifie «dépourvu de parole» - s'est trouvée altérée par la griserie des mots. Quelque quinze siècles plus tôt, Augustin posait déjà le problème:

Je n'accuse pas les mots, qui sont comme des vases choisis et précieux, mais le vin de l'erreur que nous y versaient des docteurs enivrés, et si nous ne buvions pas, on nous battait.<sup>81</sup>

L'ivresse et la violence de toute parole ne peuvent être conjurées que par la mort que l'enfant du siècle associe à l'amour. Plus d'une fois, Octave est tenté de tuer celle qu'il aime: la mort, dit-il «est conciliatrice, et ce qu'elle noue ne se délie pas.»<sup>82</sup> Un moment décisif de *La Confession* est le récit de la mort du père d'Octave: «Pour la première fois de ma vie j'étais

---

**80** Musset, *op. cit.*, IV, 1, p. 192.

**81** Saint Augustin, *op. cit.*, I, 6, 26, p. 321.

**82** Musset, *op. cit.*, V, 6, p. 304.

heureux»<sup>83</sup>, confesse l'enfant du siècle. La mort du père brise enfin la loi du temps: plus de filiation signifie plus d'histoire. Immédiatement, Octave se libère de son propre Moi: «Il ne me semblait pas que ce fut moi qui eût vécu jusqu'alors»<sup>84</sup>.

Si la mort est véritablement rédemptrice et réconciliatrice, c'est parce qu'elle permet d'accéder au silence: «Je n'avais point de pensées; tout en moi était silence.»<sup>85</sup>

Vécu comme un état de grâce et de délivrance, le silence est paradoxalement ce qui permet d'accéder à l'Autre, et ce faisant, de renouer avec soi. L'enfant du siècle meurt au moment même de son propre discours: le pronom personnel «je» sera très vite remplacé par le pronom «il», qui met fin au discours autobiographique. Il s'agit pourtant toujours de l'histoire d'Octave et de Brigitte, mais le narrateur s'est «déplacé»: il ne se définit plus par une parole sur soi, mais par un regard sur l'Autre, un «regard intérieur» puisque désormais les deux amants ne sont vus que par le biais d'une adhésion, d'une communion; ce qui était objet de spectacle devient vision de l'esprit ou du cœur:

(...) mais en ignorant leur secret, on eût senti qu'ils souffraient ensemble, et, quelle que fût leur peine mystérieuse, on voyait qu'ils avaient posé sur leurs chagrins un sceau plus puissant que l'amour lui-même, l'amitié.<sup>86</sup>

C'est donc par le renoncement - les deux amants renoncent à l'amour - que se réalise pleinement la conversion du langage dans le triomphe du sentiment sur la parole. Au moment même où la vision se substitue au langage, le Moi s'objective en l'Autre: l'enfant du siècle est délivré de son mal.

---

**83** *Ibid.*, III, 2, p. 144.

**84** *Ibid.*, III, 2, p. 139.

**85** *Ibid.*

**86** *Ibid.*, V, 7, p. 312.

La conversion d'Augustin ne se fonde pas sur une quelconque crise de la réflexion, mais reçoit son impulsion d'une suite de «visions», engendrées par des lectures et par des récits: quatre récits, depuis la lecture de l'Hortensius jusqu'à l'illumination finale dans le jardin de Milan, qui sont autant de mises en scène de la parole. La conversion est avant tout un travail sur le langage, une exploration du sens même de toute parole. Le récit du songe de Monique, au livre III des *Confessions*, est celui de la miraculeuse coïncidence d'une parole et d'un regard. Monique rêve... Elle se voit «debout sur une règle de bois»<sup>87</sup>, et elle entend les paroles d'un jeune homme «resplendissant, épanoui»<sup>88</sup>, qui l'invite à «regarder attentivement»<sup>89</sup>: «Elle verrait que là où elle était, j'étais moi aussi. Elle regarda, et aussitôt me vit près d'elle, debout sur la même règle.»<sup>90</sup> La parole du jeune homme, rapportée par Augustin, se trouve immédiatement actualisée, dans sa convergence avec un regard: «Elle me verrait»... «elle me vit».<sup>91</sup>

Le songe de Monique joue sur la polysémie du mot «règle» qu'il faut entendre dans son sens concret, car c'est bien cet objet qui sert à tracer des lignes que Monique voit en songe, comme dans son sens abstrait: c'est à la loi du Christ que son enfant se rallie lorsqu'il se trouve, à son côté, sur la règle de bois. Si cet objet plutôt insolite est l'élément fondateur du rêve, c'est parce qu'il est le lieu de rencontre du regard et de la parole, principe même de toute révélation. Au niveau, cette fois, du récit de Monique, la parole va se faire une seconde fois objet de regard, car Augustin «regarde» plus qu'il n'écoute le récit de sa mère. Lui ayant fait une objection destinée à lui faire douter du sens de son rêve, il cherche à «voir» dans la réponse de sa mère quelque hésitation révélatrice de la fausseté de son interprétation:

---

**87** Saint Augustin, *op. cit.*, III, 11, 19, p. 401.

**88** *Ibid.*

**89** *Ibid.*

**90** *Ibid.*

**91** *Ibid.*

(...) le fait qu'une fausse interprétation si plausible ne l'ait pas troublée, et que ma mère ait vu si vite ce qu'il fallait voir (...) m'impressionna plus que le songe lui-même.<sup>92</sup>

Le verbe «voir» doit être entendu dans son sens propre - vision charnelle - comme dans son sens figuré - vision intellectuelle. Le langage apparaît une fois de plus comme le lieu de rencontre de la chair et de l'esprit. Cette rencontre n'a de sens que par le recours à l'irrationnel; une sorte d'illumination, au sens rimbaldien de ce terme, est créée par la parole qui s'offre au regard; ainsi, le récit de Monique va-t-il être à son tour «donné à voir»: «D'où cela venait-il? Sinon du fait que tes oreilles étaient appliquées à son coeur, ô toi, bonté toute puissante.»<sup>93</sup>

Le récit de Monique et celui d'Augustin ne font plus qu'un, pour aboutir à une parole de type allocutoire: l'apparition du pronom personnel «tu» réalise au niveau de l'énonciation ce qui est professé au niveau de l'énoncé: la présence de Dieu et de son Verbe. Il s'agit là d'une véritable «conversion» du langage, qui donne à voir Dieu dans la miraculeuse coïncidence de l'énoncé et de l'énonciation. La parole, devenant objet de regard, devient parabole, et s'épure dans la vision. Depuis le songe de Monique jusqu'à l'histoire de Ponticianus, les «récits de récits» s'offrent au regard du lecteur des *Confessions* comme le spectacle même de la parole et de la révélation. Le discours autobiographique n'est pas autre chose qu'une parole offerte au regard de l'humanité dans un but bien précis: convaincre et convertir. Toute révélation se fonde sur la sublimation du langage qui devient, sous l'action divine, pure vision.

On trouve très curieusement une conversion étrangement analogue dans plusieurs passages des *Confessions* de Rousseau. C'est en substituant la vision à la réflexion que le discours autobiographique parvient à accéder à l'être.

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, III, 11, 20, pp. 401-403.

<sup>93</sup> *Ibid.*, III, 11, 19, p. 401.

Dans le livre III de ses *Confessions*, Rousseau raconte comment il a quitté le comte de Gouvon, chez qui il était placé comme domestique. Son maître le traitait en enfant de la maison plus qu'en laquais, et lui préparait même un brillant avenir. Pourtant, Rousseau fera tout pour se faire congédier, car il entrevoit la possibilité de partir pour Genève avec un dénommé Bâcle, dont il avait été camarade durant son apprentissage. A l'horizon de ce voyage, c'est Madame de Warens que Jean-Jacques «entrevoit», dans un éloignement immense, à la fois comme une promesse et comme un souvenir:

Et je ne voyais à cela que l'ineffable félicité du voyage, au bout duquel, par surcroît, j'entrevois Madame de Warens, mais dans un éloignement immense.<sup>94</sup>

Le flou visuel de ce bonheur, l'imprécision même de la vision font de ce voyage un itinéraire initiatique, une ouverture sur l'imaginaire, une quête infinie de pureté. De même que la vision crée le désir, le désir est à son tour générateur de visions, qui exercent sur le regard «intérieur» de Jean-Jacques, une séduction que l'on peut qualifier d'amoureuse: «Les monts, les prés, les bois, les ruisseaux, les villages se succédaient sans fin et sans cesse avec de nouveaux charmes.»<sup>95</sup>

Ce phénomène de possession visuelle où le paysage, dans une sorte de transfert amoureux, prend la place de la femme aimée, fonctionne sur le mode de la répétition: plus le paysage se répète, plus il gagne en perfections; loin d'engendrer la lassitude, cette répétition voudrait se vivre sur le mode de l'éternité: la mémoire «amoureuse» abolit toute temporalité: «Ce bienheureux trajet devait absorber ma vie entière.»<sup>96</sup>

Le «moi» s'absorbe, c'est-à-dire se dissout dans son propre regard intérieur, hypnotisé par la vision d'un objet unique,

---

**94** Rousseau, *Les Confessions*, T. 1, Livre III, p. 151.

**95** *Ibid.*

**96** *Ibid.*

substitutif de l'objet du désir. Dans une sorte de «gommage» de l'univers, la contemplation intérieure du souvenir est vécue à la fois comme une jouissance et comme une révélation mystique. Totalement «absorbé» dans les délices de cette contemplation, Jean-Jacques goûte les délices d'un autre voyage, celui du souvenir: «Je me rappelais avec délices combien ce même voyage m'avait paru charmant en venant.»<sup>97</sup>

Non seulement le souvenir s'ajoute au désir, mais il le constitue. La mémoire est le lieu du désir, parce qu'elle seule engendre la «vision» et parce qu'elle seule peut abolir les frontières du temps et de l'espace. Elle est éblouissement, illumination, elle permet d'accéder au Moi: «Je ne vois bien que ce que je me rappelle.»<sup>98</sup>

Cet exclusivisme visuel et intellectuel n'est pas sans rappeler les réflexions d'Augustin sur le mystère de la mémoire. Après avoir examiné le difficile problème du Temps, Augustin, essayant de localiser l'Être divin, aboutit à l'expression de l'oxymore: accéder à Dieu, ce sera accéder à un temps qui ressemble à «une sorte de néant spatial»<sup>99</sup>, un temps ou un lieu de nulle part qui exige, pour être atteint, le secours de la foi. La réflexion d'Augustin sur la mémoire participe elle aussi de la recherche d'un lieu profondément étrange, voire absurde, où se réalise l'alliance de l'infiniment grand et de l'infiniment petit:

C'est au-dedans que j'accomplis ces actes, dans  
la cour immense du palais de ma mémoire.  
Oui, là le ciel et la terre sont à ma disposition,  
(...) là je me rencontre aussi moi-même.<sup>100</sup>

---

**97** *Ibid.*

**98** *Ibid.*, p. 174.

**99** *Saint Augustin, op. cit.*, VII, 1, 1, p. 579.

**100** *Ibid.*, X, 8, 14, p. 165.

Toute la création se trouve rassemblée dans «un lieu qui n'est pas un lieu»: la mémoire. L'homme étant à lui seul un monde, le fait que quelque chose en lui le dépasse lui-même, le fait qu'il s'échappe à lui-même éclaire le mystère de l'existence de Dieu: «L'esprit est donc trop étroit pour se posséder lui-même! Mais alors où est ce qu'il ne peut saisir de lui?»<sup>101</sup>

La mémoire résout l'énigme: là où l'homme ne peut se saisir, là précisément est Dieu. Plus encore que la mémoire, l'oubli manifeste la nature énigmatique de l'esprit humain. Comprendre l'oubli, c'est affronter l'irrationnel:

Mais quand je me souviens de l'oubli, c'est à la fois la mémoire qui est présente et l'oubli, la mémoire par laquelle je me souviens, l'oubli dont je me souviens. Mais qu'est-ce que l'oubli, sinon une privation de mémoire? Comment donc est-il là pour que je m'en souviens, puisque, quand il est là, je ne puis m'en souvenir?<sup>102</sup>

Le problème que pose ici Augustin est celui du paradoxe logique... C'est dans l'oubli, sorte de «paradis perdu» de la mémoire, dans l'impossible alliance de la mémoire et de l'oubli que se trouve Dieu:

La vie heureuse, n'est-ce pas cela même que tous désirent, et que personne au monde ne se refuse à désirer? Où ont-ils appris à la connaître, pour la désirer ainsi? Où l'ont-ils vue pour l'aimer? (...) En vérité, nous ne l'aimerions pas si nous ne la connaissions pas.<sup>103</sup>

---

101 *Ibid.*, X, 8, 15, p. 167.

102 *Saint Augustin, op. cit.*, X, 16, 24, p. 183.

103 *Ibid.*, X, 20, 29, p. 195.

La réminiscence d'une vie heureuse est donc la preuve paradoxale de l'existence de Dieu. Elle se révèle comme le point de coïncidence des contraires, elle réalise l'alliance de l'être et du non-être, elle se fait vision. C'est à ce moment précis de ses confessions que meurt la réflexion pour laisser la place à la prière: «Bien tard je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si nouvelle, bien tard je t'ai aimée!»<sup>104</sup>

Si la «mémoire amoureuse» est pour Augustin le lieu où se révèle Dieu, elle est pour Rousseau le lieu où se déploie l'imaginaire; dans les deux cas, elle fait accéder à la vraie vie; seul le souvenir permet d'opérer sur le langage un véritable coup de force, en faisant coïncider les termes les plus contraires. Lorsque Jean-Jacques raconte, au livre IV de ses *Confessions*, un autre voyage vers «Maman», il arrête brutalement son récit en disant: «Je suis, en racontant mes voyages, comme j'étais en les faisant; je ne saurais arriver.»<sup>105</sup>

La scène qui va suivre et s'étendre sur plusieurs pages, tend à différer le moment où le désir dédoublé de Jean-Jacques: «voir» maman, «raconter» maman, est sur le point de se réaliser. Ici, l'énoncé et l'énonciation coïncident exactement: la narration est elle-même une promenade que le narrateur peut interrompre «quand il lui plaît». La temporalité même du récit s'en trouve profondément transformée: on entre dans un temps mort, un présent intemporel où le récitant fait silence pour substituer à la parole un regard purement contemplatif. Ainsi, le manque absolu de transition entre la description d'une cascade et la reprise du récit est très significatif; on est au bord de l'extase:

(...) à cause de l'extrême hauteur, l'eau se divise  
et tombe en poussière, et lorsqu'on approche  
un peu trop de ce nuage, sans s'apercevoir

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, X, 27, 38 p. 209.

<sup>105</sup> Rousseau, *Confessions*, T. 1, Livre IV, p. 264.

d'abord qu'on se mouille, à l'instant, on est tout trempé.

J'arrive enfin, je la revois.<sup>106</sup>

Ici, très curieusement et de manière presque rimbaldienne, l'énoncé «chute d'eau» coïncide parfaitement avec l'énonciation qui fait chuter le lecteur d'un niveau à l'autre de la narration; l'effet produit est cette sorte d'éblouissement qui accompagne les effets de chute. C'est à ce moment que l'écriture devient une expérience véritablement «religieuse»; l'intermittence de la vision, qui concrétise la palpitation du désir, est lisible au niveau même de l'énonciation. De même qu'Augustin se trouve divisé entre le désir de voir et le désir de ne pas voir le Dieu qui l'habite, Rousseau aime à prolonger le mouvement, le rythme même de son désir, en différant le moment de rejoindre Madame de Warens: «Le coeur me battait de joie en approchant de ma chère Maman, et je n'en allais pas plus vite.»<sup>107</sup>

Le retour vers celle que Rousseau appelle «maman» prend une dimension religieuse. C'est un retour vers l'enfance, paradis perdu de la mémoire, c'est aussi un retour vers soi: l'entreprise autobiographique elle-même est cet ultime retour sur soi qui permet d'offrir une parole au regard de l'humanité. Avec Rousseau, l'expérience autobiographique est une expérience mystique, on pourrait même dire, en reprenant les termes de Joyce que «l'expérience de soi (...) est auto-mystique»<sup>108</sup>. Le processus de la révélation apparaît comme une sorte de voyage, de retour au lieu originel, à la Terre Sainte de la mémoire, lieu où se réalise l'alliance de l'énoncé et de l'énonciation, où le Moi rejette la vie réelle pour accéder à l'imaginaire, renie le Même

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, pp. 265-266.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>108</sup> Masud Khan, *Le Soi caché*, Paris, Gallimard (coll. «NRF»), 1976, p. 148. C'est M. Khan qui cite Joyce «Avec Rousseau, pour reprendre les termes de Joyce, elle [l'expérience de Soi] est auto-mystique.»

pour accéder à l'Autre. La facilité de Rousseau à tout abandonner, à renoncer au réel, ne peut se comprendre que comme le signe d'une aspiration immense à atteindre l'infini. Littérature et religion sont indissociables dans sa pensée. «L'illumination de Vincennes», racontée au livre VII des *Confessions*, nous montre que la conversion à l'écriture se fait sous le coup d'une inspiration divine. Jean-Jacques Rousseau recouvre la vue et commence une nouvelle vie à l'instant où son regard se pose par hasard sur la question proposée par l'académie de Dijon: «A l'instant de cette lecture, je vis un autre univers et je devins un autre homme.»<sup>109</sup>

Le discours de Rousseau sur les sciences et les arts sera, non un discours didactique, mais une véritable «profession de foi» qui ne pourra être entendue que par un petit nombre d'élus. Opposant la foi en la perfection à la loi de la perfectibilité, Rousseau préfère au bonheur de voir ce qui est, celui de voir ce qui n'est pas. Pour reprendre une formule de Starobinski, «il lâche la proie et choisit le monde parfait des ombres.»<sup>110</sup> Ce choix, on le retrouve chez Augustin: nier ce qui est pour affirmer ce qui n'est pas, professer la foi en un monde qui n'a pas de sens, et qui n'a pas d'histoire, telle est la démarche à suivre pour trouver Dieu, démarche métaphysique et esthétique que l'on peut, pour conclure, illustrer par cette citation de Rousseau:

Le pays des chimères est en ce monde le seul digne d'être habité, et tel est le néant des choses humaines, qu'hors l'Etre existant par lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas.<sup>111</sup>

\*

---

**109** Rousseau, *Confessions*, T. 2, Livre VIII, p. 45.

**110** Starobinski, *op. cit.*, p. 105.

**111** Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Paris, Garnier, Flammarion, p. 528.

L'étude comparée des *Confessions* de saint Augustin, des *Confessions* de Rousseau et de *La Confession d'un enfant du siècle* de Musset nous a amené à poser le problème de la relation entre discours autobiographique et discours religieux. Il semble que le culte du Moi ait beaucoup à voir avec le culte de Dieu, la parole sur soi avec la parole sur l'Autre. Dans les *Confessions*, la mémoire individuelle et la mémoire collective ne sont qu'une seule et même mémoire. Peu importe que Jean-Jacques Rousseau substitue le culte du Moi au culte de Dieu. Derrière le «Moi seul» de son préambule, il y a Dieu, de même que derrière le Dieu d'Augustin, il y a l'homme: les figures sont réversibles; l'important est de les faire coïncider, de réaliser leur alliance. C'est le pouvoir de la parole, celui de l'écriture autobiographique, qui va réconcilier l'homme avec Dieu, le Même avec l'Autre, l'individu avec la collectivité. Il semble que Dieu soit cet *alter ego* constitutif de *l'ego* et de l'énonciation même des *Confessions*; d'une énonciation à la recherche de son énoncé: telle est l'essence du discours autobiographique. Cet Autre, sur lequel le Moi achoppe dans ses tentatives de donner un objet à son discours, pose le problème du langage. Tout projet autobiographique postule la coïncidence de l'énoncé et de l'énonciation, coïncidence qui ne peut s'accomplir que par un discours profondément «autre»; par une révolution et une régénération du langage. Pour parler de soi, et pour que cette parole atteigne son but salvateur ou thérapeutique, il faut renoncer à la rationalité même du discours, il faut subvertir la loi des mots, accéder à l'Être même du langage. Chaque confession se fonde sur une parole qui «transforme» et qui «se transforme» jusqu'à ce point ultime où elle devient parole allocutoire, véritablement habitée par l'Autre, pur regard intérieur: le langage devient alors le lieu d'une expérience religieuse puisque le Moi devient adéquat à son propre discours en faisant coïncider l'énoncé avec l'énonciation; c'est pour nos trois *confessions* le moment où la vision succède à la réflexion, où le Moi autobiographique peut laisser parler l'Autre qui l'habite et accéder à l'Être.

L'expérience autobiographique nous semble réaliser pleinement la fonction performative du langage: le Moi est véritablement transformé par le pouvoir des mots; il est détruit et recréé; cette expérience mystique ou «auto-mystique» du langage, véritable «alchimie du Verbe», permet de toucher non seulement à l'infini, mais aussi à l'Histoire, même si cela peut paraître contradictoire. Ainsi, nous avons distingué trois temps dans les confessions, qui marquent une progression dialectique vers ce moment où la loi est dépassée pour laisser place à la foi, où la vision succède à la réflexion et où l'histoire individuelle rejoint l'histoire universelle. Le temps du paradoxe est celui du siècle des Lumières, un temps d'inversion et de transgression; le Moi se perd dans cet Autre suprême qu'est le Sentiment; il oscille entre la recherche d'un objet perdu et le besoin de perte; il se retrouve là où il s'absorbe: dans sa propre mémoire. Le temps de l'intervalle est un temps sans mémoire et sans avenir, temps de vertige, où le refus de l'Autre condamne la parole, toute parole, à rester dans l'ordre du paraître, sans jamais atteindre à l'être. C'est le temps de la vanité des mots: «l'enfant du siècle» n'apprend à parler que lorsqu'il accède au silence. Le temps de la vision est un temps où s'instaure une nouvelle alliance avec le langage: l'oxymore, figure de rhétorique omniprésente dans nos trois confessions, permet, entre autres procédés linguistiques, de transgresser la loi et de professer la foi en un ailleurs. C'est un temps de violence et de naissance, où la parole se fait sacrée, c'est le temps d'Augustin, que van Campenhausen définit comme celui de la naissance d'une philosophie de l'histoire<sup>112</sup>. Il est troublant de constater qu'une nouvelle conception du temps apparaît au moment même où naît le discours autobiographique. Si les *confessions* mettent en scène une parole saturée de religiosité, c'est précisément parce qu'elles donnent un sens à l'histoire - individuelle et collective. C'est par une nouvelle

---

<sup>112</sup> **Hans van Campenhausen, *Les pères latins*, Stuttgart, éd. de l'Orante, 1967. «Avec Augustin commence une nouvelle façon de juger le temps, telle que l'antiquité ne l'avait jamais connue. On assiste aux débuts, en Occident, de la "philosophie de l'histoire".»**

alliance avec le langage que le Moi autobiographique peut laisser parler l'Autre qui l'habite et devenir Dieu.

### **RÉSUMÉ**

*Cette étude a pour objet de donner à l'écriture autobiographique un éclairage métaphysique en confrontant trois récits dont le seul point commun est de s'appeler Confessions. Même si chacun de ces récits s'inscrit dans une historicité qui lui est propre et qui lui donne un sens et une forme spécifiques, il reste que le mot «confession» postule l'existence, dans l'acte de communication, d'un troisième terme, médiateur entre le narrateur et le lecteur, le moi et l'autre. Que ce troisième terme s'appelle «Dieu», ou «la société des hommes», il infléchit l'acte de communication en posant d'emblée le problème du langage et de son sens. En effet, «parler de soi» n'est possible, dans cette perspective, que si le langage se trouve investi d'un Dieu - présent ou absent -, seule instance capable de réaliser la difficile alliance entre le Même et l'Autre.*