

« C'est ce que je porte d'inconnu à moi-même qui me fait moi » (Paul Valéry, *Cahiers*)

*Un homme libre* est un livre suffisamment retors, Barrès l'ayant parsemé à dessein de nombre de chausse-trapes, pour que le critique qui tente depuis plus de quinze ans de l'arpenter et de le comprendre sache gré à ses confrères de lui fournir de nouvelles clés – que d'aucuns appelleraient froidement des modes opératoires et que dans mon enthousiasme intact malgré les nombreuses rebuffades je nommerai des sésames – grâce auxquelles il espère pouvoir enfin non pas trouver la solution du rébus mais du moins parvenir à la formulation critique la moins réductrice possible. Après m'être essayé à montrer, sous l'angle vénitien, qu'*Un homme libre* narre l'entrée, pleine d'espairs et de réticences, d'un jeune homme en écriture, après avoir pris en compte la dimension comique de ce roman que l'on aurait tort de prendre trop au sérieux, après avoir étudié le parcours de l'égotiste sous l'aspect du rituel, vous me donnez l'occasion de m'interroger sur ce livre à partir d'une notion qui m'était jusqu'à présent étrangère : celle d'auto-hospitalité. Permettez-moi de vous en remercier, en préambule de ma communication. On est souvent bien seul dans les études barrésiennes et trouver sur sa route un tel secours relève de l'aubaine. Je saisis cette main tendue et répète ce geste, maintes fois recommencé, de relire *Un homme libre*, muni de ces nouvelles lunettes.

D'emblée une voix se fait entendre, sujet, instance narrative, témoin d'une singulière aventure : « Je suis allé à Jersey avec mon ami Simon »<sup>1</sup> (99). Ce moi n'est à l'évidence pas celui que désigne le titre de la trilogie : « Le Culte du Moi ». Ce moi qui apparaît dès le début du roman est celui qui cherche, qui se cherche, officiant d'un culte à venir dont le récit narre la construction progressive. Posé comme une évidence, il est le sujet de la quête – aussi nécessaire qu'insatisfaisant. C'est un personnage (il portera dans le troisième volume le prénom Philippe, la première personne devenant, par un glissement spectaculaire mais, pour tout dire, prévisible, une troisième personne, tant la distance entre le sujet et l'objet de la quête, qui tous deux seront désignés par le pronom « moi », est incommensurable) : cette première personne n'est première que parce qu'il le faut bien. C'est un moi de départ, façonné à la hâte à partir d'éléments hétérogènes, voué à être déconstruit et, patiemment, reconstruit. C'est le moi *persona*, masque commode, premier instrument de pensée comme dirait Valéry<sup>2</sup>, à partir duquel une parole s'agence mais en qui il est difficile, pour le sujet, de totalement se reconnaître. Les biographèmes sont suffisamment explicites (origine lorraine, amitiés parisiennes, séjour vénitien) pour qu'on puisse y voir une projection de Barrès. Mais une projection aussi infidèle que cette image de soi que l'on découvre dans le miroir de nos vingt ans, étrangère et collante. Le moi dont nous suivons la quête est une identité provisoire, la première que l'on revêt dans le tumulte du départ pour la vie. Tel est le premier enseignement d'*Un homme libre* – on ne commence pas par être soi-même : on essaie de le devenir dans un mouvement improbable et sans fin où les impératifs côtoient les renoncements, où les rites sont la face conjuratoire de l'impuissance. Le titre en cela est trompeur ne désignant pas un état mais un désir : il anticipe, à la façon de la méthode du bon docteur Coué, une libération à venir – l'homme libre étant d'abord un homme qui voudrait se libérer. Son parcours dans l'espace, de Jersey à Paris, en passant par la Lorraine et par Venise, est la matérialisation

---

<sup>1</sup> Maurice Barrès, *Un homme libre*. Nous référons, entre parenthèse et sans appel de notes, à l'édition proposée par Vital Rambaud sous le titre *Romans et voyages*, collection Bouquins, Robert Laffont, 1994.

<sup>2</sup> Paul Valéry : « Notre identité est notre premier instrument de pensée... » (*Cahiers*, édition de Judith Robinson-Valéry, tome II, « Le moi et la personnalité », Gallimard, La Pléiade, 1974, p.294).

d'une odyssée intérieure qui n'aura de destination que provisoire. Les incessants changements de lieu auquel s'oblige le personnage sont la marque, dans l'ordre du récit, de sa difficulté voire de son impossibilité d'habiter en lui-même. Les déplacements dans l'espace sont plus qu'une concession faite par le romancier de la vie intérieure à l'exigence romanesque de visibilité et de narrativité : chaque étape, à la manière de ce que Barrès appellera une station de psychothérapie, balise ce qui se présente comme une conquête de soi. Le temps du récit étant censé être celui d'un progrès de soi vers soi.

Entre l'être que l'on voudrait être et ce moi dont l'autre vous renvoie l'image, une distance se fait jour, un jeu – qui autorisent l'analyse critique et l'autodérision. Ce je mal dégrossi se fait facilement nous. C'est un couple qui surgit : Moi et Simon. Simon l'ami dont le prénom a quelque chose d'hypothétique (Si) et de semblable à moi-même, malgré toutes nos dissemblances (Mon). « ...nous avons en commun des préjugés, un vocabulaire et des dédains » (99). Le portrait se fait en écho. Le moi aura beau se défendre, comme un Bouvard mal satisfait de son Pécuchet, les deux acolytes sont faits de la même étoffe, dilettante et dandy, ironique et mélancolique. La présence de Simon est là pour signifier que le moi est comme englué dans un communautarisme mou, celui des jeunes gens en mal de réussite sociale dont Barrès redira dans *Les Déracinés* l'épopée douloureuse et les empêtements.

« Voilà huit ans que, *pour être moi*, j'ai besoin d'une société exceptionnelle, d'exaltation continue et de mille petites amertumes » (100). Ce moi façonné à la hâte ressemble à un corps sous assistance respiratoire et sous perfusion, ne vivant que de décharges artificielles. A travers lui, on reconnaît le moi faussement individué de toute une jeunesse qui cultive l'élitisme et l'aristocratie esthète que le jeune Barrès pratique à merveille mais avec lequel il cherche à prendre ses distances. *Le Culte du Moi* est déjà une liquidation de l'individualisme esthétisant, les contemporains obnubilés par les jeux du je le lurent comme un hymne décadent au solipsisme.

« C'est par une incessante hypocrisie, par des manques fréquents de sincérité dans la conversation, que j'arrive à posséder encore en moi un petit groupe de sentiments qui m'intéressent » (108). Dans les méandres de la grégarité, le moi préserve, cahin-caha, une forme d'insularité en pratiquant le jeu du masque. En attendant de se construire des murailles plus solides, l'art de dissimuler est pour le sujet la seule façon de garder, au-dedans de soi, une forme d'authenticité, compatible avec une vie sociale. L'auto-hospitalité loin d'être un accueil amène fait à soi-même est un close-combat contre tout ce qui vise à séparer l'être de lui-même. Contre l'aliénation menaçante, le premier geste de survie est un art de l'esquive qui ne saurait constituer le but ultime de la vie, mais un pis-aller, degré zéro de l'art de vivre en soi-même, science rampante, faute de mieux, qui ouvre la porte à tous les compromis et dont la seule valeur est d'assurer une insertion possible dans le théâtre du monde.

Tout au long du roman, ce moi narrateur se présente sous un jour ostensiblement ridicule. On est loin des corps glorieux et sensuels des *Nourritures terrestres* dont Gide dira, un peu trop vite sans doute, la parenté avec *Un homme libre*. Le tableau, vu sous un certain angle, est particulièrement pitoyable : un narrateur dyspepsique décide avec son double aussi peu vaillant que lui, digérant mal les homards jersiais, de s'enfermer dans une maison déserte construite près d'un cloître en ruine du XIII<sup>ème</sup> siècle n'abritant plus que des volailles, dans laquelle ces prétendus ermites méditant en chapeau frac se livrent à des dissertations aussi alambiquées que fumeuses comme tel morceau consacré aux mérites comparés, sur le plan philosophique, du fauteuil et de la chaise : « Je m'opposai avec la même énergie à ce qu'aucune chaise pénétrât dans la maison : ces petits meubles ne peuvent qu'incliner aux basses conceptions l'honnête homme qu'ils fatiguent. Je ne crois pas qu'un penseur ait jamais rien combiné d'estimable hors d'un fauteuil » (108).

Il y aurait beaucoup à dire sur le rôle joué par le rire dans la lente et difficile acceptation de soi dont *Un homme libre* se veut le récit<sup>3</sup>. L'autodérision, constante dans le roman, est une des voies d'accès à soi-même et constitue, ce faisant, un élément-clé de l'auto-hospitalité égotiste. L'ironie, fruit d'un idéalisme blessé, permet de prendre en considération la face la plus superficielle et la moins acceptable de l'être et de donner une forme de légitimité – toute en dénégation – au moi étriqué, largement façonné par la vie sociale et prêtant au ridicule, qui apparaît sous les traits d'un petit raisonneur, futur petit maître, infatigable manieur de bons mots, humoriste sceptique vivant dans le sempiternel remords de la parabole des talents dont il a cessé d'être digne. Et si *Un homme libre* est autant un roman comique qu'un antidote à une épopée du désenchantement qui reste à écrire, force nous est de dire que Simon n'est pas seulement le Sancho Pança du Don Quichotte narrateur mais que ce dernier est à lui-même un Don Quichotte et un Sancho Pança, tant il manie le chleuisme et l'autodénigrement.

Ce moi qui prend la parole n'est pas seulement la guenille qui va mourir, comme dira à Venise le narrateur, mais surtout le masque qui doit tomber avec son lot de faux serments et d'identités trompeuses que l'on fait siennes par négligence coupable. Les deux personnages se rendent compte de leur insincérité : « Ô moi, disions-nous l'un et l'autre, *Moi*, cher enfant que je crée chaque jour, pardonne-nous ces fréquentations misérables dont nous ne savons t'épargner l'énervement » (101). À défaut de pouvoir vivre en fidélité à ce moi, refoulé dans une zone mal localisable de l'intériorité, les deux personnages lui adressent plainte et prière. L'auto-hospitalité se vit, dès l'épisode jersiais sur le mode d'un dialogue entre ce que l'on est et ce que l'on devrait être. Le lien entre les deux n'est jamais rompu malgré la conscience de ne pas parvenir à être pleinement soi-même. L'inassouvissement ne remet jamais en cause ce dialogue de soi à soi.

Une réflexion de Paul Valéry peut nous aider à comprendre la singularité de ce rapport institué par le narrateur barrésien avec lui-même : « On n'est responsable que de la valeur que l'on donne à sa pensée et non de cette pensée. Ma parole intérieure peut me surprendre et je ne puis la prévoir. Quand elle parle, j'appelle moi non ce qui parle (le tiers inconnu) mais l'auditeur. Le *Moi* est le premier auditeur de la parole intérieure – non celui qui répond – mais celui qui va répondre<sup>4</sup>. Il est frappant que, dans le dispositif d'*Un homme libre*, le moi ne soit pas celui qui écoute ni même celui qui va répondre mais celui qui appelle, qui invoque, qui cherche à faire advenir un *Moi* suprême, dont nous ne saurons, finalement, pas grand-chose – à ceci près qu'il est parfait, relié à l'essentiel, n'accepte aucune des compromissions du réel et ne se ment pas à lui-même. Il y a deux moi dans *Un homme libre* : celui qui dit je, conscience insatisfaite, et l'autre auquel le premier rend un culte qu'il invente au fur et à mesure et avec lequel il cherche désespérément à coïncider. Il n'y a pas, à proprement parler de voix intérieure dans *Un homme libre* : l'espace romanesque est entièrement occupé par ce moi défaillant qui cherche. Le *Moi* qui fait l'objet du Culte n'a aucune initiative et ne parle pas : il est l'horizon en vue duquel la parole s'agence et la vie s'organise, sorte d'aimant inaccessible en lui-même mais qui alimente à l'infini, par son manque même, le désir.

Le premier geste du sujet est de renoncer à la médiocrité dans laquelle il s'est, jusqu'à présent, complu. Lors du séjour à Jersey les deux personnages, importunés par les rires niais des cocottes qu'ils ont emmenés avec eux, les renvoient brusquement. Le temps n'est plus au divertissement, au sens vaguement pascalien du terme. Trop longtemps détournés de leur vie intérieure, les deux personnages décident d'effectuer un retour sur eux-mêmes qui ressemble à bien des égards à une conversion. Mais déshabitués de tout rapport sincère à soi-même, les deux personnages s'inventent en hâte une sorte de morale portative. Mieux que l'art de la dissimulation évoquée plus haut, celle-ci dessine à grands traits les règles élémentaires d'une

---

<sup>3</sup> Nous avons esquissé cette étude dans « Un homme rit », in « *Qui n'a désiré les anges ?* », *Barrès au présent, Revue des Sciences humaines*, n° 257, 1/2000, pp.101-118.

<sup>4</sup> Paul Valéry, *Cahiers*, tome II, op.cit., p. 282.

hygiène intérieure à l'usage de novices qui ont tout à réapprendre ou à apprendre en la matière. L'éthique jersiaise n'est pas à lire comme définitive malgré le péremptoire de sa formulation qui, comme souvent chez Barrès, n'est que l'envers infatué de l'incertitude ; elle s'énonce non à la façon d'un raccourci brillant comme seul peut en ciseler le virtuose de la vie psychique, mais à la façon d'un syllogisme de l'amertume :

« Premier principe : Nous ne sommes jamais si heureux que dans l'exaltation.

Deuxième principe : Ce qui augmente beaucoup le plaisir de l'exaltation, c'est de l'analyser (...)

Conséquence : Il faut sentir le plus possible en analysant le plus possible » (102).

Ces formules qui fleurent bon le beylisme tel que Bourget vient de le remettre à la mode ne constituent en aucun cas l'alpha et l'oméga de l'égotisme barrésien. Le roman s'arrêterait là. Ces principes un peu courts ne suffisent pas à refaçonner une vie intérieure à qui en a été jusque là privé. Tout au plus indiquent-ils une direction à suivre. Au mouvement centrifuge imposé au moi par la vie sociale dans laquelle il s'est engouffré avec l'enthousiasme irréfléchi de sa prime jeunesse, le bréviaire stendhalien oppose un mouvement centripète, destiné à rétablir l'équilibre. Il y a indéniablement du romantisme<sup>5</sup> – quelque peu cérébralisé – dans cette manière de chercher la vie personnelle dans un repli vers soi dont l'éthique jersiaise ne fait qu'esquisser le geste, préalable à une reconstruction du moi qui se fera sous d'autres cieux.

Le cri des deux acolytes à Jersey, « Soyons des nouveaux-nés ! » (103), est caractéristique du double régime de la parole qui rend si malaisée la lecture d'*Un homme libre* : s'il traduit, d'une part, le ridicule de personnages maladroitement en quête d'eux-mêmes, il est par ailleurs à prendre comme un véritable cri primal, traduisant le désir insensé et désespéré de se réenfant. L'allusion à la première Epître de Pierre : « Rejetant donc toute malice et toute ruse, la dissimulation, l'envie, et toute médisance, désirez, comme des enfants nouveaux-nés, le lait spirituel et pur, afin que par lui vous croissiez pour le salut... »<sup>6</sup>, nous met sur la voie d'un élément essentiel de la quête égotiste : le moi qu'il s'agit d'exhumer ou d'inventer est comme un dieu caché, désirable et hautement nécessaire. La notion de culte prend tout son sens : il s'agit, par l'élaboration d'un rite adéquat dont il convient de trouver la formule, de faire advenir ce moi jusqu'alors insaisissable. Tel est l'enseignement de la méditation qui suit la journée de Jersey : « J'avais déjà entrevu mon Dieu intérieur, mais aussitôt son émouvante image s'emplissait d'ombre (...) il fallut la révélation de Jersey, pour que je prisse le courage de me conformer à ces vérités soupçonnées, et de conquérir par la culture de mes inquiétudes l'embellissement de l'univers. C'est en m'aimant infiniment, c'est en m'embrassant, que j'embrasserai les choses et les redresserai selon mon rêve » (104-105).

Jersey signe donc le moment de la décision. Le moi désiré n'est pas un daïmon qui, par une voix intérieure, guiderait l'impétrant jusqu'à lui. Ou alors c'est un daïmon désespérément muet, qui joue à cache-cache dans des méandres mal balisés et qu'on n'atteint qu'au prix d'un effort surhumain. L'amour de soi ici évoqué n'a rien à voir avec l'amour-propre. C'est un amour astreignant qui oblige à se plonger en soi-même et qui exige une forme singulière d'oubli de soi. Il n'est en aucun cas donné mais entièrement à construire selon des procédures qui ne sont écrites nulle part. A la clé : un rapport à soi-même enfin acceptable, recentré, et une insertion harmonieuse dans le monde des hommes.

La deuxième étape du récit a pour cadre Saint-Germain, aux confins de la Meurthe-et-Moselle et des Vosges. Le lieu est emblématique puisqu'il s'agit d'une propriété bâtie sur un

---

<sup>5</sup> Comme l'identité romantique, telle que Georges Gusdorf la définit, l'identité égotiste « se pose en s'opposant ». En revanche, si elle cherche dans le moi « le point d'ancrage de toute vérité », elle n'y trouve à l'évidence pas la même assise (Georges Gusdorf, *L'Homme romantique*, Payot, 1984, p.26).

<sup>6</sup> *Première épître de Pierre*, traduction de Louis Segond, II, 2.

« vieux monastère » (107). Clausturation, discipline, organisation stricte de l'espace et du temps : la reconquête de soi passe par une méthode contraignante où le hasard n'a plus sa place. Le vocabulaire est à dessein rigoriste, le narrateur passant minutieusement en revue les « sévères analyses » (107) auxquelles il se livre. L'enfermement dans la thébaïde de Saint-Germain et le corsetage de la vie intérieure dans un ensemble de procédures formant un système clos disent, dans leur rigidité même, la difficulté qu'éprouve le sujet à rebâtir un moi réduit par la vie en société à la portion congrue. La théâtralisation outrancière de cette réclusion volontaire est une traduction romanesque originale du malaise éprouvé par le moi pour se recentrer. L'auto-hospitalité n'est pas une jouissance immédiate de soi mais passe par l'érection de murailles symboliques, chaque loi à laquelle le personnage se soumet étant une façon d'accéder à l'intériorité si longtemps refusée. *Les Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola parodiés ouvertement répondent pour les deux solitaires à la « nécessité de [s']enfermer, comme dans un corset, dans une règle » toujours plus étroite, « dans un système qui maintiendrait et fortifierait [leur] volonté » (110). Le remodelage intérieur n'a rien de la sculpture hédoniste de soi des apprentis condottiere dont Michel Onfray a naguère écrit le manuel<sup>7</sup>. Les règles, ici, ont toutes la précarité des rituels : « Combien je serais une machine admirable si je savais mon secret » (111) : les premiers mots de la prière-programme des deux reclus disent bien ce que le moi rêvé a d'insaisissable et d'obscur. A ce moment, nulle contemplation n'est encore envisageable.

Le système expérimenté à Saint-Germain a deux fonctions : baliser l'espace intérieur où l'on pourra, plus tard, faire advenir ce moi désiré et maintenir à distance le bruit du monde. Jusque dans la retraite au désert, la priorité reste à la lutte contre la société déshumanisante, le rituel égotiste étant d'abord un formidable antidote à la société d'enrôlement : « ... nous nous envelopperons d'images appropriées et d'un effet puissant, nous les interposerons entre notre âme et le monde extérieur si néfaste » (111). La force centripète du moi n'est pas suffisante en elle-même : il faut la soutenir en échafaudant une structure qui tienne à distance le monde extérieur. Bref, il faut jouer à *l'idiot* – au jeu du seul – dans ce que Barrès nomme un « laboratoire d'enthousiasme » (112). Le mot est à prendre au sens étymologique : c'est bien l'enthousiasme que visent les deux reclus, c'est-à-dire le dieu qui est en eux, ce *deus absconditus* dont il convient, dans le fouillis ou la jachère intérieurs, de retrouver la trace.

La méthode de Saint-Germain commence par un examen physique. L'auto-hospitalité passe par la reconnaissance et l'acceptation du corps. En l'occurrence, un corps délabré. Maigreur, nervosité, cérébralité, mélancolie, c'est-à-dire prédisposition à la passion dans la lecture *cabanistique* : le ton n'est à l'auto-dérision qu'en apparence. Il s'agit de s'accepter et de reconnaître dans son corps même les ferments de cette liberté à laquelle on aspire. En l'espèce, une indépendance inespérée à l'égard du besoin : « Nous anoblissons si bien chacun de nos besoins que le but devient secondaire ; c'est dans notre appétit même que nous nous complaisons, et il devient une ardeur sans objet, car rien ne saurait le satisfaire » (114). Le nous n'est déjà plus celui, étroit, des fraternités de circonstance, mais celui de la communauté de cœur des mélancoliques tels que Cabanis en a défini la formule<sup>8</sup>. Le moi défaillant découvre en lui, en se reconnaissant mélancolique, une source énergétique inespérée. Le maladif découvre en lui une force. Telle est la première *vraie* bonne nouvelle : dans le corps

<sup>7</sup> Michel Onfray, *La Sculpture de soi, La morale esthétique*, Grasset, Figures, 1993.

<sup>8</sup> Tout le passage est un décalque du traité sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme* de Cabanis : « Les appétits, ou les désirs du mélancolique, prendront plutôt le caractère de la passion que celui du besoin ; souvent même le but véritable semblera totalement perdu de vue : l'impulsion sera donnée avec force pour un objet ; elle se dirigera vers un objet tout différent » (cité par Vital Rambaud, note 71, *op.cit.*, pp.1242-1243. Sur le rapport de Barrès à Cabanis, voir Marie-Agnès Kirscher, « L'égotiste, le fou et le médecin », in *Médecins et littérateurs, Revue des Sciences humaines*, n°198, 1985/2, pp.171-200.

cacochyme gît une puissance proprement disproportionnée. « Et félicitons-nous, Simon : toi, d'être devenu mélancolique ; et moi, d'avoir été anémié par les veilles et les dyspepsies. Félicitons-nous d'être débilités, car toi, bilieux, tu aurais été satisfait par l'activité du gentilhomme campagnard, et moi, nerveux délicat, je serais simplement distingué » (115). Il y a, à l'évidence, un soupçon d'*amor fati* dans ce diagnostic, grâce auquel le dandysme étriqué dans lequel le moi se complaisait jusque là s'ouvre à un destin autrement plus enviable. Le corps décadent en se reconnaissant tel se prépare au « jeu des grandes expériences » (115). Bien avant l'engagement nationaliste, l'égotisme est donc déjà l'acceptation d'un déterminisme<sup>9</sup> – la liberté consistant à reconnaître les limites, en l'occurrence physiques, où tout se jouera.

Suit un examen moral qui consiste, pour les deux solitaires, à passer « en revue » leurs « péchés » et leurs « manques d'amour » (115), c'est-à-dire toutes les infidélités faites à soi-même, les trahisons et les compromissions. Barrès y distingue les deux grands lieux de la vie sociale : le groupe de la famille d'une part, les « relations que je ne me suis pas faites moi-même » et « la vie active » de l'autre, « ceux que j'ai connus de ma propre initiative » (116) et, pour chacun, les péchés par pensée – les plus graves « car la pensée est l'homme même » (116) –, par parole – dangereux « car par ses paroles on arrive à s'influencer soi-même » et par œuvre – c'est-à-dire par action, les plus bénins du moment que « la pensée proteste » (on voit par là que l'égotiste janséniste trouve une vertu toute jésuitique à la direction d'intention). Il s'agit, fort de ces six catégories, de circonscrire toutes les façons de renoncer à soi-même, de trahir son hospitalité au profit de ces forces centrifuges qui sont légion dans l'existence :

	Dans le groupe de la famille	Dans la vie active
Péché par pensée	Avoir des préjugés sur les situations sociales. Du respect pour la réussite sociale.	Avoir été occupé de l'opinion
Péché par parole	Dire « pour ne point paraître différent, mille phrases médiocres qui m'ont fait l'âme plus médiocre » (116)	« Avoir renié mon âme » (116), dangereuse faiblesse
Péché par œuvre	Si bénins. Boutade : avoir refusé un « fauteuil à oreillettes où j'aurais médité plus noblement » (116)	« N'avoir pas su garder mon isolement », « inventer des hommes supérieurs, pour le plaisir de les louer et de m'humilier » (116) ;

Le tableau, grâce auquel le sujet recense les fautes qu'il a commises à l'encontre de ce moi qu'il aurait dû cultiver sans relâche, vaut inventaire avant changement définitif. Pourtant la recension des négligences ne dégage pas l'espace intérieur nécessaire à l'émergence du moi. La somme des erreurs ne suffit pas à faire apparaître l'authenticité désirée : « J'entrevois la beauté de mon âme, et ne sais pas la dégager ! C'est un grand dépit d'être enfermé dans un corps et dans un siècle, quand on se sent les loisirs et le goût de vivre tant de vies ! » (118). L'aveu est singulier : tout occupé à la construction, ô combien laborieuse, de son culte de l'unique, le sujet se laisse un instant prendre au vertige du multiple – comme s'il éprouvait, au seuil de cette vie intérieure qu'il s'échine à rendre possible, une soudaine angoisse. Le culte

<sup>9</sup> Nous pensons à la célèbre formule, extraite des *Scènes et doctrines du nationalisme* : « Le nationalisme, c'est l'acceptation d'un déterminisme ». Sur l'articulation égotisme/nationalisme, voir notre postface : « De l'individualisme au nationalisme, réflexions sur la cohérence de l'œuvre de Maurice Barrès », in E. Godo (éd.), *Ego scriptor : Maurice Barrès et l'écriture de soi*, Kimé, 1997, pp.185-200.

du moi, comme tout rite sacré, est fondé autant sur une terreur que sur une fascination. Les innombrables atterroissements du sujet traduisent l'effroi, somme toute paradoxal chez un écrivain qui sera vite qualifié d'égotiste, devant une vie intérieure à construire. Le culte du moi cache la peur d'un moi qui a perdu toute évidence<sup>10</sup>.

D'où l'élaboration de ce système compliqué, censé mener le sujet à une pleine et entière possession de soi. Quand il n'y a plus d'immédiateté possible, vient le temps de la manigance et de son cortège de médiations. Chaque étape se donne à lire comme une possible voie d'accès au moi qui se dérobe toujours si bien qu'au bout du compte on est en droit de se demander si ces étapes ne sont pas plutôt des portes closes une à une, attestant l'impossibilité d'être soi<sup>11</sup>.

Tout commence par une composition de lieu, conformément au premier prélude des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola<sup>12</sup> qui vise à transformer l'imagination en auxiliaire, à transformer la puissance trompeuse en reine du vrai. Elle ouvre la voie à ce que j'appellerai la tentation mécaniste qui apparaît, à plusieurs reprises, dans *Un homme libre* mais qui n'en constitue pas la voie dominante : « J'imaginai un guide-âne et toute une mnémotechnie, qui me permettront de retrouver à mon caprice les plus subtiles émotions que j'aurai l'honneur de me donner. Le monde sentimental, catalogué et condensé en rébus suggestifs, tiendra sur les murs de mon vaste palais intérieur, et m'enfermant dans chacune de ses chambres, en quelques minutes de contemplation, je retrouverai le beau frisson du premier jour » (118). Il s'agit, dans cette fanfaronnade qui s'écrit au futur, d'instrumentaliser ses propres émotions afin de les revivre à l'infini. Faire du corps et de l'esprit un orgue à bouche : la rêverie mécaniste ne fait pas pour autant du sujet barrésien un frère en artifice du des Esseintes de Huysmans. Elle est plutôt à rapporter au désarroi profond de l'être : « La vie est insupportable à qui n'a pas à toute heure sous la main un enthousiasme » (118). Le rêve de mécanisation de la vie intérieure est plus une politesse du désespoir qu'une volonté. Le désir de soumission et de domestication de l'âme ne dit pas autre chose que le chaos intérieur. Tout comme la méthode impeccable dit, en négatif, l'incapacité à habiter en soi-même. Il n'est pas fortuit que la composition de lieu auquel se plie le personnage soit une anticipation et comme une exacerbation de sa solitude et déjà un exercice de la mort : « Un homme est accroupi sur son lit, dans la nuit, levant sa face vers le ciel, par désespoir et par impuissance, car il souffre de lancements sans trêve que la morphine ne maîtrise plus. Il sait sa mort assurée, douloureuse et lente. Il est loin de ses pairs, parmi des hommes grossiers qui ont l'habitude de rire avec bruit ; même il en est arrivé à rougir de soi-même, et pour plaire à ces gens il a voulu paraître leur semblable » (118-119). La composition de lieu n'est pas la reconstruction d'une intériorité plus glorieuse : elle est l'image de sa déréliction présente, vérité implacable que le sujet s'oblige à regarder en face, figuration sans complaisance de la vanité à laquelle on

---

<sup>10</sup> Le sujet barrésien peut faire siens les mots de Schlegel : « C'est en nous-même qu'il faut descendre, c'est dans l'intimité de la conscience qu'il faut habiter, pour jouir de la vérité et atteindre à la réalité de toutes choses » (cité par Georges Gusdorf, *op.cit.*, p.32). Il le fait, ironiquement, en citant l'*Imitation de Jésus-Christ* : « Heureux les yeux qui, fermés aux choses extérieures, ne contemplent plus que les intérieures » (158). L'intériorité a perdu, cependant, sa transparence et le sujet doit la refaçonner artificiellement.

<sup>11</sup> Les rites égotistes sont d'ailleurs inspirés par des exercices chrétiens qui renvoient à une conception négative du moi considéré comme haïssable. Le culte du moi se développe autour d'une singulière haine du moi.

<sup>12</sup> Exemple du premier exercice de la première semaine : « Le premier prélude est une certaine façon d'organiser l'espace. A ce propos, il faut noter que, dans toute contemplation ou méditation sur une réalité corporelle, par exemple le Christ, il nous faudra nous représenter, selon une certaine vision imaginaire, un lieu corporel représentant ce que nous contemplons, comme un temple ou une montagne, lieu dans lequel nous puissions trouver le Christ Jésus ou la Vierge Marie et tout ce qui concerne notre contemplation. Si au contraire est scrutée une réalité incorporelle comme est la considération des péchés maintenant proposée, la construction du lieu pourra être d'imaginer que nous voyions notre âme enfermée dans ce corps corruptible comme dans une prison, et l'homme lui-même exilé dans cette vallée de misère au milieu d'animaux sans raison » (Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, traduit par Jean-Claude Guy, Seuil, Points Sagesse, 1982, p.69)

consent dans le bruit de la vie. Le colloque final redit l'espoir d'une maîtrise – « Mon âme mécanisée est toute en ma main, prête à me fournir les plus rares émotions. Ainsi je deviens vraiment un homme libre » (120) – en recourant à un présent hypothétique. L'âme est prête à, sur le point de, je deviens, je suis en train de devenir : c'est à peine un futur proche, un *presque* présent – non celui de la réalisation effective mais celui du supplice de Tantale, de la torture par l'espérance dont Villiers de l'Isle-Adam a écrit la cruelle formule.

Examen moral, examen physique, composition de lieu, exercice de la mort, colloque, sans compter l'organisation scrupuleuse des journées : les règles auxquelles le personnage se plie sont moins à lire comme un système à part entière que comme une chorégraphie hiératique qui dessine, aux confins du tragique et du ridicule, des simulacres de rites de possession de soi, sorte d'art martial à l'efficacité douteuse, prêt à se confondre avec une pantomime grotesque. Il faudrait toute la force de la liturgie pour se mettre en mesure d'être soi-même<sup>13</sup>. On ne devient pas aisément l'hôte de soi-même : c'est ce que dit, à la manière d'une basse continue, l'arsenal de procédures imaginés par le sujet, entre manie et rite, dont le dessein est de rejeter de soi l'hétérogène et de rendre possible l'écoute d'un moi qui ne demande qu'à vivre.

La première étape qui a consisté à dégager l'espace du rapport à soi – espace du retrait, de l'abstraction : « Aimable vie abstraite de Saint-Germain ! » (121) – se caractérise par des complications et un compartimentage qui traduisent les lenteurs et les difficultés de la vie intérieure. La deuxième étape est encore plus aléatoire puisqu'elle consiste pour le sujet, une fois dégagé, cahin-caha, des parasites accumulés et délivré des empreintes extérieures, non voulues, à faire advenir le moi désiré par le truchement d'une auto-maïeutique. Fermée vers l'extérieur, la porte est ouverte pour le moi idéal (toute l'œuvre de Barrès est un jeu de portes ou de frontières ouvertes et fermées). Mais, paradoxalement, pour faire advenir ce moi, il faut réintroduire de l'extériorité. A peine recentré, le voilà déjà contraint de s'excentrer de nouveau. Est-ce à dire que le moi est si insaisissable qu'il faille, pour espérer s'en approcher, de la médiation ? C'est ce que Barrès nomme l'intercession, désignant par ce terme religieux les sensibilités sœurs, les frères d'âmes que sont les écrivains aimés de longue date, Benjamin Constant et le Sainte-Beuve de 1828. La notion d'intercession est à élargir cependant puisque toute la suite du livre est le roman de la médiation qui commence, à Saint-Germain, mais se poursuit en Lorraine et à Venise<sup>14</sup>.

Il n'y a pas d'approche possible de soi sans médiation. Le tête à tête se fait à trois : moi tel que je suis, moi tel que je voudrais être, l'intercesseur qui m'aide à comprendre comment passer de l'un à l'autre. Le narrateur présente ainsi ces médiateurs : « Figures que je chérissais dès mes premières sensibilités, je vous prie en croyant, et par l'ardeur de mes désirs vos vertus émergeront en moi ; je vous prie en philosophe, et par l'analyse je reconstituerais méthodiquement en mon esprit votre beauté » (121). Ce ne sont pas des semblables sur le plan de l'être mais sur celui du vouloir-être. C'est parce qu'ils ont voulu être eux-mêmes qu'ils montrent la voie à l'impétrant. Benjamin Constant et Sainte-Beuve, intercesseurs nommés quand d'autres sont tus, comme Stendhal ou Baudelaire, sont les premiers de ces alliés substantiels et de ces grands astreignants, comme aurait dit René Char, dont l'œuvre barrésienne est remplie comme autant de phares dont le compagnonnage exigeant oblige à ne

---

<sup>13</sup> Sur la question de la ritualisation, voir notre article, « Liturgies intimes de l'égotisme barrésien », in E. Godo (éd.), *Littérature, rites et liturgies*, Imago, 2002, pp.155-171.

<sup>14</sup> Nous souscrivons sur ce point à l'analyse de Marie-Agnès Kirscher qui voit dans les intercesseurs des *alter ego* qui permettent au sujet de moissonner « dans le champ qu'ils ont commencé à cultiver, les images, les représentations, les formes de sens et d'expression de leur expérience, à partir desquelles il a mission de travailler à s'augmenter et s'embellir. La Lorraine et Venise auront explicitement statut d'*alter ego* au même titre que B. Constant et le jeune Sainte-Beuve » (*Relire Barrès*, Septentrion, 1998, p.157).

jamais renoncer à être soi<sup>15</sup>. Ces « illustres esprits » sont « des fragments de moi-même. De là cette ardente sympathie qu'ils m'inspirent. Sous leurs masques, c'est moi-même que je vois palpiter... » (122). Ils rompent ce que la solitude a de tragique sans pour autant la profaner. Grâce à eux, qui sont des points de passage entre le moi et le non-moi, les êtres cessent d'être des monades désespérément closes sur elles-mêmes. Les intercesseurs se prêtent à la rêverie avec une facilité déconcertante : il est plus aisé de lire en eux-mêmes que de lire en soi-même et, miracle de la gémellité rêveuse et du pantographe des affinités électives, lire en eux-mêmes, c'est lire en soi-même.

Méthode	Benjamin Constant	Sainte-Beuve
Application des sens (: lecture de soi à travers l'écrivain aimé)	« Moi aussi, j'ai enroulé ma vie autour d'un rêve intangible » (124). Echec possible comme le boa mourant de faim autour de la cloche de verre qui abrite un agneau.	« Il s'était composé de la vie une vision sentimentale et dominée par un dégoût très fin » (127)
Méditation	Evoque le « cabotinage supérieur » auquel se consacre (124) : « ...je le méprise comme je méprise toutes choses, mais je l'adore. Je me plais à avoir un caractère passionné, et à manquer de bon sens le plus souvent que je peux » (124). Première scission avec Simon : « ...il me blesse par l'inégale importance que nous prêtons à diverses attitudes de la vie » (124).	Evoque « l'inquiétude d'un voluptueux las » (128), sec par trop plein d'intelligence qui cherche à comprendre tout mais sans sympathie.
Colloque (: dialogue avec le maître)	- ...ai-je réglé ma vie selon qu'il convenait ? - Les affaires publiques dans un grand centre, ou la solitude : voilà les vies convenables » (125)	A renoncé. S'est plié aux exigences du convenable : « Tu t'es moins aimé ; tu t'es borné à ce Sainte-Beuve compréhensif où tu te réfugiais d'abord aux seules heures de lassitude cérébrale » (129). Est devenu l'homme des causeries et des portraits littéraires. « Tu ne fus plus désormais que le plus intelligent des hommes » (129).
Oraison	« C'est le désir même que tu recherchais... » (126)	« Toi qui as abandonné le bohémianisme d'esprit, la

<sup>15</sup> L'omniprésence de ces garde-fou est un des signes les plus marquants de cette difficulté d'être dont *Un homme libre* est la magistrale occultation.

		libre fantaisie des nerfs, pour devenir raisonnable, tu étais né cependant, comme je suis né, pour n'aimer que le désarroi des puissances de l'âme » (129)
--	--	--

L'intercesseur, médiateur et bientôt repoussoir, figure au moi ce qu'il pourrait être, en lui offrant, à lui qui éprouve tant de mal à voir en lui-même, des voies possibles de réalisation ou de non-réalisation de soi. A partir d'une sensibilité équivalente, que devenir ? La question reste pendante et ce n'est pas l'intercesseur qui peut donner la réponse. De nouveau, la voie d'accès se referme et l'avènement du moi désiré demeure tout aussi incertain qu'avant l'intercession. La rigueur apparente de la méthode, calquée sur les exercices ignatiens, en occulte la désespérante circularité, le sujet se donnant l'impression de progresser alors qu'il fait du sur-place.

L'étape suivante est la poursuite de l'intercession par le truchement du voyage. L'individu, se concevant, à la façon tainienne, comme le produit d'une race, s'interroge sur les origines de son être et cherche à lire, dans l'histoire lorraine, cette histoire de lui-même qu'il a tant de mal à parachever. D'où le périple effectué par les deux ermites entre Lunéville, Toul et Nancy. « Là, chaque pierre façonnée, les noms mêmes des lieux et la physionomie laissée aux paysans par des efforts séculaires nous aideront à suivre le développement de la nation qui nous a transmis son esprit » (131). A défaut de pouvoir atteindre sa vérité dans cette intériorité inhabitable, le sujet la cherche dans le paysage lorrain, plus tangible et plus accessible. Le monde extérieur n'est plus marqué du sceau de l'étranger ou du barbare : uni à l'intériorité par les liens du sang, ils sont de même nature. Arpenter la plaine lorraine revient à faire le geste de plonger dans un espace équivalent à celui, inhospitalier, que l'on trouve à l'intérieur de soi-même. L'impossible connaissance intime de soi se fait alors à l'extérieur dans ce paysage si lisible et si proche grâce auquel on espère, enfin, être plus lucidement l'hôte de soi-même. L'expérience est présentée comme un progrès par rapport à la méditation sur les écrivains frères : « Dans cet étroit espace, si nous sommes respectueux et clairvoyant, nous pouvons connaître des émotions plus significatives qu'auprès des maîtres analystes qui, hier, m'éclairaient sur moi-même » (131). Le temps du récit, se veut progressif comme celui de l'exercice spirituel ou de la liturgie : chaque étape du voyage est une station dans l'histoire de la Lorraine et, par ricochet, une étape dans la connaissance de soi.

Le jour	Le lieu	L'histoire lorraine	L'histoire individuelle
1 <sup>er</sup>	De Saint-Nicolas-du-Port à Nancy (église des Cordeliers, pierre tombale du roi René II)	Naissance de la Lorraine : « Une race qui prend conscience d'elle-même s'affirme aussitôt en honorant ses morts » (133)	« Le premier soin de celui qui veut vivre, c'est de s'entourer de hautes murailles ; mais dans son jardin fermé il introduit ceux qui guident des façons de sentir et des intérêts analogues aux siens » (133)

2 <sup>ème</sup>	Nancy (église de Bon-Secours, musée historique lorrain) ; fermes mérovingiennes de Savonne et de Vendières ; Toul	La Lorraine en enfance : s'individualise d'abord face aux Bourguignons puis face aux Luthériens « En vérité le service que René II a rendu à la Lorraine est immense ; il lui a créé une conscience » (135)	« L'enfant, qui n'avait qu'une vie végétative, s'individualisa ; il existait confusément, il voulut vivre » (135)
3 <sup>ème</sup>	Nancy (Musée lorrain)	La Lorraine se développe. Réflexion sur Callot, Grandville, Ligier-Richier et Bagard. « Ces deux Lorraines échouèrent, la Lorraine de l'ironie comme celle de la grandeur sans morgue » (136)	« ...comme Bagard, comme la Lorraine entière d'aujourd'hui, nous avons dédaigné de cultiver le simple jardin sentimental hérité de nos vieux parents » (137)
4 <sup>ème</sup>	Plaines de Vézelize, Sion	Agonie de la Lorraine. Méditation sur Charles IV, « étrange fou » (137) : « Il semble que Charles IV ait gâché en une vie toute l'énergie qui, dépensée sagement dans une suite d'hommes, eût été féconde en grandes choses » (137). Avec lui l'âme lorraine ne s'enrichit que d'un trait : le désir de paraître.	« Si je défaille, ce sera de même par manque de vigueur et non faute de dons naturels. Nous avons, mon ami et moi, les plus jolis instincts pour nous créer une personnalité. Saurons-nous les agréger ? Les barbares s'imposeront peu à peu à nos âmes à cause des basses nécessités de la vie » (139)
5 <sup>ème</sup>	Retour de Sion vers Saint-Germain. Refus de retourner à Nancy	La Lorraine morte. Devenue française. Méditation sur le nouveau Nancy, la place Stanislas	« ...nous vivons à peine ; nous vivons par un effort d'analyse. Comme le nouveau Nancy, je m'accommode de la sensibilité que Paris nous donne toute faite » (139)

La lecture de soi à travers l'histoire de la Lorraine semble soudainement aisée, au regard des rigidités et des complications de la vie pseudo-monacale de Saint-Germain. L'autoscopie

par le dehors semblerait avoir plus de chance d'aboutir que la poussive introspection. Pourtant l'expérience tourne court, une fois de plus. La Lorraine a un caractère spécifique mais n'a pas su y croire. Elle a échoué, comme Sainte-Beuve, dans son désir d'être soi. Elle renvoie le personnage à ses propres contradictions : désir de vivre conformément à sa loi, peur de l'assèchement, sens de l'effort et du devoir mais incapacité à suivre sa voie jusqu'au bout<sup>16</sup>. « Elle a augmenté l'humanité d'un idéal assez neuf. De René II à Drouot, en passant par Jeanne, une des formes du désintéressement, le devoir militaire a paru ici sous son plus bel aspect. Il y a dans ma race, non pas l'esprit d'attaque, la témérité trop souvent mêlée de vanité, mais la fermeté réfléchie, persévérante et opportune. Faire en temps voulu ce qui est convenable (...) Que je dépense la même énergie, la même persévérance à me protéger contre les étrangers, contre les Barbares, alors je serai un homme libre » (140). On en est toujours au même point. Le moi désiré, cet homme libre qui s'annonce à grand renfort de proclamations, reste à venir. La distance n'est pas comblée, loin s'en faut, comme dans ces rêves inquiétants où le but que l'on cherche à atteindre s'éloigne insensiblement au fur et à mesure que l'on croit s'en rapprocher.

Le périple lorrain s'achève sur un temps fort : la soirée d'Haroué. A l'issue de son enquête, le personnage voit censément plus clair en lui : « ...les vieilles choses de la Lorraine, en huit jours, avaient réveillé des belles-aux-bois qui sommeillent en mon âme » (140). Tout se finit en conte de fée : le petit garçon qui errait en quête de son identité a trouvé sur sa route un adjuvant inespéré. La révélation peut avoir lieu : « Alors je rentrai dans mon univers (...) je projetai hors de moi-même ma conscience, son atmosphère et les principales idées qui s'y meuvent » (141). Le mouvement reste le même : pour entrer en soi-même, il faut en sortir. L'espace du dedans est décidément invivable. La seule visibilité que peut avoir l'intériorité lui vient d'une projection au-dehors. La vision intérieure semble toujours impossible. « J'avais là campés devant moi comme une carte de géographie, tous les points que, grâce à mon analyse, j'ai relevés et décrits en mon âme » (142). Topographe de lui-même, le sujet peut se livrer à une description de cette intériorité qui lui a si longtemps échappé. La cartographie qui en résulte est non seulement sommaire, mais elle ne fait que dupliquer ce que le sujet connaissait avant le voyage lorrain :

- D'abord, « un vaste territoire » – « mon tempérament » – comportant des « parties » restant « encore à découvrir ». Ce premier massif, avec *terra incognita* persistante, représente un « premier moi » (142).
- « Par-dessus », on trouve « des figures frémissantes », c'est-à-dire les maîtres « que nous interrogeons à Saint-Germain, devenus aujourd'hui une partie importante de mon âme » (142) et « de grands travaux » accomplis par les ancêtres lorrains.

La grande nouveauté réside dans la « conversation intérieure » que le sujet retranscrit. Elle représente un moment capital de la reconquête de soi : la naissance, balbutiante et encore un peu trop polyphonique pour être viable, de la voix intérieure. Cette voix plurielle entrelace tous les motifs déjà entendus :

- le chœur des jeunes gens « épars dans les grandes villes » (142), cohorte désenchantée aux sombres prophéties : « Il n'est d'autre remède que la mort, et nous nous délivrons résolument ou par des excès désespérés » (142).
- Benjamin Constant : « J'aurais dû ne pas demander mon bonheur aux autres » (142)
- Sainte-Beuve : « J'eus tort de chercher à plaire » (142).
- La Lorraine : « Il est un instinct en moi qui a abouti (...) : c'est le sentiment du devoir » (143). « Pourquoi toujours te complaire dans tes humiliations ? Pose devant toi ton pressentiment du meilleur, et que ce rêve te soit un univers, un refuge. Ces

---

<sup>16</sup> La conscience que le moi présent est le maillon d'une longue chaîne pourrait délivrer le sujet de l'angoisse de la finitude. Il n'en est rien. Tout se passe comme si le sentiment d'appartenance rajoutait une responsabilité et faisait peser un poids supplémentaire sur les épaules d'un moi déjà mal assuré.

beautés qui sont encore imaginatives, tu peux les habiter. Tu seras ton Moi embelli : l'Esprit Triomphant, après avoir été si longtemps l'Esprit Militant » (143).

Les voix ne sont pas plus ordonnées qu'elles ne l'étaient auparavant et l'enjeu reste le même : « Vous êtes l'*Eglise souffrante*, l'esprit en train de mériter le triomphe ; ne pourrai-je pas m'élever plus haut, jusqu'à l'*Eglise triomphante* ? » (142). L'âme, dans sa transhumance inachevée, rêve toujours de faire le pas décisif. Les voix qui la constituent forment l'église souffrante : cela signifie clairement qu'elles sont en purgatoire, dans cet espace de transition suspendu entre le bien et le mal. Le sujet, à l'intérieur duquel ces voix s'élèvent, conçoit donc son être intime comme un espace de l'entre-deux, incertain, où toutes les élévations mais aussi tous les abaissements sont encore possibles.

Si le moi désiré, libre et pleinement accompli, n'est pas encore en vue, la soirée d'Haroué est remarquable par une exacerbation du désir. S'il y a progrès, dans le cheminement du sujet, ce n'est pas tant dans la connaissance de soi que dans l'intensité du désir. Plus le récit avance et plus le désir d'être soi est grand. Il n'est pas absurde alors de dire que le moi, loin de se rapprocher, est de plus en plus manquant.

Le sujet n'est pas près d'être en possession de soi-même mais il est désormais capable d'affronter la solitude intérieure. C'est ce qu'est chargée de signifier, dans l'ordre du récit, la série de ruptures qui suivent la soirée d'Haroué, le sujet renonçant, à grand renfort d'effets d'annonce :

- A la voie lorraine. « Lorraine, tu me fus un miroir plus puissant qu'aucun des analystes où je me contemplai. Mais, Lorraine, j'ai touché ta limite, tu n'as pas aboutie, tu t'es desséchée » (143). On retrouve ici l'obsession majeure du sujet : ne pas se dessécher, c'est-à-dire toujours trouver en soi la source de vie. Le rapport au lieu pourrait se formuler selon les termes d'une guerre froide ou d'un amour pour le moment inenvisageable : enracinement impossible, déracinement improbable.
- D'avec Simon. C'est l'acédie, la « séparation dans le monastère » (144). La voie est désormais celle de la solitude. Plus n'est besoin de la béquille de l'amitié de fortune, au nom d'un remords rétrospectif : « ...je regretterai de n'avoir pas joui de moi-même » (145).
- D'avec les médiations : « Le soir d'Haroué, j'avais renié mes *intercesseurs* » (147).

Mais les coups d'arrêt dramatisent le récit de la vie intérieure plus qu'ils n'en jalonnent un véritable *gradus ad Parnassum*. Les fausses certitudes du présent – « Mon Moi est jaloux comme une idole » (146) – cache mal son aimantation fébrile vers un avenir qui reste opaque : « ...je me soucie seulement de mon Moi futur (...) Echappant désormais à la stérile analyse de mon organisation, je travaillerai à réaliser la tendance de mon être » » (148). Ce moi est plus poétique que psychologique : il ne rythme plus l'action, il est en avant, perpétuellement en avant, obligeant le sujet à une sorte de course effrénée, exaltante désormais mais tout aussi déséquilibrée qu'auparavant. L'enthousiasme est là mais le dieu qu'il nomme fait toujours défaut. Le moi ainsi nommé n'est plus la projection d'une quelconque intériorité mais un projet sans lieu et sans réalisation possible.

Le choix de Venise, comme lieu du triomphe, se fait de façon aléatoire sans cette nécessité qui liait le sujet à la Lorraine. Venise est le lieu par excellence du bohémianisme et du désir souverain. Le narrateur décide d'y achever sa quête, en vertu d'une libre élection : « Et c'est Venise que je choisis... » (148). Avant d'y parvenir, le récit multiplie, selon le régime de la tergiversation déguisée qui le caractérise, les étapes intermédiaires : méditation sur une icône du bohémianisme d'esprit, Marie Bashkirtseff<sup>17</sup>, contemplation d'un portrait

---

<sup>17</sup> Marie Bashkirtseff, MB, est le double inespéré. Le sujet lit son *Journal* sur le trajet de Bayon à Lucerne, Milan et Venise. « Amour de l'argent », « horreur du vulgaire », « Marie cherchait la volupté dans l'imprévu » (149). La quête de la gloire, chez elle, ne doit rien à une quelconque « bassesse naturelle » mais est une « touchante

d'Ignace de Loyola à l'Ambrosienne, qui ne fait qu'exacerber le désir d'action – « Quand je contemple cette physionomie impérieuse, mes lenteurs me donnent à rougir. Je n'ai pas su encore m'emparer de moi-même ! » (152), réflexion devant un crayon du Vinci figurant une tête de Christ : « ...le Vinci, pour représenter le plus compréhensif des hommes, celui qui lit dans les cœurs, ne lui donne pas le sourire railleur dont il est le prodige inventeur, ni cet air dégoûté qui m'est familier ; mais le Christ qu'il peint accepte, sans vouloir rien modifier » (153). Dans un jeu de miroitement vertigineux, le sujet devant toute figure est renvoyé à lui-même, à son inachèvement, à ses questions sans réponses. Et si le ton est ferme, c'est toujours le même désarroi qu'il recouvre pudiquement : « Je pardonnerai à tout ce qui est vil en moi, non par un mot, mais en le justifiant » (153). Toujours cette béance du futur qui se donne l'illusion du volontarisme alors qu'il n'est qu'une rodomontade de plus de l'éternel velléitaire, empêtré dans un nouveau dilemme : sortir du sentiment d'imperfection et « illuminer l'univers [qu'il] possède de toute cette lumière [qu'il pressent] » (153), refuser le contentement de soi qui serait statique et stérile mais sortir de la mauvaise conscience.

Pour s'accepter sans s'immobiliser, le sujet en vient à se penser comme une étape dans une long processus qui lui échappe : « Je suis un point dans le développement de mon Être » (154). Fort de ce sésame, c'est-à-dire de cette nouvelle représentation, le sujet est alors en mesure de triompher : « J'étais prêt à m'aimer, à me comprendre jusque dans mes ténèbres » (154). Le temps n'est plus à l'introspection malade mais à l'acceptation pleine et entière de soi : « Je suis venu à Venise pour m'accroître et pour me créer heureux » (155). Venise, cette ville qui existe là où elle devrait s'anéantir et qui, au bord du désastre, fait étalage de sa splendeur est une figuration magistrale du désir d'être soi que l'homme fragile a tant de mal à assouvir. Le chapitre vénitien est alors l'acmé de la quête, tout comme le séjour vénitien de 1887 a littéralement fait renaître Barrès à lui-même<sup>18</sup>.

Le regard porté sur soi s'éclaircit soudain et s'élargit : « Mon être m'enchanté quand je l'entrevois échelonné sur les siècles, se développant à travers une longue suite de corps » (159). Le temps s'abolit et le Moi cesse d'être un dieu inaccessible dont l'absence inquiète mais un vaste ensemble dont le moi présent est une incarnation : « L'âme qui habite aujourd'hui en moi est faite de parcelles qui survécurent à des milliers de morts ; et cette somme, grossie du meilleur de moi-même, me survivra en perdant mon souvenir » (159). Le provisoire n'est plus la marque intolérable de la fuite du temps mais la loi même de ce moi en perpétuelle gestation de lui-même : « Je ne suis qu'un instant d'un long développement de mon Être ; de même la Venise de cette époque n'est qu'un instant de l'Âme vénitienne » (159). Le principe de l'analogie, commencé en Lorraine, se poursuit à Venise, la ville du moi, le moi fait ville. La concordance est parfaite.

Venise	Moi
« Bâtie sur les lagunes par un groupe d'hommes jaloux de leur indépendance »	« Ainsi le premier trait de ma vie intellectuelle est de fuir les Barbares, les étrangers »

folie » (149). Marie est l'être désarrimé, assumant pleinement son déracinement, fée frissonnante, muse du vagabondage du cœur, du corps et de l'esprit. Météore, elle fut pour Barrès sa *passante considérable*, chanteur jusqu'au martyre du lâcher prise. « A son contact, j'affinerai mes frissons... » (150) : c'est encore une fois le futur du désir inassouvable – un futur qu'on dirait poétique – qu'engendre la rêverie sur Marie.

<sup>18</sup> Pour la signification du chapitre vénitien d'*Un homme libre*, nous renvoyons à notre *Légende de Venise, Maurice Barrès et la tentation de l'écriture*, Septentrion, 1996, en particulier à la première partie, « Venise égotiste », pp.26-120. On se rappellera ces mots de l'Examen des trois romans idéologiques de 1892 : « C'est à Venise que j'ai décidé toute ma vie, c'est de Venise également que je pourrais dater ces ouvrages » (édition Vital Rambaud, *op.cit.*, p.26).

« Venise, pour avoir été héroïque contre les étrangers, amassa dans l'âme de ses citoyens les plus beaux désintéressements »	« Ainsi, je fus toujours ému d'une sorte de générosité naturelle, je hais l'hypocrisie des austères, l'étroitesse des fanatiques et toutes les banalités de la majorité »
« Venise qui, jusqu'alors luttait pour exister, ne se forme une vision personnelle de l'univers que sous une légère atteinte de douceur mystique »	« De même, c'est par ce besoin de protection que connurent toutes les enfances mortifiées, et par l'enseignement métaphysique d'outre-Rhin, que je fus éveillé à me faire des choses une idée personnelle » (161)

La lecture de soi à travers Venise s'affine encore dans l'histoire abrégée de la peinture vénitienne. Memling fait naître Bellini, comme Fichte et Spinoza ont éveillé le sujet à la réflexion philosophique. Le Titien incarne la paix de l'âme, Véronèse la noblesse et la facilité : « Mon Être se souvient sans effort d'avoir connu l'instant de dignité, de bonté et de puissance que Véronèse signifie. Alors pour moi (mais dans quel corps habitai-je ?) la vie était une fête... » (161). L'art vénitien est le miroir des métempsycoses. Le chaos intérieur s'ordonne et cette fois-ci il n'y a plus de résidu. Le sujet peut se contempler à travers l'incarnation la plus fidèle qui soit, Tiepolo. « Mon camarade, mon vrai Moi, c'est Tiepolo » (161). Je étais donc un autre ! On attendait le moi et en voici un autre : Tiepolo. Le triomphe et le débordement de joie attendus, préparés, désirés depuis Jersey éclatent dans une envolée du sujet *enfin* lyrique: je suis Tiepolo, je suis artiste ! « Comme moi aujourd'hui, Tiepolo est un analyste, un analyste qui joue du trésor hérité de ses ancêtres (...) Tout le peuple des créateurs de jadis, il le répète à satiété, l'embrouille, lui donne la fièvre, le met en lambeaux, à force de frissons ! Mais il l'inonde de lumière. C'est là son œuvre, débordante de souvenirs fragmentaires, pêle-mêle de toutes les écoles... » (162). Telle est la bonne nouvelle dont retentit Venise : je suis écrivain ! L'identité que je cherchais est enfin atteinte. Il n'y a plus d'atermoiement. Non que quelque chose ait fondamentalement changé : le moi reste le même, mélancolique, nerveux, insatisfait, mais le moi désiré a enfin un visage, une identité, une voix : c'est *ego scriptor*.

Peu importe, dès lors, que le chapitre vénitien soit suivi de chutes et qu'il faille au narrateur s'extirper de la fascination de Venise, en se donnant à une passion amoureuse vouée à l'échec : « En moi grandit avec rapidité, conformément à mon rôle, cet appétit de se détruire, cette hâte de se plonger corps et âme dans un manque de bon sens, cette sorte de haine de soi-même qui constituent la passion ! » (166). « Petit joujou précieux », « bibelot vivant », la jeune femme « n'est qu'un instinct dansant » que le narrateur se met à adorer, « pour le plaisir d'humilier [ses] pensées » (170). L'anecdote d'amour sera elle-même suivie d'un retour dans l'abstraction : « J'ai trempé dans l'humanité vulgaire ; j'en ai souffert. Fuyons, rentrons dans l'artificiel » (173). Le sujet est donc voué au va-et-vient perpétuel entre le monde réel et celui de ses idées, entre le culte du moi et l'écot qu'il faut payer à la vie sociale. Il n'y a d'hospitalité durable ni d'un côté ni de l'autre.

La conclusion du livre, intitulée péremptoirement « La règle de ma vie », fait entendre un je qui coïncide, provisoirement, avec lui-même, mais pour lequel, au fond, rien n'est réglé : « Aujourd'hui j'habite un rêve fait d'élégance morale et de clairvoyance. La vulgarité même ne m'atteint pas, car, assis au fond de mon palais lucide, je couvre le scandaleux murmure qui monte des autres vers moi par des airs variés, que mon âme me fournit à volonté. (...) J'ai renoncé à la solitude ; je me suis décidé à bâtir au milieu du siècle, parce qu'il y a un certain nombre d'appétits qui ne peuvent se satisfaire que dans la vie active. Dans la solitude, ils m'embarrassent comme des soudards sans emploi. La partie basse de mon être, mécontente de son inaction, troublait parfois le meilleur de moi-même. Parmi les hommes je lui ai trouvé des joujoux, afin qu'elle me laisse en paix » (175). *L'homme libre* peut désormais vivre *sous l'œil*

*des Barbares* mais il doit toujours tenter de concilier les exigences du rêve et celles de l'action : ce sera le sujet du *Jardin de Bérénice*. Ce qu'on peut nommer l'auto-hospitalité égotiste n'est donc que l'organisation de la difficulté à vivre et la transformation du mal-être en principe existentiel. Du sujet initial, habité par son propre chaos intérieur et ne pouvant échapper à la mauvaise conscience rémanente suscitée par son incapacité à l'ordonner, au sujet final, acceptant le mouvement de balancier incessant qui le porte de la sphère du moi enfin circonscrite à celle du monde où agir, la différence est moins grande que le laisserait supposer la lourde machinerie déployée par le romancier : tout est question, en la matière, de représentation. L'auto-hospitalité est avant tout affaire de langage : il s'agit moins pour le sujet de s'accepter que de trouver le langage susceptible de nommer sa complexité sans la réduire. Cela s'appelle écrire. Mais on ne s'installe pas plus en écriture qu'on ne s'enferme définitivement à Venise. Le mouvement de balancier ne s'arrête pas : *Un homme libre* n'a pas de conclusion. Sa fin est une ouverture qui prend en écharpe toute l'œuvre à venir.

La plongée incertaine en soi-même se retourne comme un gant et devient, dans l'espace littéraire, une sorte de leçon magistrale que les contemporains liront comme un manuel pour devenir soi-même. Barrès devient *ipso facto* prince de la jeunesse en vertu de ce formidable coup de bluff fait à lui-même qui s'appelle *Un homme libre*.

Emmanuel Godo (Université catholique de Lille)