

Dans la galerie des romans de la vie intérieure dont abonde, dit-on, la littérature française, *Le Culte du Moi* de Barrès, et singulièrement *Un Homme libre*<sup>1</sup>, l'élément central du triptyque romanesque, paru en 1889, occupe une place à part, par le fait que l'auto-analyse à laquelle se livre le narrateur-personnage obéit à un ensemble précis de règles, exhibées comme telles, et à une méthode théâtralement religieuse qui aboutit à une ritualisation inaccoutumée de l'introspection. Que la vérité du sujet fasse l'objet d'une quête n'a rien en soi qui puisse étonner en cette fin de siècle où le moi est depuis longtemps devenu étranger à lui-même : la construction de soi, l'*A Rebours* de Huysmans l'a montré de manière éclatante en 1884, exige de singulières entreprises d'investigation. Mais que cette quête ne suive pas le cours capricieux d'une mémoire défaillante ou les méandres d'une logorrhée intérieure, comme dans le *stream of consciousness* des *Lauriers sont coupés* d'Edouard Dujardin, mais une démarche concertée, ponctuée d'exercices et de rites, voilà qui la rend plus étrange et digne, en tout cas dans le cadre de réflexion qui est le nôtre, d'intérêt.

Le livre II d'*Un Homme libre* décrit la liturgie que l'égotiste invente à partir de sa lecture des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola. Le rapprochement, s'il surprend à dessein, repose sur une double analogie : d'une part, le roman de Barrès se veut, ou se rêve, avec une malice lucide et sans illusion, un manuel de dévotion à l'usage des apprentis égotistes – entendons, des jeunes gens inquiets qui le liront dans la fièvre et le désarroi de ne pas savoir qui ils sont ; d'autre part, le narrateur-personnage de Barrès se convertit au culte de son moi autour de sa vingt-sixième année, après avoir subi l'épreuve du conformisme, comme Ignace s'adonne aux vanités du monde jusqu'à vingt-six ans avant de se donner à Dieu. L'accent, on le voit, est d'emblée mis sur la divinisation du moi : c'est lui qui fait, ici, l'objet d'un culte dont il nous faut d'abord observer la forme avant d'en analyser le sens.

Désireux d'échapper à l'emprise des barbares – l'enfer, chez Barrès, c'est déjà les autres qui empêchent le moi de s'affirmer – le narrateur et son double, Simon, décident de se replier dans un vieux monastère, à Saint-Germain, en Lorraine, sis au sommet d'une côte volcanique,

---

<sup>1</sup> Nous utiliserons, tout au long de cet article, l'édition d'*Un Homme libre* parue dans le premier tome de *L'Œuvre de Maurice Barrès*, Au club de l'honnête homme, 1965. Nous indiquerons la pagination entre parenthèses, sans appel de notes.

pour se livrer, rituellement, à une série d'exercices qui ont pour finalité et la compréhension et la maîtrise de ce moi que la vie en société voue à une terrible méconnaissance. Le lieu, entouré de terres arides, est d'une austérité adéquate pour stimuler les « sévères analyses » (163) auxquelles les deux exercitants ont décidé de se consacrer. La « légende de volcan » associée au lieu suscite d'emblée chez eux ce que Barrès nomme « des rêveries géologiques » (163) qui nous donnent une idée de ce que vise la liturgie égotiste : la rigueur de la discipline a pour but le jaillissement, l'éruption au grand jour de tout un monde souterrain, enfoui jusque-là et que le rite va permettre de faire apparaître d'une manière mi-mécanique, mi-magique.

Le livre II d'*Un Homme libre*, intitulé « L'Eglise militante », raconte l'expérience de réclusion volontaire des deux acolytes et pourrait être considéré comme un chapitre additionnel au *Bouvard et Pécuchet* de Flaubert, le narrateur et Simon ayant gardé de leurs devanciers, l'esprit de système et le ridicule. Parodie explicite des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola<sup>2</sup>, le livre II se présente autant comme le récit d'une expérience que comme un programme voué à être réutilisé par le lecteur à la manière d'un bréviaire ou d'un livre d'heures égotiste. La description des gestes des personnages a pour ambition, moins bouffonne qu'il y paraît, de devenir exemple et méthode de construction de soi.

Le livre se présente ainsi fortement découpé : chaque étape du récit est un moment nécessaire qui prépare l'avènement de l'étape suivante jusqu'à la révélation et la possession finales. La première semaine se présente en trois temps : l'installation matérielle, l'installation spirituelle et la prière-programme.

L'installation matérielle est d'un pragmatisme minutieux puisque le moindre de ses aspects est détaillé. Le choix de la chambre, sans vue, aux murs blanchis à la chaux, vise le repli sur soi d'un être uniquement « curieux de surveiller [ses] sensations » et désireux de « [s'] anémier » (164). Il s'agit de ne pas être détourné de soi, de ne pas être diverti. C'est pourquoi la bibliothèque exclut Balzac dont l'œuvre « met en valeur les luttes et l'amertume de la vie sociale » (164) : elle risquerait de replonger les impétrants dans ce monde qu'ils cherchent momentanément à fuir et de placer devant eux le visage tentateur d'une nostalgie malsaine. L'ascétisme affirmé des deux compères ne vient pas totalement à bout de leur délicatesse de dandies : le narrateur refuse le prosaïsme malséant des chaises – « petits meubles » qui « ne peuvent qu'incliner aux basses conceptions l'honnête homme qu'ils fatiguent » (164) – au profit du confort du fauteuil seul susceptible de faire noblement penser.

Par delà l'aspect volontairement dérisoire de ces détails, l'installation à Saint-Germain est bien l'entrée dans le lieu du rite : les objets et le décor perdent la fonction strictement utilitaire qu'ils ont dans le cours ordinaire de l'existence pour devenir des adjuvants au perfectionnement moral escompté par les apprentis-cloîtres. La vie n'est plus jaillissement spontané et incontrôlable : elle fait désormais l'objet d'une régulation maniaque. Même le désir est soumis à un ordonnancement implacable. Puisqu'on ne peut, par décret, l'abolir, autant le satisfaire de la manière la plus mécanique, afin de délivrer le moi, assailli de toutes parts, des mirages du lyrisme. Les deux acolytes trouvent à la messe, au village voisin, une jeune fille insipide qui leur permettra de ne pas appeler amour ce qui n'est qu'un besoin primaire<sup>3</sup>. Le système égotiste, à ce stade, n'est pas encore liturgie : il est ce degré inférieur de la liturgie que l'on nomme *méthode*.

L'installation spirituelle nous fait progresser dans ce premier stade de la ritualisation de la vie intérieure des personnages. Le cloître de Saint-Germain réactive en effet les rêves d'enfermement dont le narrateur nous dit être familier depuis ses déambulations dans les monastères italiens. La claustration correspond à une double vocation pour le sujet : d'abord de « [se] mépriser », ensuite de « glorifier le *moi* qu'avec plus d'énergie [il saurait] être » (166). Cette double ambition est moins contradictoire qu'il y paraît puisqu'elle correspond à une scission du moi en deux facettes antinomiques : ce qu'il faut mépriser, c'est le moi que l'on est, toujours insuffisant, toujours trompeur, ne coïncidant pas avec celui que nous sommes au plus intime. Ce qu'il faut glorifier, en revanche, c'est ce moi qui pourrait être, ce moi que l'on cherche et qui cherche désespérément à être. C'est ce deuxième moi qui fait l'objet d'un culte, dans la trilogie barrésienne : un moi à venir, en perpétuel devenir. Pour l'atteindre, il faut gagner un surcroît d'énergie, pour ne plus céder aux sirènes de la négation, omniprésentes et séductrices. Si, on a pu l'entrapercevoir, *Un Homme libre* est un livre-jeu, il n'en reste pas moins qu'il se construit autour d'un sentiment qui n'est nullement joué : celui d'être à distance de soi-même et de ne jamais parvenir à l'instauration définitive de ce moi suprême qui fait mépriser la pâle imitation qui nous gouverne et qui se pare indûment du nom de moi quand il n'en est qu'une ébauche insuffisante. C'est l'attente de ce moi idéal qui

---

<sup>2</sup> L'égotiste ne fait que pousser à l'excès – jusqu'à l'absurde peut-être – le principe d'adaptation qui est à la base du système ignatien : les *Exercices*, insiste Ignace, doivent s'adapter aux dispositions des personnes qui veulent les faire. Voir Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, texte définitif (1548), traduit et commenté par Jean-Claude Guy, Seuil, Points Sagesse, 1982.

<sup>3</sup> Dans cette économie libidinale, on est déjà dans le rituel, même s'il faut parler d'un contre-rituel, plus démystificateur que mythificateur : il s'agit, dans ce contre-rituel, comme dans tout rituel, de se préserver de l'impur – ici l'impureté de l'amour qui dépossède le moi de lui-même, en interposant entre soi et l'objet la distance du rite iconoclaste, comme le souligne le narrateur qui transforme la pensée de Sainte Catherine de Sienne en un syllogisme de l'amertume : comme nos sens s'unissent avec les objets auxquels ils sont confrontés, il convient que les objets choisis ne soient pas impurs pour que nos sens ne se gâtent pas. Le narrateur en déduit qu'en choisissant pour instrument de satisfaction de son désir une jeune fille

explique la constante auto-dérision de Barrès. L'ironie est la marque tangible de l'idéalisme déçu de l'égotiste ou du moins c'en est l'envers, comme le rire serait l'envers du rite, son ombre, la trace de l'incommensurable distance qui sépare le moi de celui qu'il espère. Le rire<sup>4</sup> accompagne le culte d'un moi dont le sujet doute toujours de pouvoir être digne. Dans le cloître de Saint-Germain, devant la figure, en partie effacée par le temps, d'une Reine de Saba cherchant à séduire, à demi dévêtue, un Salomon, le narrateur se rend compte qu'il est aussi roué qu'elle lorsqu'il « donne à [sa] vie une règle monacale » (166). Et il est vrai qu'à lire le descriptif des faits et gestes quotidiens des deux excercitants à ce stade de leur quête, on ne peut s'empêcher de penser à une ritualisation burlesque de la vie, mélange d'éléments prosaïques, dissonants, et de fragments de vie monacale. Qu'on en juge plutôt : le matin, rencontre des deux reclus dans le cloître, silencieuse en vertu de la « règle de silence » qu'ils s'imposent le jour durant (166), déjeuner, fumerie en plein air, promenade jusqu'à deux heures, partie de volant dans le cloître, à l'instar de Jansénius et de M. de Saint-Cyran, repos dans un fauteuil à bascule, cigare, méditation à l'église, petite promenade, rentrée à quatre heures en cellule, dîner à sept heures, puis analyse des sensations éprouvées durant le jour jusque tard dans la nuit. Si comme le dit Georges Bataille, il n'y a pas d'expérience intérieure sans drame, voire sans dramaturgie, force est de dire que l'installation à Saint-Germain commence par une pantomime ridicule. Or cette théâtralité outrancière fait partie du dispositif concerté de Barrès dans *Un Homme libre*. Elle signifie que le moi qui fait l'objet d'un culte n'est pas ce pitoyable pantin que le dandy prend pour une créature admirable. C'est un moi plus intérieur à la recherche duquel il faut s'engager sans indulgence pour l'enveloppe extérieure qui le recouvre et l'occulte. C'est au-delà de ce fantôme façonné par l'esprit du quartier latin qu'il faut chercher sa véritable identité.

C'est pourquoi la première semaine de réclusion se clôt par une prière-programme, appel à un travail sur soi, à une mécanisation du moi afin de transformer Saint-Germain en « laboratoire d'enthousiasme » (169). Il s'agit de passer à une phase plus active. La première semaine n'est un échec qu'en apparence : elle porte sa limite en elle-même comme chaque semaine des *Exercices spirituels* prépare la suivante et est donc vouée à un dépassement inéluctable. La première semaine d'installation à Saint-Germain a une fonction purgative comme celle des *Exercices* : il s'agit de se libérer de l'emprise du monde, c'est-à-dire, pour l'égotiste, de se défaire des fausses images de son moi que la vie sociale lui tend. La suite de

---

« impersonnelle » (165), il ne se détournera pas de son objectif : d'être, envers et contre tout, soi-même, jusque dans la relation la plus aliénante – celle qui unit à l'autre.

<sup>4</sup> Sur ce rire égotiste, voir E. Godo, « Un homme rit », *Revue des Sciences humaines*, « *Qui n'a désiré les anges ?* », Barrès au présent, n° 257, 1/2000, pp.101-118.

la claustration a plutôt une fonction illuminative et unitive. Il s'agit d'entrer dans la révélation durable de ce moi authentique dont le sujet a conscience d'être privé et de faire un avec lui. Entreprise effrayante et exaltante que cette approche d'un moi suprême qui, comme le numineux, est à la fois *tremendum* – il provoque un sentiment d'effroi – et *fascinans* – il est désirable pour lui-même et en lui-même<sup>5</sup>, et qui, par là même, implique une ritualisation de son approche.

La prière-programme est le point d'articulation où s'opère le passage de la méthode à la liturgie, puisque à peine formulée, le sujet sent déjà en lui le tressaillement de l'enthousiasme (171). Le mot est à prendre en son sens étymologique. Ce qu'atteste l'émotion ressentie, c'est bien la présence, en soi, d'un dieu qu'il va s'agir de dégager des ultimes contingences du moi social. D'où les préparatifs qui semblent retarder encore le moment ultime de révélation alors qu'ils n'en sont, comme dans toute liturgie, que les moyens privilégiés d'avènement.

Cette liturgie du dieu-moi commence par un double examen : physique tout d'abord, moral ensuite. L'examen physique est l'occasion pour le sujet de prendre conscience du corps qui sera le lieu et l'instrument de l'épiphanie. L'égotiste reconnaît le triple attribut de son corps : cérébral – « Chez moi, d'une activité musculaire toujours nulle, le système cérébral et nerveux a tout accaparé » (172) –, mélancolique, c'est-à-dire plus porté à la passion qu'au besoin, idéaliste, enfin, « aux raisonnements tortueux » (173). Cet examen physique est l'occasion d'un éloge de la mauvaise santé, le corps affaibli et maladif étant idéal pour « le jeu des grandes expériences » (174). L'énergie, en ce corps-là, n'est pas une donnée de base, c'est une aspiration qui le voue aux extases et aux moments de grande intensité. L'efficacité du rite semble inversement proportionnel au pouvoir de résistance du corps de l'exercitant. Le cérémonial égotiste, sous le péremptoire de ses grandes affirmations, prend sa source dans un corps qui découvre que sa fragilité même le destine à des ravissements inaccoutumés. Il y a plus alors, dans le détournement des exercices chrétiens, qu'une parodie d'ironiste : s'affirme, dans la dramaturgie égotiste, un renversement analogue des valeurs qui fait de la faiblesse la plus grande force et de la conscience du néant la plus criante révélation de l'être.

L'examen moral suit une méthode tout aussi teintée de christianisme : « Nous avons passé en revue nos péchés, nos manques d'amour » (174) dit le narrateur, avant d'ajouter : « ...je suis obsédé de la laideur qu'a prise mon âme au contact des hommes » (174). La confession est détaillée et elle-même subdivisée en une recherche systématique des péchés dans le groupe de la famille tout d'abord et dans la vie active ensuite. Chaque champ fait l'objet d'une analyse scrupuleuse, le sujet s'interrogeant sur les trois types de péchés qu'il a

---

<sup>5</sup> Voir Rudolph Otto, *Le Sacré*, Payot, 1949.

pu commettre : par pensée, par parole, par œuvre. Les critères égotistes sont ceux de la cérébralité : le monde étant équivalent à la représentation que l'on s'en fait, les péchés en pensée sont les plus graves et les péchés par œuvre les plus bénins. La faute s'évalue au regard de ce moi idéal dont on ne devrait jamais détourner son esprit ni sa volonté : elle consiste toujours en un oubli de soi, en l'acceptation de lois exogènes – préjugés, opinions dominantes, lieux communs acceptés par faiblesse. Ce sont autant de reniement de soi par soi, autant de trahisons. Le sujet en vient, à ce stade de sa quête, à rêver d'une véritable mortification. Frapper ce corps mensonger, traître à sa cause. Mais « comme je me connais impressionnable, je m'en abstiens... » (177). De nouveau la pirouette auto-ironique fait croire à une pusillanimité ridicule. L'égotiste rit de lui de peur d'avoir à en pleurer, la farce burlesque est comme une répétition à vide de la grande liturgie à venir, dont la forme reste à inventer.

Puis viennent trois rites directement issus des *Exercices* d'Ignace : la composition de lieu, l'exercice de la mort et le colloque. Ignace de Loyola est présenté comme le « plus surprenant des psychologues » (178), l'inventeur d'une « mnémotechnie » (178) permettant au sujet de faire mémoire de l'enthousiasme, c'est-à-dire lui offrant le moyen, mécanique, de le créer. « La vie est insupportable à qui n'a pas à toute heure un enthousiasme » (178). La composition de lieu proposée par Barrès est une parodie directe de celle que propose Ignace : entre récit et programme, elle commande autant qu'elle raconte : « Un homme est accroupi sur son lit, dans la nuit, levant sa face vers le ciel... » (179). L'expérience est à la fois particulière et universelle, se présentant comme un exemple à revivre. L'homme fait l'épreuve du désarroi, de la solitude : « Qu'il prenne les lettres des rois qui le traitent en ami » (179) et voilà que l'orgueil fait son œuvre : du dégoût de soi, le sujet passera à l'estime de soi, via ce sentiment, vil en soi, l'orgueil, mais que son efficace revalorise. Une mécanique du sursaut se dessine ainsi, une méthode anti-dépressive, le sujet trouvant en lui-même la force de son ressourcement. La composition de lieu est indissociable de l'exercice de mort : la conscience de soi se renforçant et s'anoblissant de la conscience de son néant. Il s'agit alors de faire l'épreuve, par anticipation, de sa propre mort, le *memento mori* débouchant sur une sorte de *carpe diem* : « Jouissons et dansons, mais voyons clair » (180). Cette exigence de lucidité se manifeste dans l'exercice du colloque, dialogue du sujet et de son âme dans laquelle la prise de parole s'apprête à abolir la distance intérieure qui pourtant la justifie.

Le sujet est alors prêt pour la communion. Mais comme le moi auquel il aspire est évanescent et insaisissable, il faut recourir à des figures qui le rendent visible et préhensible. D'où le culte des saints que conçoit l'égotisme barrésien et dont il donne deux exemples au

livre II : celui de Benjamin Constant tout d'abord et du Sainte-Beuve de 1835 en suite, deux intercesseurs qui sont des « voisins de Dieu » (182) pour deux raisons essentielles : ils ont su être eux-mêmes à la plus haute puissance et ils ont connu le plus grand nombre de sensations qu'un homme puisse connaître, le premier dans le champ du pouvoir, de la pensée et de l'amour, le second dans celui de l'amour, de la pensée et de la religion. Ils s'offrent, en tant que tels, à l'imitation et à ce que Barrès nomme un « hommage réfléchi » (182-183). « Comme un prêtre égrène son chapelet » (183), l'exercitant lit et médite les livres et la vie des saints intercesseurs avant de se livrer, pour chacun d'entre eux, à une liturgie analogue qui correspond, pour l'égotiste, à l'apogée de la ritualisation de sa vie intérieure<sup>6</sup>.

Le narrateur prend soin de préciser qu'il ne donne, avec Benjamin Constant et Sainte-Beuve, que deux exemples d'un culte des saints beaucoup plus large mais qui risquerait de lasser le lecteur. Chaque culte suit un ordre prédéterminé : il commence par une application des sens, travail de l'imagination qui fait revivre dans la pensée du pratiquant l'écrivain mort, exercice d'empathie par lequel il se met à même de comprendre intimement le génie propre de celui-ci et qui confine, avec des formules comme « je vois » ou « j'entends » (191) à une forme volontaire de spiritisme. C'est ainsi que le sujet prend conscience que Sainte-Beuve « s'était composé de la vie une vision sentimentale et dominée par un dégoût très fin » (191). Suit une méditation, qui est comme la reprise en charge, par la raison, de l'expérience sensorielle préliminaire. A propos de Benjamin Constant, le sujet médite sur l'impossibilité de connaître l'autre et sur le fait que la sainteté de l'écrivain mort réside d'abord dans la lisibilité de son âme. Quand les vivants n'offrent qu'un visage trompeur et qu'une intériorité opaque, l'intercesseur, lui, se donne dans la pleine lumière de ses livres. Constant et Sainte-Beuve, comme d'autres qui resteront ici innommés, ayant fait de leur moi leur œuvre, le donnent en partage à qui cherche, désespérément, à être soi. Ils sont des phares dans une quête vouée à être semée de ténèbres. C'est pourquoi, après la méditation, vient le temps du colloque, du dialogue avec les morts, conversation imaginaire complétant la considération strictement intellectuelle qui, sans elle, risquerait de rester au stade de la spéculation abstraite. C'est le moment où la pensée du mort se fait vivante et rejaillit dans celle du vivant pour le libérer des

---

<sup>6</sup> Il y a ici une pratique de la lecture qui doit beaucoup, du moins dans sa mise en fiction, au modèle monacal. De la lecture à la méditation, de la méditation à la prière et de la prière à la contemplation, ce sont les mêmes étapes du cheminement intérieur. On pense à cette réflexion de Guigues II le Chartreux : « La lecture est l'application de l'esprit aux Saintes Ecritures. La méditation est l'investigation diligente d'une vérité cachée qui se fait avec le concours de la raison ; la prière est la tension dévote du cœur vers Dieu pour éloigner le mal et obtenir le bien ; la contemplation est l'élévation de l'âme vers Dieu, l'âme qui est pénétrée par le goût des joies éternelles. La lecture recherche la douceur ineffable de la vie bienheureuse, la méditation la trouve, la prière la demande, la contemplation la goûte » (cité par Ch.A. Bernard, article « Méditation », *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Cerf, 1983, pp.673-677). La lecture, dans la liturgie égotiste, est le point de départ nécessaire à l'appréhension de la vérité cachée du moi. Il y a plus, dans ce détournement des paliers de la vie spirituelle,

puissances mortifères qui menacent toujours sa quête. Enfin, la liturgie s'achève par une oraison qui peut avoir deux facettes : soit elle est prière au saint, reconnaissance de sa prééminence, captation, par les mots, de sa puissance de conviction, comme dans le cas de Benjamin Constant – « Je te salue avec un amour sans égal, grand saint, l'un des plus illustres de ceux qui, par orgueil de leur vrai *moi* qu'ils ne parviennent pas à dégager, meurtrissent, souillent et renient sans trêve ce qu'ils ont de commun avec la masse des hommes » (190) –, soit elle est prière à soi, mise en garde contre les dangers et les tentations qui ne cessent d'environner le moi en mal de lui, comme dans le cas de Sainte-Beuve qui finit, par lassitude d'un vain combat, par se plier aux convenances : l'égotiste prie alors pour ne pas sombrer dans la « bureaucratie », vision d'horreur, antithèse de l'enthousiasme que la liturgie a précisément pour finalité de créer : « ...mon âme, maîtresse frissonnante, ne sera plus qu'une caissière, esclave du doit et de l'avoir, et qui se courbe sur des registres » (194).

L'apogée du rite en dessine aussi l'aporie, l'extase étant toujours, chez Barrès, la promesse d'une chute. La communion des saints ne s'éternise pas en une révélation qui ferait définitivement basculer la vie de l'exercitant. Cette liturgie dont nous venons de décrire le déroulement s'avère n'être qu'un moment d'une quête qui se poursuit hors du cloître, en Lorraine, puis à Venise, à la recherche d'un enthousiasme qui ne se fige pas et qui puisse ne pas se trahir en sécheresse. Cependant même si le rituel du cloître égotiste est voué à l'échec ou, du moins, au dépassement, il nous faut en comprendre le sens et en mesurer la portée.

Tout d'abord, du décret arbitraire, de cette élection d'une ritualité artificielle, détournant de leur finalité coutumière les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, naît une organisation de l'espace, du temps, des gestes et même des sentiments et des pensées qui fait de l'égotiste barrésien un héritier des libertins de Laclos ou du Julien Sorel de Stendhal, désireux, par ambition quasi-prométhéenne, d'atteindre à une maîtrise de soi qui réduise au minimum la part que peut jouer, dans la vie extérieure comme dans la vie psychique, le hasard et l'involontaire.

Le rite a alors une vocation unifiante dont l'ambition est de dompter ce moi, dans lequel le sujet se reconnaît mais qui semble doué d'une vie autonome, rebelle à tout contrôle de la volonté. Le déroulement temporel cesse, par la liturgie profanatrice à laquelle obéit

---

qu'un artifice : le moi ayant la même immatérialité que Dieu, l'entrée dans la vie bienheureuse – c'est-à-dire la vie réconciliée avec ce moi insaisissable – obéit au même rituel.

l'autoscopie barrésienne, d'être perçu comme chaotique – suite d'instantanés discontinus dont la pensée se révèle incapable de saisir le sens et la cohérence – pour apparaître comme un ordre astreignant mais maîtrisable, coercitif et pourtant, par son rassurant agencement, libérateur. Et pourtant, à bien y regarder, le rituel égotiste, comme l'exercice ignatien, se présente divisé, subdivisé, découpé. La continuité du rite s'accommode et se plie à la discontinuité intérieure à laquelle il offre non une fragmentation supplémentaire mais une forme adéquate. Au lieu de se penser sur le mode effrayant de l'éparpillement, le sujet trouve dans le rite sagement décomposé une unité mosaïquée. En chacun des fragments du rite, l'être se retrouve en totalité et cesse de se penser sur le mode, tragique, de la discontinuité pour se réinventer un succédané de plénitude.

La liturgie égotiste a aussi pour fonction de figurer, dans l'espace du roman, le rituel de l'écriture, et même, plus profondément, l'écriture comme rituel. Elle représente, sur un mode décalé et ostensible, la préparation réglée des conditions matérielles de l'écriture, ce qu'on appelle communément, comme le dit Barthes à propos d'Ignace de Loyola, le « travail » de l'écrivain « et qui n'est le plus souvent que la conjuration magique de son aphasie native »<sup>7</sup>. La ritualisation de l'expérience intérieure qui est décrite au livre II d'*Un Homme libre* mime alors les protocoles maniaques de l'écrivain pour capturer l'idée. La construction de soi et l'entrée en écriture vont de pair pour l'égotiste : écrire c'est faire émerger des profondeurs où on l'enfouit ce moi auquel il aspire et qui ne coïncide pas avec l'identité qui lui est extérieurement donnée. L'égotiste se présente comme un être sur qui pèse l'interdit social d'être soi, interdit auquel il répond par un rituel unique, sans double, sans reduplication possible, en un mot *idiot*, qui est moins le reflet de sa vie intérieure que l'invention, autoritaire, d'une identité tonitruante qui lui fait défaut, invention exhibitionniste d'une intimité.

La soumission au rite et au code de tous les gestes, de tous les sentiments et de toutes les pensées prépare, comme chez Ignace de Loyola, l'invention d'une langue. L'organisation serrée du temps permet, comme le dit Barthes, de « napper » la journée, de supprimer en elle tout interstice par lequel pourrait s'immiscer l'extériorité. Il s'agit là moins d'un conditionnement qu'un déconditionnement. Une liberté s'invente dans l'instauration d'une contrainte, protocole qui place l'exercitant dans « une sorte de vide linguistique »<sup>8</sup>. Il faut se libérer des mots de la tribu pour pouvoir inventer une langue nouvelle : celle du moi. En détournant la méthode ignatienne et le vocabulaire religieux qui la caractérise, l'écrivain

---

<sup>7</sup> Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, collection « Points Essais », 1971, p.51.

<sup>8</sup> Roland Barthes, *ibid.*, p.55.

égotiste se prend à rêver à une langue fermée, close sur son propre système, ne renvoyant qu'à elle-même. Alors l'appel au moi défaillant se change en réponse, le vide de l'être se remplit de la « plénitude attachée à toute langue fermée »<sup>9</sup>.

Le rituel égotiste revêt une dimension conjuratoire pour une autre raison. Si l'entrée en écriture est la seule issue pour devenir soi, contre-feu allumé pour résister au conditionnement généralisé, elle est aussi synonyme de risque. C'est un autre anéantissement qui peut attendre l'écrivain, une autre forme d'aliénation, en lieu et place de l'adéquation à soi escomptée. L'espace littéraire, comme l'espace infini médité par Pascal, est effrayant dans son silence. Comme l'écrit Blanchot, « plus on est perdu au dehors, dans l'étrangeté et l'insécurité de cette perte, plus il faut faire appel à l'esprit de rigueur, de scrupule, d'exactitude, être présent à l'absence par la multiplicité des images, par leur apparence déterminée, modeste (dégagée de la fascination) et par leur cohérence énergiquement maintenue »<sup>10</sup>. C'est pourquoi, à l'approche de l'espace littéraire, l'écrivain peut, comme moyen de salut, de s'inventer des règles, des rites, tout un ordre pour se préserver du vide. Il fabrique une liturgie intérieure dont le rituel égotiste n'est qu'une figuration arbitraire<sup>11</sup>.

Que ce rituel soit de nature religieuse n'est cependant pas fortuit. Il signifie que l'expérience littéraire est sciemment sise dans l'espace laissé vacant par la religion à laquelle le sujet a cessé, comme massivement son époque, d'adhérer. La liturgie égotiste ne signifie pas que l'écriture est d'essence sacrée mais qu'elle se déploie dans les limites jadis occupée par l'expérience spirituelle. Comme le dit Blanchot, « l'art n'est pas religion » mais « au temps de la détresse qui est le nôtre, ce temps où manquent les dieux, temps de l'absence et de l'exil, l'art est justifié, qui est l'intimité de cette détresse... »<sup>12</sup>

Il faut voir ensuite, dans cette ritualisation intérieure, une manière originale et délicieusement excentrique – le maniement de l'ironie est une composante manifeste de l'écriture barrésienne à ce stade de son devenir – de rendre possible, dans l'espace romanesque, ce que Dorrit Cohn appelait naguère, la transparence intérieure<sup>13</sup>. Le recours à une liturgie intime est, sans doute, la contribution la plus durable de Barrès, trop peu prise en compte par la critique, au renouvellement des formes romanesques de représentation de la vie psychique. Entre l'auto-récit, psycho-récit où le narrateur fait de sa propre intériorité l'objet de sa narration, le monologue auto-rapporté ou auto-narrativisé, pour reprendre les

---

<sup>9</sup> Roland Barthes, *ibid.*, p.80.

<sup>10</sup> Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, « L'espace et l'exigence de l'œuvre », Gallimard, collection Idées, 1955, p.96.

<sup>11</sup> Sur cette dimension de la fiction égotiste, voir E. Godo, *La Légende de Venise, Maurice Barrès et la tentation de l'écriture*, Septentrion, 1996.

<sup>12</sup> Maurice Blanchot, *op.cit.*, pp.97-98.

catégories définies par Dorrit Cohn, Barrès conçoit une version hybride, atypique et particulièrement frappante de figuration de la vie intérieure. Il y a là, dans ce détournement des rites religieux, une réponse originale au syndrome de Momus<sup>14</sup> qui étreint tout romancier de la vie intérieure : comment donner forme et visibilité à « tout cet espace intérieur qu'on ne voit jamais, le cerveau et le cœur et les autres cavernes où sentiment et pensée tiennent leur sabbat » comme dit Beckett dans *Molloy*<sup>15</sup>.

La ritualisation de la vie intérieure abolit, de manière spectaculaire, « l'impossible transparence »<sup>16</sup> de l'être pour la transformer en une dramaturgie particulièrement explicite. Mais il y a plus, dans la démarche barrésienne, qu'un travail de « contrefacteur », que l'invention, tonitruante, par détournement d'un rituel chrétien, de ce que Ortega y Gasset appelait « une psychologie imaginaire », « la psychologie du possible de l'homme »<sup>17</sup>. Certes l'écriture barrésienne, d'essence parodique, plaide coupable et s'avoue comme l'art par excellence de l'improbable, faisant fusionner Cabanis et Loyola, dans une synthèse iconoclaste aussi détonante que malséante. Mais Barrès trouve dans le détournement de la liturgie autre chose qu'une théâtralité propre à jeter quelque lumière, même artificielle, sur l'opacité de la vie intérieure. La « déviation théologique », pour reprendre l'expression proposée par Jean Foyard<sup>18</sup>, permet à Barrès de tenir le pari d'un roman quasi non-romanesque, dans lequel la part occupée par la vie intérieure est inversement proportionnelle à celle qu'occupe la vie extérieure, répondant au mieux au vœu de Schopenhauer : « Plus il y a dans le roman de vie intérieure et moins il y a de vie extérieure, plus noble et élevée sera sa visée (...) L'art consiste à parvenir à un maximum de mouvement intérieur avec un minimum de mouvement extérieur ; car c'est la vie intérieure qui constitue notre véritable intérêt »<sup>19</sup>.

On peut faire, à propos du livre II d'*Un Homme libre*, la même erreur d'interprétation que pour les *Exercices spirituels*, dont ils sont la libre réinterprétation. Comme le dit Georges Bataille, « c'est une erreur classique d'assigner les *Exercices* de saint Ignace à une méthode discursive : ils s'en remettent au discours qui règle tout mais sur le mode dramatique. Le discours exhorte : représente-toi, dit-il, le lieu, les personnages du drame, et tiens-toi, comme

---

<sup>13</sup> Dorrit Cohn, *La Transparence intérieure. Modes de représentation de la vie psychique dans le roman*, Seuil, collection « Poétique », 1981.

<sup>14</sup> Comme le rappelle Dorrit Cohn en préambule de son étude, « Momus, le dieu grec, qui ne cessait de critiquer ses pairs et de trouver à redire à la création, aurait paraît-il reproché à Vulcain la forme qu'il avait donnée à l'homme, parce qu'il n'avait pas ouvert de fenêtre dans sa statue d'argile, à la place du cœur : une fenêtre qui aurait permis de faire apparaître clairement les sentiments et les pensées dont le cœur est le siège » (*ibid.*, p.15).

<sup>15</sup> Cité par Dorrit Cohn, en exergue, *ibid.*, p.13.

<sup>16</sup> Dorrit Cohn, *ibid.*, p.16.

<sup>17</sup> Dorrit Cohn, *ibid.*, p.18.

<sup>18</sup> Jean Foyard, « Images religieuses et déviation théologique chez Maurice Barrès », *Romantisme et religion, Théologie des théologiens et théologie des écrivains*, actes du colloque de Metz, 1978, PUF, pp.439-448.

<sup>19</sup> Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, cité par Dorrit Cohn, *op.cit.*, pp.22-23.

l'un d'entre-eux... »<sup>20</sup>. De même le texte égotiste n'est pas à lire comme l'affirmation d'un être mais comme une exhortation à être. La liturgie est un appel, le rite une invocation. Le texte de Barrès n'est en rien écriture d'un moi, autobiographe ou autographe : il est tendu vers la création d'un moi qui n'existe pas encore – il est donc autopoétique, entièrement consacré à l'élaboration d'un surcroît d'être.

Par rapport à l'auto-récit ou au monologue intérieur, la ritualisation ne développe pas un discours sur ce qui est mais une action qui a pour but ce qu'on pourrait appeler une *égo-phanie*, l'avènement d'un moi désiré et absent. La liturgie, même ironisée, garde sa valeur créatrice : elle n'est pas un tableau statique à valeur uniquement testimoniale mais revêt une fonction poétique et dynamique, dans la mesure où elle a pour vocation de créer ce qu'elle mime ou ce dont elle parle. Il nous faut insister sur le fait que loin d'être une volonté de fer se gouvernant elle-même, la pensée égotiste est d'abord une impuissance. On ne peut considérer le culte du moi comme le bréviaire glacé d'un apprenti-condottiere. Il est avant tout une tentative pleine de crispation qu'une impuissance en mal d'elle-même rend à une puissance qui lui reste, largement, inaccessible. On ne trouve rien d'autre, dans ce missel aux allures de discours de la méthode, qu'une faiblesse qui tâche de trouver en elle-même, et pour elle-même, une forme de salut. Contrairement aux libertins de Laclos ou au Julien Sorel de Stendhal, l'égotiste barrésien, à part cette figure de jeune fille qui relève, au fond, plus du donquichottisme que du cynisme, n'instrumentalise pas autrui. Tout au plus rêve-t-il de se dompter lui-même ! Il a suffisamment à faire avec lui-même pour ne pas avoir à corseter la vie d'autrui dans une ritualisation qui ne concerne que lui et son acolyte Simon – double aussi pitoyable que son comparse, compagnon d'infortune chez qui le scepticisme apparent n'est, comme chez le narrateur, que le masque de la détresse. « Combien je serais une machine admirable si je savais mon secret ! » s'exclame le sujet dans sa prière-programme (168). Le conditionnel est de mise. La maîtrise de soi se vit hypothétique même si elle se pense sur le mode indicatif. Le contraste est patent, et sujet à tous les malentendus d'interprétation, entre la solennité péremptoire des rites barrésiens et le fond d'incertitude qu'ils recouvrent. Il ne nous faut jamais oublier, dans la lecture que nous faisons du *Culte du Moi*, de ce qu'a de faillible le programme égotiste : il n'est un projet que par défaut, dont le bel ordonnancement est aussi fissuré que les rodomontades de Matamore. Cela ne signifie pas pour autant que l'égotisme barrésien se résume à une illusion comique. Cela nous met en garde sur la tentation de ne le prendre qu'au sérieux, alors que son vrai timbre n'est pas le sérieux compassé mais le tragique qui sait sourire de soi. C'est pourquoi nous avons pu mesurer, à

---

<sup>20</sup> Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, Gallimard, collection TEL, 1954, p.26.

travers l'étude du rite égotiste, la part d'autodérision qu'il comporte, écho de la fragilité inquiète dont il est le masque conquérant.

Le culte rendu au moi n'est pas une liturgie solipsiste tournée vers une vénération de ce qui est – elle est une invocation, un appel lancé à une réalité mystérieuse et insaisissable, le moi, qu'il cherche, par la parole ritualisée, à appréhender et, provisoirement, faire advenir. Il s'agit bien, dans le temps du rituel fictif, qui est temps de l'écriture, de coïncider avec soi-même, de se relier, enfin, à ce *deus absconditus* qu'est le moi, évident et pourtant tout aussi inaccessible que Dieu. Le rituel égotiste n'a rien de narcissique et il a la même visée, surtout, que tout rituel : il est action, par la parole et le symbole, pour rendre visible l'invisible, tangible, un tant soit peu, l'éternellement intangible, saisir ce qui échappe à toute appréhension.

La liturgie égotiste, comme toute liturgie, se fait sur un mode essentiellement symbolique<sup>21</sup> : elle relie ce qui a été séparé, elle propulse le sujet, par la force agissante du rite, au cœur de son propre mystère. La rencontre avec soi, toujours hypothétique, toujours évanescence est la finalité ultime des sacrements profanes que s'invente, en désespoir de cause, le sujet en quête de lui-même. La ritualisation du temps et de la vie intérieure est une tentative, pathétique, pour faire vivre, le temps d'une parole, ce qui, au fond, est en perpétuel devenir et constamment à distance de soi. La liturgie fictive donne une idée, insatisfaisante mais facilement légendable, de ce que pourrait être la vie en soi, réconciliée avec ce moi qui toujours se dérobe. Le rite égotiste se veut ce qu'est tout rite : une médiation entre les incommensurables. La surabondance d'injonctions qui constituent le culte du moi ne fait retentir alors que plus terriblement l'absence à soi, la vacuité inscrite au cœur du sujet. La parole ne se déploie pas *à partir de* mais *en vue de* cet inatteignable moi. D'où la similitude avec *Les Exercices* d'Ignace de Loyola qui, selon Barthes, font entendre une parole entièrement aimantée vers un interlocuteur absent. L'égotiste, comme l'exercitant ignatien, doit inventer un langage susceptible de rendre présent ce qui n'est pas<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Sur la nature et le sens du rituel religieux et du rôle qu'y joue le symbole, voir M. Meslin, « Symboles et liturgie », *Les Quatre Fleuves*, 1985, 21-22 ; J.P. Manigne, *Pour une poétique de la foi*, Cerf, 1969 ; L.M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, Cerf, 1979 ; J. Gauthier, *La Théopoésie de Patrice de La Tour du Pin*, Recherches 19, Bellarmin, Cerf, 1989.

<sup>22</sup> Dans les rites égotistes comme dans les *Exercices* « le drame est celui de l'interlocution ; d'une part l'exercitant est semblable à un sujet qui parlerait en ignorant la fin de la phrase dans laquelle il s'engage ; il vit l'incomplétude de la chaîne parlée, l'ouverture du syntagme, il est séparé de la perfection du langage, qui est sa clôture assertive ; et, d'autre part, le fondement même de toute parole, l'interlocution, ne lui est pas donnée, il lui faut la conquérir, inventer la langue dans laquelle il doit s'adresser à la divinité et préparer sa réponse possible : l'exercitant doit accepter le travail énorme et cependant incertain d'un constructeur de langage, d'un logo-technicien » (Roland Barthes, *op.cit.*, p.50).

Le culte du moi, comme tout culte digne de ce nom, est culte de l'inaccessible. La liturgie égotiste, comme toute liturgie, a pour finalité d'opérer une rencontre, à la lisière du connu et de l'inconnu, instaurant, par un ordonnancement concerté, une brèche, momentanée, dans l'impossibilité. Par elle, une voie d'accès se fait jour avec ce qui n'est pas. Entre anamnèse et eschatologie, le rite égotiste fait mémoire d'un passé insatisfaisant et projette l'être dans un avenir désirable : celui, improbable et pourtant attendu, où il fera enfin un avec lui-même. A défaut d'avoir cette efficacité miraculeuse, le rite fait advenir, le temps de son déroulement, comme un reflet de la coïncidence espérée. C'est pourquoi il n'est pas ornemental mais énergétique. Le détournement de la liturgie est détournement de la dynamique liturgique dans l'espérance d'une réalisation. L'égotiste se révèle alors moins *égo-logue* – ayant un discours rationnel sur le moi – qu'*égot-urge* : il tente, par le rituel qu'il élit et façonne, de faire apparaître le moi désiré. Le rituel est un opérateur d'alliance avec soi-même, un signe de reconnaissance donné à soi-même, dans le difficile balisage de l'espace intérieur, et un médiateur d'identité, dans le méandre des possibles. Le succès de la trilogie barrésienne auprès de la jeunesse du temps vient de l'écho que cette liturgie peut rencontrer chez tout être vivant la douloureuse incertitude de naître à lui-même : les rites égotistes ne sont pas des réponses à cette angoisse, elles en sont la transfiguration. Mais comme le dit Erich Fromm, « les rites ne se fabriquent pas », ne se décrètent pas : « Ils dépendent de l'existence de valeurs communes authentiquement partagées et ce n'est qu'autant que de telles valeurs apparaissent et deviennent une réalité humaine que l'on peut s'attendre à voir apparaître des rites rationnels qui aient du sens »<sup>23</sup>. La liturgie égotiste, n'ayant pas cette dimension collective, ne peut transmettre tout au plus à son lecteur qu'une attitude et une volonté. Barrès en a conscience dès *Un Homme libre* puisque le narrateur-personnage doit sortir de Saint-Germain pour s'interroger sur ses racines lorraines. L'individu se pose d'ores et déjà la question de la trans-individualité, de l'appartenance au groupe. Conscient, au fond, qu'il n'y a pas de rites individuels, l'égotiste reconnaît la dimension provisoire et fictionnelle de sa liturgie. Soucieux d'une action sur le monde, sûr que toute littérature qui ne se pose la question de sa place dans le monde n'est qu'une vaine et détestable manie, l'égotiste en vient très vite à se poser la question : comment inventer une communauté où l'individu ait sa place sans se renier lui-même ? Ce sont les prémisses de l'aventure et la construction nationalistes qui se lisent dans *Un Homme libre*. Elles se feront, elles aussi, sur le mode d'une certaine ritualisation de l'existence. Le rituel – méditation sur le 2 novembre, intercession de Jeanne d'Arc, culte de la Terre et des Morts – se voudra moins désespéré que le rituel égotiste. Car si

---

<sup>23</sup> Erich Fromm, *Psychanalyse et Religion*, éditions de l'épi, Paris, 1968, p.140.

le moi est toujours incertain, la nation, quant à elle, nouveau *sôterion* de la conscience inquiète, ne l'est pas. Le rite nationaliste aura pour fonction de faire advenir une communauté sans lui introuvable. La liturgie politique aura pour avantage d'être collective et transmissible. Le moi y trouvera non seulement sa place mais encore l'enthousiasme dont il a, depuis l'origine, un besoin vital. De là à dire que la nation est sacralisée, il y a peut-être un pas qu'il ne faut, malgré les aléas de l'histoire du temps, pas franchir. Car c'est toujours le moi qui se cherche au travers de la nation. Le culte de la terre et des morts n'éteint pas le culte du moi : il lui donne une destination et un sens<sup>24</sup>. Dans le nationalisme, l'égotisme barrésien trouve, en partie, le service pour la communauté dont il a besoin. Il lui fournit, conformément au sens premier du terme, une *leit-ourgia*, une action en faveur d'un ensemble humain. Le jeu du seul s'ouvre alors et se complète, en vertu de l'étagement de la pensée barrésienne qui fait que, comme dans une liturgie bien agencée, qui se confond avec la vie et l'œuvre de Barrès, chaque étape n'annule pas la précédente mais la prend en compte pour la dépasser.

Emmanuel Godo (Université catholique  
de Lille)

---

<sup>24</sup> Sur l'articulation égotisme-nationalisme, voir notre article « De l'individualisme au nationalisme, réflexions sur la cohérence de l'œuvre de Maurice Barrès », E. Godo (éd.), *Ego scriptor : Maurice Barrès et l'écriture de soi*, 1997, Paris, Kimé, pp. 185-200.