XII

DES « AUTOBIOGRAPHIES » LATINES ? ESSAI DE RÉFLEXION *CRITIQUE*

par Fabrice Wendling

Maître de conférences à l'université de Nice Sophia Antipolis – CEPAM (UMR 7264)

Sommaire. – *Le présent article entend examiner de façon* ***critique*** *l'emploi courant des termes «* ***écriture de soi*** *» et «* ***autobiographie*** *» pour un certain nombre d'****écrits narratifs tardo-antiques*** *et* ***médiévaux*** *à la* ***première personne*** *marqués par* ***l'identité entre le personnage principal, l'auteur et le narrateur****, d'Augustin à Pétrarque. L'auteur s'efforce de croiser* ***anthropologie*** *(i. e. question problématique de l'histoire du* ***sujet*** *et de l'****individu*** *en* ***Occident****) et* ***critique littéraire*** *(i. e. réflexion sur la parenté entre fiction et autobiographie sous l'angle du récit, mais aussi entre philosophie et écriture de soi), dans une perspective* ***diachronique****, pour mettre en tension les projets respectifs d'****Augustin*** *et de* ***Rousseau****, paradigmatiques de* ***deux espaces anthropologiques et littéraires disjoints*** *mais non sans rapport de* ***filiation*** *de l'un à l'autre.*

Summary. – *In this article I propose to examine in a* ***critical*** *way the usual employment of the words "****self writing****" and "****autobiography****" for a number of* ***late antique and medieval narrative works*** *written in the* ***first person*** *and marked by* ***identity between the main character, the author and the narrator****, from Augustine to Petrarch. The author endeavors to cross* ***anthropology*** *(i. e. problematic issue of the history of the* ***subject*** *and of the* ***individual*** *in the West) and* ***literary criticism*** *(i. e. reflection on the relationship between fiction and autobiography from the angle of the narrative, but also between philosophy and self writing), with a* ***diachronic*** *approach, so as to contrast the respective projects* ***of Augustine and Rousseau****, paradigmatic of* ***two anthropological and literary spaces*** *which are* ***opposite*** *to each other but not without relationship of* ***filiation*** *from one to the other.*

La littérature latine tardo-antique et médiévale a-t-elle connu l'autobiographie – genre dont les ères moderne et contemporaine, depuis Montaigne et Rousseau [1], ont connu une inflation sans précédent d'œuvres

1. La tension que je dessine ici entre mondes anciens et médiévaux d'un côté, modernes et contemporains de l'autre, témoigne de l'approche comparative qui sera la mienne ici. Je rejoins ici le point de vue de S. Bagge, qui plaide sur ce sujet pour une telle *comparative approach*, c'est-à-dire une approche qui pose la question de l'individualisme et de l'autobiographie médiévaux (et antiques, ajouterions-nous) dans le temps long de l'Histoire de l'Occident, de l'Antiquité à la Modernité (voir S. Bagge, « The autobiography of Abelard and medieval individualism », *Journal of Medieval History* 19, 1993, p. 328). Le présent article se situe ainsi dans le prolongement de publications antérieures (F. Wendling, « Le *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu* de Hugues de Miramar, une œuvre 'autobiographique' dans la postérité des *Confessions* d'Augustin ? », *Rursus* [En ligne] 6, 2011 et « Écriture de soi et tradition textuelle »,

variées [2] – ou, du moins, une écriture autobiographique [3] annonciatrice de la modernité [4] ?

Pour les modernistes comme pour les latinistes (antiquisants ou médiévistes, historiens ou littéraires), la réponse est problématique, même si ce n'est pas pour les mêmes raisons. Pour une majorité de modernistes, héritiers de la vision de l'histoire de J. Burckhardt [5], l'écriture de soi, et notamment l'autobiographie, sont le fait de la modernité, et le fruit, plus particulièrement, des Lumières : « Si Georg Misch, notait Ph. Lejeune, a pu consacrer sept volumes à l'histoire de l'autobiographie dans l'Antiquité et au Moyen Âge, c'est qu'il entendait par "autobiographie" n'importe quelle manière de parler de soi. Mais, au sens strict où nous prenons le mot, il serait dérisoire de vouloir faire remonter l'histoire de l'autobiographie en deçà des années 1760 » [6]. Mais d'autres, suivant la voie ouverte par G. Misch, voient dans l'autobiographie, ou bien un phénomène anhistorique et transculturel [7], ou bien un mode d'écriture dans la genèse duquel le Moyen Âge tient une place importante [8]. Le latiniste, de son côté, constate que les écrits

Latomus 74, 2015, p. 699-714), dont il vient élargir l'horizon, notamment en diachronie. Je n'aborderai pas ici, dans cette perspective diachronique, un aspect crucial de la question, que j'ai traité ailleurs (dans l'article précité de la revue *Latomus*), celui de la dimension matérielle de l'écriture, qui a profondément changé depuis l'Antiquité.

2. Cf. M. de Grève, « L'autobiographie, genre littéraire ? », *Revue de littérature comparée* 325, 2008/1, p. 23-31.

3. Voir la note 20 pour cette distinction.

4. Nous commençons notre étude à la période tardo-antique à la fois parce que c'est notre champ de compétence, et en vertu de la valeur fondatrice et paradigmatique des *Confessions* d'Augustin dans une histoire longue de l'autobiographie. La Renaissance – si complexe que soit ce concept historiographique –, lieu d'une mutation anthropologique et culturelle, sera naturellement présente dans notre propos, mais pas envisagée comme telle.

5. J. Burckhardt, *Civilization of the Renaissance*, trans. S. G. C. Middlemore, 2 vol., New York, Harper and Row, 1958, I : avant la Renaissance, selon l'auteur, « man was conscious of himself only as a member of a race, people, party, family, or corporation – only through some general category » (p. 143).

6. Voir Ph. Lejeune, *L'Autobiographie en France*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 29 (1re éd. 1971) ; et par exemple J. Voisine, « Naissance et évolution du terme littéraire 'autobiographie' », dans *La Littérature comparée en Europe orientale. Conférence de Budapest 26-29 octobre 1962*, Budapest, Akadémiai Kiadó,1963, p. 278-286.

7. G. Misch, on le sait, est l'auteur d'une monumentale histoire de l'autobiographie, depuis l'Antiquité (G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, vol. I, Berne, 1949-1950 ; vol. II à IV, Francfort-sur-le-Main, 1955-1969). Sa recherche est fondée sur un postulat d'anhistoricité de l'autobiographie : l'écriture autobiographique serait un « phénomène humain » (G. Gusdorf, « De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire », *Revue d'histoire littéraire de la France* 75/6, 1975, p. 961) témoignant des progrès de la conscience dans l'Histoire. En France, G. Gusdorf et, plus récemment, Ph. Gasparini (*La Tentation autobiographique*, Paris, Seuil, 2013) sont les principaux héritiers de cette conception large de l'autobiographie. Dans l'autre camp, ceux qui adoptent une démarche historiciste et qui considèrent que la naissance de l'autobiographie est inséparable du Siècle des Lumières et de l'avènement moderne de l'individu, ont en France pour chef de file Ph. Lejeune, grand spécialiste des écrits du moi. La controverse Gusdorf/Lejeune a donné lieu, de part et d'autre, à des mises au point. Voir, à ce sujet, et pour les références bibliographiques, la toute récente parution d'un article du plus grand intérêt sur le sujet : J. Gambert, « Confession et autobiographie. Regards croisés sur saint Augustin et Rousseau », *Poétique* 176, 2014/2, p. 221-222. La démarche de J. Gambert, quoique plus philosophique dans son inspiration que les travaux de Ph. Lejeune, est clairement historiciste.

8. Voir à titre indicatif : C. Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, Londres, Harper and Row, 1972 ; A. Boureau, « Écrire sa conversion. Naissance de l'autobiographie spirituelle au Moyen Âge », dans Ph. Lejeune et C. Leroy (dir.), *Le Tournant d'une vie*, Nanterre, Centre de recherches interdisciplinaires sur les textes modernes, 1995, p. 37-46 ; K. J. Weintraub, *The Value of the individual self and circumstance in autobiography*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.

à la première personne dans l'Antiquité tardive et le Moyen Âge latin sont en un sens relativement nombreux, de Cyprien ou Augustin à Pétrarque, sans compter les textes autobiographiques latins de la Renaissance (ceux de B. Cellini ou G. Cardano, en particulier) et aime à considérer les *Confessions* augustiniennes comme la première autobiographie d'Occident ; mais il peut aussi se demander si, dans de tels écrits, le *je* est bien le support d'un individu singulier, comme le mettent en doute, non sans raison, différents travaux issus des sciences humaines et sociales [9].

Cependant, souhaitant ne pas céder à une certaine mode, qui tend à appeler *autobiographie* tout récit de soi à la première personne, même les vers 24-34 de la *Théogonie* d'Hésiode [10], nous avons préféré déployer ici, non une description des formes anciennes de l'écriture autobiographique, mais une réflexion de nature interrogative et *critique*, qui considérerait les conditions mêmes de possibilité d'émergence d'une littérature « autobiographique » dans la latinité antique et médiévale. Selon quels critères affirmera-t-on que les Latins ont pu connaître, ou non, l'écriture autobiographique ? Quelles sont, en un certain sens, les conditions *a priori* de naissance de tels écrits ? Peut-on rattacher sans questionnement préalable aux écrits modernes les écrits plus anciens où un *je* prend la parole pour se raconter ? N'est-ce pas un paradoxe que le *Discours* I de Libanios ou le *De uita sua* de Guibert de Nogent soient nommés « autobiographie » par les modernes, alors que Rousseau a intitulé *Confessions*, sur le modèle antique d'Augustin, le récit qui fonde, précisément, le genre autobiographique moderne ?

Pourquoi, dira-t-on, une telle réflexion *critique*, s'il existe, *de fait*, des écrits à la première personne à valeur autobiographique dans la littérature latine ? La raison est simple : l'objet d'étude considéré (où se tissent trois niveaux de réalité : le document et sa production matérielle, le texte et sa composition intellectuelle, le *je* et sa polyphonie intrinsèque) étant plus sujet que d'autres à des risques d'anachronisme, il faut considérer les écrits autobiographiques antiques ou médiévaux à la fois *dans leur site* (i. e. leur contexte historique et culturel, l'anthropologie qu'ils supposent), dans une tension avec les périodes moderne et contemporaine, et dans leur nature de textes littéraires requérant une approche qui relève de la *poétique*. Autrement dit, examiner *critiquement* les concepts (ceux d'écriture, de soi, d'auteur, d'autobiographie, d'individu) nous est apparu comme un préalable indispensable à l'étude de l'écriture autobiographique dans les temps anciens. Or, une telle approche critique manque trop souvent, notamment dans les travaux de latinistes [11] : nous nous proposons donc ici, précisément,

9. Voir J.-Cl. Schmitt, « L'invention de l'individu, une fiction historiographique ? », dans P. Mengal et F. Parot (éds)., *La Fabrique, la figure et la feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie*, Paris, 1989, p. 213-236; Id., *La conversion d'Hermann le Juif – Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, Vrin, 2003 ; ou encore J. Baschet, pour qui, en vertu de l'anthropologie théologique qui est celle de tout le Moyen Âge, « le sceau divin reproduit indéfiniment l'identique, de sorte que la relation individuante entre la personne et Dieu est profondément ambiguë » (J. Baschet, *La Civilisation féodale*, Paris, Aubier, 2006, p. 633) ; et la citation de P. Veyne, en n. 28 du présent article.

10. B. Schouler, « Réflexions sur les origines antiques de l'autobiographie », *Lalies* 28, 2007, p. 229-239.

11. Sa nécessité avait pourtant été affirmée avec force lors d'un colloque qui s'est déroulé à Cerisy-la-Salle en 1979 et dont les Actes ont paru en 1983 : *Autobiographie et individualisme en Occident*

de lui faire droit, et de nous situer à l'intersection de deux questionnements rarement croisés, l'un, complexe et problématique, qui relève de l'anthropologie historique, questionnement où se font face des points de vue enracinés dans des *épistémès* hétérogènes (s'opposent en particulier, pour simplifier, chercheurs en histoire des idées et des mentalités et chercheurs en sciences sociales, modernistes et antiquisants ou médiévistes, littéraires

(dir. C. Delhez Sarlet et M. Catani), Bruxelles, Édition de l'Université de Bruxelles, 1983 – en particulier : « La question de l'autre : débat », p. 27-49 (pages très riches, stimulantes et éclairantes sur l'articulation nécessaire entre anthropologie et critique littéraire dans l'étude de l'écriture autobiographique), et A. Mandouze, « Se/nous/le confesser ? Questions à saint Augustin », p. 73-83. Cependant le colloque était porté par des spécialistes des sciences sociales, et une telle attention à l'anthropologie est souvent absente des travaux de littéraires sur la question. Tout se passe comme si, de fait, les critiques adoptaient la perspective inaugurée par G. Misch, reprise aujourd'hui par Ph. Gasparini (i. e. « l'autobiographie est un genre transculturel et transhistorique », *op. cit*. [n. 7], p. 16), tout en utilisant, par souci de rigueur terminologique, la définition devenue canonique de Ph. Lejeune (lequel pourtant a longtemps refusé, comme évoqué plus haut, de parler d'autobiographie pour les œuvres antérieures au xviii[e] siècle). Ainsi ni J.-Cl. Fredouille (« Les *Confessions*, autobiographie au présent », dans M.-Fr. Baslez, Ph. Hoffmann, L. Pernot (dir.), *L'invention de l'autobiographie : d'Hésiode à Saint Augustin*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1993, p. 167-178) ni É. Wolff (« Abélard et l'autobiographie », dans J. Jolivet et H. Habrias (dir.), *Pierre Abélard : colloque international de Nantes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 41-48), ni encore M. Chassignet (« La naissance de l'autobiographie à Rome : *laus sui* ou *apologia de uita sua* ? », *REL* 81, 2003, p. 65-78) ne mènent, dans ces articles, d'enquête critique pour interroger avec acribie la pertinence, concernant les textes antiques et médiévaux, de la définition que donne Ph. Lejeune de l'autobiographie. Dans l'ouvrage de référence cité plus haut dans la présente note (*L'Invention de l'autobiographie*, 1993), en particulier dans la partie consacrée aux auteurs latins, la réflexion critique sur l'emploi du terme autobiographie manque : la définition de Ph. Lejeune est utilisée le plus souvent sans restriction. Toute réflexion critique sur les problématiques foisonnantes de l'autobiographie, de même, est absente des Actes du colloque italien (Todi, 1997) sur l'autobiographie au Moyen Âge (*L'autobiografia nel Medioevo*, Atti del XXXIV Convegno Storico Internazionale, Todi, 12-15 octobre 1997, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1998) : en particulier, le terme même d' « autobiographie » ne reçoit de définition critique ni dans l'introduction (W. Berschin, « Biografe e autobiografe nel Medioevo, » p. 1-8), ni dans l'article de synthèse sur les « autobiographies » de moines (R. Grégoire, « L'autobiografia monastica », p. 81-102), non plus que les concepts (individu, auteur) que le genre autobiographique implique. L'autobiographie y est simplement entendue, implicitement (et vaguement), comme un récit de soi à la première personne. Chez les médiévistes en revanche, et dans le monde anglo-saxon en particulier, une telle interrogation critique irrigue nombre de travaux ; nous renvoyons ici à ceux que nous citons dans les n. 1, 7, 8, 19, mais aussi à : M. Mclaughlin, « Abelard as autobiographer », *Speculum* 42/3, 1967, p. 463-488 ; B. Vitz, « Type et individu dans l'"autobiographie" médiévale », *Poétique* 24, 1975, p. 426-445 ; G. Zak, « Modes of Self-Writing from Antiquity to the later Middle Ages », dans R. J. Hexter et D. Townsend (éds.), *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 485-505. Dans un colloque de médiévistes dont les Actes sont précisément intitulés *Autobiographie et références autobiographiques au Moyen Âge* (Greifswald, Reineke, 1995), de telles préoccupations critiques sont également présentes, notamment dans l'article stimulant de J. Batany sur Abélard (J. Batany, « L'autobiographie de Guibert de Nogent (vers 1115) : mémoire, identité sociale et identité langagière », p. 1-10), mais elles ne sont pas développées. Quant aux études réunies dans *Moines et démons*, fruit d'une table ronde qui eut lieu à l'ÉPHÉ en 2010 (*Moines et démons. Autobiographie et individualité au Moyen Âge* [vii[e]-xiii[e] siècle), dir. D. Barthélémy et R. Grosse, Genève, Droz, 2014), elles marquent bien, de façon récurrente, la distance entre les « autobiographies médiévales » et les modernes, entre « l'individu au Moyen Âge » et la notion contemporaine d'individu, sans toutefois problématiser cette distance, de sorte que la définition que donne Ph. Lejeune de l'autobiographie vient naturellement, sans discussion ni mise en garde, sous la plume du premier contributeur (W. Berschin, « Biographie et autobiographie au Moyen Âge », p. 10). Cependant, dans ces travaux mêmes, critique littéraire, philologie et anthropologie historique ne sont pas croisées (sur cette carence structurelle, voir P. Moran, « La poétique et les études médiévales : accords et désaccords, », *Perspectives médiévales* 25, 2014) : en particulier, l'entreprise de Rousseau, fondatrice de la modernité littéraire en un sens, et paradigmatique de l'autobiographie moderne, n'est pas mise en tension avec celle d'Augustin, censée constituer la genèse de l'écriture autobiographique en Occident. Une telle perspective critique à la fois en diachronie et en interdisciplinarité (critique littéraire v. anthropologie historique) sera la nôtre – même si nous ne pourrons ici que poser quelques pierres d'une réflexion que nous espérons pouvoir poursuivre.

et philosophes ou sociologues), l'autre qui relève de la théorie littéraire, de la poétique, mais aussi de l'histoire littéraire [12]. Nous procéderons en trois temps: d'abord en évaluant la possibilité même d'émergence d'une vraie écriture autobiographique (I) dans la latinité tardo-antique et médiévale, ensuite, d'un point de vue qui relève davantage de la poétique, de la théorie littéraire, en tentant de mesurer les déficiences de la définition devenue canonique que Ph. Lejeune donne de l'autobiographie quand il est question de textes *littéraires* (II), enfin en éclairant les enjeux de l'opposition classique Augustin / Rousseau, et les problèmes posés par cette opposition (III).

I. Une écriture autobiographique de langue latine dans l'Antiquité tardive, au Moyen Âge et à la Renaissance ? Réflexion *critique*

Dans cette première partie, je poserai donc la question suivante : y a-t-il eu, ou plus précisément, *pouvait-il* y avoir, dans la littérature latine, entre l'Antiquité et la Renaissance, ce que la critique moderne, depuis l'apparition du mot au début du XIX^e^ siècle, nomme « autobiographie » ?

À lire la production critique sur les auteurs antiques ou médiévaux, la réponse est oui, assurément. Pour ce qui est de la période tardo-antique et médiévale, trois œuvres, notamment, sont souvent qualifiées d'autobiographies : les *Confessions* d'Augustin, le *De uita sua* de Guibert de Nogent, l'*Historia calamitatum* de Pierre Abélard. À la Renaissance, rappelons que de nombreux écrits sont à convoquer, le *De uita sua* de Cardan, la *Vie* de Cellini, divers écrits de G. Aliotti, sans compter, naturellement, les œuvres de la première Renaissance italienne, en particulier la vaste Correspondance de F. Pétrarque (les lettres *Familiares* et *Seniles*), construction littéraire d'un autoportrait voire d'une autobiographie de l'auteur [13]. Moi-même, j'ai cru bon de rattacher à ce corpus le *De hominis miseria* de Hugues de Miramar – même si donc, depuis, j'ai infléchi ma réflexion première [14]. D'autres œuvres encore, naturellement, pourraient être convoquées [15].

Cependant, en règle générale, ces travaux d'antiquisants ou de médiévistes n'interrogent pas la pertinence du terme « autobiographie » pour lesdites œuvres latines [16].

12. Ainsi l'ouvrage récent et fondamental de S. Schmolinsky sur l'écriture de soi dans la période médiévale, centré sur les questions d'anthropologie historique et d'auto-référentialité, laisse peu de place aux questions de théorie littéraire (S. Schmolinsky, *Sich schreiben in der Welt des Mittelalters. Begriffe und Konturen einer mediävistischen Selbstzeugnisforschung*, Bochum, D. Winkler, 2012).

13. Pétrarque est, naturellement, à la fois une figure majeure et un moment décisif dans l'histoire longue de l'écriture autobiographique et de l'écriture de soi en Occident – voir notamment E. Anheim, « Une lecture de Pétrarque. Individu, écriture et dévotion », dans B. M. Bedos-Rezak et D. Iogna-Prat (dir.), *L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005, 187-209. J'ai moi-même donné une communication intitulée « Une écriture de l'intime dans l'œuvre latine de F. Pétrarque ? » au colloque « Les écritures de l'intime » (http://clare.u-bordeaux-montaigne.fr) qui s'est tenu à l'Université Bordeaux Montaigne du 1^er^ au 3 février 2017 et dont les actes paraîtront dans la collection Eidôlon du centre du LaPRIL aux Presses universitaires de Bordeaux.

14. Voir la n. 1.

15. Pour un inventaire concernant la période médiévale, outre la somme de G. Misch, on peut se reporter à W. Berschin, « Biographie et autobiographie », *art. cit.* [n. 11], p. 10-11, et R. Grégoire, « L'autobiografia monastica », *art. cit.* [n. 11], p. 81-102.

16. Voir la n. 11.

Pour tenter de dessiner une réponse à la question posée, je vais donc, ici, interroger *critiquement* les concepts clés de la définition, devenue canonique pour ainsi dire, au moins dans l'espace francophone, que donne Ph. Lejeune de l'autobiographie. Je la rappelle ici : « Récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de la personnalité » [17]. Trois concepts clés sont mis en jeu par Ph. Lejeune dans l'ouvrage classique d'où est issue cette définition, le *Pacte autobiographique*: ceux d'individu, d'auteur, de réception. Pour Ph. Lejeune, l'autobiographie en tant que telle naît avec Rousseau au XVIII[e] siècle et elle est, au fond, le produit d'une certaine société, caractérisée par une attention nouvelle à la vie individuelle et à son unicité irréductible (cette attention étant inséparable d'un certain modèle bourgeois de réussite individuelle qui voit son essor au siècle des Lumières), par la naissance des catégories juridiques d'auteur et de propriété intellectuelle (or, ce qui fait l'autobiographie, c'est précisément le nom de l'auteur sur la première de couverture et le pacte avec le lecteur qui en est la conséquence naturelle), et par un horizon de réception où les récits autobiographiques rencontrent l'attente d'un lectorat relativement nombreux. De fait, Ph. Lejeune a bien marqué l'importance de la réception dans l'étude du genre autobiographique. Dans un entretien sur son parcours intellectuel, il écrit, à propos de la manière dont on abordait l'autobiographie, quand lui-même en a fait son objet de recherche : « On ne s'interrogeait guère […] sur le statut des textes: avaient-ils été publiés, avaient-ils été lus, et par qui, ou bien s'agissait-il d'une tradition dormante ? La *réception* des textes, leur circulation m'intéressaient autant que leur écriture » [18].

Je voudrais, d'abord, porter l'attention sur la double question, problématique pour le monde chrétien tardo-antique et médiéval [19], de l'individu et du sujet : pas d'autobiographie sans sujet ni individu [20] et, surtout, pas d'approche critique de l'écriture autobiographique sans une prise en compte de ce que Fr. Jullien, dans un très bel essai, appelle « l'historicité de l'humain » [21].

On dit souvent que la modernité a découvert le sujet et l'individu, que l'on peut et doit identifier modernité et avènement du sujet : c'est la thèse bien connue de J. Burckhardt, suivie par nombre de chercheurs depuis.

17. Ph. Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975, p. 14.

18. Ph. Lejeune, *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*, Paris, Seuil, 2005, p. 116.

19. Sut cette question extrêmement complexe, outre les travaux indiqués en n. 9, voir en particulier J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996, p. 499-508) ; B. M. Bedos-Rezak et D. Iogna-Prat, *op. cit*., [n. 13] ; et, pour un dernier état de la recherche, W. Pohl, « Introduction : Ego trouble ? », dans R. Corradini, M. Gillis, R. McKitterick, I. van Renswoude (dir.), *Ego trouble. Authors and Their Identities in The Earley Middle Ages*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, p. 9-21.

20. Pour une approche synthétique du croisement de la perspective anthropologique et de la théorie littéraire montrant dans l'Occident moderne issu de la Renaissance, des Lumières et du Romantisme – sans oublier les précédents antiques et médiévaux, qui ne sont pas laissés de côté dans l'article ici évoqué – le lieu même de genèse de l'écriture autobiographique, inséparable d'une émergence de l'individualisme, voir É. Beaulieu, « L'individu autobiographique », *revue ¿ Interrogations ?* 17). Cet article a en outre le mérite de distinguer l'autobiographique, qui serait en un sens intemporel, et l'autobiographie comme genre, de naissance moderne.

21. Fr. Jullien, *De l'intime : loin du bruyant Amour*, Paris, Grasset, 2013, p. 87.

Pourtant on affirme que le stoïcisme puis le christianisme ont une place de choix dans le procès occidental d'individuation et de découverte de l'intériorité [22], que les *Confessions* – encore – sont à la fois la première autobiographie en Occident [23], et le lieu d'apparition, dans la littérature latine, du sujet réflexif [24] et d'une « psychologie des profondeurs » annonciatrice de la modernité [25], que le XII^e^ siècle a vu la naissance de l'individu [26], le XII^e^ et le XIII^e^ siècle sa promotion [27]. Mais on estime aussi parfois que la littérature latine n'a pas connu le moi [28], que les *Confessions* d'Augustin mêmes ignorent la conscience de soi et la subjectivité au sens moderne [29], et qu'enfin l'autobiographie n'a pas existé avant le XVIII^e^ siècle [30]. Qu'est-ce qui n'a pu, ou su, se dire dans la littérature latine ? Pourquoi l'écriture autobiographique telle qu'on l'entend aujourd'hui fut-elle si longtemps empêchée d'advenir et de se répandre – et pourquoi, en même temps, la civilisation occidentale a-t-elle été, dans la modernité, le lieu d'émergence d'une telle prolifération d'écrits autobiographiques ?

On ne saurait nier, assurément, qu'Augustin, Guibert, Pierre Abélard, Hugues de Miramar, F. Pétrarque ou G. Cardano racontent à la première personne, dans des « récits rétrospectifs en prose » où l'identité narrateur-auteur-personnage principal est (paraît ?) indiscutable, à la fois tout ou partie de leur « propre existence », et – du moins pour les premiers cités – leur cheminement intérieur vers la Vérité, la voie ascétique ou l'humilité, i. e. « l'histoire de (leur) personnalité ». La question qu'il faut poser est alors la suivante: que manque-t-il pour que ces œuvres soient reconnues par Ph. Lejeune comme des autobiographies ?

Une telle interrogation, sans doute, manque d'intérêt si elle ne conduit pas à préciser ce qui fait la genèse de la modernité, et la différence spécifique des périodes anciennes.

22. Voir notamment les travaux fondamentaux, sur le stoïcisme, du philosophe M. Foucault (*Histoire de la sexualité*, t. 3, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984) ; et sur le christianisme, de l'anthropologue L. Dumont (*Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983), et du philosophe C. Taylor (*Sources of the Self : the Making of Modern Identity*, Cambdrige [MA], Harvard University Press, 1989, *Les Sources du moi*, trad. fr. C. Melançon, Paris, Seuil, 1998).

23. J.-Cl. Fredouille, *op. cit*. [n. 11], p. 167-178.

24. Voir C. Taylor, *op. cit*. [n. 22].

25. Voir J. Guitton, *Actualité de saint Augustin*, Paris, Grasset, 1967.

26. Voir en particulier les travaux cités dans la n. 8.

27. Voir notamment Le Goff, ***op. cit***., [n. 19].

28. P. Veyne, *L'Élégie érotique romaine*, Paris, Seuil, 1983, p. 189 : « La littérature gréco-romaine à peu près tout entière, est glaciale comme une leçon *ex cathedra* ou comme une conversation entre individus remplissant leurs rôles sociaux; le Moi, l'individu en sa nudité, n'y prend jamais la parole, à une exception près [la confession religieuse]. »

29. « À moins d'accepter, écrit par exemple E. Dubreucq, d'appeler conscience de soi un mode de rapport à soi dans lequel l'intériorité résulte entièrement de l'action des Ecritures sur l'être personnel, on préférera affirmer qu'il n'existe pas de conscience de soi dans les *Confessions* ». La véritable révolution, en Occident, est ainsi pour lui à porter au crédit de Rousseau, fondateur de la subjectivité moderne. « Désormais, ajoute E. Dubreucq, le rapport à soi s'organise par la prescription d'un travail d'écriture de soi où la personne s'unit progressivement, mais immédiatement, à elle-même sans plus passer par quelque tiers médiateur – ni Dieu, ni Ecriture, ni « tu » n'en sont la source ». Analyses sans doute discutables, mais qu'on ne peut, assurément, balayer d'un revers de main (E. Dubreucq, *Le Cœur et l'écriture chez Saint Augustin. Enquête sur le rapport à soi dans les* Confessions, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2003, p. 211-225).

30. Voir la n. 6.

Car si l'on en reste au plan formel, on accordera sans peine que les textes précités sont peu ou prou des autobiographies – même si elles ne sont pas que des autobiographiques –, notamment les *Confessions* d'Augustin, œuvre paradigmatique du genre. Augustin raconte ses souvenirs, et en particulier la transformation de sa personnalité sous l'effet de la grâce, qui l'a conduit à chercher la vérité, à identifier bonheur et sagesse, et à trouver dans le Christ, Vérité et Sagesse, le bien suprême.

Mais est-ce que le fait de raconter ses souvenirs dans un récit publié en prose suffit à faire d'une œuvre une autobiographie ? L'autobiographie a-t-elle des fondements pérennes dans l'humain (l'acte de se dire et d'écrire sur soi étant comme un élément constitutif de notre être au monde et de la construction du sujet), ou n'éclot-elle que dans des circonstances historiques déterminées ?

En réalité, dans la définition de Ph. Lejeune, un élément a profondément changé depuis les temps anciens, la notion d'individu – quelque aporétiques, encore une fois, que soient les questions posées par la prise en compte d'une historicité de cette notion.

On peut à mon sens résumer la mutation entre l'Antiquité et la modernité de la façon suivante: à la philosophie antique de l'âme et à la théologie médiévale (dont les *Confessions* augustiniennes, œuvre entre deux mondes, constituent en l'espèce la matrice) de la personne a succédé, depuis les Lumières, une anthropologie moderne puis contemporaine de l'individu.

Je n'irai pas jusqu'à dire, comme le fait V. Carraud [31], que « l'invention du moi » peut être datée avec précision, dans le sens où la substantivation du pronom personnel est une innovation linguistique et conceptuelle de Pascal, par la médiation d'une curieuse expression latine cartésienne (*ille ego*). Il est vrai qu'on peut faire tout le déploiement de cette invention, de la nouvelle édition de 1678 (la première à contenir le fragment « Qu'est-ce que le moi ? ») des *Pensées* à la rédaction en 1778 des *Rêveries* : en quelque sorte, le moi de Rousseau, au cœur et au fondement de l'écriture autobiographique moderne, trouve sa source dans « l'invention » pascalienne. Le moi a pu exister sans que le pronom personnel fût encore substantivé.

Cependant, difficile de nier, comme l'écrit V. Carraud, que si Augustin, dont les *Confessions* sont parfois lues comme l'acte de naissance du genre autobiographique en Occident, est le premier sans doute, dans l'Antiquité, à poser la question *Quis ego ?* [32], dans l'introspection et le questionnement il ne trouve pas le moi, mais Dieu – son itinéraire, comme l'avait déjà explicité E. Gilson, allant de l'extérieur à l'intérieur et de l'intérieur au supérieur, c'est-à-dire à Dieu, *interior intimo meo et superior summo meo* [33]. Augustin découvre un continent immense, inconnu des écrivains et philosophes latins avant lui, mais l'intériorité abyssale qu'il met à jour avec une forme d'étonnement sacré n'est telle que parce qu'elle est le lieu d'inhabitation de Dieu : dans le *De Trinitate*, l'âme deviendra ainsi trace du mystère de la Trinité.

31. Je renvoie ici à V. Carraud, *L'Invention du moi*, Paris, PUF, 2010.
32. *Conf.* IX, 1, 1.
33. *Conf.* III, 6, 11.

Dans l'écriture, et c'est là, à mon sens, la fine pointe de ce qui sépare Augustin des modernes, l'auteur des *Confessions* antiques ne cherche à dire vrai ni à se connaître ni à se dire, à la différence d'un J.-J. Rousseau : il ne se prend pas comme centre de son récit, qui a pour finalité ultime non la connaissance du moi dans sa singularité concrète, mais la glorification de Dieu, comme l'indique le sens de *confiteor*/*confessio*. Les *Confessions* augustiniennes ne se comprennent pas sans la catégorie fondamentale du témoignage : Augustin écrit pour *témoigner* de l'action de la miséricorde divine dans son existence de pécheur. Or, en l'occurrence, la catégorie du témoignage n'est pas judiciaire [34], elle est à la fois théologique et philosophique : comme son Maître, le Témoin par excellence, le Martyr [35], le disciple est appelé à « rendre témoignage à la vérité » ; en termes plus philosophiques, on dira que sa « confession est attestation », que le projet de se dire implique ici, non de se dire *soi pour soi*, mais de « dire Dieu pour soi », de témoigner d'une « extériorité fondatrice ». Les *Confessions* d'Augustin commencent non par *je*, mais par *tu*, par l'affirmation d'une Altérité qui est magnifiée (*magnus es* [36]) comme fondement et source de l'être personnel (*Tu nos fecisti ad te, domine*…) [37].

En réalité, affirmer que, *mutatis mutandis*, le récit des *Confessions* remplit bien les critères énoncés par Ph. Lejeune pour définir le genre autobiographique est problématique : car une telle affirmation omet de se demander si « l'histoire de la personnalité » qui semble un des éléments fondamentaux des *Confessions*, a vraiment quelque chose à voir avec ce qu'elle peut être dans les *Confessions* de Rousseau, paradigme du genre pour Ph. Lejeune.

Au Moyen Âge, la situation se complique encore : le procès d'individuation voire d'individualisation que l'on y observe est concomitant d'une permanence de l'Eglise comme institution encadrant l'existence des fidèles. Sur le modèle de l'*incastellamento* du médiéviste P. Toubert, M. Lauwers a forgé le concept d'*inecclesiamento* [38], pour rendre compte de la présence englobante de l'Eglise dans tous les aspects de la vie personnelle et sociale, de la naissance à la tombe. Ainsi est fortement affirmée la dimension profondément sociale de l'existence personnelle dans la civilisation médiévale, que l'on qualifie volontiers de « holiste ». Si nous pouvons découvrir au Moyen Âge central un certain nombre de signes d'individualisation (doctrine du Purgatoire, lecture silencieuse, naissance de la signature, obligation de la confession auriculaire une fois l'an, spiritualité plus mystique et affective, valorisation de la solitude, développement de l'écriture personnelle), il reste que le sujet se construit toujours en Église : l'ermite n'est jamais seul, il est relié [39]. Le chemin de la réalisation de soi se fait en régime d'hétéronomie,

34. G. Mathieu-Castellani, *La scène judiciaire de l'autobiographie*, Paris, PUF, 1996.

35. J.-Y Lacoste (dir.), « Martyre », *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 711-712.

36. *Conf.* I, 1, 1 ; sur la catégorie du témoignage comme philosophique et renvoyant à une « extériorité fondatrice », voir J.-Ph. Pierron, « La question du témoignage dans les *Confessions* de saint Augustin », *REAug* 41, 1995, p. 253-266.

37. *Conf.* I, 1, 1.

38. M. Lauwers, *Naissance du cimetière*, Paris, Aubier, 1997, p. 269-274.

39. Voir à ce sujet *Histoire de la vie privée* (dir. P. Ariès et G. Duby), 2, *De l'Europe féodale à la Renaissance*, Paris, Seuil, 1985.

et rencontre toujours la double altérité de Dieu et de l'Église. Le solipsisme romantique du désir est impossible au Moyen Âge, car l'individu n'existe que dans et par un ensemble de réseaux, qui trouvent leur clef de voûte dans l'institution ecclésiale, matrice de la naissance spirituelle et de l'existence chrétienne.

« Un individu, note G. Gusdorf, qui ne se considère pas comme le centre du monde – ou le centre d'un monde – ne s'adonnera pas aux "écritures du Moi" : c'est bien, en un sens, la révolution anthropologique moderne qui a permis le plein épanouissement des "écritures du Moi" » [40]. Chez Augustin ou Guibert, nulle conviction de ce genre: la transcendance de l'Unique habite trop leurs œuvres respectives pour que l'on puisse parler, *stricto sensu*, d'écritures du moi ; le centre de leur monde, c'est Dieu et l'Église, ce n'est pas leur moi.

D'autre part, faute d'imprimerie, faute de la catégorie juridique d'auteur, faute d'un lectorat cultivé nombreux, faute d'un rapport individuel à l'objet livre, dans l'acte de création comme dans l'acte de réception, ni l'Antiquité ni le Moyen Âge n'ont connu un concept d'auteur susceptible de fonder avec quelque solidité et rigueur une vraie écriture autobiographique. En ce sens, postuler que dans les *Confessions* nous avons bien l'identité auteur-narrateur-personnage principal qui est au cœur du projet autobiographique est une pétition de principe, tant il y a d'écart entre la notion d'auteur au IVe siècle et celle qui émerge au XVIIIe. Écart dans l'acte de production : Augustin n'a pas écrit les *Confessions*, il les a dictées. Écart dans le statut juridique: inexistant au IVe, naissant au XVIIIe [41].

Il faut, enfin, avoir à l'esprit encore un critère d'évaluation, celui d'horizon d'attente, emprunté à l'esthétique de la réception de H. R. Jauss [42].

Le projet des *Confessions* de Rousseau ou des *Mots* de Sartre suppose l'existence d'un lectorat lettré capable d'apprécier l'œuvre et d'en juger avec goût. Or, les œuvres anciennes appelées « autobiographies » par les modernes n'ont pas toujours eu de lecteurs – il n'y a jamais eu qu'un seul manuscrit du *Journal de voyage* d'Éthérie, du *De uita sua* de Guibert ou du *De hominis miseria* de Hugues de Miramar. De telles œuvres n'ont commencé à avoir de lecteurs qu'une fois éditées, à l'époque moderne ou contemporaine. Encore les lecteurs de ces œuvres sont-ils, pour l'essentiel, des savants, des chercheurs. Les anciens ne les lisaient pas, ou pas comme telles: s'ils les lisaient, c'étaient qu'ils y cherchaient des nourritures spirituelles – c'est bien là, assurément, ce qui a motivé la copie du *De hominis miseria* de Hugues de Miramar. Augustin écrit ses *Confessions* non pour

40. G. Gusdorf, *Lignes de vie 2. Auto-bio-graphie*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 228.

41. Augustin est bien un auteur : les *Retractationes* sont là pour l'attester; avant lui, chez Horace, Cicéron, Pline ou Stace, nous trouvons assurément une conscience d'auteur. Mais le mode d'écriture (tout écrit est dicté), un rapport différent à l'œuvre (comme l'atteste la pratique de la *recitatio*, inséparable de la création littéraire), l'absence de code de la propriété intellectuelle et d'état civil, la transmission manuscrite (qui empêche en un sens d'avoir accès à l'œuvre telle que l'auteur l'a écrite – nous nous permettons ici à de renvoyer à notre article : F. Wendling, *art. cit*. [n. 1]), font de la notion d'auteur dans l'Antiquité une notion plus flottante que dans la modernité, et moins propre à fonder solidement une identité auteur-narrateur-personnage principal qui est au cœur, selon Ph. Lejeune, du *pacte autobiographique*.

42. Voir, ci-dessus, la citation de Ph. Lejeune référencée en n. 18.

parler de soi, mais pour témoigner de la miséricorde divine, pour chanter les louanges de Dieu.

II. Sortir de l'aporie? L'autobiographie comme espace littéraire

Les différentes voies que nous avons parcourues convergent toutes, ainsi, vers le même point : la mise à jour d'une discontinuité entre Antiquité et Moyen Âge d'un côté, modernité de l'autre. Au sens moderne, les périodes anciennes n'auraient pas connu, à proprement parler, l'écriture autobiographique, car les réalités qui fondent substantiellement le genre autobiographique, la notion d'auteur, l'immanentisme de la subjectivité et de l'expérience, l'abandon de la fonction de témoignage de l'écriture de soi et de la foi en une Altérité fondatrice, la valorisation de la singularité et de la différence, un lectorat prêtant attention aux écrits autobiographiques, n'existaient pas comme telles.

Est-ce à dire – lorsque nous, modernes, continuons à lire comme autobiographiques des œuvres comme les *Confessions* d'Augustin ou le *De uita sua* de Guibert – que nous soyons coupables d'une illusion d'optique, d'une confusion sémantique ? Ces œuvres avec lesquelles la modernité institue une coupure séparatrice, ne se ressemblent-elles en rien ?

En réalité, ce serait sans doute aller un peu vite. À survaloriser les critères externes (auctorialité, individualisme, rapport à la langue et au monde, horizon d'attente), ne risque-t-on pas d'oublier que ces œuvres sont, d'abord, des textes littéraires ? En effet, comme le voile la définition canonique de Ph. Lejeune, lorsque, en critique littéraire, on étudie l'autobiographie, on porte l'attention aux autobiographiques *d'écrivains*, pas à celles produites par les vedettes de cinéma, les sportifs ou les hommes d'Etat. Sans doute, le genre de l'autobiographie est-il problématique, mais les œuvres considérées appartiennent bien à la littérature : les *Confessions* de Rousseau ou les *Mots* de Sartre sont même des chefs-d'œuvre. Ne convient-il pas, dès lors, de mieux cerner la nature du texte autobiographique en tant que texte littéraire pour voir si des œuvres écrites avant la césure de la modernité ne feraient pas partie de la même famille ?

Le projet autobiographique – au sens large – suppose de se raconter dans un récit qui cherche à dire la vérité d'une vie : Jean-Jacques et Augustin clament leur volonté d'être fidèles, dans le récit, dans la chose écrite, à la réalité des faits racontés. Chez l'un et l'autre, l'identité du narrateur, du personnage principal et de l'auteur (malgré la modernité de la figure auctoriale entendue *stricto sensu*) est claire, évidente. Pour l'un et l'autre, il s'agit de dire dans l'écrit les transformations de la personnalité, l'histoire d'un être réel.

Mais des auteurs comme Augustin ou Rousseau sont des hommes de lettres, des amoureux du beau langage. L'un et l'autre écrivent dans le voisinage du roman. Or, pas de littérature sans imagination, sans fiction. Même la littérature d'idées invente des formes, là où, sous la plume de l'écrivain, se fait une alliance entre le travail de la raison et l'invention littéraire. La critique, d'ailleurs, a eu beau jeu de traquer les traces d'invention dans les deux œuvres d'Augustin et de Jean-Jacques, de déconstruire leur prétendue exactitude. Ce qu'ils écrivent n'est pas vrai comme serait vrai un récit composé

dans un esprit positiviste, scientifique. Il y entre une part d'ornement, de reconstruction littéraire, de fabrication, de *fiction*. Mais pas de littérature, non plus, sans la conviction et l'expérience d'une résistance du langage à dire la vérité d'une existence : et peut-être d'ailleurs n'y a-t-il, dans toute autographie, fiction et ornement que parce que le langage nu est ressenti comme impuissant à dire ce que l'on veut dire. Rousseau lui-même, après avoir affirmé vouloir « montrer à [s]es semblables un homme dans toute la *vérité* de la *nature »* [43]*, ne concède-t-il pas implicitement que* ce projet est dans le fond irréalisable ? « Nul, reconnaît-il, ne peut écrire la vie d'un autre homme que lui-même. Sa manière d'être intérieure, sa véritable vie n'est connue que de lui; mais en écrivant, il la déguise ; sous le nom de sa vie, il fait une apologie ; il se montre comme il veut être vu, mais point du tout comme il est » [44]. Fiction, impossibilité de dire toute la vérité : l'autobiographie, dans son identité même, est sans cesse prise entre *transparence* et *obstacle* ; son opacité, c'est celle-là même que le texte oppose au réel. « Il faut donc à tout prix, note J. M. L den Toonder, éviter une séparation rigide entre autobiographie et fiction » [45]. Le paradigme des *Confessions* de Rousseau, l'ambition affichée de leur auteur et les analyses théoriques de Ph. Lejeune ont pu faire croire à une coïncidence entre l'histoire et le récit, aux incertitudes de la mémoire près. Mais les choses ne sont pas si simples, surtout si l'on considère, ce que manque, à dire vrai, de faire l'auteur du *Pacte*, que l'auteur d'une autobiographie est un écrivain, un faiseur de fictions, un fabricateur de récits. L'analyse attentive de certaines autobiographies postmodernes, d'ailleurs, met à jour une porosité manifeste entre vérité et fiction, autobiographie et roman, comme l'a montré J. M. L. den Toonder dans l'ouvrage cité plus haut. Aussi bien, l'œuvre et la théorie proustiennes, fondatrices de la modernité narrative, n'ont-elles pas comme ruiné la pertinence même d'une autobiographie d'écrivain ? Si la genèse et l'épanouissement d'un moi d'écrivain échappe totalement aux accidents de la biographie, à quoi bon, pour un écrivain, écrire son autobiographie, puisque celui qui écrit sur soi cherche, en quelque manière, la vérité de son être, et que l'histoire événementielle, matière première de l'autobiographie depuis Rousseau, lui voile cette vérité ? La fiction, pour M. Proust, n'est-elle pas alors le seul moyen adéquat de la recherche de la vérité de l'être singulier que je suis ?

Dès lors, ne peut-on dire que, en deçà ou au-delà des divergences fondamentales que nous avons relevées, les textes « autobiographiques » qui se situent en amont et en aval de la modernité, partagent, parmi tous les textes littéraires de quelque genre qu'ils soient, un point commun essentiel, à savoir le mélange que l'on y discerne entre vérité et fiction ? Les romans, les pièces de théâtre, les poèmes, sont des œuvres d'imagination pure, si réalistes se veulent-ils. Ils imitent peut-être la réalité, mais ils sont tout entiers faits de fiction. En revanche, les textes d'écrivains dont l'objet est le récit à

43. J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, *incipit*.

44. Voir J.-J. Rousseau, *Préambule du manuscrit de Neuchâtel*, dans J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*. I. *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, dir. B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959, p. 1148-1155 (voir http://www.autopacte.org/Rousseau-pr%E9ambule-Neuch%E2tel.html).

45. J. M. L. den Toonder, *Qui est-je ?. L'écriture autobiographique des nouveaux romanciers*, Bern, Berlin, Francfort-sur-le-Main, New York, Paris, Vienne, Peter Lang, 1999, p. 4.

la première personne d'un cheminement individuel, sont tous tissés de vérité et de fiction, à quelque période qu'ils aient été écrits. Les auteurs veulent dire la vérité, devant Dieu ou devant les hommes; mais en tant qu'écrivains, ils mettent en œuvre, pour dire cette vérité, des moyens qui relèvent de la fiction, c'est-à-dire de la fabrication. C'est aussi le cas, certainement, d'autres genres médiévaux, dont les écrits autobiographiques du Moyen Âge partagent certains traits : l'hagiographie et l'historiographie [46], en particulier ; plus largement, les genres narratifs non strictement fictionnels.

III. D'Augustin à Jean-Jacques, les enjeux d'une mutation [47]

D'Augustin à Jean-Jacques, y a-t-il donc *hiatus*, discontinuité radicale, ou, en quelque sorte, identité dans l'altérité, les différences étant secondes par rapport à une unité supérieure, transcendante ?

Le mot « roman » n'existait pas, mais *L'Âne d'or* de l'écrivain latin Apulée est bien un roman, comme *Érec et Énide*, *Don Quichotte*, *Crime et châtiment* ou la *Recherche*. Le mot « autobiographie » n'existait pas, mais les *Confessions* d'Augustin sont-elles une autobiographie ? La réponse, ici, est moins assurée. Augustin et Jean-Jacques se disent et racontent leur existence passée dans un récit rétrospectif à la première personne, portant l'un et l'autre une attention singulière à l'histoire de leur personnalité mais … que de difficultés dès qu'on examine *critiquement* chacun des concepts mis en jeu dans la simple description de leur entreprise littéraire et existentielle !

On dira peut-être : si les *Confessions* de Rousseau sont une autobiographie, que les *Confessions* augustiniennes en soient une également, ou non, qu'importe, à la vérité ?

Si l'on s'en tient à l'histoire littéraire, il importe peu, sans doute : il suffira de dire que les *Confessions* de Rousseau sont une autobiographie, au sens strict « de récit rétrospectif en prose, etc. », et celles d'Augustin, qu'elles en sont une au sens large de récit de soi, pouvant inclure une dimension (religieuse et philosophique) de témoignage et de confession.

Mais si on entre dans un *cercle herméneutique* où la compréhension différenciée et symétrique des mondes anciens et médiévaux d'un côté, modernes et contemporains de l'autre, interagit réciproquement pour, *in fine*, transformer notre propre regard sur notre passé et sur nous-mêmes, il importe beaucoup, assurément.

Nous pourrions résumer en ces termes les conclusions où nous sommes parvenus au terme de notre étude critique. Nous sommes aujourd'hui

46. Les récits latins des Croisades sont à cet égard très significatifs : dans le « travail de la mémoire croisée », comme l'écrit avec justesse G. Lobrichon, « la réalité et la fiction se compénètrent » (G. Lobrichon, « La Jérusalem délivrée », *À l'origine des croisades*, Montrouge, Bayard, 2011, p. 52).

47. Comme le note J. Gambert dans l'article précité, les travaux comparant Rousseau et Augustin sous l'angle de l'écriture autobiographique sont rares. Le questionnement est pourtant crucial, si l'on veut comprendre correctement le passé et le présent, et construire avec quelque rigueur une poétique des écrits du moi (voir, pour l'intérêt crucial de cette confrontation et la maigreur de la bibliographie afférente, J. Gambert, *art. cit*. [n. 7] p. 221-222). Dans son article, l'auteur met en lumière, contre G. Gusdorf, les divergences profondes entre Augustin et Rousseau. Nous tenterons ici, au-delà d'une perspective historique qui nous paraît indispensable et que nous avons déployée dans les lignes qui précèdent, de penser également l'unité d'écrits qui, après tout, ont entre eux une certaine filiation.

les héritiers de la révolution intellectuelle, anthropologique, littéraire dont les *Confessions* de Rousseau sont comme le signe et l'acte fondateur. L'autobiographie du citoyen de Genève ouvre une histoire neuve, un espace historico-culturel dont nous vivons encore aujourd'hui, marqué par l'immanentisme, le primat de l'historicité, le statut juridique et social de l'auteur, l'attention à l'unicité revendiquée de l'individu, l'exaltation des parcours singuliers, atypiques, l'attente sociale pour les récits de soi (ou horizon d'attente). Sans doute la postmodernité a-t-elle paru mettre à mal ce « modèle », comme en témoignent les œuvres de R. Barthes et de M. Foucault, qui affirment la mort de l'auteur et du sujet. Mais force est de constater que les dernières décennies ont connu une inflation de la littérature du moi.

À l'inverse, les *Confessions* d'Augustin ont inauguré une époque (marquée par une modalité spécifique, théologique et philosophique, anhistorique en un certain sens, d'être au monde et d'écriture de soi) dont la « crise de la conscience européenne » et la révolution des Lumières ont comme scellé la clôture. Les œuvres de cette époque caractérisées par une attention à soi sont le lieu et la trace, non d'une anthropologie de l'individu (dont la préface des *Confessions* de Rousseau peuvent se lire comme le manifeste), mais d'une théologie de la personne: affirmation d'une Altérité fondatrice, transcendance des valeurs éternelles et relativisation des contingences événementielles, axe vertical de la conversion, exemplarité du cheminement vers Dieu ou le cloître, absence de lectorat spécifique, méfiance vis-à-vis de l'originalité, fonction théologique et philosophique de témoignage sont leurs traits distinctifs. On peut même penser, et c'est ce que nous avons essayé de suggérer, que la révolution augustinienne s'inscrivait en même temps dans une forme de *continuum* historique – au plan des mentalités – que seule la modernité (et peut-être, plus encore, la postmodernité) a brisé : dans le monde latin qui nous occupe ici, on peut sans doute dire – de manière schématique peut-être – que l'homme occidental, avant le procès radical d'individuation engagé par les Lumières, s'est construit face à une « Altérité fondatrice » qui a changé de visage mais qui a eu les mêmes conséquences anthropologiques et littéraires : Rome ou plus largement la Cité dans l'Antiquité classique et impériale, le Dieu de la Révélation dans le christianisme tardo-antique, l'Église (en tant qu'institution englobante, et pas seulement lieu d'épanouissement de la foi) au Moyen Âge ont tour à tour polarisé l'existence individuelle. Dans les temps modernes, aux transcendances du passé s'est sans doute substituée, de façon dramatique parfois, celle de l'Etat : et c'est pourquoi nous avons employé le mot de procès, dont on peut sans doute situer le point d'accélération et d'aboutissement dans les années 1960/70 [48]. Reste que, dans leur écriture et leur projet philosophique, les *Confessions* de Rousseau ouvrent bien une ère nouvelle.

Cependant, la claire perception de divergences fondamentales entre les espaces culturels et anthropologiques ouverts respectivement par Augustin et

48. Voir en particulier M. Gauchet, « Trois figures de l'individu », *Le Débat* 160, 2010/3, p. 72-78 (« Ce subjectivisme affectif et identitaire, pour faire court, est une expression typique d'une nouvelle phase d'individualisation, tel que nous le voyons à l'œuvre depuis les années 1970 », p. 73) ; F. de Singly, *L'individualisme est un humanisme*, La Tour d'Aiguses, Éditions de l'Aube, 2005 ; Chr. Le Bart, *L'Individualisation*, Paris, Sciences Po, les presses, 2009.

Rousseau, empêche-t-elle de trouver trouver, entre les *Confessions* antiques et modernes, des points de convergence ? En réalité, implicitement ou explicitement, nous en avons repéré deux; et nous en ajouterons encore un troisième, sous forme interrogative.

Implicitement d'abord : quoi qu'il en soit des oppositions qu'une étude critique fait apparaître, il reste que l'un et l'autre auteurs ont eu le projet se prendre comme objet d'écriture, même si ce fut dans des intentions très différentes. Augustin témoigne de l'action de Dieu dans sa vie, mais c'est bien son existence individuelle qui témoigne de Dieu. Un fait de traduction est à cet égard significatif: jusqu'à une période récente, on traduisait *homo*, dans *Confessions* I, 1, 1 par « l'homme ». Or, les dernières traductions françaises (Tréhorel-Bouissou 1962, Cambronne 1998, Boyer 2008) ont toutes traduit *homo* par « un homme » : les *Confessions* parlent non de l'homme en général, mais d'un homme en particulier. Influence subconsciente, ici, de l'individualisation à l'œuvre dans nos sociétés postmodernes ? Peut-être. Mais les *Confessions* sont bien un récit, qui renvoie à une existence concrète singulière. Le fameux chapitre 12 du livre VIII, la scène du jardin de Milan, était intitulé par J. Trabucco « l'action de la grâce » : le titre devient, chez P. Cambronne, « lumière d'août » – manière de dire, peut-être, que, comme W. Faulkner narre des itinéraires singuliers, c'est bien un cheminement tout individuel que raconte Augustin.

Explicitement, ensuite : ce dernier choix de traduction nous conduit au deuxième point de convergence relevé, le mélange de vérité et de fiction. Les auteurs des *Genres littéraires à Rome* ont eu sans doute une heureuse intuition en plaçant les *Confessions* dans le voisinage des deux uniques romans que nous ait laissés la littérature latine, le *Satyricon* et *l'Âne d'or*. En tant qu'œuvres littéraires, les textes autobiographiques sont tissés de vérité ET de fiction, comme en témoigne la part de fabrication littéraire que l'on peut observer dans les *Confessions* d'Augustin et celles de Rousseau.

Troisièmement, mais je ne fais ici qu'effleurer la question – guère étudiée dans les travaux sur les écrits autobiographiques de langue latine [49] –, j'entends poser une question toute simple : fut-il possible de se dire dans la langue latine médiévale ?

Fut-il en vérité possible de se dire, de dire *je* dans la langue latine médiévale, langue de culture scolaire et cléricale, langue étroitement liée à la Révélation, langue de la Vulgate et de la théologie ? langue de la spiritualité et de la liturgie, de l'université et de la culture savante, langue qui n'est pour les médiévaux, ni maternelle [50] ni charnelle, et qui, à cet égard, empêche – peut-être – l'expression de la subjectivité la plus profonde [51] ? À supposer,

49. Comme point de départ des questions générales qui tournent autour des spécificités de la diglossie et du bilinguisme médiévaux, voir : *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, études réunies par S. Le Briz et G. Veysseyre, Turnhout, Brepols, 2010 ; M. Banniard, Viva voce. *Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin*, Paris, Institut des Études augustiniennes, 1992 ; Ch. Ferguson, « Diglossia », *Word* 15, 1959, p. 325-340 ; C. Ruff, « Latin as an acquired language », dans Hexter et Townsend, *op. cit*. [n. 11], p. 47-61, et R. Szpiech, « Latin as language of authoritative tradition », *ibid*., p. 63-85.

50. En réalité la langue vulgaire était dite paternelle, plus que maternelle : voir J. Batany *op. cit.* [n. 11].

51. Sans doute, pour prendre un exemple contemporain, le pape Benoît XVI a-t-il fait part en latin de sa décision de renoncer à sa charge et des motifs intimes qui l'y avaient conduit. Mais, précisément, cet

par ailleurs, que cela fût possible de se dire, d'écrire sur soi, dans la langue latine médiévale, cela avait-il un sens, une pertinence ? Enfin, si à ces deux questions – possibilité, pertinence –, on devait répondre par l'affirmative, à quelle connaissance de soi pouvait parvenir celui qui aurait choisi d'écrire sur soi ? Pouvait-il saisir sa singularité, son unicité ? Ou seulement dire en première personne (ce qui, déjà, n'est pas si fréquent au Moyen Âge) ce qui le rend semblable à beaucoup ?

Précisons la question. Le rapport à la langue latine de Guibert, de Pierre Abélard ou de Pétrarque, était-il le même que celui de Rousseau ou de Chateaubriand, de Proust ou de Leiris, à la langue française ? Les deux langues représentaient-elles la même chose pour les auteurs qui les employaient dans leurs écrits ? Écrire avec cette langue avait-il la même signification dans les deux cas ? L'idiome portait-il, dans les deux champs culturels, la même signification ?

Comme l'ont montré les analyses de C. Mohrmann, si le latin médiéval [52], d'abord essentiellement scolaire et littéraire (artificiel, en un sens) à l'époque carolingienne, est devenu une langue vivante, celle d'une communauté intellectuelle pour qui elle était langue de communication, de spiritualité et de pensée, il ne fut jamais la langue courante d'une « communauté de sujets parlants » [53], dans le sens où il était, non la langue charnelle et maternelle, mais une langue de culture apprise dans le monde scolaire : « ce latin n'est pas la langue courante de la vie quotidienne, transmise par la mère à l'enfant, il est enseigné à l'école, à l'aide de manuels et par la voie de l'imitation des grands écrivains » [54]. Cette coupure entre idiome populaire et langue savante remonte à la fin de l'Antiquité tardive, quand la langue des lettrés, nourrie de culture antique par un système scolaire qui n'avait guère évolué, s'est éloignée du parler populaire courant. En ce sens-là, ce qui fait la spécificité du *De uita sua* de Guibert par rapport aux autobiographies modernes, c'est la tension entre l'expression – nouvelle et atypique, assurément – d'une subjectivité, et l'emploi d'une langue dont les attaches avec la subjectivité profonde de l'individu étaient plus faibles que celles des langues modernes, à la fois parlées et écrites [55]. Guibert ne dit pas *je*, *I* ou *Ich*, mais *ego* : et cet *ego*, en vertu même de son appartenance à une langue scolaire éloignée de l'idiome courant, est moins personnel que son équivalent dans

acte singulier et personnel de communication était l'acte d'un pape : le *je* qui s'exprime y est profondément ecclésial.

52. C. Mohrmann, « Le latin médiéval », *Cahiers de civilisation médiévale* 3, 1958, p. 265-294.

53. *Ibid*., p. 272.

54. *Ibid*., p. 270.

55. De Pétrarque à Érasme, bien des écrits latins humanistes, assurément, attestent d'une écriture marquée par l'expression d'une subjectivité. Cependant, la langue dans laquelle se déploie cette forme d'écriture de soi reste la langue d'une certaine tradition intellectuelle, plus qu'une langue intime enracinée dans la chair et la subjectivité profonde de l'individu : ainsi, B. Grévin, dans un volume consacré, précisément, à la question de l'individu au Moyen Âge, conclut par la négative son étude sur l'écriture du latin médiéval du XII^e^ au XIV^e^ siècle ; il montre que les recherches d'individualisation stylistique dans les siècles tardifs du Moyen Âge n'ont rien à voir avec une quelconque originalité stylistique – dont l'apparition, note-t-il, est un fait littéraire tardif – et conduisent même paradoxalement à une « impersonnalisation » de l'écriture, car elles ne sont que la conséquence d'une recherche formelle, d'un souci humaniste de retrouver la noblesse du latin cicéronien (B. Grévin, « L'écriture du latin médiéval, XII^e^-XIV^e^ siècle. Les paradoxes d'une "individualisation" stylistique », dans B. M. Bedos-Rezak et D. Iogna-Prat, *op. cit*. [n. 13], p. 101-115).

les langues modernes. En écrivant *ego*, Guibert parle ainsi comme en situation d'extra-territorialité linguistique par rapport au sol il a poussé, où il s'est construit comme sujet. Mais, comme nous l'avons relevé plus haut, s'accomplit encore, dans l'écriture de soi, une autre désappropriation : car la langue qu'emploie Guibert n'est pas seulement une langue scolaire, elle est devenue, en Occident, la langue de l'Église, celle-là même dans laquelle on lit la Bible, source de toute foi et fondement, progressivement, de toute culture. Lorsque Guibert, ou tout autre écrivain latin médiéval, veut s'exprimer en première personne, il est comme linguistiquement habité par un autre, i. e. par une langue doublement étrangère, le latin comme langue scolaire et comme langue de l'Église [56]. Rien de tel, assurément, pour Rousseau, Proust ou O. du Puigaudeau : la langue par laquelle ils s'expriment est leur langue, une langue sans doute anoblie et transfigurée, dans le champ des lettres, mais une langue qui, malgré sa transmutation, inhérente à toute parole littéraire – spécialement en poésie – reste la langue de leur chair, celle en laquelle ils se sont éveillés au langage articulé, auprès de leur mère.

Enfin, ne faudrait-il pas interroger – mais ce serait l'objet d'un article à part entière, et nous ne faisons ici que poser la question, cruciale cependant à nos yeux – l'opposition classique entre une anthropologie antique et médiévale marquée par l'hétéronomie, et une anthropologie moderne marquée par la conquête de l'autonomie ? Les sciences humaines et sociales n'ont-elles pas comme destitué le sujet moderne de sa (prétendue) autonomie ? Inversement, l'Altérité qui fonde le moi n'est-elle pas vue, dans la théologie chrétienne, catholique notamment (voir par exemple, dans les documents du Concile Vatican II, *Gaudium et Spes* 22, 1, ou encore l'œuvre atypique de M. Zundel [57]), non comme « extériorité », mais comme ce qui seul permet au sujet de devenir libre et autonome, et pour ainsi dire comme le chemin le plus court vers soi – dans le sens où Dieu et l'Église apparaissent à la conscience chrétienne non point comme des réalités extérieures, mais comme l'espace et la condition de toute intériorité, de toute liberté authentique face aux aliénations innombrables qui pèsent sur l'être humain ?

* *
*

Que conclure, donc, de la confrontation, ici esquissée, des deux œuvres qui sont paradigmatiques des époques considérées, les *Confessions* d'Augustin pour l'Antiquité (et le Moyen Âge), les *Confessions* de Rousseau

56. Dans un article stimulant sur la traduction de la *Théologie naturelle* de R. Sebond par Montaigne, O. Millet a bien mis en lumière cette double qualité du latin médiéval, qui en fait une langue qui a une double origine : nourrie de la langue scolastique d'un côté, des inflexions poétiques et méditatives du latin biblique et patristique de l'autre, l'écriture de R. Sebond est habitée par deux sources qui ne se voient plus dans la traduction de Montaigne. Or le latin scolastique comme le latin biblique sont eux-mêmes de source étrangère, la grec d'Aristote pour l'un, l'hébreu de la Torah de l'autre (la Vulgate de Jérôme gardant mémoire des sémitismes originels) : voir O. Millet, « Le langage de la théologie : latin médiéval et éloquence humaniste dans la traduction française de la *Théologie naturelle* », dans Ph. Desan (dir.), *Dieu à nostre commerce et société. Montaigne et la théologie*, Genève, Droz, 2008, p. 139-155.

57. Par exemple : M. Zundel, « *Rencontre de soi et rencontre de Dieu* », *Je est un autre*, Silly, Anne Sigier, 1997, p. 9-27.

pour la modernité ? Dira-t-on qu'à une discontinuité radicale au plan de l'anthropologie et du rapport au monde (s'il importe peu à Augustin de se connaître dans son unicité, de se dire dans sa singularité inassimilable, c'est en revanche le projet même de Rousseau, et c'est pourquoi il cherche une langue neuve), se juxtapose un espace littéraire commun (vérité et de fiction se mêlant, de fait, dans l'écriture autobiographique) ? Que la littérature latine antique ou médiévale ne pouvait accoucher de l'autobiographie, mais qu'on y lit des récits de soi où se mêlent, *comme dans les autobiographies modernes*, vérité et fiction ? Que les écritures modernes du moi, dès lors, seraient la trace à la fois d'une *révolution* anthropologique, et de la *permanence*, en l'homme, d'une « fonction fabulatrice » qui, sur le chemin de la recherche de la vérité, lui fait fabriquer des récits (de soi ou des dieux) où s'entrecroisent vérité et fiction ?

Ne peut-on, dès lors, trouver dans l'acte d'écriture le lieu même d'une unité plus haute que les divergences constatées ? Car si l'on se contente de considérer qu'Augustin, loin de parler de soi au sens moderne, témoigne en vérité de l'action de Dieu dans l'itinéraire existentiel du pécheur qu'il dit être (les *Confessions* étant théocentriques), tandis que Rousseau, lui, raconterait le cheminement de son être propre, singulier, portant à son existence individuelle une attention nouvelle et forgeant pour le récit qu'il en fait une langue et une forme neuves (ses *Confessions* étant autocentrées), ne risque-t-on pas de ne pas voir que, dans la nature du projet respectif d'écriture des auteurs, il y a une identité plus profonde que lesdites différences ? En effet, il convient de ne pas oublier que les *Confessions* de Rousseau, que l'on présente comme la première vraie autobiographie de langue française, sont également (et peut-être d'abord ?) un manifeste d'anthropologie philosophique : prouvant, pour ainsi dire, le mouvement en marchant, Rousseau entend fonder la vérité de son anthropologie sur le récit de son existence personnelle. T. Todorov estime ainsi qu'il ne faut pas opposer en Rousseau, comme on le fait trop souvent, l'écrivain et le philosophe: « […] l'essentiel, écrit-il, c'est que son œuvre tout entière – écrits philosophiques, politiques, pédagogiques aussi bien qu'autobiographiques et littéraires – est une recherche passionnée de la vérité; et on ne peut négliger ce fait sans en même temps refuser l'intention qui anime toute cette œuvre » [58]). « […] j'ai résolu, écrit Rousseau de son côté, de faire faire à mes lecteurs un pas de plus dans la connaissance des hommes, en les tirant s'il est possible de cette règle unique et fautive de toujours juger du cœur d'autrui par le sien; tandis qu'au contraire il faudrait souvent pour connaître le sien même, commencer par lire dans celui d'autrui. Je veux tâcher que pour apprendre à s'apprécier, on puisse avoir du moins une pièce de comparaison ; que chacun puisse connaître soi et un autre, et cet autre ce sera moi » [59]. Autrement dit, la visée de Rousseau, c'est bien la recherche de la vérité, c'est-à-dire, en l'occurrence, « la connaissance des hommes » : le récit a une fonction heuristique et scientifique. Dans l'entreprise autobiographique

58. Cité dans P. Campion, *La Littérature à la recherche de la vérité*, Paris, Seuil, 1996.

59. Voir Préambule du manuscrit de Neuchâtel, dans J.-J. Rousseau, *op. cit.* [n. 44] p. 1148-1155.

elle-même, le projet de Rousseau est philosophique [60] : dans les *Confessions* s'entrecroisent deux récits, le récit autobiographique proprement dit, et le récit de la chute de l'humanité, qui a perdu l'état d'innocence en entrant dans une vie sociale. L'interrogation de Rousseau est à la fois généalogique et, en quelque sorte, sotériologique ou thérapeutique : il veut comprendre l'origine des maux dont souffre l'homme (*Discours de l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*), pour aider l'homme à trouver son salut (*Du contrat social*).

En un certain sens, l'anthropologie rousseauiste ne fait ainsi que sécula-riser la théologie augustinienne du péché originel : elle est une explication mythique (ou philosophique, comme on voudra, le mot « mythique » ne faisant ici que souligner la dimension narrative de cette anthropologie) de la chute de l'humanité dans un état de misère, certains moments épiphaniques faisant entrevoir à l'homme une condition originelle paradisiaque (ainsi peuvent se lire les *Rêveries*).

Dès lors, on peut bien dire, en vérité, que par-delà les différences, les projets d'Augustin et de Rousseau présentent une fonction commune fondamentale, celle de témoigner de la vérité (théologique ou philosophique) d'anthropologies où la part de récit est fondamentale. Si les *Confessions* des deux auteurs voient se tisser vérité et fiction, ce n'est donc pas simplement qu'étant des œuvres littéraires elles disent la vérité d'une vie dans un langage qui laisse une part à la fiction, c'est encore, et plus profondément sans doute, qu'elles articulent dans la trame narrative le récit rétrospectif d'une existence et le récit théologique ou philosophique d'une humanité qui a perdu la splendeur des origines et qui recherche, parfois avec angoisse, le salut. Les *Confessions* augustiniennes ne se terminent-elles pas, dans leurs trois derniers livres, par une méditation exégétique, nourrie de la méthode allégorique des Grecs, sur les premiers chapitres de la Genèse – qui contiennent, précisément, le récit des origines de l'humanité ? Cette lecture de la Genèse n'a-t-elle pas en outre un point de fuite eschatologique, les dernières lignes des *Confessions* évoquant le repos éternel, vraie vocation de l'homme ? Pareillement, les *Confessions* de Rousseau ne s'achèvent-elles pas dans le choix très symbolique d'une retraite « oiseuse » sur l'île de Saint-Pierre, lieu rêvé d'un salut en ce monde, loin des turpitudes d'une humanité que la vie sociale a corrompue – qu'il en soit finalement chassé ne changeant rien au projet ? L'île de Saint-Pierre n'est-elle pas pour Rousseau en quelque sorte le paradis perdu et retrouvé – comme le Dieu de Jésus-Christ est devenu pour Augustin le seul havre de paix pour l'homme pécheur ?

On peut voir, ici, comme un *cercle herméneutique* : le va-et-vient que nous avons tenté, qui nous a conduit à une compréhension nouvelle des écritures autobiographiques d'Augustin et de Rousseau, ne transforme-t-il notre regard sur l'écriture de soi au sens large, nous induisant à penser que, en vérité, on ne peut écrire sur soi – du moins, et la restriction est importante, dans l'espace intellectuel et spirituel ouvert par le judéo-christianisme, c'est-à-dire, pour ce qui concerne l'Occident, dans le monde judéo-chrétien, aujourd'hui largement devenu postchrétien – sans mettre en œuvre,

60. Voir J. Domenech, *Les* Confessions*, Rousseau*, Paris, Ellipses, 2000.

explicitement ou non, un récit théologique ou philosophique ? Est-ce que en un certain sens, dans l'Occident judéo-chrétien puis postchrétien, toutes les « autobiographies » *depuis Augustin* (dont l'œuvre marque sans doute un vrai commencement), en particulier, dans la modernité, les autobiographies d'inspiration rousseauiste, ne sont pas ontologiquement marquées par un récit théologique ou philosophique – J.-J. Rousseau, K. Marx, S. Freud ou C.-L. Strauss [61] ayant comme « laïcisé » l'économie biblique du salut –, de sorte que les autobiographies modernes ou postmodernes sont pour ainsi dire sous-tendues par ces « grands récits » [62] ?

61. Dans *La Nostalgie de l'absolu*, G. Steiner n'analyse les œuvres que des trois derniers (qui sont juifs), mais la philosophie de Rousseau aurait pu tout aussi bien entrer dans sa démonstration.

62. Voir, en tout cas, l'analyse que mène P. Campion des récits autobiographiques de Rousseau, Renan et Sartre (« De l'anthropologie à l'autobiographie. Le récit d'enfance chez Rousseau, Renan et Sartre », *op. cit*. [n. 58], p. 360-419).