

LA SOCIÉTÉ DU ROMAN, UN ITINÉRAIRE PROUSTIEN

Bruno Karsenti
(EHESS/LIER)

Résumé

Dans cet article, Bruno Karsenti part de l'individualisation du style, entendue tout à la fois comme formulation du problème des modernes et comme réponse à ce même problème. Formulation paradoxale, car si l'exigence d'individualisation pouvait caractériser la modernité, elle devrait faire disparaître *ipso facto* le sens d'un « style moderne ». On peut toutefois la maintenir à condition de concevoir la forme de socialisation moderne dépeinte dans la *Recherche* comme inter-individuelle, et en cela problématique. La théorie des « invitations » en est sans doute la meilleure et la plus claire exemplification : recevoir d'un côté, être élu de l'autre. Mais élu à quoi ? Comment comprendre à nouveaux frais, c'est-à-dire dans les termes des modernes, cette vocation ou cet appel ? L'article répond par l'élaboration d'une figure mystique intra-mondaine qui, loin de nous faire accéder à une éternisation, ou même une forme d'intemporalisation dans le récit du *Temps retrouvé*, exprime le dédoublement de soi à soi caractérisant la modernité, ou encore l'exigence de devenir au sens d'avoir à être l'individu que l'on est, tout en s'en donnant les moyens par l'institution de la littérature.

Abstract

In this article, Bruno Karsenti starts from the individualization of style, understood both as a formulation of the problem of the moderns and as a response to this same problem. This is a paradoxical formulation, because if the requirement of individualization could characterize modernity, the meaning of a "modern style" would vanish. However, it can be maintained on the condition that the form of modern socialization depicted in Proust's *Recherche* is conceived as inter-individual. The theory of "invitations" is probably the best and clearest exemplification of this: to host on the one hand, to be elected on the other. But elected to what? How can we understand this vocation or this call in a new way, that is, in the terms of the moderns? The article answers by elaborating an intra-worldly mystical figure which, far from giving us access to an eternalization, or even a form of timelessness in the story of *Le Temps retrouvé*, expresses the splitting of oneself to oneself that characterizes modernity, or the demand to become in the sense of having to be the individual one is, all while giving oneself the means to do so through the institution of literature.

Je partirai de la dernière phrase du livre de Vincent Descombes : « Le remède à la crise poétique est ainsi l'individualisation du style¹. » Cette phrase décrit la position commune de Flaubert et de Proust. L'un et l'autre répondent à la crise poétique (la crise de l'expression poétique), en instanciant le style d'une manière particulière, dont Descombes estime que la critique littéraire contemporaine, en même temps d'ailleurs que la philosophie contemporaine qui l'appuie implicitement ou lui fait écho, comprennent mal. C'est ce qui motive l'intervention philosophique nouvelle, c'est-à-dire celle de Descombes lui-même.

¹ Descombes V., *Proust. Philosophie du roman*, Paris, Éd. de Minuit, 1987, p. 327.

1. Le paradoxe de l'individualisation du style

Que l'individualisation du style soit l'enjeu de la *Recherche* n'est pas en soi une proposition originale. Ce qui l'est beaucoup plus, c'est de considérer qu'il faut y voir la formulation du problème des modernes, ou plus exactement du problème philosophique des modernes pris comme des *individus modernes*. Ceux-ci sont modernes en tant qu'ils sont des individus qui s'individualisent, qui *doivent s'individualiser* – des « individus normatifs ». Et ils sont alors assignés à le faire par le style. Du coup, le mot style se déplace, inaugurant la difficulté que doit surmonter le lecteur, la trajectoire qu'il lui faut suivre jusqu'au bout : c'est qu'il lui faut traverser un livre de philosophie intervenant dans la critique littéraire, pour venir toucher sur cette lancée un propos philosophique sur la modernité. Le *Proust* de Descombes est d'abord cela : une contribution inédite à la philosophie de la modernité. Mais pour s'en rendre compte, il faut consentir à plusieurs torsions, à commencer par celle qui sort le style d'une théorie des styles, ou encore d'une stylistique.

Il faut redonner au mot « style » une consonance que la théorie littéraire ne lui attribue pas facilement : une consonance *éthique*. Il faut réancrer le style dans la vie, dans la conduite de vie, et accrocher ainsi l'écriture à l'existence. Même si tout le monde n'écrit pas, tout le monde, dans nos sociétés, est concerné par ce que fait l'écrivain, à ce niveau très radical de sa pratique qui est celui de l'individualisation du style. Tout le monde est concerné par le remède à la crise poétique, parce que s'y joue la cohérence d'une conscience d'époque et d'une forme sociale d'existence.

Tel est le déplacement dans le domaine de la critique littéraire. Cependant, dès que l'on se tourne du côté de la philosophie contemporaine, ce déplacement redevient assez commun. Donner au style une consonance éthique, d'autres philosophes, dans la modernité, s'y sont essayés. En procédant ainsi, ils ont ouvert, de leur point de vue ou du point de vue de ceux qui les lisaient, une période qui correspond plutôt à la post-modernité qu'à ce que nous appelons ici modernité. Notons toutefois qu'ils ne l'ont jamais fait comme Descombes. Ou plutôt, Descombes ne l'a pas fait comme eux. Du reste, c'est avec eux qu'il prend résolument ses distances dans son *Proust*.

Quel est en l'occurrence le point de bifurcation, l'écart par rapport aux éthiques post-modernes du style ? C'est que le style, dans l'optique de Descombes, est *socialement* constitué. Le style des modernes prend son sens éthique (et pas seulement gnoséologique, linguistique ou poétique) dès lors qu'il est rapporté aux rapports *sociaux* caractéristiques des sociétés modernes. Si l'individualisation du style est un problème, c'est que s'y joue une forme de socialisation, que ne connaissent que certaines sociétés, constituées selon certains idéaux (à commencer par les idéaux de liberté subjective et d'égalité formelle). Les idéaux sociaux sont au fondement de la théorie du style, pour autant que cette théorie entend ressaisir, non pas exactement le style de Proust, mais la fonction que la *Recherche*, en tant que roman, assigne au style.

Dans un bref essai sur Proust de 1927 (bien antérieur à *Mimesis*), Auerbach disait que la *Recherche* avait quelque chose du miracle par son succès quasi immédiat : à sa mort en 1922, soit moins de dix ans après le début de la publication de la *Recherche*, Proust était l'un des auteurs les plus connus au monde. Des centaines de milliers de personnes le lisaient. Comment expliquer, demande Auerbach, qu'un tel miracle se soit produit : qu'une période politiquement et socialement aussi tumultueuse (guerre mondiale et révolution russe comprises) se soit passionnée pour un récit de ce genre ? Auerbach tente une brève explication, qui n'est pas tout à fait celle de Descombes, parce qu'elle ne sort que partiellement de l'optique subjectiviste (ce qu'Auerbach fera par contre beaucoup plus nettement dans *Mimesis* en 1946) : il l'appelle la « force de la monomanie en ce qu'elle

est capable de conférer au monde une forme entièrement nouvelle² ». Cette formulation nous aide à toucher la différence de lecture que produit Descombes. Sans nier la dimension rejointe par Auerbach, Descombes nous demande de regarder ailleurs : en direction de la place que ce roman assigne à l'individualisation du style, non pas en tant que mise en œuvre d'une sensibilité inouïe, mais seulement et exclusivement *en tant qu'il est un roman*.

En tant qu'il est un *roman* : c'est cette fois le premier mot du livre de Descombes, ou presque. Et en effet, c'est bien par là qu'il faut commencer si l'on veut vraiment déplacer la perspective commune : c'est dans la constitution du roman comme forme (avec son indignité propre) que se trouve le secret du style des modernes. Les tenants de l'éthique de l'existence, du style individuel plutôt qu'individualisant, ont en fait tourné le dos à ce qui fait que le roman est un roman : ils l'ont réduit, fragmenté, reconduit à sa textualité, bref, ils ont usé de différentes stratégies pour ne pas le suivre dans ce qu'il raconte, dans la « vie racontée ». Bref, ils ont manqué le romanesque. Descombes s'engage à retrouver la vérité romanesque (la vérité du roman comme genre), par-delà sa dissolution post-romantique, laquelle a toujours sa vérité dans le romantisme, même lorsque l'on s'éloigne du pôle de la pure affirmation du soi dans son originalité pour élaborer une théorie du langage pur.

On me permettra de résumer ainsi, au risque de le simplifier, le début du livre : ce n'est pas le langage qui est le lieu de constitution d'un style de vie individualisé. C'est l'action : c'est la vie sociale, où l'on parle et on agit d'une certaine manière, où l'on est engagé dans différentes sphères et différents milieux, chacun comportant ses contraintes propres. Et où, dans la modernité, on se pense comme un individu *transcendant* ce que ces milieux différents font et attendent de nous. En tant qu'individu, on n'est *chez soi* en aucun d'eux. Mallarmé, un autre acteur central du remède à la « crise de vers » qu'il avait si bien identifiée, exprime une telle condition de manière assez frappante : « *être quelque part où l'on veut, et s'y sentir étranger*³ ». Or c'est cette condition qui ouvre précisément à l'ordre du romanesque. Elle appelle le roman comme aucune autre condition sociale.

2. Le romanesque

Reste à savoir pourquoi. Ni Mallarmé ni Baudelaire n'ayant écrit de roman, on se tourne vers Proust. Proust, donc, comme éminemment moderne, et à certains égards plus que Baudelaire et Mallarmé. Mais Proust, en tant qu'il est *devenu* Proust : Marcel, en tant qu'il est devenu écrivain de roman. Le roman dont il est donc question, pour accéder à l'individualisation du style au sens plein, est un roman tardif, post-XIX^e siècle, ce que Descombes traduit plus exactement en « post-balzacien ». C'est un roman *réfléchi* dont l'histoire est celle de l'écriture d'un roman. Et c'est un roman où l'individualisation du style, qui est le problème *social* des modernes, le problème social qui structure leur éthique de l'existence et que les tenants de l'éthique de l'existence n'ont justement pas perçu, se configure en histoire. Ou encore : le roman dont l'histoire est celle de la mise en scène de l'individualisation du style.

On commence à percevoir avec plus de précision la distinction qu'il nous faut tenir fermement lorsqu'on parle de style. *Le style n'est pas exactement l'individualisation du style*. C'est là, dans cette distinction, que se place philosophiquement l'intérêt de la forme « roman ». Dans le commentaire qui précède, j'ai délibérément usé de l'expression « style

² Auerbach E., « Marcel Proust. Der Roman von der verlorenen Zeit », in *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Francke Verlag, Munich, 1967, p. 222.

³ Cité dans *Proust. Philosophie du roman*, op. cit., p. 297.

des modernes », et pas « style moderne ». C'est que, comme le montre Descombes, il n'y a pas à la rigueur de style moderne, l'expression est contradictoire. En tout cas, il n'y en a pas comme il y a un style gothique et un style baroque⁴. Il n'y a pas pour les modernes un canon collectivement reconnu auquel il faudrait se conformer pour réaliser l'œuvre – œuvre dont l'excellence, la beauté au sens classique, se concevrait dans la vertu à porter la forme commune à un point de perfection.

Le style des modernes est ordonné à l'originalité individuelle exprimée dans l'œuvre. Or dans ce cas, c'est l'idée d'œuvre qui est affectée d'un caractère spécifique : c'est l'idée d'œuvre en un sens banal, commun, comme le résultat ou le produit d'une action, – analogue en cela à n'importe quelle action, ou plutôt à n'importe quelle action inquiète d'elle-même dans la modernité, pour autant qu'elle est *mon* action, pour autant que c'est moi qui agis en elle. Pour les modernes, agir veut dire agir, non seulement par soi-même (ce qui est le propre de toute action quelle qu'elle soit), mais aussi pour s'y reconnaître comme un sujet. L'autonomie (qui gît dans toute action) se redouble forcément en visée de l'autonomie. C'est là que le romantisme s'ancre et puise sa force irréprouvable. Mais le romanesque n'est pas le romantisme. Le romanesque répond à la crise poétique, il n'est pas, à la différence du romantisme, un aspect ou un symptôme (*le* symptôme) de la crise poétique, déclinée en crise des styles canoniques. Le romanesque, en orchestrant l'individualisation du style, fournit quant à lui une issue à la crise. Il nous sort du symptôme, pour entrer dans une forme de cure. Du moins si le romanesque s'accomplit dans la *Recherche*, et si la *Recherche* trouve effectivement ce qu'elle recherche : le *temps* qui est celui du roman lui-même, Marcel *devenant* (et pas *devenu*) écrivain.

Il y aurait alors dans la *Recherche* un apaisement, une solution, ce que j'ai appelé une cure, à un problème sociologique général touchant tous les sujets modernes, dans leur manière de vivre leur autonomie comme la *leur*, où choisir et *se* choisir se conjuguent, et où agir, c'est toujours à un certain degré se *créer*, créer en se créant, singulièrement.

« Proust », alors, s'explique. À la fois son miracle, comme disait Auerbach, et la texture de son roman – les interpolations des impressions de Marcel comme parties intégrantes de la trame narrative. Son miracle, c'est-à-dire le succès éditorial immédiat de ce genre d'histoire centrée sur les méditations d'un sujet individuel, alors que le monde est en guerre et en révolution, tient à la résonance qu'il donne à un souci très commun : qui suis-je dans mes actions d'individu moderne ? Et ce monde dans lequel j'agis, puisqu'il n'a rien de Combray, puisqu'il est un monde où il faut que se justifie par mon action le fait que j'y sois, puisqu'il ne soutient pas le moi qui s'y exprime, de quoi est-il fait pour que j'y trouve une place ? Même la guerre, la Grande Guerre, est susceptible d'être narrativement ramenée à ce genre de question.

Lorsqu'on en reste là, toutefois, la question n'est *que* subjective. Et il est à craindre en cela qu'on soit encore du côté du romantisme. Bref, on n'a pas vraiment passé la ligne qui inaugure le romanesque. À la limite, on peut dire que le temps perdu, le temps où on n'écrit pas de roman, le temps où l'on se pose subjectivement la question de l'autonomie, c'est tout le temps que Marcel traverse *avant* de devenir écrivain. Quelle est donc la faute théorique qui nous fait mal lire la *Recherche* en croyant à Proust doctrinaire de l'originalité et de l'incommunicabilité du moi, solipsiste ?

Cette question se ramène à celle-ci : comment passe-t-on, dans l'analyse de la modernité, du romantisme au romanesque ? L'erreur de mes formulations précédentes, c'est qu'on fait comme s'il y avait un sujet, plus ou moins individualisé, et sa rencontre d'un monde où, soit il trouve un appui et une place, soit il n'en trouve pas. Or ce n'est pas ainsi que se

⁴ *Ibid.*, p. 139.

pose le problème de l'individualisation du style. En effet, si c'est bien un *style*, un mode *institué* de présentation, qui s'individualise, c'est qu'on doit dans ce cas partir d'une expérience *collective* qui rend possible l'individualisation. L'autonomie des modernes ne naît pas d'un fonds subjectif, comme si un jour l'individu s'était dit : « Assez de ces contraintes qui disent et prétendent qu'elles me déterminent ! Il faut que je me cabre, et que je me détermine et m'affirme singulièrement comme l'origine d'un original ». Captivé par cette résultante (romantique), subjugué par ce genre d'exhortation ou d'auto-exhortation, on ne comprend rien à la modernité.

3. Traduction sociologique : l'interindividuel moderne

Pour parler comme Durkheim, on n'y comprend rien tant qu'on croit que l'individu tire ses droits (dont le droit à l'originalité, qui dans la modernité tardive prétend au rang de droit des droits) de « son propre fonds » – qu'il le découvre en lui. Ce droit existe, mais les individus le trouvent, comme une nouvelle dimension de leur *personne* à un certain moment de l'histoire des sociétés, dans certaines sociétés. Notons au passage que cela ouvre d'ailleurs d'autres possibles sociologiques de ce que peut vouloir dire pour nous « être original ». Un programme comparatif pertinent serait dans ce cas de déchiffrer dans d'autres cultures, eu égard à leur histoire propre, des termes analogues à *notre romantisme*. Il y a des manières socialement originales d'être individuellement original. Pour que le droit à l'originalité puisse se creuser, certains rapports sociaux sont donc requis. Mais aussi, inversement, l'affirmation conjointe de ces droits alimente et reconstitue en permanence ces rapports. On est ainsi en mesure de proposer, à l'appui du résumé précédent, une traduction-schématisme du livre de Descombes (qui n'en épuise évidemment pas la richesse, mais qui en affine peut-être la lecture). On proposera de dire que ce monde-là (moderne) est un monde *interindividuel* (qui rend possible l'individualisation). C'est un monde *dont la forme de socialisation est l'interindividualité*. Moi rencontre autrui, qui est un autre moi. Quand on a dit cela, on est alors très près de la solution à notre problème, s'agissant du genre romanesque tel qu'il s'accomplit chez Proust. Le style s'individualise à l'extrême lorsqu'il devient l'objet du roman lui-même : comment Marcel devient écrivain. Mais cela a pour corollaire le fait que son individualisation rend apparentes les conditions sociales qui la rendent possible. Cela implique que l'on voit ce qui rend socialement possible le fait que le style s'individualise. Par là, il arrive que le paradoxe du *style des modernes* trouve sa résolution : entendons, le paradoxe du fait que c'est bien à un *style* qu'on a affaire, bien qu'on soit tout à fait incapable, et surtout qu'il n'y ait pas de sens, comme cela en a pour le gothique ou le baroque, d'en identifier les traits distinctifs dans un canon. Le style des modernes est collectif, mais il l'est en un sens interindividuel. Il n'est pas dissous en une constellation d'individualités. Les relations interindividuelles sont désormais ce qui fait que *du social* – et donc une certaine expérience de la totalité pour chacun, dans le moment où il se présente comme un moi – est construit. Le social se tisse à travers l'interindividualité. Le passage le plus célèbre du livre de Descombes – il me semble que c'est celui qui a été le plus souvent commenté, à raison d'ailleurs – est sa théorie des invitations⁵. Et en effet, c'est là qu'on a un schéma social d'ensemble du cadre dans lequel s'écrit la *Recherche*. Entre les deux pôles extrêmes d'une société fermée comme Combray, et d'une non-société comme Balbec (le Grand Hôtel du bord de mer, où l'indifférence à l'existence du nouvel arrivant est complète), il y a la société moderne, où j'existe si et seulement si je suis invité.

⁵ *Ibid.*, p. 197-210.

En ce lieu nouveau, l'élection (l'invitation) et l'exclusion (l'oubli, le bannissement) sont les coordonnées de l'espace à l'intérieur duquel les relations interindividuelles se tissent. Cependant, si l'autonomie est l'expérience de ma liberté comme expression d'un moi irréductible à tout autre, il faut que l'irréductibilité ait été rendue possible par des processus sociaux généraux, organisant les relations. La réception n'est pas une fête, pas plus qu'elle n'est l'un de ces dîners silencieux d'un grand hôtel du bord de mer où l'on *se sait* personne. Dans la réception, la situation sociale est portée par les individus, à partir de l'invitation qui aménage leur participation à cette construction. Et l'on a une société d'élus d'un tout nouveau genre.

Soit, mais d'élus à quoi? D'ordinaire, notons qu'une tout autre question vient spontanément à l'esprit. On se demande, irrépressiblement : élus *en vertu de quoi*? En effet, l'élection fait croire en l'occurrence à des qualités préalables qui rendent apte à la relation interindividuelle – à la rencontre moi-autrui qui s'institue dans la réception. La sociologie critique – c'est la raison de son succès social, incontestable et problématique – se concentre en général sur cet aspect des choses : les conditions d'entrée, et l'inégalité qu'on y suspecte. Au nom de quoi, dans quel but Mme Villeparisis fait-elle la liste des invités? Or il faut ici insister. C'est la grandeur de Proust que d'insister et de creuser plus profond que le sociologue critique. Le problème des conditions d'entrée n'est pertinent qu'au regard d'une autre question, qui prend le point de vue de la société globale : élus certes, mais à quoi? La question en vertu de quoi (celles des qualités préalables) ne peut éventuellement être bien posée que si l'on se tourne d'abord vers le « à quoi », et que l'on comprend que c'est *la société même*, dans sa globalité, qui s'est par ce moyen instanciée de manière inédite.

Les invités s'invitent, ils vont chez la maîtresse de maison par une « démarche personnelle », dit Descombes – ils y vont par choix, chez quelqu'un « qui ne leur est rien ». *Ils choisissent d'y aller comme chez quelqu'un qui les a choisis*. C'est cette relation interindividuelle, qui articule des individus individualisés, qu'il faut scruter pour bien comprendre notre condition commune. On s'apercevra alors que les *élus* le sont à la fabrication d'un rapport social à même les relations interindividuelles. Autrement dit, les élus sont des *appelés* : ils sont appelés à une fonction qui est requise par les sociétés modernes, dans la mesure où ces sociétés sont indexées à l'exigence d'autonomie.

En langage durkheimien, on dira que la « solidarité organique » requiert l'événement social « réception », non comme une pathologie de sa forme, ni comme un ornement, ni même comme une soupape de sûreté (on ne va pas dans les réceptions pour « décompresser »). Mais elle le requiert comme une sécrétion nécessaire où vient se déposer la réalité d'une socialité qu'on peut dire « formelle », celle d'individus *individualisés*, c'est-à-dire détachés de leur identité institutionnelle (qu'elle soit donnée par la famille, la profession ou l'État, les trois sphères de la moralité, durkheimienne ou hégélienne). Cette socialité formelle, dans le monde moderne, est enveloppée dans *toutes* les autres sphères d'activités, parce que ces sphères mettent en relation des actants, pour autant que chacun d'eux *se fait*, et se sait sujet de *son* activité.

Disons-le dans le langage sociologique le plus condensé possible. Il y a eu une différenciation externe *et* interne des sphères, et c'est cette double différenciation qui a sécrété la sphère « réception », ou « monde », au sens mondain du mot (une sphère qu'on peut aussi appeler « ville », tel que le mot apparaît dans « dîner en ville »). Cette sphère est engendrée par le fait qu'on n'agit pas par soi-même sans se constituer consciemment en individualité abstraite dans les sphères d'action composant désormais l'espace social. Voilà donc ce qu'on veut dire par : fabrication ou tissage du social à même l'interindividualité. Le faubourg Saint-Germain n'est ni Combray ni Balbec. Or on

comprend qu'il faut, désormais, qu'existe le faubourg Saint-Germain – avec ses modifications dans les différentes couches de la société, modifications qui, sans doute, varient selon les milieux, se spécifient selon leurs liens avec les « travaux et les jours », dans leurs aspects concrets et contraignants, en bref selon leurs liens avec la socialisation qui ne cesse pas de se produire dans le travail. On ne nie pas à cet égard que Proust nous parle essentiellement d'une classe en particulier : la bourgeoisie et l'aristocratie (libérale) parisienne. Mais la portée de ce qu'il décrit à partir d'elle n'en est pas moins générale. Car le raisonnement que permet la focalisation sur cette classe s'étend à la structuration de la société globale. Du point de vue de cette structuration globale, pas de doute : le faubourg Saint-Germain est un opérateur de visibilité inestimable pour comprendre le tissage du social à même l'interindividualité.

4. Nécessité du roman

On n'en a cependant pas terminé avec Proust. Car il faut encore expliquer une chose : pourquoi faut-il qu'il y ait un *roman* du faubourg Saint-Germain ? Voilà qui ne va pas de soi. Par cette question, la réflexion se complique d'un cran. Et le livre de Descombes s'avère à ce stade, me semble-t-il, moins univoque. Car il aborde cette réflexion de plusieurs manières.

Il y a la manière qui se situe en marge de ma présentation, parce qu'elle ne recourt pas directement au problème sociologique de la modernité. Par exemple, on peut investir la question du solipsisme, du mythe de l'intériorité que le roman dissipe – ce qui est l'effet de sa philosophie, la philosophie *du roman* et pas la doctrine philosophique de Proust. On peut aussi suivre plus étroitement la transformation des formes littéraires, l'histoire de la littérature, et scruter les déplacements qui vont de Balzac à Proust, avec pour pivot la politique baudelairienne, la figure du dandy. Toutes ces voies se trouvent dans cet ouvrage aux entrées et ramifications multiples.

Afin de rester sur la ligne sociologique que j'ai tracée, je ne suivrai pas ces axes de réflexion, et me placerai exclusivement dans l'axe de la question finale, celle de la « réalisation de soi » abordée dans le dernier chapitre. En conclusion du livre, Descombes, prend très au sérieux la fameuse résolution du *Temps retrouvé* : le moment, donc, où Marcel a sa révélation, bute sur les pavés inégaux dans la cour de l'hôtel des Guermantes, relie cette impression et celle des pavés de Venise, et entre en vocation.

Il la prend au sérieux, mais il ne la prend pas au pied de la lettre. Car là aussi, on distinguera la *théorie* de Proust (ici, sa théorie de l'art, sa théorie de la vocation d'écrivain) et ce que *fait* le roman. Or ce que fait le roman, à ce stade, ne se confond plus avec une restitution du social à même l'interindividualité. Car ce qu'il fait concerne plus directement l'individu.

Le cycle romanesque de la *Recherche* repris dans sa totalité rend visible ceci : le roman procède d'une *révélation*. Son écriture procède d'une révélation, et sa lecture est reconduite à cette révélation comme à ce qui rend possible qu'il y ait roman *à rebours*, en reprise de ce qui a conduit à l'écriture du roman. Finalement, on arrive à cette conclusion que Marcel est *sauvé*. Discipline de salut et écriture du roman ont donc partie liée. Ce qu'il est ne s'est donc pas perdu, n'a pas été englouti dans le monde.

Or ce qui a conduit à l'écriture du roman n'est pas un retour sur soi du narrateur-auteur – la recherche n'est pas *réflexive* en ce sens. En s'écrivant lui-même, le narrateur ne revient pas sur soi : il restitue, en tant que roman, le *temps perdu*, c'est-à-dire le temps des invitations, le temps social du faubourg Saint-Germain, le temps romanesque. Descombes, alors, remet les choses dans le bon ordre : il ne faut pas s'y laisser prendre, la révélation

procède du roman, et non l'inverse. C'en est un épisode. Et nous ne lisons pas les passages du *Temps retrouvé* de la même manière dès lors que nous avons lu *La Prisonnière*, *Le Côté de chez Swann*, *À l'ombre*, etc.

5. Religion et modernité

De ce qu'on vient de dire de la nécessité du roman, deux conséquences découlent. Tout d'abord, la révélation est l'aboutissement d'une expérience de lecture, la voie courte étant en somme la récompense et le couronnement de la voie longue. Du reste, dans ce cas, on peut douter qu'il y ait vraiment une voie courte, pour les modernes que nous sommes. Car si elle existe, c'est en un sens qui reste métaphorique : un événement contingent me révèle ce que je dois faire, et me met en condition de le faire. Mais, quoi qu'il en soit « le roman nous a déjà donné les moyens de comprendre l'expérience spirituelle du *Temps retrouvé*⁶ ». Ici, c'est le lecteur qui parle. Il se dit qu'il ne faut pas se faire avoir par les fameuses pages sur l'illumination. Ce qu'il faut en comprendre, c'est surtout que celui qui lit se lit en lisant, et entre ainsi plus profondément, comprend mieux la condition intrinsèquement temporelle du sujet moderne. Il se livre à une activité, et dispose d'un instrument d'analyse grâce à cette activité, pour mieux comprendre son être social, dans un monde de relations multiples, où les statuts n'assurent plus les places. Il se met en conformité, ou au diapason, avec cette vie sociale qui est astreinte à rejoindre son socle normatif sans disposer pour cela d'un cadre statutaire situé *hors du temps*, où chacun sait ce qu'il est et qui il est pour agir, où l'action n'est pas exposée à l'impératif d'individualisation pour se régler, où les relations interindividuelles sont normées par des relations sociales d'arrière-plan référées à une société globale que tout le monde a à l'esprit (typiquement, Combray).

À l'inverse, lorsque les relations sont normées *du point de vue d'elles-mêmes*, à même l'inter-individualité comme on l'a montré, dans le jeu du classement et des rangs, la société globale n'apparaît que par un travail qui est lui-même *social*, une expérimentation de soi et sur soi. Cette expérimentation, c'est celle du roman lui-même. Ce travail social est alors comme une proto-sociologie. Inversement, une société qui n'est pas une société d'individus n'a pas plus besoin d'une sociologie qu'elle ne suscite le roman.

Mais il y a une seconde conséquence à ce qu'on a dit de la nécessité du roman : c'est que la voie longue doit *tout de même trouver son aboutissement dans une voie courte*. Et cela, dans la modernité même. Et donc, qu'il y a bien, en un sens qui n'est pas métaphorique, une voie courte des modernes. En termes clairs : une mystique.

Si l'on prend ainsi *vraiment au sérieux* l'épisode des pavés inégaux, faisant résonner la question de savoir quelle est *notre* voie courte et s'efforçant d'admettre que la révélation de ce que nous avons à être n'est pas dénuée de sens dans sa survenue, dans son événement révélateur, alors il y a encore deux manières de lire, de comprendre ce que dit Proust.

Une première manière est de se dire que le temps est bien *retrouvé* sous condition d'une certaine *intemporalisation* : la petite cuillère, le trébuchement, sont des moments d'éternité, ou du moins d'extraction du cours du temps, où le Marcel s'élève enfin, pour pouvoir retrouver le monde autrement, pour pouvoir l'écrire, rendre au temps son épaisseur sociale où les êtres sont compris les uns par rapport aux autres, dans un ordre de justice immanent à leurs relations. Bref, l'expérience des pavés est le substitut

⁶ *Ibid.*, p. 294.

individuel d'un fondement transcendant des normes sociales qui serait collectivement admis. C'est pourquoi il prend une connotation religieuse. Marcel ne fait pas seulement l'expérience mystique de sa vocation, il fait aussi l'expérience du temps du roman, comme un temps où se joue la justice des modernes.

J'ai toutefois l'impression (les dernières pages du livre sont vertigineuses, si bien qu'il est difficile de se faire sur ce point un avis arrêté) que Descombes ne croit pas à cette manière de prendre la révélation de Marcel. Lorsqu'il en vient à admettre (et il l'admet) qu'il y a bien *une voie courte des modernes* qui n'est pas un faux-semblant, lorsqu'il voit bien qu'il y va de la *réalisation de soi* dans l'écriture, il prend la connotation religieuse de la révélation autrement que comme une intemporalisation ou une éternisation : il la prend comme la construction nécessaire dans la modernité d'un « mystique intramondain », et relie cette construction à l'institution de la littérature, en un sens fort du mot institution, c'est-à-dire en un sens *religieux* du mot institution. La littérature serait le lieu proprement moderne de notre religiosité (nous les modernes, agnostiques sinon athées, auxquels le sacrifice de l'intellect est insupportable, et donc le recours à toute explication surnaturelle de ce qui nous arrive et de ce qui arrive à nos semblables). Mais c'est un lieu qui a certaines caractéristiques méritant d'être soulignées : tout d'abord, il est créé par un écrivain, un personnage social très particulier, dont la définition essentielle se ramène à une catégorie de sociologie religieuse (le mystique intramondain) ; ensuite, fait non indifférent, il est *institué*, c'est-à-dire qu'il définit un espace normé collectivement, remplissant socialement une certaine fonction.

Cette fonction, quelle est-elle ? Au regard de ce qu'on a dit, la réponse est claire : c'est de rendre possible *l'institution sociale de l'individualité* qui lui permette de figurer comme elle figure, en tant que valeur collective dominante (à laquelle il faut donc rendre un culte), dans les relations interindividuelles.

Ainsi, on peut dire que la solution à notre problème principal – « comment le social s'actualise-t-il à même les relations interindividuelles ? » – requiert la forme roman, non seulement parce qu'il faut que les vies soient racontées dans leur temporalité, et avec le genre de perspectivisme qu'offre l'élément du temps, mais parce qu'il faut qu'un lieu existe, dans le monde *mais pas dans le salon*, pour que l'individualité s'institue dans sa forme originale. Sous le genre romanesque, il y a le statut social : écrivain, et l'activité sociale : écriture. Il y a l'institution de la littérature.

6. Notre *debitum*

On me permettra de conclure sur une hypothèse prolongeant Descombes, comme un hommage à son grand livre. Je la tirerai de la référence qu'il fait à Max Weber, dont j'amplifierai les implications.

Weber s'est beaucoup attaché, comme on le sait, à l'ascète intramondain. Toute son explication du capitalisme repose sur cette catégorie. Sur le mystique intramondain, il est beaucoup moins disert. Descombes estime toutefois qu'il lui a aménagé une place dans sa typologie. C'est ce qui fait qu'on a bien, finalement, une explication de l'institution de la littérature en termes de sociologie religieuse. Dans ce cas toutefois, plusieurs points restent à clarifier.

Le premier a trait à l'expérience de la séparation, qui découle de la révélation de Marcel. Le mystique intramondain est du monde, mais il arrive néanmoins à creuser dans le monde un lieu qui n'est pas du monde, d'où le monde peut être regardé dans sa justice immanente. On est dans le monde, certes, mais pas trop. Notons que telle est la définition exacte de la pathologie qu'on appelait à la fin du XIX^e la neurasthénie – pathologie qui ne

se règle que dans un dosage difficile à atteindre de stimulation et de retrait, le mal des intellectuels des villes, comme la définit Durkheim dans *Le Suicide*⁷. On comprend sans peine (à l'aide de Durkheim comme de Proust) qu'elle est le contrecoup nécessaire du culte de l'individualité comme valeur sociale, c'est-à-dire comme opérateur paradoxal de socialisation qui en tant que tel doit constamment être travaillé, affiné, re-institué.

Mais surtout, il y a là une modulation proprement moderne de la distinction du sacré et du profane. L'expérience de séparation est séparation du profane et accès à un nouveau plan. Ce plan, Descombes a raison, n'est pas l'éternité, le repos en Dieu, l'au-delà de réfection salvifique. Car ici, il s'agit d'un plan *indigne* : le prosaïque du roman. Pourtant, c'est là le paradoxe, j'y fais l'expérience, ou du moins une expérience peut y être faite, de la séparation. La révélation n'a pas pour origine une parole prophétique, un chemin de Damas ou un buisson ardent. Elle a un son de petite cuillère et la banalité d'un trébuchement. Réduite au contingent le plus strict, elle n'en recèle pas moins les potentialités d'une conversion.

Or ici, il faut faire attention : elle les recèle pour l'écrivain, pas pour le lecteur. Le lecteur n'est pas l'écrivain. C'est Marcel qui devient écrivain, pas nous-même lisant Proust (sans même parler de la différence entre Proust et Marcel). D'où la question qui demeure pendante : quel rapport y a-t-il entre l'institution de l'écrivain et l'institution de la littérature ? Plus simplement : quel lien faut-il concevoir entre le fait qu'existe des écrivains comme personnages sociaux qui se séparent de l'intérieur du monde, et le fait qu'il y ait des livres qui nous font participer du grand culte moderne, indispensable à nos vies ?

Admettons que la religion des modernes passe par la littérature. En ce cas, elle doit avoir ses deux piliers : discipline de salut, et légitimation *profonde* des rapports sociaux. Ce second aspect est justement celui qu'on ne voit pas quand on prend l'expérience de Marcel comme une révélation subjective : en fait, ce qu'on ne voit pas, c'est que faire une expérience religieuse au sens du mystique intramondain est un effet de l'individualisme, et donc, justement, des modifications de la construction de la justice dans les rapports sociaux, de leur légitimation interne.

Soit. Mais alors, il faut que l'analogie d'un *debitum* soit présent dans ce type d'expérience. La religion qualifie les rapports sociaux en termes de justice en assurant le principe suivant : à chacun (aux dieux et aux hommes, voire aux choses du monde) ce qui lui revient. C'est le point sociologique de la définition cicéronienne de la religion, que les monothéismes altèrent, mais qu'ils doivent replacer quelque part, en dépit de leur instanciation du rapport personnel homme-dieu. Bref, il y a de la dette qui circule, et c'est ce qui fait qu'il y a identification des devoirs. Marcel n'y coupe pas : c'est son devoir qui lui est révélé (son *Beruf*, si l'on veut). Or s'il y a dette, c'est qu'il y a créance. C'est dans cette logique que s'intègre essentiellement l'idée de la faute – l'idée, individualisante en religion, de la faute commise et de la réparation qu'elle engage, dans un processus réglé collectivement. Je dois forcément reconnaître quelle est ma dette, ce que je dois réparer. Quelle est la faute des modernes, quel est leur *debitum* ? Que réparent-ils ? Et comment s'individualisent-ils par leur faute ? Weber avait sur ce point une vue plongeante sur la misère de notre condition, déterminée à ses yeux par le protestantisme : il parlait d'un « sentiment athée du péché ». Or il me semble qu'au moment de sa révélation, à l'égard de sa grand-mère et d'Albertine (et en écho de ce qu'on avait déjà lu dans *La Fugitive*), Marcel éprouve lui aussi quelque chose de cet ordre. Ce péché n'est pas référé à un ordre divin, il prend forme dans l'ordre naturel, sans qu'on ait à en sortir. Toutefois, il s'agit vraiment

⁷ Durkheim É., *Le Suicide*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 187-188.

d'un péché. Dans l'histoire wébérienne, seule une certaine évolution des religions occidentales, et en particulier de la plus axiale d'entre elles pour saisir ce que nous sommes devenus, le protestantisme, rend lisible ce trait moderne. Le tourment qu'il s'agit en l'occurrence d'expliquer consiste à se retrouver aux prises avec ce secret, non pas d'une faute commise, non pas d'un acte interdit, ni même d'une intention coupable au regard de ce qu'il aurait fallu vouloir et de la façon dont il aurait fallu le vouloir, mais « d'être ainsi "fait" qu'on a été *capable* d'agir comme on l'a fait ».

La formule est obscure : elle se précise en regard de ce que Weber appelle le « pharisaïsme des autres »⁸, dans ce qu'il a de déterministe – dans la forme légale du monde social – qui s'exprime en jetant l'individu hors de lui. Déroger à une loi non religieuse, à une structure de détermination sociale vidée de tout sens transcendant, se traduit pour le sujet en une *exclusion* dont le contrecoup subjectif se perçoit comme une faute qui est encore un péché, mais un péché sans référent. Cela, dit encore Weber, est proprement *inhumain*. Entendons : la façon dont l'individu perçoit son rejet des lois du monde social, du milieu auquel il cherche à accéder en le comprenant, c'est-à-dire en déchiffrant ses règles structurantes, est inhumaine.

Pourquoi ? Ce qui est inhumain, ce n'est pas le monde social, c'est que le monde social ne recèle aucun ordre légitime, qu'il est seulement légal ou nomologique (pharisien, en un sens métaphorique cette fois), et que pourtant nous lui adressons tout de même une demande de *légitimation*. Notre demande, alors, est en fait sans adresse : c'est pourquoi, dans son absence de réponse possible, nous en retirons de la honte, qui n'est autre qu'un sentiment athée de péché. Entendons : le monde social n'est pas injuste *en lui-même*, mais il porte à faux. Or de notre côté, du côté du sujet, il y a encore de l'injustice – une injustice très paradoxale, puisque définie en l'absence de justice.

Descombes, sans citer ce passage de Weber, me paraît avoir ouvert exactement cette question. Les lecteurs s'en souviennent sans doute parce que c'est là l'un des morceaux de bravoure du livre. On y trouve une histoire brève, vertigineuse, des formes d'écriture, depuis la comédie de caractères, propre à l'ancien régime et à son public pris en bloc comme instance de jugement, jusqu'à la confession rousseauiste (qui est apparentée au roman sentimental stendhalien), où celui qui se confie parle à chacun individuellement en lui disant : pourras-tu dire « je fus meilleur que cet homme-là ? » À ce stade, dit Descombes, le jugement du monde, jugement d'une constellation de sujets sur le sujet qui s'exprime, est reconduit à son injustice. Le roman proustien, quant à lui, n'est ni comédie ni confession. Il marque alors un troisième stade, le nôtre. Grâce aux ressources des variations temporelles et des changements de perspective que la dimension du temps aménage, il entretient le malentendu sur le jugement que le sujet porte sur lui-même et le jugement que le monde porte sur lui. Or de ce malentendu, une issue est tout de même frayée, avec l'expérience finale : Marcel est sauvé. Mais il est sauvé dans le même mouvement où *il se juge injuste*. Il a fauté, et personne ne le sait. C'est en cela qu'il fait une *expérience* spirituelle, et pas seulement des *exercices* spirituels.

Cette faute, quelle est-elle ? Elle est celle du roman lui-même. Disons, et c'est la tension extrême qui traverse ces passages de Proust sur le sentiment athée du péché, que l'expiation coïncide avec la faute – refait la faute, comme le seul moyen de la réparer. Jouir du spectacle et quitter la justice qu'on doit aux êtres (surtout à ceux qu'on aime)

⁸ Weber M., *Sociologie des religions*, trad. Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, 2006, p. 389.

mais leur rendre aussi justice en écrivant. Une sorte de « rédemption par le péché », qui n'est pas sans précédent d'ailleurs dans l'histoire des religions⁹.

⁹ Voir à ce sujet, et comme un modèle fourni par la tradition juive et le messianisme qui la reconfigure à l'époque moderne, le chapitre consacré à la rédemption par le péché du *Messianisme juif* de Gershom Scholem, trad. Bernard Dupuis, Paris, Calmann-Lévy, p. 139-217.