

CATHOLICISME ET REPRESENTATION DE PIE IX A LA LITTERATURE EXOTOPIQUE

L'Église catholique romaine du XIX^e siècle n'a pas bonne presse. On lui sait toutes les tares : ralliée presque systématiquement aux régimes les plus réactionnaires, refusant tous les aspects de la modernisation, fluctuant parfois mais persistant toujours dans son antisémitisme – ce tableau n'est plus à faire. L'Église elle-même a contribué à la vérification de cette image, de deux manières apparemment inverses : d'un côté, en intégrant progressivement en son dogme le modernisme qu'elle avait d'abord condamné comme hérésie, intégration qui l'a conduite à assumer sa propre sécularisation (Vatican II) ; de l'autre par le traumatisme de la Seconde Guerre mondiale et par le fameux « silence de Pie XII ». L'Église a donc à la fois renié et confirmé ce qu'elle avait été dans les quelques décennies qui vont nous intéresser, consolidant par ces deux voies, culpabilisante et déculpabilisante, une stricte image-repoussoir d'elle-même.

On peut cependant, à partir notamment de la lecture qu'en donne Ph. Muray dans *Le XIX^e siècle à travers les âges*, faire un retour sur cette Église datée, en inversant la perspective de notre regard : en quoi cette Église a-t-elle, elle aussi, dans l'autre sens, daté son époque ? Le *Syllabus* (« résumé » ou « catalogue ») qui accompagne l'encyclique *Quanta Cura* en 1864, « renferme », selon son sous-titre, « les principales erreurs de notre temps ». Nous observerons, dans ce texte, ce qui travaille à le constituer comme un point de vue le plus extérieur possible, à travers une tendance à s'extraire de l'époque pour mieux en faire le portrait intégral, pour la représenter comme une spiritualité concurrente. Comment analyser ce qu'on pourrait désigner comme une forme de complaisance dans le scandale, propre, semble-t-il, au pontificat de Pie IX (1846-1878) : dogme de l'Immaculée Conception en 1854, *Syllabus* dit « des erreurs » en 1864, dogme de l'Infaillibilité pontificale en 1870 ?

A partir d'une lecture du *Syllabus* comme dispositif énonciatif et représentationnel, nous essaierons de dégager un paradigme et de voir en quoi celui-ci s'exporte, même partiellement, en régime littéraire. Et inversement, nous travaillerons, dans la mesure du possible, à lire cette prise de parole pontificale comme un moment littéraire, reposant sur une certaine « exotopie » au sens de M. Angenot.

Analyse historico-sémantique du *Syllabus*

La double visée du texte

Il est difficile d'estimer la visée d'un texte comme le *Syllabus*, ce dont il prend acte et ce qui s'y constitue comme horizon pour l'Église : faut-il y voir l'assomption grinçante de la défaite ou l'espoir pugnace, malgré tout, d'une victoire ? En dépit des vagues de piété et d'ordinations massives qu'on connaît au XIX^{ème} siècle, notamment en France, il est impossible de ne pas parler d'un recul à la fois territorial et idéologique, à Rome comme en France – « désétablissement », dit A. Besançon. L'Église, après la Révolution française, n'est plus « en famille », dit encore l'historien, et son conflit avec les puissances de son temps n'est plus un conflit « familial » comme elle a pu en connaître des siècles durant. Elle rencontre son autre, la possibilité d'une société où la volonté individuelle fondée en raison prévaut et où la religion se soumet à l'État plus qu'elle ne s'accorde avec lui selon les circonstances politiques.

La conscience de ce recul semble se manifester à travers deux attitudes bien différentes quoique conjuguées l'une à l'autre dans le *Syllabus*. D'une part, ce qui est contesté, c'est la diminution des prérogatives temporelles et spirituelles de l'Église, et implicitement se trouve revendiqué le recouvrement de ces prérogatives plus ou moins égratignées par les différents régimes politiques qui se sont succédé en France depuis 1789 – questions d'autorité épiscopale, par exemple, à la proposition 50,

questions matrimoniales à la proposition 71, etc. D'autre part, c'est le monde moderne tout entier qui est considéré comme faux, erroné, sans que corresponde à cette condamnation aucune revendication, aucun territoire matériel ou immatériel à reconquérir. Il se dégage dans le second cas une visée *ab-solue* (« déliée, séparée »), sans plus d'effet de concurrence entre l'Église et son autre. C'est notamment ce que formule de manière synthétique la dernière proposition du texte : « Le Pontife Romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne » (80). L'incompatibilité se veut radicale : ni réconciliation ni transigeance ne sont souhaitables ni même envisageables.

Le texte des quatre-vingt propositions du *Syllabus* est organisé en dix paragraphes numérotés, dont les titres désignent les différentes idéologies condamnées, qui se retrouvent ici indifférenciées par l'effet d'accumulation. À énumérer les différents titres de paragraphes, on obtient un spectre de toute l'époque, sans interstice, comme en témoigne, par exemple, le glissement du « rationalisme absolu » (I) au « rationalisme modéré » (II). Ce procédé d'indifférenciation culmine au paragraphe IV, le seul qui ne soit suivi d'aucun détail, d'aucune proposition numérotée. Il se limite à son titre : « Socialisme, communisme, sociétés secrètes, sociétés bibliques, sociétés cléricalo-libérales », rapidement décrites comme « sortes de pestes ». L'effet de mention est ici plus radical encore ; ces idéologies ne méritent pas la citation, sinon à comparaître.

Usage de la négation : la mention de l'autre

Pour mieux saisir cette ambiguïté, c'est le statut de la négation qu'il convient d'interroger. Celle-ci est au principe du texte même : elle marque de son signe, à travers le sémantisme du lexème d'« erreurs », l'ensemble des quatre-vingts propositions qui suivent. Autrement dit, il s'agit de faire *mention* d'un discours extérieur et d'en faire uniquement mention, sans commentaire, seul le titre et le sous-titre se trouvant en *emploi*, pour reprendre la distinction de Sperber et Wilson. On a donc affaire à la plus stricte antiphrase possible. L'axiologie de cette ironie est déterminée par le seul titre, ainsi que par l'origine connue du texte – notons cependant que le texte n'est pas signé ni daté.

Cette question de l'origine est centrale. Un tel dispositif de pure mention n'aurait pas lieu d'être dans une encyclique, où la parole du pape est explicitement mise en scène comme adressée aux fidèles ; la situation d'énonciation y reproduit en toute transparence le modèle du prêche en chaire. Que signifient alors, ici, l'anonymat et l'absence de destinataire apparent ? Tout d'abord, si le texte n'est pas signé, c'est en grande partie à cause de sa qualité de « résumé », de synthèse de diverses propositions pontificales formulées au fur et à mesure des années, dans le cadre de diverses bulles et encycliques ; il n'y a pas lieu de redoubler cette signature ni sa datation, et tout un système de notes permet de renvoyer à ces formulations antérieures. Mais c'est aussi que la parole met en scène sa propre radicalité : la condamnation ne s'accompagne d'aucun contenu théologique, affirmatif, d'aucune référence au dogme ou à la Tradition. L'énonciation procède d'une ironie radicale, où il ne s'agit que de *faire parler* l'autre, de le faire avouer, pour ainsi dire. L'énoncé se désolidarise de la situation d'énonciation dont il procède, ou plutôt il l'inverse ; le pape se fait ventriloque, et le *Syllabus*, une longue prosopopée.

Cependant, ce principe de mention intégrale subsume une complexité axiologique, une variation dans les manières de nier, dans les incidences de cette négation qui n'a pas besoin d'être réalisée morphosyntaxiquement, puisqu'elle est affichée comme principe unique du texte, comme seul *emploi* du texte. L'absence de ces marques morphosyntaxiques rend problématique la distinction dans l'énoncé entre le posé et le présupposé. Si tout est faux, n'y a-t-il que du posé, nié, et aucune « prémisses commune » (M. Angenot) qui permette la polémique ?

De plus, ce problème d'incidence s'articule à une seconde difficulté, un second niveau de négation : en effet, pour une grande partie, les propositions sont elles-mêmes des négations, cette fois réalisées soit par la morpho-syntaxe, soit par le lexique (sémantisme des verbes, préfixes...). Ce qui est nié est nié. Ainsi, l'époque est représentée comme celle qui *nie* l'Église, qui ne constitue son contenu positif que par négation de l'Église – c'est-à-dire de la Vérité. Nier cette négation, voilà le travail du

texte pontifical. Faut-il y voir alors une simple construction énonciative astucieuse, une manière de retourner le signe de l'énoncé vers le positif, par la double négation ? Bien sûr, il y a une différence sémiotique évidente entre un énoncé strictement thétique, non modalisé, et un énoncé qui se constitue comme thétique par un biais circulaire, par l'exercice d'une pesée critique sur une autre pesée critique : on y met en scène un renversement, une rotation à 360°, et on signale un acte de lucidité quant à la nature de l'autre. Par exemple, le « Il est faux que... » de la proposition 79 fait entendre un « Il est vrai que... » ; mais il s'agit aussi de dire que c'est la nature de l'autre de dire qu' « Il est faux que... ».

En outre, cette « épaisseur » de la double négation doit être appréhendée à travers tout le « feuilleté sémantique » (G. Molinié) qu'elle produit : ses marques varient, de même que le type de contenu nié ; on peut donc esquisser une typologie de ces phénomènes négatifs (ou doublement négatifs), pour décrire la complexité d'un procédé moins monolithique qu'il n'y paraît. Par commodité, on parlera d'une négation première, représentante (celle du titre), et d'une négation seconde, représentée (celle des propositions).

a) *Négation d'une négation totale.*

Proposition 11 (« L'Église [...] ne doit, dans aucun cas [...] ») ; proposition 19 (« L'Église n'est pas [...] elle ne jouit pas [...] ») ; proposition 21 (« L'Église n'a pas le pouvoir [...] »), etc.

b) *Négation de négations partielles.*

Proposition 1 (« aucun ») ; proposition 14 (« sans »), etc.

c) *Négation de l'affirmation d'une négation.*

Proposition 2 : « On doit nier toute action de Dieu sur les hommes et sur le monde ». C'est un contenu thétique et même déontique qui est proposé, mais c'est bien l'action de nier, voire l'injonction à nier, qui est représentée. Se pose, alors, un problème d'incidence de la négation première : porte-t-elle sur le verbe « devoir » ? sur le verbe « nier » ? sur l'article « toute » ? Le renversement thétique conduit-il à un commandement inverse (« on doit affirmer... ») ou à une relativisation de ce « devoir » de nier ? Il semble difficile de trancher définitivement entre ces différentes possibilités ; l'incidence négationnelle joue, elle est mise en tension.

d) *Négation d'une affirmation renfermant un contenu axiologique essentiellement négatif.*

Proposition 38 : « Trop d'actes arbitraires de la part des Pontifes Romains ont poussé à la division de l'Église orientale et occidentale. » (nous soulignons).

e) *Phénomènes de contradictions internes : négations implicites réticulaires.*

Proposition 63 : « Il est permis de refuser l'obéissance aux *princes* légitimes et même de se révolter contre eux » (nous soulignons). Cette assertion semble s'opposer à plusieurs propositions précédentes, dont la 23^e : « Les Souverains Pontifes et les Conciles œcuméniques ont dépassé les limites de leur pouvoir ; ils ont usurpé les droits des *princes* et ils ont même erré dans les définitions relatives à la foi et aux mœurs » (nous soulignons). La condamnation des princes n'empêche pas une condamnation de la condamnation des princes ; la contestation elle-même se retrouve contestée. Dans ces conditions, que faire de l'Église, quelle position lui attribuer ? En effet, si à cela nous ajoutons le phénomène de nivellement, d'assimilation, du paragraphe IV, nous voyons bien se dégager un refus de se situer, un refus de choisir entre la domination et la critique de cette domination, toutes deux comprises comme *extérieures* : le *Syllabus* dessine en creux un ailleurs de l'époque, ailleurs où seul on pourrait situer cette parole.

Afin de conclure cette typologie, nous pouvons dégager deux tendances textuelles principales, qu'on distinguera selon le degré de réalisation de la négation seconde. D'abord, quand celle-ci est pleinement réalisée, nous avons affaire à une représentation de ce que Nietzsche appelait, dans *Le Gai*

Savoir, la « libre-pensée de second ordre », comme principe d'origine inavoué de la superstition : ce que nie et représente le Syllabus, c'est en effet l'époque comme ce qui ne fait que nier, et nier que l'Église. La modernité est identifiée comme mouvement faux de négativité, occupée seulement à cette activité négatrice, ne se constituant que dans son refus systématique de l'Église. Sa spiritualité est caractérisée comme *nulle*, et *entièrement* nulle – c'est encore ce que synthétise la proposition 80. C'est aussi ce qui fait dire à Ph. Muray que l'Église d'alors se constitue comme « non libre-pensée de second ordre »¹.

Mais nous observons aussi une autre tendance : quand ce n'est pas une négation qui est niée, ou quand la négation seconde n'est pas totale, il n'y a même plus de possibilité d'un retournement vers le théique. Or ce qui est alors représenté et rejeté, c'est un mouvement contemporain de nivellement, de confusion (propositions 16 ; 18 ; 45 ; 23 ; 39) : ainsi, nous pouvons observer la cohérence du texte, qui consiste d'un côté à accuser l'époque de vouloir tout niveler, tout mélanger, et de l'autre, à donner la représentation de tous les mouvements apparemment différenciés de l'époque comme en réalité *indifférenciés*, tous condamnables au même titre, voire indistincts les uns des autres, jusqu'au cas radical des « sortes de pestes » du paragraphe IV.

Un paradigme esthétique ?

Comment interpréter en termes esthétiques cette *procédure* énonciative ?

Ambiguïté exotopique du Syllabus

Partons de la question du statut de l'erreur dans le texte : quel est le mode de disqualification de l'objet représenté ? Il ne s'agit pas de désigner, à la manière de la dispute théologique, une simple divergence qui se fonderait sur des présupposés partagés. L'erreur est plus qu'une simple erreur, elle est disqualifiée dans ses fondements mêmes, disqualifiée sans que la discussion, la *disputatio*, soit envisageable. C'est toute l'intransigeance de la proposition 80. L'erreur n'est pas abordée comme quelque chose à contester, à réfuter ; elle tend plutôt à être représentée comme une pure et simple *ânerie*.

Ceci se traduit par exemple par l'outrance de l'affirmation de la proposition 59 : « Tous les devoirs des hommes sont un mot vide de sens ». Il s'agit en réalité de faire appel au bon sens, de rappeler une évidence : le mot « devoir » n'est pas « vide de sens ». Prenons comme autre exemple la proposition 65 : « On ne peut établir par aucune preuve que le Christ a élevé le mariage à la dignité de sacrement ». Ici, il ne s'agit pas seulement de nier la négation, mais aussi de disqualifier comme ridicule la recherche même de cette « preuve ».

Ce jeu sur le ridicule, ces effets quasi humoristiques, reposent souvent sur l'usage des adverbes ou des connecteurs logiques, par exemple dans la proposition 76 : « L'abrogation de la souveraineté civile dont le Saint-Siège est en possession servirait, *même beaucoup*, à la liberté et au bonheur de l'Église » (nous soulignons). Il s'opère un jeu stylistique sur l'outrance et sur la surenchère (l'usage du « même beaucoup » superflu) : l'ironie n'est pas seulement dénonciatrice, elle se veut humoristique, comme gratuite. C'est le même procédé de saillie du ridicule qu'on retrouve à la proposition 11 ou à la proposition 64 : « L'Église *non seulement* ne doit, *dans aucun cas*, sévir contre la philosophie, *mais* elle doit tolérer les erreurs de la philosophie et lui abandonner le soin de se corriger elle-même » et « La violation d'un serment, quelque saint qu'il soit, et toute action criminelle et honteuse opposée à la loi éternelle, *non seulement ne doit pas être blâmée, mais elle est tout à fait licite et digne des plus grands éloges*, quand elle est inspirée par l'amour de la patrie » (nous soulignons).

Comment, si l'on prête attention à cette tendance, considérer la visée agonique du texte ? Reprenons à ce compte les analyses de M. Angenot sur l'écriture polémique. Tout d'abord, le *Syllabus* pourrait être considéré participant du genre des *sottisiers* courants dans la deuxième moitié du XIX^e

¹ Philippe Muray, *Le XIX^e siècle à travers les âges*. Paris : Gallimard, Tel, 1999 [1984], p. 279.

siècle, qu'Angenot définit en ces termes : « Le sottisier est une forme brute de satire ; on se borne à recueillir et à rapprocher des citations, à en faire un florilège raisonné. Par le seul jeu des rapprochements et des analogies, sans avoir à y intervenir, le rire incrédule vainc le lecteur »². Mais qui désigne ici la sottise, quelle est la position de celui qui la profère pour la dénoncer ou s'en moquer ? Pour répondre à cette question, il faut revenir à la distinction fondamentale qu'opère M. Angenot entre polémique, satire discursive et pamphlet.

La polémique repose sur le partage de prémisses communes entre les adversaires, comme dans la *disputatio* médiévale. Ce n'est pas le cas ici. La satire discursive, catégorie à laquelle appartient le sottisier, consiste en la mise en scène d'un monde absurde. Elle se caractérise comme « distanciation et coupure radicale avec le monde antagoniste, conçu comme absurdité, chaos et malfaisance »³ ; par conséquent, le locuteur affiche un « regard entomologique », son ton est celui du « mépris », mais ce mépris n'est ni « tragique » ni « passion[né] ». « Tout est dans le détachement, la vision “en dehors” »⁴. On pourrait caractériser ici comme satiriques la radicalité représentationnelle du texte et sa tendance humoristique. Cependant, des indices contradictoires posent problème, comme la qualification du socialisme et des sociétés secrètes comme « pestes », terme bien trop violent pour le genre de la satire discursive ainsi défini, ou la synthèse positionnelle finale, en 80. En outre, il ne peut s'agir pour le Vatican de simplement *faire rire*.

Le *Syllabus* tendrait-il, alors, à appartenir à la catégorie du pamphlet ? « La position du pamphlétaire est beaucoup plus malaisée. Elle est à proprement parler paradoxale. Le pamphlétaire prétend affronter l'imposture, c'est-à-dire le faux qui a pris la place du vrai, en l'excluant, lui et sa vérité, du monde empirique »⁵. C'est ce que M. Angenot appelle l'« exotopie » et qui caractérise bien le sentiment de dépossession que dégage le *Syllabus*. « Le pamphlétaire se situe à la marge du système dominant et, à la limite, nulle part. Il n'est pas de lieu d'où sa voix soit légitimée. Cette parole exclue, cette voix sans lieu, sans orthodoxie et sans caution, c'est ce qui fait du pamphlet une forme de littérature »⁶.

Voici comment le critique distingue satire et pamphlet selon, justement, la composante exotopique : « Le satirique voit l'erreur victorieuse, mais c'est à distance, dans un monde dont il s'est coupé [...] Le pamphlétaire, lui, n'est nulle part ; il ne peut concevoir une vérité contredite par le cours du monde, partagée par personne, une vérité expulsée du champ empirique et qui n'a que sa voix pour s'imposer »⁷ ; il opère « sans stratégie heureuse »⁸. Selon le contenu des propositions, selon les variations de ton que nous avons relevées, selon les différents types de négation explicités, le *Syllabus* participe ainsi de l'une et de l'autre catégorie, satirique et pamphlétaire. Nous retrouvons donc la dualité de la visée pragmatique du texte dans une dualité, pourrions-nous dire, générique ou métapolémique : à la fois humoristique et tragique, serein et inquiet, à la fois « coupé » et « nulle part », le *Syllabus* tend, dans deux directions, vers une caractérisation littéraire. Dans ces conditions, nous pouvons nous demander quelle peut être la fortune de cette tendance exotopique en littérature. Nous confronterons deux lectures, celle de l'historien A. Besançon, très critique à l'égard d'une telle attitude, et celle, plus élogieuse, de l'essayiste Ph. Muray.

Besançon : l'Église égarée ?

En décrivant le développement historique du sectarisme institutionnel dans le discours

2 Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*. Paris : Payot, 1982, p. 64.

3 *Ibid.*, p. 36.

4 *Ibid.*, p. 36.

5 *Ibid.*, p. 38.

6 *Ibid.*, p. 74.

7 *Ibid.*, pp. 38-39.

8 *Ibid.*, p. 39.

pontifical comme dans le clergé français du XIX^e siècle⁹, A. Besançon identifie un comportement qu'il retrouve jusque dans l'ordre des représentations et du symbolique. L'obsession de l'erreur, l'identification du mal à la société toute entière, conduisent donc non seulement à la marginalité mais aussi à une fascination pour toute forme de marginalité, notamment en littérature ; cette fascination, comme par retour, constitue justement, selon l'historien, une *erreur* théologique, une dérive du christianisme vers ce qu'il n'est pas – « catholique » vient dénoter un sens sectaire, signifiant le contraire de son sens premier d'« universel ». « C'est ainsi que naît, chez Léon Bloy, Péguy, Bernanos, l'équivalent d'un dostoïevskisme français », reposant sur une « condamnation de la vie sociale » et une « exaltation du marginal »¹⁰.

Voici comment A. Besançon décrit le fonctionnement d'une telle esthétique : « Délinquants, prostituées, terroristes, drogués, blousons noirs ne sont pas honorés, parce qu'ils sont revêtus, à l'intérieur d'une société imparfaite, de l'éminente dignité des pauvres, mais plutôt parce qu'ils sont les représentants de l'anti-société, et les fourriers de l'eschatologie générale. Si, dans la foule immense des pauvres, ce sont les marginaux qui bénéficient d'un tel attrait, ce n'est pas seulement parce qu'ils sont subversifs par rapport à la société, mais parce qu'ils ne sont pas compromis avec elle par une insertion quelconque. Ce qui les rend enviables, c'est leur situation désincarnée, comme s'ils appartenaient déjà à l'au-delà de l'eschatologie [...] »¹¹. L'Église s'inverse, elle perd son horizon propre, à savoir la société ; elle n'est plus « Église ». Mais ce dont ne rend pas compte la perspective historique et théologique d'A. Besançon, c'est un possible intérêt proprement *littéraire* de cette erreur. Quand l'Église « ne sert plus à rien », comme dit Ph. Muray, à quoi sert-elle encore ? Quel pourrait être l'intérêt esthétique de cette apparente « bévue » théologique ?

Muray : Église et littérature de la représentation

Ph. Muray s'attache à décrire la constitution d'une position d'extériorité radicale de l'Église de Pie IX. Voici comment il évoque longuement ce mouvement de détachement : « Donc l'Église sort de l'Histoire. Elle n'appartient plus à la crise. Elle se retire derrière l'agitation. Minuscule pour les contemporains. [...] Expulsée comme elle est là progressivement, à l'écart du mélodrame, l'Église est une espèce d'œil du cyclone avec la ronde des puissances autour d'elle et des visions échevelées du monde. C'est un point presque inaudible à l'écart, nous allons le choisir quelques instants pour changer d'angle de vue, considérer les reliefs sous une autre source de lumière. La même chose mais observée de l'invisible. / Que fait l'Église au cours de cette période ? Comme d'habitude : des encycliques, des bulles ou des syllabus. Plus personne ne s'y intéresse sauf pour s'en scandaliser. Ça ne fait rien, elle continue. Encore des syllabus, des encycliques. Personne ne songerait évidemment à envisager que cette production bizarre en plein 19^e constituerait comme des chapitres successifs d'une analyse de ce qui est justement en train de se développer. Personne ne songe à regarder ces textes comme des pierres noires ou bien blanches pointées sur des dates brusquement. [...] Quelle interprétation de l'Histoire elle est en train d'élaborer pendant qu'ils pensent qu'ils font l'Histoire »¹².

L'auteur propose, afin de caractériser l'attitude et la production de l'Église de Pie IX, la métaphore du carbone 14, qui date en le détruisant ce avec quoi on entre en contact. L'Église « désétablissement » adopte une stratégie de perdant, ou une stratégie non stratégique. Cette thèse vaut en tout cas pour une partie du *Syllabus*, pour une des deux visées contradictoires qui y coexistent : non pas celle qui se veut encore optimiste, mais bien l'autre, radicalement pessimiste (celle que justement regrette A. Besançon). C'est seulement la seconde tendance qui intéresse Ph. Muray, non seulement dans le *Syllabus*

9 A. Besançon, *Trois Tentations dans l'Église*. Paris: Calmann-Lévy, 1996, p. 52 : « A ce stade, il semble qu'on ait atteint le comble du cléricalisme puisque la domination des prêtres, de patriarcale et de protectrice du milieu catholique qu'elle était, est devenue méprisante et même quelque peu sadique ».

10 *Ibid.*, p. 30.

11 *Ibid.*, p. 30.

12 *Op. cit.*, p. 377.

mais aussi dans l'attitude de Pie IX en général : « Que deviennent les dogmes quand ils sont toujours là mais qu'ils ne contraignent plus personne ? Qu'ils n'ont plus de caisse de résonance communautaire ? »¹³ Les dogmes inefficaces permettent de lire l'histoire, de dater, de caractériser le contemporain, mais par l'absurde. L'Immaculée Conception renverrait aux féminismes mystiques, à la déification de la femme pure (la Clotilde évanescence d'Auguste Comte, par exemple). L'Infaillibilité pontificale, quant à elle, privilège d'un seul homme donc de nul autre, est lue par Ph. Muray comme anticipation de l'« acte manqué » qu'identifiera Freud en 1901, à savoir de la faillibilité universelle du langage, représentée par le dogme sous une forme négative.

Ph. Muray donne donc l'image d'une « Église historique des religions¹⁴ », ce dont le *Syllabus* offre une manifestation synthétique et paroxystique. Celui-ci identifie la modernité comme religion concurrente, « libre-pensée de second ordre », et non seulement puissance temporelle menaçante. Pour Ph. Muray, c'est d'ailleurs le fameux paragraphe IV dépourvu de proposition numérotée qui constitue le centre du texte, ainsi que la raison principale de son rejet par les contemporains : l'identification, par l'Église, du socialisme et de l'occultisme, son refus de les distinguer. L'Église aurait découvert le secret spirituel du XIX^e siècle.

« L'Église témoin n° 1 du drame, qui aurait tout vu et tout dit mais qu'on n'aurait pas interrogée ? Renan, Sand, Sue, Hugo, Michelet, *lus par Rome et non le contraire* ?¹⁵ ». Ph. Muray intègre l'Église dans l'histoire littéraire, cœur selon lui de l'histoire tout court ; elle est représentée comme ce qui, à la manière de Baudelaire, Balzac, Claudel, ou à travers eux, résiste à la spiritualité nouvelle du XIX^e siècle, à la « dix-neuviémité » occulto-socialiste. C'est même en cela qu'on pourrait la qualifier de littéraire. « Bien entendu, ce rôle de témoin qui produit une sorte de catastrophe dans les phénomènes pour leur donner un âge, une date de naissance, cette fonction de témoignage sur le monde se racontant à lui-même que sa vérité est perpétuelle et éternelle, cette logique de dissolution, c'est la définition même, avant toutes choses, de la littérature »¹⁶. Ph. Muray identifie une puissance esthétique de l'Église et de la parole pontificale, qui réside dans la capacité de « dissolution » de l'objet de cette parole, et dans l'individualisation, la coupure que celle-ci produit. C'est bien ce rapport entre indifférenciation de l'objet représenté et saillie de l'individu représentant qu'on retrouve dans la proposition 80 ou dans le dogme de l'infailibilité pontificale.

Avatars d'un régime d'écriture

Qu'on privilégie l'insuffisance théologique du *Syllabus* et de Pie IX (A. Besançon) ou sa puissance esthétique (Ph. Muray), on délimite une manière de parler, un certain rapport au monde et à la prise de parole ; en quoi retrouve-t-on, même partiellement, ce dispositif chez les écrivains du XIX^e siècle ? Qu'est-ce qu'un écrivain catholique, dans la continuité de l'esthétique « syllabique », négative et exotopique ? Pour répondre à cette question, nous proposons deux voies, indépendantes du problème de la *foi* de l'auteur : les résonances de l'énonciation syllabique ; les avatars de l'ethos pontifical.

Énonciation : Flaubert, Bloy

Il ne s'agit pas de créditer le *Syllabus* de l'invention de la forme du sottisier, mais de voir en quoi sa radicalité énonciative, sa forme hyperbolique, peut se retrouver dans des exemples de sottisiers plus évidemment littéraires : chez Bloy (*Exégèse des lieux communs*, 1902), ce qui n'étonnera personne, mais aussi, de manière plus surprenante peut-être, chez Flaubert (*Dictionnaire des idées reçues*, posthume).

Voyons d'abord comment M. Angenot décrit lui-même chacun de ces deux sottisiers. « *L'exégèse des lieux communs* chez Léon Bloy peut être tenue pour une forme hyperbolique et apocalyptique du

13 *Ibid.*, p. 279.

14 *Ibid.*, p. 283..

15 *Ibid.*, p. 283.

16 *Ibid.*, p. 278.

sottisier¹⁷». Nous retrouvons deux caractéristiques fondamentales du *Syllabus* lui-même : la pratique systématique de l'hyperbole, l'horizon apocalyptique qui permet la position d'exotopie.

Quant à Flaubert, « le *Dictionnaire des Idées reçues* reste l'exemple le plus prestigieux du sottisier, ensemble dont l'effet cumulatif frappe plus que n'importe quel libelle vengeur »¹⁸ : le *Syllabus*, lui aussi, est un « exemple prestigieux », à l'époque, un modèle (souvent repoussoir), lu par beaucoup, ayant provoqué maintes réactions, notamment de la part de Renan et de Hugo. Et dans le *Syllabus* aussi, c'est « l'effet cumulatif » qui frappe, plus qu'un simple ton vindicatif. L'effet pamphlétaire n'est produit que par le système énonciatif de négation complexe, et par l'accumulation indéfinie – on trouve même, à la fin du paragraphe VIII du texte pontifical, la précision : « N.B. – Ici peuvent se placer d'autres erreurs ».

Nous proposerons sur les deux textes quelques simples remarques qui seraient à étoffer. Notons tout d'abord que l'objet d'indifférenciation et de détestation, chez Bloy comme chez Flaubert, c'est « *le bourgeois* » (majuscule chez Bloy). Il ne s'agit pas du bourgeois marxiste ; ce bourgeois peut être pauvre, ne dominer rien ni personne. « Bourgeois » n'est que la dénomination synthétique de la médiocrité, un bourgeois indifférencié, in-caractérisé, à la manière, justement, de ce que caractérise et décaractérise le *Syllabus*.

Notons aussi que le livre de Bloy est cité dans la bibliographie finale du corpus pamphlétaire d'Angenot, mais que celui de Flaubert ne l'est pas, bien qu'ils soient tous deux mentionnés dans le corps de l'ouvrage. Pourquoi cela ? On peut avancer que le catholicisme évident, affiché, de Bloy le classe automatiquement du côté pamphlétaire et polémique, ou alors que l'image traditionnelle d'un Bloy vitupérateur, s'oppose à l'axiologie complexe de l'œuvre de Flaubert, difficile à rattacher clairement à une idéologie unique, religieuse ou politique. Mais surtout, Bloy ne se contente pas de prolonger ironiquement, de paraphraser ses propositions et ses pseudo-citations ; il les commente, aussi, en pamphlétaire, il délaisse la pure *mention* pour une part d'*emploi*, contrairement à Flaubert, qui reste strictement « satirique » au sens d'Angenot. On ne trouve chez Flaubert que la mention ; le commentaire, l'axiologie, ne se manifestent que dans l'espace de l'ironie. Paradoxalement, Flaubert se retrouve en ce sens plus proche du dispositif énonciatif du *Syllabus* que Bloy, qui, lui, tend sans cesse, comme l'annonce le titre d' « exégèse », à *gloser* les lieux communs – on trouve là, sans nul doute, un intertexte religieux d'une autre nature, celui de la glose, mais c'est une toute autre question qui s'ouvre.

Ethos : Baudelaire, Balzac

Passons maintenant à un deuxième mode possible de résonance du *Syllabus* en littérature, se manifestant en termes d'*ethos*, à savoir par la représentation de soi et du rapport entre soi et le monde. Balzac et Baudelaire ont en commun, à un moment donné de leur œuvre, de se présenter comme hors de ce monde, hors du monde moderne, voire hors du monde même qui est représenté dans leur œuvre, hors de l'image du monde qu'ils ont choisi de donner. Il est bien difficile de faire de ces auteurs des pamphlétaires – pour Balzac, en tout cas, ce serait un strict contresens – et pourtant, on retrouve bien chez eux certains aspects de l'exotopie de la parole pamphlétaire.

On a beaucoup commenté le catholicisme de Baudelaire, ce qu'il pouvait signifier, ce qu'il engageait de son auteur, de la sincérité à la mauvaise foi ; que pourrions-nous dire de cette ambiguïté religieuse de Baudelaire à partir de ce de nous avons dégagé de notre analyse du *Syllabus* ?

Partons du rapport de Baudelaire à l'exotopie, notamment dans *La Belgique déshabillée* (ou *Pauvre Belgique* !), texte inachevé et effectivement pamphlétaire. Voici un des « débuts » qu'il se propose : « La France est sans doute un pays bien barbare. / La Belgique aussi. / La Civilisation s'est peut-être

17 *Op. cit.*, p. 65.

18 *Ibid.*, p. 64.

réfugiée chez quelque petite tribu non encore découverte »¹⁹ : la Belgique détestée est en fait intégrée à un objet large de détestation, comprenant la France, selon un rejet « sans exception » (locution qui revient très souvent dans ce texte). L'exception possible semble imaginaire, atopique, « petite tribu » qui reste à découvrir, sur le mode du vœu pieux. Mais il ne semble pas, ici du moins, être question de catholicisme.

C'est qu'on trouve en réalité, chez Baudelaire, deux traces différentes, voire contradictoires, du paradigme syllabique tel qu'on l'a décrit : d'un côté, l'attachement du poète au catholicisme comme précisément ce que je rejette l'époque, et qui permet de rejeter l'époque ; d'un autre côté, une recherche indépendante, l'idée presque rêveuse d'un ailleurs de ce monde intégralement refusé, d'un point d'exotopie, mais qui ne saurait se réduire au Vatican ou au Royaume de Dieu. Ici, donc, une « petite tribu », ailleurs le fameux poème « Anywhere out of the world », peut-être ce que Baudelaire appelait lui-même, au feuillet 4 de *Fusées*, la « Puissance de l'idée fixe »²⁰. Ces deux tendances, catholique et exotopique, se rejoignent parfois, comme dans la recherche forcenée, à la fin de sa vie, d'un « art jésuite », qu'il trouvera à Namur, pour échapper à l'esthétique gothique de son siècle, c'est-à-dire, selon lui, en somme, à Hugo, figure obsédante de *La Belgique déshabillée*. On retrouve cette superposition des deux tendances à de nombreuses reprises, par exemple dans le fameux fragment 58 de *Mon cœur mis à nu* : « Théorie de la vraie civilisation. / Elle n'est pas dans le gaz, ni dans la vapeur, ni dans les tables tournantes, elle est dans la diminution des traces du péché original »²¹ : la « vraie civilisation » est d'abord définie négativement (où n'est-elle pas : ni... ni... ni...), puis positivement, mais seulement comme « diminution » de « traces », mouvement négatif. La vérité est ailleurs, en somme, et cet ailleurs consiste en une négativité proprement catholique, « diminution des traces du péché originel ».

Intéressons-nous, maintenant, à deux des plus célèbres phrases de l'*Avant-Propos de la Comédie humaine* (1842) de Balzac. « L'unique religion possible est le christianisme » et « J'écris à la lueur de deux Vérités éternelles : la Religion, la Monarchie, deux nécessités que les événements contemporains proclament, et vers lesquelles tout écrivain de bon sens doit essayer de ramener notre pays »²². Le choix tardif de Balzac, faisant du catholicisme le « principe » de son œuvre, peut lui aussi rappeler, d'une autre manière, le dispositif négatif du *Syllabus* : par un titre (ici un « avant-propos »), un principe présidant au texte, l'auteur choisit de déterminer le statut de son texte, ici l'ensemble de *La Comédie humaine*, comme *mention*, ou du moins de tendre vers un tel dispositif : l'*Avant-Propos* a pour fonction de produire de l'auteur une image en extériorité ; ce n'est pas tout-à-fait l'œuvre qui est catholique, c'est plutôt l'auteur de cette œuvre, qui alors se distingue du monde qu'il représente, de la « comédie humaine ». C'est en tout cas une lecture qu'on peut donner de cet *Avant-Propos* qui a fait couler tant d'encre, comme une énigme placée par Balzac à l'orée de son œuvre. Voilà ce qu'en dit Ph. Muray : « Que signifie cet investissement voulu de déchéance ou de pourrissement, d'un état de disparition irréversible ?²³ » et « Qu'est-ce que ça veut dire, quelques dizaines d'années après la Révolution ? Catholique ? Monarchiste ? Ca veut dire hors Histoire bien sûr. »²⁴

Il ne faudrait pas réduire toute l'idéologie de l'œuvre balzacienne à cette interprétation, mais il s'agit de nommer une tendance, un choix signifiant fait par Balzac afin de produire un effet d'unité de l'œuvre. En effet, à l'inverse, le travail de Balzac sur le type, et la prolifération de ces types, ne peuvent être assimilés au procédé radical d'indifférenciation qu'on trouve dans le *Syllabus*. En outre, si Balzac semble se saisir de l'opportunité exotopique du catholicisme, il ne rejette pas moins, ailleurs, la foi chrétienne, traitée de manière ambiguë dans les romans et souvent moquée dans la correspondance. Il serait donc très difficile de faire de Balzac un pur « écrivain catholique », à la Bloy ou à la Bernanos ; mais, inversement, c'est peut-être comme catholicisme « exotopique », « syllabique », qu'on peut lire la

19 Charles Baudelaire. *Fusées. Mon cœur mis à nu. La Belgique déshabillée*. Paris : Gallimard, « Folio », 1975, 1076 et 1986, p. 139.

20 *Ibid.*, p. 68.

21 *Ibid.*, p. 111.

22 Honoré de Balzac, *La Comédie humaine*, t. I. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade », 1976, p. 13.

23 *Op. cit.*, p. 376.

24 *Ibid.*, p. 630.

profession de foi de Balzac, dans sa position de seuil paradoxal et dans son ambition totalisante.

De nombreux autres exemples restent à explorer dans cette perspective, comme ceux de Joseph de Maistre, de Paul Claudel ou de Charles Péguy, plus notoirement catholiques.

Observons qu'en somme, ce qu'on retrouve comme trait éthique du *Syllabus* chez des écrivains aussi différents les uns des autres, c'est une tendance à *l'amalgame*, que M. Angenot décrit comme un des traits typiques de la parole pamphlétaire ; il faut cependant préciser que celle-ci ne peut rappeler le *Syllabus* de Pie IX que quand elle articulée à un dispositif de négation, redoublée ou non, et quand elle est accompagnée par une déclaration de catholicisme plus ou moins exotopique – ce qui exclut, par exemple, les pamphlets antisémites de Céline ou l'œuvre de Ch. Maurras.

Pour conclure, irait-on jusqu'à avancer une « modernité » de Pie IX ? Parlons en tout cas d'*antimodernité* selon le sens que lui a donné A. Compagnon : Pie IX antimoderne plutôt qu'« antimoderniste » ; intempestif à la fois satirique et pamphlétaire plutôt que simple précurseur de l'encyclique *Pascendi* de Pie X, en 1907. L'antimodernité, en effet, se manifeste comme modernité malgré soi, modernité malgré tout : l'antimoderne ne parle que du moderne, pour mieux s'en extraire. Cette antimodernité de l'Église qui ne se limite pas à une préfiguration de son antimodernisme à venir, c'est aussi ce que traduit la formule de Ph. Muray : « Tout le monde s'est détaché de l'Église écœuré. Moi, c'est d'un certain écœurement ressenti par l'Église que je veux parler. [...] Un écœurement actif et plein de curiosité. Sans aucune paresse nostalgique »²⁵.

ALEXANDRE DE VITRY (ENS-LSH)

25 *Ibid.*, pp. 282-283.

Bibliographie

RAULX Jean-Baptiste (Abbé) (1865) *Encyclique et documents en français et en latin*. Bar-le-Duc: L. Guérin.

Traduction française du *Syllabus* en ligne : <http://lesbonstextes.ifastnet.com/pixsyllabus.htm>

BALZAC (de) Honoré (1976) *La Comédie humaine*, t. I. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

BAUDELAIRE Charles (1975, 1976, 1986) *Fusées. Mon cœur mis à nu. La Belgique déshabillée*. Paris: Gallimard, coll. « Folio ».

BLOY Léon (1968) *Exégèse des lieux communs*. Paris: Mercure de France.

FLAUBERT Gustave (1997) *Dictionnaire des idées reçues*. Paris: Librairie générale française, Le Livre de poche.

ANGENOT Marc (1982) *La Parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes*. Paris: Payot.

BESANÇON Alain (1996) *Trois Tentations dans l'Église*. Paris: Calmann-Lévy.

COMPAGNON Antoine (2005) *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Paris: Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées ».

MURAY Philippe (1999) *Le XIX^e siècle à travers les âges*. Paris: Gallimard, col. « Tel ».