

Proust et Schelling – la question du Mal

Jad Hatem



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/412>

DOI : 10.4000/cps.412

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 30 mai 2018

Pagination : 255-279

ISBN : 979-1-03440-015-7

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Jad Hatem, « Proust et Schelling – la question du Mal », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 43 | 2018, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cps/412> ; DOI : 10.4000/cps.412

Proust et Schelling – la question du Mal

Jad Hatem

« On ne doit jamais faire une place au mal, si petite qu'elle soit. »¹
« Je pensais que maintenant la rencontre serait différente
et que le dieu du mal me tuerait. »²

Parmi les grands thèmes qui régissent l'architecture et animent la matière de cette « recherche de la Vérité »³ que constitue la *Recherche du temps perdu*, le mal sous de multiples formes et dans des représentations contrastées n'est pas le moindre. Plus qu'un thème, c'est une idée directrice bien qu'elle change de valeur au cours du périple.

D'entre les nombreuses formes du mal, c'est sur la perversion que le narrateur attachera sa constante attention sans manquer de lui jeter ici et là l'anathème, sans oublier aussi d'en tenir la condamnation sociale pour un point de vue⁴. Ce qui invite à concevoir le mal par-delà la simple détermination du sensible, entreprise pour laquelle les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling ne seront pas d'un mince apport.

Je ne me préoccuperai pas de marquer une influence ni même de simplement constater des affinités. Le philosophe sera sollicité pour contribuer à comprendre le romancier, ce dernier pouvant simultanément servir à illustrer l'œuvre du philosophe. Outre la méthode historique que

1 PROUST, « La Confession d'une jeune fille », *Les plaisirs et les jours*, p. 94.

2 PROUST, *Le Temps retrouvé*, Recherche, t. IV, p. 412.

3 Lettre à Jacques Rivière du 7 février 1914; *Correspondance*, t. XIII, p. 99.

4 « avait permis à un goût naturel et à un autre qui passe pour ne l'être pas » (IV, p. 594). Le narrateur affiche pour sa part son indifférence, « au point de vue de la morale, qu'on trouve son plaisir auprès d'un homme ou d'une femme » (*Recherche*, t. IV, p. 264).

je n'appliquerai donc pas, et la méthode d'interaction que je suis ici, il y a lieu de réserver une place à une troisième méthode, la plus ambitieuse, d'étayage, consistant à *vérifier* les deux œuvres l'une par l'autre.

La racine commune du bien et du mal

La pensée simpliste établit un tel partage entre le bien et le mal qu'elle est disposée à ranger les êtres en deux catégories dont on ne franchit la frontière qu'avec difficulté à la suite d'une crise qui, en ébranlant l'individu jusqu'au tréfonds, provoque une conversion. De ce fait, prévaut le sentiment que celui qui n'est à votre endroit que bienveillance parce qu'il vous aime ne saurait vous vouloir du mal. Ce qui trahit une compréhension superficielle de la nature humaine – de laquelle Proust et Schelling ont su se dégager.

Un jour Swann reçoit une lettre anonyme disant «qu'Odette avait été la maîtresse d'innombrables hommes». Il se prend à soupçonner plusieurs personnes de son entourage d'être les auteurs de cet «acte ignoble». Il pense à M. de Charlus. Bien que sa nature lui parût «un peu d'un détraqué», elle était néanmoins «bonne et tendre»⁵, ce que le narrateur confirmera à son tour⁶. Nous n'aurions affaire qu'à un «faux méchant»⁷, syntagme qui ne manque pas de piquant. De surcroît, l'homme «l'aimait [à lui Swann], avait bon cœur». De quoi écarter de lui tout soupçon. Mais voici qu'il ajoute: «Mais c'était un névropathe, peut-être demain pleurerait-il de le savoir malade, et aujourd'hui par jalousie, par colère, sur quelque idée subite qui s'était emparée de lui, avait-il désiré lui faire du mal». Jalousie et colère offrent motions et motifs. Mais s'il ne s'agit que de prétextes et que le motif est une réalité enfouie dans l'impénétrable? Paradoxalement, c'est «l'idée subite» qui semble privée de motif. Une idée désenchaînée, qui ne suit pas les déductions du jaloux si hasardeuses soient-elles, mais qui émerge de la spontanéité de l'être, de la complexion d'une nature que tantôt Swann disait «foncièrement bonne et tendre», ce qui est confirmé par ailleurs⁸

5 PROUST, *Recherche*, t. I, p. 350.

6 *Idem*, t. III, p. 786 et t. IV, p. 346.

7 *Idem*, t. III, p. 820.

8 «Je me souvenais, note le narrateur, de la famille de M. de Charlus citant tant de traits de bonté admirables, de la part du baron», *idem*, t. II, p. 585.

et que maintenant Swann juge tout autrement : « Au fond, cette race d'hommes est la pire de toutes »⁹. *Bien autrement*, ai-je dit. Mais pas tout autrement car être la pire des races n'implique pas qu'elle soit incapable d'aimer, cela signifie qu'elle est capable sans crier gare de se porter à des excès dans un sens comme dans l'autre. Machine qu'on peut qualifier en effet de détraquée, à condition d'admettre que la normalité trouve ses marques dans les parages des natures dévolues à une forme à l'exclusion de l'autre et tellement qu'elles paraissent puiser directement au bien pur ou au mal pur. Il y aurait ainsi une homogénéité entre une essence universelle et sa manifestation singulière en sorte que, pour subite qu'une idée maléfique apparaisse, elle ne laisserait pas d'être reconductible à une matière première sombre, de même qu'en parallèle, l'idée subite de bonne facture émanerait d'une matière première lumineuse. Or il n'en va pas ainsi, comme le montre l'examen du cas d'un autre suspect : « Certes, le prince des Laumes était bien loin d'aimer Swann autant que M. de Charlus. Mais à cause de cela même il n'avait pas avec lui les mêmes susceptibilités ; et puis c'était une nature froide sans doute, mais aussi incapable de vilenies que de grandes actions »¹⁰. On dira, en conformité avec l'Écriture, que notre homme est un tiède, de ceux que le Christ apocalyptique vomit de sa bouche et qui finissent, comme dit Leconte de l'Isle, par vivre sans rêve ni dessein

« Châtrés dès le berceau par le siècle assassin
De toute passion vigoureuse et profonde »¹¹.

Mais cette tiédeur n'est pas unilatérale comme si l'on pouvait être ou sans inclination pour le bien ou sans inclination pour le mal — en sorte que leur éventuelle réunion serait due à un concours fortuit. Schelling interviendrait sur ce point en expliquant qu'il n'en va pas ainsi. Il professe en effet que « celui qui n'a point en soi l'étoffe ni l'énergie du mal, est également incapable du bien »¹². Autrement dit, il y a une connaturalité entre les deux indigences. Non pas nécessairement une action réciproque, mais une base commune que ne possède pas

9 *Idem*, t. I, p. 351.

10 *Ibid.*

11 *Aux modernes*, v. 3-4.

12 SCHELLING, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, in : *Œuvres métaphysiques*. Je renvoie à la pagination du texte allemand (SW VII) reproduite en marge de la traduction. Ici, SW VII, p. 400.

la *nature froide* et que pour le moment, avec un Proust qui n'est que phénoménologue, nous appellerons le cœur.

Par exemple, à partir du passage suivant du *Côté de Guermantes* qui concerne également M. de Charlus: «Je me disais que les rapports, peu étudiés jusqu'ici, me semblait-il, entre la bonté et la méchanceté dans un même cœur, pour divers qu'ils puissent être, seraient intéressants à établir»¹³. Rapport que Schelling est à même d'élucider lorsqu'il parle d'une «racine commune» de la force de chaque passion et de la vertu qui lui correspond¹⁴, ce qui conduit à la formulation de la proposition dialectique: «Le mal et le bien sont le même envisagé simplement sous différents aspects, ou encore [...] le mal est en soi, c'est-à-dire dans la racine de son identité, le bien, de même que le bien est en revanche, envisagé en sa scission ou sa non-identité, le mal»¹⁵. Ce qui permet d'expliquer que l'être de nombreux personnages de Proust est double ou triple.

Le Mal est le Bien

Le risque est grand que la proposition spéculative énonçant que le mal et le bien sont le même passe pour une formule paradoxale, sinon même immorale. Schelling en a pris acte: «On l'interprète, dit-il, comme la négation de la différence éternelle du juste et de l'injuste, de la vertu et du vice, comme si les choses revenaient logiquement au même»¹⁶. On est toutefois autorisé à supputer que Proust ne serait pas tombé dans ce travers car il a eu l'intuition de la justesse de la proposition. Par exemple, dans la sentence suivante: «Peut-être n'est-ce que dans des vies réellement vicieuses que le problème moral peut se poser avec toute sa force d'anxiété»¹⁷. On pourrait croire que *le réellement vicieux* évacue décisivement le problème moral au point qu'il ne se pose pas pour lui, à l'exemple de Don Juan tel que Kierkegaard en interprète le cas et qui, s'il est le premier-né du Venusberg, ce royaume de la sensualité, n'est pas le sujet de celui du péché du fait qu'il manque totalement de réflexion¹⁸.

13 PROUST, *op. cit.*, t. II, p. 585.

14 SCHELLING, *op. cit.*, p. 400-401.

15 *Idem*, p. 400.

16 *Idem*, p. 341; cf. p. 401.

17 PROUST, *op. cit.*, t. I, p. 548.

18 *L'Alternative*, in: *CŒuvres complètes*, p. 86-87.

Et s'il y a de l'anxiété chez le séducteur de Séville, elle n'est pas de teneur morale puisque, dit son exégète danois, «elle est son énergie»¹⁹. Mais telle n'est pas l'opinion de Proust. *Le réellement vicieux*, à l'en croire, suscite le problème moral, non pas (ou seulement) chez l'observateur, mais dans la vie elle-même. Position qui appelle un examen de conscience, voire une résolution, ou sinon une exploitation. Ce à quoi précisément l'art s'emploie. Proust poursuit : «Et à ce problème l'artiste donne une solution non pas dans le plan de sa vie individuelle, mais de ce qui est pour lui sa vraie vie, une solution générale, littéraire. Comme les grands docteurs de l'Église commencèrent souvent tout en étant bons par connaître les péchés de tous les hommes, et en tirèrent leur sainteté personnelle, souvent les grands artistes tout en étant mauvais se servent de leurs vices pour arriver à concevoir la règle morale de tous»²⁰. Ce qui revient à dire, d'abord, qu'en l'artiste l'homme n'entend pas changer de mode d'existence et se morfondre dans le remords tout en reconnaissant la gravité des fautes dont l'examen de conscience lui fait obligation d'assumer la responsabilité, et ensuite, que la prise en compte du mal vécu lui inspire une œuvre dans laquelle la description du mal et de ses effets a pour finalité de dégager le sens et la forme de la règle morale universelle. D'un côté, nous assistons à un transfert et à une transposition : «Ce sont les vices [...] du milieu où ils vivaient [...], les trahisons de leur femme ou leurs propres fautes, que les écrivains ont le plus souvent flétris dans leurs diatribes sans changer pour cela le train de leur ménage»²¹, et, de l'autre, à une relation fondationnelle dans la mesure où la proposition *le mal est le bien*, doit s'entendre non pas comme exprimant la pareillette, mais la fondation du bien sur le mal. Ce qui ne veut pas dire que le mal soit l'origine du bien suivant une causalité mécanique et contagionnelle, mais que le bien – dont la *Recherche* nous apprend que nous en ignorons déplorablement la nature²² –, ne se définit et ne s'actualise qu'en contraste et opposition au mal. Ceci dans l'art, mais aussi dans la vie. La règle morale que finit par produire (ou exposer) l'œuvre d'art repose sur deux strates du mal, le mal vécu et le mal représenté, celui-ci transposant celui-là dans l'élément

19 *Idem*, p. 123.

20 PROUST, *op. cit.*, t. I, p. 548.

21 *Idem*, p. 548-549.

22 *Idem*, t. III, p. 786.

de la fiction et la plastique de l'image. On pourra dire, en pastichant Schelling: celui qui n'a point en soi l'étoffe ni l'énergie du mal, est inapte à la création artistique et si cette dernière exhibe le bien, ce ne peut être qu'en exhibant le mal. C'est que le bien et le mal ne se configurent que l'un *à travers* l'autre suivant l'axiome de Schelling stipulant que «chaque essence (*Wesen*) ne peut se révéler qu'en son contraire» en fournissant l'exemple de la révélation de «l'amour dans la haine» et de «l'unité dans le conflit»²³. Le philosophe apporte les précisions suivantes: d'une part, l'ipséité devient le mal seulement lorsqu'elle s'arrache à la volonté universelle: «C'est le fait de se détacher ainsi du bien qui constitue d'abord le péché»; de l'autre, le bien consiste en la subordination de l'ipséité à la volonté universelle²⁴. Plus précisément énoncé: le bien et le mal n'apparaissent que l'un *contre* l'autre. Le Verbe n'est-il pas proféré dans le monde «en opposition au mal»²⁵? Proust n'avance-t-il pas qu'il faut vaincre l'orgueil des orgueilleux «par l'amour plutôt que par un plus puissant orgueil?»²⁶. De même que l'innocence n'est pas le bien, le mal n'est pas une matière ou un moindre bien ou une simple péripétie du cours de la vie mais une puissance suivant le mot de Louis-Claude de Saint-Martin²⁷ qui influença Schelling via Baader. Une puissance à dompter dans la vie même (et non plus seulement dans la transposition artistique qui laisse le mal vécu tel quel pour n'en décrire la défaite que dans une représentation). Cette éthique du combat fut celle de Proust exposée par lui dans le passage où il examine les fils de famille dont le comportement fut irréprochable. «Mais ce sont de pauvres esprits, descendants sans force de doctrinaires, et de qui la sagesse est négative et stérile»²⁸. Stérile en bien parce que sa stérilité en mal ne lui a pas donné l'occasion d'une maîtrise, de ce genre de souveraineté qui ne s'enseigne pas, qui suppose l'expérience. On ne s'étonnera pas d'apprendre que le plus grand vice est le manque de volonté qui empêche de résister à aucun des vices²⁹. Paresse ou dilettantisme, c'est ce vice combiné que le narrateur doit éradiquer s'il lui faut entreprendre son œuvre. Ce qui ne

23 SCHELLING, *op. cit.*, p. 373.

24 *Idem*, p. 400-401.

25 *Idem*, p. 377.

26 PROUST, *op. cit.*, t. IV, p. 184.

27 *Le Ministère de l'homme-esprit*, p. 67.

28 PROUST, *op. cit.*, t. II, p. 219.

29 *Idem*, t. IV, p. 414.

se pourra pas sans l'énergie qui émerge du fond, sans l'affirmation de l'ipséité avec, comme conséquence, l'émergence d'un égoïsme altruiste, le seul fécond³⁰, bonne illustration de la sentence schellingienne sur la « racine commune » de la force de chaque passion et de la vertu qui lui correspond.

Proust poursuit : « On ne reçoit pas la sagesse, il faut la découvrir soi-même après un trajet que personne ne peut faire pour nous, ne peut nous épargner car elle est un point de vue sur les choses. Les vies que vous admirez, les attitudes que vous trouvez nobles n'ont pas été disposées par le père de famille ou par le précepteur, elles ont été précédées de débuts bien différents, ayant été influencées par ce qui régnait autour d'elles de mal ou de banalité. Elles représentent un combat et une victoire »³¹. Point d'ironie dans la confession du baron de Charlus que dans sa lutte contre le mal (ici la pulsion homicide), il fut secouru par l'archange Michel³².

Reste à savoir ce que Proust entend par l'affirmation que la sagesse est un point de vue sur les choses. Cela veut dire que les choses sont ce qu'elles sont dans leur brutité. Un fait est un fait et un comportement un comportement. C'est leur prise en compte dans une attitude et un jugement qui les ordonne à la sagesse ou à la contre-sagesse. Schelling argumente à ce sujet de la manière suivante. Cherchant à révoquer la théorie du mal comme privation de bien, et afin de ménager une place à l'idée d'un mal réel (quoique non substantiel), il distingue le positif qui est le tout (par rapport aux parties) ou l'unité (de la multiplicité) de son opposé, « la séparation et la disjonction du tout, la disharmonie, l'ataxie des forces »³³. Il apparaît que la disharmonie n'est pas un moindre bien. Il est vrai qu'elle tient dans un rapport, mais n'est-ce pas le cas de l'harmonie ? Certes, mais qui se manifeste avec l'indice de la réalité fondée en droit.

La situation s'explique avec le terme d'*ataxie*, le désordre dont parle Platon³⁴, et qui, en médecine, spécifie la dysfonction des affections psychiques et physiologiques comme la perte de coordination entre

30 *Idem*, p. 613.

31 *Idem*, t. II, p. 219.

32 *Idem*, t. IV, p. 384.

33 SCHELLING, *op. cit.*, p. 370.

34 *Timée*, 30a cité par le jeune Schelling (*Le Timée de Platon*, p. 44)

les membres d'un organisme³⁵. Or les membres sont substantiels ainsi que l'organisme. Ce dernier est de surcroît le positif de l'agencement, son principe agissant, puisqu'il est le tout et l'unité. Mais il suffit de désintégrer le tout pour obtenir le mal, de même que selon Schelling, la maladie résulte d'un désordre (*Unordnung*) dû au déplacement du principe irritable du centre où il devrait demeurer à la circonférence³⁶. Encore et toujours une modification dans le rapport qui ne touche pas au contenu. Il en résulte que le mal et le bien se composent des mêmes ingrédients. Explication de Schelling: «Dans le tout disjoint, on retrouve les mêmes éléments qui étaient présents dans le tout en son unité; l'élément matériel est le même dans les deux cas (et de ce point de vue le mal n'est pas plus limité ou pire que le bien), mais l'élément formel est complètement différent»³⁷. C'est cette disparité dans la liaison des mêmes éléments du réel que nous rapprochons de la conviction proustienne que la sagesse est un point de vue sur les choses. Il y a toutefois à marquer une différence. Pour le philosophe, seul le tout est le positif, pour le romancier, ceci comme cela est fruit d'une position. Cela tient au fait que la pensée de Schelling est régie par une métaphysique de la volonté et de l'auto-affirmation de l'être alors que le romancier prend appui sur le dispositif de la représentation; cela tient aussi à la grande souplesse qu'il montre dans le traitement de la matière et dans le jugement qu'il porte sur l'inversion tandis que Schelling envisage le mal non seulement à l'étape de la désintégration du tout, mais également à celle de la formation d'un tout adversé au bien. C'est ce tout pervers que Schelling appelle «la fausse unité»³⁸. Et à ce titre, il est également l'éclosion d'une effectivité, un *positif* qu'il convient d'admettre au sein du mal³⁹. Si donc le désordre peut passer pour une privation de l'ordre et, à ce titre, ne mérite pas la qualité de *fait positif*, l'ordre contrefait gagne ce titre. Tout point de vue est un rapport, mais l'inverse n'est point vrai, surtout quand le fait est le fruit d'un acte.

Réciproquement, il est une relation fondationnelle du mal sur le bien, par exemple lorsque la séduction se fait passer pour de la bienveillance.

35 Le vocable n'est pas absent de la *Recherche* (t. III, p. 717).

36 SCHELLING, *op. cit.*, p. 366.

37 *Idem*, p. 370.

38 *Idem*, p. 371.

39 *Ibid.*

Ainsi, M. de Charlus cherchant à circonvenir le narrateur: «Il y a longtemps que les gens du monde, lui dit-il, ont cessé de m'intéresser, je n'ai plus qu'une passion, chercher à racheter les fautes de ma vie en faisant profiter de ce que je sais une âme encore vierge et capable d'être enflammée par la vertu»⁴⁰. Or, c'est au vice que le personnage veut initier et s'il entend «vertu» dans son acception romaine de valeur *virile* de bravoure et de vaillance, ce que ne démentirait pas absolument le syntagme qui suit «d'héritage moral» dont il veut faire profiter le narrateur et qui renvoie aux mœurs de la pédagogie pédérastique des Athéniens et des Spartiates avant de signifier la vertu ayant pour principe le bien lui-même éclairé par la lumière de la raison, alors il porte la ruse volontaire de l'idée intentionnelle à faire emploi de la ruse involontaire du vocabulaire (que la prise en compte de la temporalité charge d'ambiguïté) en vue de se ménager obliquement un lieu, dans l'esprit non encore prévenu, en faveur des amours *viriles*.

Le Bien est le Mal

Prendre plaisir à flétrir la pureté, quand bien même cela emprunterait la voie de la sexualité, relève du crime spirituel, d'une *Begeisterung* pour le mal, comme dit le philosophe⁴¹. C'est ainsi que le narrateur de la *Recherche* juge «immoral», «criminel» et «vicieux» le projet caressé par Morel de se faire aimer d'une jeune fille, de lui promettre le mariage, et de la dépuceler avant de l'abandonner⁴². La dialectique du bien et du mal comprend dans l'un de ses plis le mésusage que le mal fait du bien pour arriver à ses fins. Le mal se fonde ici sur le bien, non seulement parce qu'en parasite, il doit s'ériger sur une assise ontique, mais du fait qu'il se caractérise en particulier comme une violence exercée sur le bien, ce pour quoi il commence par le susciter, un peu comme Gilles de Rais jouait parfois à se faire aimer de ses futures victimes.

Même chose pour Charlus avec ses «espèces de messes noires où il se complaisait à souiller les choses les plus saintes»⁴³. La perversion dépend de la rectitude comme le blasphème de la sainteté. Le mal est

40 PROUST, *op. cit.*, t. II, p. 587.

41 SCHELLING, *op. cit.*, p. 372.

42 PROUST, *op. cit.*, t. III, p. 396, 560.

43 *Idem*, p. 397.

esprit, énonce le commentaire heideggérien des *Recherches sur la liberté humaine*⁴⁴. Ce que confirme le poète :

«Je suis trop attentif pour n'avoir pas compris
Ce qui demeure impur dans une intelligence
Le beau péché du monde est celui de l'esprit»⁴⁵.

Il est à noter ce fait que Charlus illustre pour ainsi dire la sentence de saint Paul prise par Luther suivant laquelle, pour les purs tout est pur mais que rien ne l'est pour les impurs⁴⁶. Ce souilleur de choses saintes juge en effet que les juifs ont un «curieux goût du sacrilège» dont il observe la trace dans leur acquisition de propriétés portant un nom chrétien. Il enregistre là un acte de «sadisme» ! La convergence des perversions éclate dans l'appréciation délirante qui suit : «Quand on donne dans la Semaine sainte ces indécentes spectacles qu'on appelle *La Passion*, la moitié de la salle est remplie de juifs, exultant à la pensée qu'ils vont mettre une seconde fois le Christ sur la Croix, au moins en effigie» (III, p. 490). C'est le même regard impur qui constate l'indécence du spectacle profanant le mystère et imagine du blasphème à son endroit⁴⁷.

Certes, en ce cas, la qualification de sadisme paraît usurpée. Il y a comme un jeu d'emphase qui suppose de la cruauté là où il n'y en a pas trace et cruauté elle-même insignifiante⁴⁸. Il en va autrement avec Mlle Vinteuil dont le portrait moral brossé par le narrateur est tout à fait remarquable. Je passe sur le fait que la cruauté exercée envers le père trépassé est rapportée dans des termes qui relèvent du sacré : «profanations rituelles» et «réponses liturgiques»⁴⁹. La nouveauté est ailleurs, d'abord dans une appréciation générale, ensuite dans l'analyse. Voici pour l'appréciation : «Certes, dans les habitudes de Mlle Vinteuil, l'apparence du mal était si entière qu'on aurait eu de la

44 SCHELLING. *Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 255.

45 P. DE LA TOUR DU PIN, *Damnation de Lorenquin*, in : *Une Somme de poésie*, p. 595.

46 *Épître à Tite*, 1, 15.

47 Dans un registre voisin, le narrateur se veut nuancé et sans anathématiser : «...de la même façon que le chroniqueur circoncis parle à tout propos de la "fille aînée de l'Église" et du "sacré-cœur de Jésus", c'est-à-dire sans ombre de tartuferie, mais avec une pointe de cabotinage» (t. III, p. 717).

48 Le terme de masochisme est absent de la description du «supplice» auquel se soumet avec complaisance Charlus (t. IV, p. 394).

49 PROUST, *op. cit.*, t. I, p. 160.

peine à la rencontrer réalisée à ce degré de perfection ailleurs que chez une sadique»⁵⁰. Autre l'apparence, autre la réalité. Mais une apparence volontairement empruntée ne laisse pas d'avouer une imprégnation par l'essence. Mais là encore imprégnation n'est pas manifestation de l'essence. Le sadisme de la jeune fille n'est en effet pas de nature, si parfaite qu'en soit l'expression («elle n'avait agi que par sadisme»⁵¹), il est d'artifice, «une simulation de la méchanceté»⁵². L'analyse de Proust tient ici du génie: «Mais, au-delà de l'apparence, dans le cœur de Mlle Vinteuil, le mal, au début du moins, ne fut sans doute pas sans mélange. Une sadique comme elle est l'artiste du mal, ce qu'une créature entièrement mauvaise ne pourrait être car le mal ne lui serait pas extérieur, il lui semblerait tout naturel, ne se distinguerait même pas d'elle; et la vertu, la mémoire des morts, la tendresse filiale, comme elle n'en aurait pas le culte, elle ne trouverait pas un plaisir sacrilège à les profaner»⁵³. C'est dire que l'artiste fait le mal en jouant au mal. Il en demeure à distance tout en s'y prêtant. Or garder cette distance ne se peut que du fait de l'enracinement dans le bien comme dans une réalité qui ne cesse pas d'apporter à l'être sève et vérité, la première maintenue dans son flux, tandis que l'autre est retournée en mensonge.

C'est la différence d'attitude entre le narrateur et Mlle de Vinteuil qui est ici révélatrice. Le fruit défendu de la volupté ne paraît au narrateur frayer en lui une route inconnue et crue mortelle⁵⁴ que pour un temps. «Les plaisirs de l'amour»⁵⁵ n'appellent pas de condamnation car ils ne s'entremêlent pas à la morale religieuse, ni pour en attirer les foudres ni pour la profaner. Résultat: le bonhomme n'est pas *expressément* sadique et s'il lui vient à l'idée d'exercer un art, ce ne sera pas celui du mal de cruauté – et ceci *parce qu'il n'est pas vertueux* comme l'est Mlle Vinteuil. En effet: «Les sadiques de l'espèce de Mlle Vinteuil sont des êtres si purement sentimentaux, si naturellement vertueux que même le plaisir sensuel leur paraît quelque chose de mauvais, le privilège des méchants. Et quand ils concèdent à eux-mêmes de s'y livrer un moment, c'est dans la peau des méchants qu'ils tâchent d'entrer et de faire entrer leur

50 *Idem*, p. 161.

51 *Idem*, t. III, p. 766.

52 *Ibid.*

53 *Idem*, t. I, p. 162.

54 *Idem*, p. 156.

55 *Idem*, p. 568.

complice, de façon à avoir eu un moment l'illusion de s'être évadés de leur âme scrupuleuse et tendre, dans le monde inhumain du plaisir»⁵⁶. Comprenons qu'alors que le narrateur n'a nul besoin de ce subterfuge pour donner satisfaction à ses désirs charnels, Mlle Vinteuil doit, pour se livrer «au plaisir qui lui semblait malin»⁵⁷, recourir à l'illusion de la perversion de l'être, illusion seulement car même si elle y consent en pensée et en action, ce n'est jamais avec l'âme tout entière, c'est en se composant un personnage. Mais de ne s'être pas véritablement évadée de son âme scrupuleuse et tendre ne l'empêche pas d'avoir commis le mal et cela rien que parce que dialectiquement le bien est le mal – comme chez Schelling «l'âme de toute haine est amour»⁵⁸.

Pourquoi ai-je dit que le narrateur n'est pas *expressément* sadique? C'est qu'outre le fait qu'il n'est pas un artiste du mal ayant perçu de la malignité dans le plaisir et ne se plaisant qu'au mal, il est potentiellement sadique suivant la norme des non-artistes, celle pour qui le mal *donne l'idée du plaisir*. Il en fait l'aveu dès avant *La Prisonnière* quand il dit au sujet de Mlle Vinteuil :

«Peut-être n'eût-elle pas pensé que le mal fût un état si rare, si extraordinaire, si dépayçant, où il était si reposant d'émigrer, si elle avait su discerner en elle comme en tout le monde, cette indifférence aux souffrances qu'on cause et qui, quelques autres noms qu'on lui donne, est la forme terrible et permanente de la cruauté»⁵⁹.

Il ne saurait donc échapper à cette généralité. Mais la disposition particulière au sadisme semble lui être épargnée alors qu'elle hante l'état de ces gens sans empathie, comme le duc de Guermantes, dont le narrateur dit qu'il «était de ces hommes incapables de se mettre à la place des autres, de ces hommes ressemblant en cela à la plupart des médecins et aux croque-morts»⁶⁰, car c'est là que se prépare la perversion sadique fondée sur l'intransitivité de la souffrance d'une monade à l'autre (intransitivité sans laquelle le sadique souffrirait lui-même de la douleur infligée).

56 *Idem*, p. 162.

57 *Ibid.*

58 SCHELLING, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, p. 401.

59 PROUST, *op. cit.*, t. I, p. 163.

60 *Idem*, t. II, p. 634.

Le narrateur insinue que l'art du mal, tel qu'il vient de le caractériser, est de nature passagère. Rappelons son jugement : « le mal, au début du moins, ne fut sans doute pas sans mélange ». Impur dans l'acception chimique, serait-il susceptible de pureté avec le temps, auquel cas la créature finirait par mériter d'être qualifiée d'entièrement mauvaise ? Supposons que le narrateur ait pensé à cette possibilité, il sera légitime de se demander si le bien continuerait à être le mal. La réponse sera positive à ceci près que le rapport dialectique sera modifié. Dans la situation première, le sujet se déplace dans la sphère du mal (en s'altérant pour ainsi dire) afin préserver le bien (moral) qu'il est pour n'offenser que médiatement le bien qui fait l'objet de la perversion. Dans la seconde, le sujet agit selon les lois de sa propre nature en sorte qu'il est *pour lui-même* le bien (ontique) qui détermine immédiatement la perversion dans l'administration de la souffrance. Mais y a-t-il une véritable perversion dans l'acte ? N'a-t-elle pas plutôt eu lieu en amont, dans l'inversion du bien ontique en soi en mal, mal qui se conçoit comme du bien (pour soi) ?

Cela pose le problème de savoir ce qu'il en est de la créature qualifiée par le narrateur d'entièrement mauvaise, celle dont le mal ne lui serait pas extérieur, mais naturel ? Il est bien entendu qu'elle ne peut être identifiée à l'artiste du mal. Faut-il l'identifier à l'être à qui le mal donne l'idée du plaisir ? Mais outre qu'on ne voit pas pourquoi cet être serait *entièrement* mauvais, et non *partiellement* comme s'il n'était mû que par le plaisir et que si, en cette occurrence, seul le mal le lui saurait procurer, outre cela donc, on note que Proust a laissé une marge de généralisation en recourant au vocable de *créature*. Se pourrait-il que le propos vaille pour une volonté diabolique ? Soit celle de qui s'est perverti dès le commencement (au point d'être actuellement corrompu en son fond) ou qui est essentiellement mauvais ? On sait que Kant révoque l'hypothèse d'une pareille volonté, mais pour un motif qui ne tient pas à la satanalogie. La volonté diabolique dont il fait mention est une libre (et donc rationnelle) volonté humaine qui s'opposerait décidément à la Loi morale elle-même, ce qui lui paraît impossible⁶¹. Or la dialectique du bien et du mal autorise à une autre conséquence : l'opposition à la Loi présuppose la Loi, loin d'en soutenir l'inexistence.

L'étonnant est que dès lors que Proust imagine l'individu qui pourrait être dit suprêmement mauvais, celui dont il dira qu'il a soif de

61 *La Religion dans les limites de la simple raison*, VI, p. 35.

mal, expression puissante – en concurrence avec la formule de « sadisme irrésistible »⁶² –, il s'empresse de préciser que cette soif est à proportion de sa bonté : « Il y a, d'ailleurs, chez le sadique – si bon qu'il puisse être, bien plus, d'autant meilleur qu'il est – une soif de mal que les méchants agissant dans d'autres buts ne peuvent contenter »⁶³.

Le Mal révélateur de l'Être

Proust ne se contente pas d'une révélation du bien et du mal l'un en l'autre et par l'autre, car il veut faire du mal le révélateur de l'être, fût-il, cet être, du neutre, une réalité indéterminée sur le plan moral, car l'être, sans le mal est incolore et sa dynamique incomprise : « Le mal seul fait remarquer et apprendre et permet de décomposer les mécanismes que sans cela on ne connaîtrait pas »⁶⁴. Pour illustrer son propos, il évoque des maux psychiques comme la conscience d'oubli qui force « à étudier les phénomènes de la mémoire », et la conscience d'insomnie qui porte à examiner le sommeil, « à projeter quelque lumière dans cette nuit »⁶⁵. Or il est bien clair que ce qui vaut pour les manquements psychiques, vaut *a fortiori* pour le mal moral dont la prise en compte intellectuelle est propre à mettre en évidence les ressorts de la société et à découvrir les mobiles qui régissent les comportements des individus. Mais n'est-ce pas là le projet qui anime toute la *Recherche du temps perdu*? Or outre cette fonction d'incitation au discernement dont profitent la science et la littérature, le mal possède un pouvoir encore plus important qui est de révéler la vie, non plus seulement à l'œil, mais à la vie elle-même. En effet, il est principe d'expression et de différenciation. Il n'est, dit Schelling, « rien d'autre que l'archi-fond pour l'existence »⁶⁶, une existence déployée en ses innombrables déterminations – de quoi remplir, par exemple, la « comédie humaine » et les trois temps, passé, présent et futur. À l'instar de Schopenhauer, Proust voit dans le mal un effet de l'individuation, plutôt que sa cause.

62 PROUST, *op. cit.*, t. III, p. 710.

63 *Idem*, t. IV, p. 406.

64 *Idem*, t. III, p. 51-52.

65 *Idem*, t. III, p. 52.

66 SCHELLING, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, p. 378.

Se conçoit à présent le lien entre le combat et la multiplicité. « Sans opposition, dit Schelling à Stuttgart, point de vie, que ce soit dans l'homme ou dans toute existence en général »⁶⁷. Proust, de son côté : « Les théories et les écoles, comme les microbes et les globules, s'entre-dévorent et assurent par leur lutte la continuité de la vie »⁶⁸. De quoi résulte la nécessité du mal pour l'un comme pour l'autre – du moins tant qu'on tient à l'idée d'une révélation de l'être, Dieu ou la société.

Le démon de la perversité

« Un démon de perversité l'avait poussée, dédaignant la situation toute faite, à s'enfuir de la maison conjugale, à vivre de la façon la plus scandaleuse »⁶⁹. L'allusion au démon n'est pas faite pour découvrir la cause de la conduite inconsidérée de la marquise de Surgis-le-Duc. Elle suggère plutôt qu'il n'y en a pas de visible et de tangible. Si la dame a été séduite, si elle a couru après l'amour, tout cela, s'il avait été, n'aurait été que prétexte. C'est que Proust emprunte la formule à *The Imp of the Perverse* de Poe où elle prend le sens de « mobile sans motif », de ce qui incite à agir mal sans dessein compréhensible, pour le mal. La métaphysique en pourrait rendre compte en termes de liberté abyssale dont, d'ailleurs, on trouve trace chez Schopenhauer sous l'appellation kantienne de liberté transcendante – laquelle est sans motif. Le remarquable est que, pour Poe, l'acte se découvre dénué de mobile même dans la sphère phénoménale, alors que pour Schopenhauer, il ne l'est que dans son caractère intelligible⁷⁰ du fait que la Volonté, comme chose en soi, est indépendante du principe de raison⁷¹. Certes la psychanalyse ne manquera pas de mettre au jour bien des motifs ou sinon, qu'en faisant « ce que nous ne devrions pas » le fait psychique de la transgression paraîtra une raison suffisante, comme une forme d'affirmation de soi qui prend la guise d'un secouement de la tutelle oppressante des coutumes et de la morale. Or le rapport est étroit entre la liberté abyssale et l'auto-affirmation, que Poe précisément repère à travers le syntagme de *primum*

67 PROUST, *op. cit.*, t. VII, p. 435.

68 *Idem*, t. III, p. 210.

69 *Idem*, p. 105.

70 Voir SCHOPENHAUER, *Les Deux Problèmes fondamentaux de l'éthique*, p. 81.

71 *Le Monde comme volonté et comme représentation*, p. 504.

mobile. Ce qui paraît fascination pour la perversité n'est que l'effet de la volonté de soi. Le fond de Dieu œuvrant, selon Schelling, comme une volonté de révélation, rend possible la séparation des hommes d'avec Dieu en suscitant en eux l'être propre et l'opposition⁷², en d'autres termes, la volonté de singularisation. La séparation a lieu aussitôt que, s'étant saisis dans l'être propre et la passion de soi⁷³, ils intervertissent le rapport entre la volonté universelle et leur volonté propre, de façon à soumettre la première à la seconde (ou de la moquer comme fait Mlle Vinteuil de la figure paternelle), ce qui est le mal, exprimé par Schelling citant Baader, en termes de *renversement des principes* et, plus précisément de *perversion* (*Verkehrtheit*) *positive*, ce qui permet d'établir le lien avec le démon de la perversité. La notion de base est l'inversion et, dans notre cas, du rapport juste (ou naturel)⁷⁴. *Pervertere*, qui signifie proprement *mettre sens dessus dessous*, n'implique donc pas l'absence d'être, ou même sa privation. Le dessein dont parle Poe n'est incompréhensible que parce qu'il est pure expression de l'ipséité. Habituellement, le sujet se met à inventer des mobiles empiriques lorsqu'il ne réalise pas que l'acte émane de la volonté de soi. Que s'il n'y parvient pas, il répondra au *pourquoi* (as-tu fait cela?) par un *parce que!* qui passera pour dénoter une impolitesse ou un défaut de sincérité quand il ne fera que marquer de quel sans-fond surgit l'acte, en vertu, dirait Kant, d'un principe insondable pour nous⁷⁵, mais que l'audacieux Schelling s'est efforcé de mettre au jour.

Or s'il entre de l'auto-affirmation dans la perversion, elle participe également du plaisir de transgression, lequel commence par s'amuser de la surenchère que lui procure la publicité comme Mlle Bloch et son amie qui exhibent « leurs dangereux ébats »⁷⁶ pour finir par s'affirmer contre les normes qui prévalent au sein de la société.

72 SCHELLING, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, p. 375.

73 *Idem*, p. 388.

74 On notera qu'au moment de mettre un terme à la *Recherche*, Proust juge sévèrement le snobisme et ce qui en relève en quoi il observe une forme d'inversion des valeurs (IV, p. 607), notion plus proche de Nietzsche que de Schelling. Deux personnages pourront en échapper, le narrateur, qui les traverse, et Mlle de Saint-Loup, nativement (voir t. IV, p. 605-606).

75 *La Religion dans les limites de la simple raison*, Ak. VI, p. 11.

76 PROUST, *op. cit.*, t. III, p. 236.

L'inversion

Il n'est pas anodin que, concernant ce qu'il qualifie de *vice*⁷⁷, le narrateur de la *Recherche* préfère le terme d'inversion à celui d'homosexualité qui, à l'encontre du premier, est moralement neutre. Anomalie et déviation ne suffisent pas à en rendre compte. Du fait que l'inverti met à mal le rapport naturel, il est considéré par Proust comme un perversi. Qu'apporte, à cet égard, une approche schellingienne? De prime abord, peu de chose, le vocabulaire mis à part. Regardons de plus près. La perversion consiste, suivant notre philosophe, en l'assujettissement de la volonté universelle à la volonté particulière. Or l'instinct de reproduction est une expression de la volonté universelle comme le confirme le propos de Schelling sur l'animal en qui les principes sont inaltérablement unis⁷⁸, ce pour quoi l'animal est incapable de mal. Ceci, pour le narrateur de la *Recherche*, est sous-entendu et affleure en la notion d'«amour antisocial»⁷⁹ alors que Leslie, dans la nouvelle *Avant la nuit* se contentait de prendre note de la stérilité de la relation homosexuelle opposée à «l'amour fécond destiné à perpétuer la race, noble comme un devoir familial, social, humain», et comme tel «supérieur à l'amour purement voluptueux»⁸⁰. Il n'est pas allé jusqu'à le juger anti-social; il aurait pu aller jusqu'à asocial, lequel ne dénote pas une perversion où l'on est susceptible de repérer, outre la non-conformité aux bonnes mœurs, la récusation de la volonté générale œuvrant à la reproduction de la société. Ce que le narrateur de la *Recherche* préfère mettre en avant, c'est l'indétermination du sexe qui en résulte. De M. de Charlus, il est dit qu'il se trémousse en marchant. «On aurait cru voir s'avancer Mme de Marsantes, tant ressortait à ce moment la femme qu'une erreur de la nature avait mise dans le corps de M. de Charlus. Certes, cette erreur, le baron avait durement peiné pour la dissimuler et prendre une apparence masculine Mais à peine y était-il parvenu que, ayant pendant le même temps gardé les mêmes goûts, cette habitude de sentir en femme lui donnait une nouvelle apparence féminine, née celle-là non de l'hérédité mais de la vie individuelle [...] À force de penser

77 *Idem*, t. III, p. 39, 437, 512, 514, 716.

78 SCHELLING, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, p. 372.

79 PROUST, *op. cit.*, t. III, p. 382.

80 *Jean Santeuil*, p. 169.

tendrement aux hommes on devient femme, et une robe postiche entrave nos pas»⁸¹. Avant même de tomber sous le coup de la morale ou d'un préjugé sociétal, la perversion de l'instinct sexuel apparaît comme une inversion de l'identité sexuelle. Que signifie que l'intersexualité native (l'hérédité) présentée sur le mode de l'inclusion d'un genre dans l'autre soit surdéterminée par la préférence (la vie individuelle)? Qu'un choix est à l'œuvre, y compris dans la feinte virilité. Toutefois, le lecteur marquera que le narrateur de la *Recherche* met plutôt l'accent sur la nature (et les goûts) que sur la volonté comme si l'inversion était un accident (une « erreur de la nature ») au lieu d'une subversion, ce que Schelling n'aurait pas admis – et comme si le mal dépendait de la sensibilité (autrement dit, de l'animalité), ce qu'il récuse formellement⁸² bien qu'il doive admettre que des vices puissent s'y greffer. Que si ce qui est présenté comme trait de caractère inné (ce que la nature mit dans le corps du baron) s'entend, à la lumière de Schelling, comme une détermination prétemporelle, on le peut faire alors remonter à un acte volontaire. « Il est notoire, dit l'auteur des *Weltalter*, que nul ne peut se donner du caractère et nul n'a non plus choisi le caractère bien précis qui est le sien. La réflexion, le choix, tout cela fait défaut, et pourtant chacun reconnaît et juge le caractère comme un acte éternel (ne cessant jamais, constant), nul ne se fait faute de le mettre au compte de l'homme, comme de lui attribuer l'action qui en résulte. Le jugement moral universel reconnaît donc en tout homme une liberté où n'a sa place (*explicite*) aucune réflexion, aucun choix, une liberté qui à elle-même est destin, à elle-même nécessité»⁸³. La lecture schellingienne de Proust qui fait de l'inversion l'effet de la liberté abyssale (syntagme qui d'ailleurs apparaît dans ce même contexte des *Âges du monde*) de la redéfinir en termes de perversion des principes.

On sait que Proust a choisi un autre principe d'explication, en recourant à ce qu'il appelle un « hermaphroditisme initial » dont l'explicitation par le biais de la botanique et de la zoologie⁸⁴ ferme la voie à la considération d'un acte volontaire prétemporel – sauf si, évidemment, l'alignement de la volonté sur la nature sert le dessein d'un refus de reconnaître le caractère comme un acte éternel afin d'être

81 PROUST, *La Recherche*, t. III, p. 300.

82 SCHELLING, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, p. 371.

83 *Les Âges du monde*, p. 205-206.

84 PROUST, *La Recherche*, t. III, p. 31.

en mesure de ne pas le mettre au compte de l'homme, comme de lui attribuer l'action qui en résulte pour l'en tenir responsable. C'est ce que Schelling pourrait avancer pour confirmer sa théorie, mais ce que Proust ne fait pas. Tout mal n'est pas esprit, pour ce dernier et n'a pas besoin d'être effectif en tant qu'esprit.

Le dieu inversé

Le vice use du mensonge pour les besoins de la dissimulation comme chez Albertine et Robert qui ment à sa femme en permanence⁸⁵. La vertu ne fait pas mieux : « D'une part, le mensonge est un trait de caractère ; d'autre part, chez des femmes qui ne seraient pas sans cela menteuses, il est une défense naturelle, improvisée, puis de mieux en mieux organisée, contre ce danger subit et qui serait capable de détruire toute vie : l'amour »⁸⁶. Ceci à supposer évidemment que l'amour menace la vertu comme il en fut avec les Héloïse, anciennes et nouvelles.

Les nombreuses analyses de la jalousie qui jalonnent la *Recherche* proustienne reposent sur une double base : d'une part, sur la multiplicité de la personne « et le champ infini des possibles »⁸⁷ et, d'autre part, sur la capacité de mentir, un trait qu'Odette partage avec Albertine. Mais c'est seulement d'Albertine que le narrateur dit qu'elle « était plusieurs personnes »⁸⁸, *légion*?, et viscéralement menteuse : « Ses mensonges si nombreux parce qu'elle ne se contentait pas de mentir comme tout être qui se croit aimé, mais parce que par nature elle était, en dehors de cela, menteuse, et si changeante d'ailleurs que même en me disant chaque fois la vérité sur ce que, par exemple, elle pensait des gens, elle eût dit chaque fois des choses différentes »⁸⁹. Par nature menteuse, c'est-à-dire par nature fausse, à l'instar de Satan qui, selon l'Évangile de Jean (8, 44), « lorsqu'il profère le mensonge, parle de son propre fonds car il est menteur et le père du mensonge ». Le point de vue moral s'arc-boute ici sur de l'ontique, à croire qu'Albertine n'a pas le choix d'être autre que ce qu'elle est. Elle ne mentirait pas pour camoufler ses

85 *Idem*, t. IV, p. 277.

86 *Idem*, p. 195.

87 *Idem*, t. III, p. 600.

88 *Idem*, p. 840.

89 *Idem*, p. 605.

infidélités (ou prétendument par amitié pour le narrateur⁹⁰, ce qui est porter le mensonge à la deuxième puissance), elle serait plutôt infidèle parce qu'il appartient à sa nature de mentir (*operari sequitur esse*) – ce qui revient à faire constamment passer l'être sous le non-être et le non-être sous l'être. Proposition qui est à nuancer en raison de la versatilité d'Albertine qui produit un effet analogue au mensonge, car même quand elle dit la vérité, cela tombe à faux pour cause de labilité ontique qui fait constamment passer l'être dans le non-être et le non-être dans l'être. Résultat : même quand elle ne ment pas, elle ne prononce pas le vrai. Il y a lieu pourtant de s'élever à la généralité au point de faire du mensonge la respiration de l'humanité. « La maladie du mensonge »⁹¹ ne frappe pas tel ou tel. C'est une lèpre répandue sur l'existence entière : « [...] notre vie ne reposait-elle pas sur un perpétuel mensonge ? »⁹². Proposition qui, dans le christianisme, s'explique par le théologoumène de la chute originelle – qui prend chez Proust la nuance d'une recherche éperdue du plaisir : « Le mensonge est essentiel à l'humanité. Il y joue peut-être un aussi grand rôle que la recherche du plaisir, et d'ailleurs est commandé par cette recherche. On ment pour protéger son plaisir, ou son honneur si la divulgation du plaisir est contraire à l'honneur. On ment toute sa vie, même, surtout, peut-être seulement, à ceux qui nous aiment. Ceux-là seuls, en effet, nous font craindre pour notre plaisir et désirer leur estime »⁹³. Tout homme est donc dans la perversion du rapport de l'universel et du particulier.

Bien que les deux séquences se juxtaposent sans se confondre, elles dérivent d'un même principe, celui de la perversion méontologique initiée, d'après Schelling, par le dieu inversé (*umgekehrte Gott*) qui se revêt de l'être alors même qu'il ne parvient pas à s'actualiser⁹⁴; et, *séducteur*, « conduit l'homme dans le domaine du non-sens (*Sinnlosigkeit*) » et « l'entraîne à accueillir dans son imagination le non-étant », entreprise

90 *Idem*, p. 839.

91 *Idem*, t. IV, p. 101.

92 *Idem*, p. 49.

93 *Idem*, p. 189.

94 Ce que Schelling dira du mal dans *Les Âges du monde* : « Le mal est un mensonge intérieur, auquel manque tout être véritable, et pourtant il *est* et fait preuve d'une terrible effectivité, non pas cependant comme un véritable étant, mais bien comme quelque chose qui, par nature, aspire à être étant » (trad. P. Cerutti, Paris : Vrin, p. 119).

qui trouve un complice en sa victime car de cette dernière « les yeux, incapables de demeurer fixés dans la contemplation de l'éclat du divin et de la vérité, se tournent toujours vers le non-être ». L'homme passe alors « de l'être authentique au non-être, de la vérité au mensonge »⁹⁵. Quoique la raison métaphysique de cette dérive soit parfaitement ignorée de Proust, il reste que sa prise en compte de la perversion aléthique d'Albertine repose sur cette *affirmation du néant comme être* qui renverse l'homme sans pouvoir renverser Dieu⁹⁶.

Une place particulière doit être réservée à ces formes aiguës de mensonge qu'on dira meurtrières, médisance et calomnie. Le pire est atteint lorsque le mal se pratique pour l'emphase du mal lui-même comme à la faveur d'un concours : « Tout le monde est devenu si méchant. C'est à qui dira le plus de mal des autres »⁹⁷. Où l'on constate que si le mensonge est négation de l'être, le mal est puissance et réalité.

Sur le mensonge qui sert à protéger son plaisir, ou son honneur, un mot doit être ajouté. Cela peut être l'honneur d'autrui, comme lorsque l'amant fait croire qu'il désire une autre personne que la véritable. Le plus souvent c'est pour soi, pour s'assurer d'une respectabilité de façade comme dans les amours homosexuelles : l'inverti, chez Proust, se sert d'une épouse (que le mariage soit feint ou pas) ou d'une maîtresse comme « paravent »⁹⁸ ou « couverture »⁹⁹. Ce que j'appelle une nodalisation dérivative. On se joue de l'être pour dissimuler l'être. On pourrait également se jouer du néant pour dissimuler l'être en se contentant de faire passer pour une maîtresse une femme qui ne l'est guère. Dans le premier cas, la relation est réelle et fausse, pas dans la seconde ou elle est irréalité et fausse.

L'erreur comme perversion

Il est un autre mal que celui de l'âme, un mal de l'esprit, lorsque l'erreur n'est pas due à l'indigence de l'entendement, comme chez

95 SCHELLING, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, p. 390.

96 Cette inversion se remarque dans le champ du politique si on s'avise du sens que revêt la cité cynique, Dogville.

97 PROUST, *La Recherche*, t. III, p. 812.

98 *Idem*, p. 801.

99 *Idem*, p. 810.

Descartes (laquelle ne touche pas à la droiture du cœur), lorsqu'elle dépend plutôt d'un préjugé qu'on se refuse à faire passer par le feu de la vérification. C'est ainsi que M. de Guermantes trouve qu'il est de bon ton de « condamner Dreyfus pour haute trahison quelque opinion qu'on eût dans son for intérieur sur sa culpabilité »¹⁰⁰ et indépendamment même de savoir si l'homme est « coupable, ou non »¹⁰¹. Attitude qui trouve son explication chez Swann estimant qu'en l'Affaire, les « opinions » sont « commandées par l'atavisme »¹⁰² – ce qui semble devoir valoir également pour nombre de dreyfusistes juifs. D'autant plus remarquable alors la prise de position de ceux qui, comme Saint-Loup, s'attachent à cette dépendance laquelle les rejoint pourtant dans le jugement qu'on émet sur cet arrachement, car ce serait également par atavisme: « Les Guermantes sont à moitié allemands »¹⁰³, explique-t-on. Et quand le même Saint-Loup change d'opinion, cela ne s'expliquerait que par un retour au premier atavisme, au chauvinisme cocardier français.

Or que dit Schelling? Que « l'erreur [...] n'est pas une simple *privation* de vérité. C'est quelque chose de hautement positif, non pas un manque d'esprit, mais de l'esprit perverti (*verkehrter*) »¹⁰⁴.

Une métaphysique du Bien

Que l'aiguillon de la question du fondement du mal soit inné à l'âme, comme le déclare Platon cité par Schelling¹⁰⁵, cela Proust le contesterait sans doute, mais il ferait un sort à la question du fondement du bien.

Il y a « des actions immorales »¹⁰⁶, c'est entendu. Toutefois manque à *La Recherche du temps perdu* une métaphysique du mal – duquel on ne détecte qu'une physique et une psychique. Que le monde soit comme maléficié, ce n'est guère autrement que par le jeu des égoïsmes. S'il est déchu, nul qui le sache ou le pense si bien que la question de l'origine du mal ne se pose pas en termes métaphysiques et encore

100 *Idem*, p. 77.

101 *Ibid.*

102 *Idem*, p. 110.

103 *Idem*, p. 480.

104 *Les Conférences de Stuttgart*, SW VII, p. 468 (trad. *Œuvres métaphysiques*, p. 244).

105 Lettre II, 313a; *Philosophie et religion*, SW VI, p. 28.

106 PROUST, *La Recherche*, t. IV, p. 617.

moins théologiques. Mieux : il n'y a guère de scandale qui y soit liée et la question leibnizienne « *Si Deus est, unde malum?* » ne trouverait même pas de site. En revanche, la naturalité du mal porte à s'étonner de la présence du bien en sorte de se rapprocher de la question de Leibniz poursuivant son interrogation : « *si non est, unde bonum?* »¹⁰⁷ La supposition initiale est évacuée par Proust : il n'y a pas de Dieu, la cause est entendue ; mais la question demeure : d'où vient le bien ? La réponse n'est pas à chercher dans quelque motivation sociologique ou psychologique. Il n'y a pas de généalogie naturaliste du bien. La métaphysique est convoquée dans le passage suivant à l'exclusion de la théologie.

« Tout se passe dans notre vie comme si nous y entrions avec le faix d'obligations contractées dans une vie antérieure : il n'y a aucune raison, dans nos conditions de vie sur cette terre, pour que nous nous croyions obligés à faire le bien, à être délicats, même à être polis, ni pour l'artiste cultivé à ce qu'il se croie obligé de recommencer vingt fois un morceau dont l'admiration qu'il suscitera importera peu à son corps mangé par les vers, comme le pan de mur jaune que peignit avec tant de science et de raffinement un artiste à jamais inconnu, à peine identifié sous le nom de Ver Meer. Toutes ces obligations qui n'ont pas leur sanction dans la vie présente semblent appartenir à un monde différent, fondé sur la bonté, le scrupule, le sacrifice, un monde entièrement différent de celui-ci, et dont nous sortons pour naître sur cette terre, avant peut-être d'y retourner vivre sous l'empire de ces lois inconnues auxquelles nous avons obéi car nous en portions l'enseignement en nous, sans savoir qui les y avait tracées, ces lois dont tout travail profond de l'intelligence nous rapproche et qui sont invisibles seulement – et encore ! – pour les sots »¹⁰⁸.

Bien que la notion de chute (thème schellingien) ne soit pas ici de mise, ce texte a de quoi rappeler le mythe de l'âge d'or auquel le philosophe allemand ici et là sacrifia. Le remarquable est qu'il le fait coïncider avec un temps prémoral, où il n'y avait ni bien ni mal¹⁰⁹, où l'être était indemne¹¹⁰. Proust, au contraire, tient à l'identifier au bien afin d'expliquer l'obligation éthique qui pèse sur les individus nés dans ce bas-monde. S'il s'était contenté de les avoir fait jadis vivre « dans des

107 *Théodicée*, I, 20.

108 PROUST, *La Recherche*, t. III, p. 693.

109 SCHELLING, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, p. 379.

110 SW XII, p. 183.

voluptés calmes, au milieu de l'azur et des splendeurs», ils eussent vécu par la suite dans la poursuite du bonheur sensible et la mollesse et sans la moindre idée d'un devoir à accomplir au prix de la vie si nécessaire.

Il n'y a pas de chute de ce monde de bonté, tout simplement parce qu'un serpent n'y a pas sa place; de ce monde que, dans une perspective transcendante¹¹¹, on qualifiera d'ordre moral du monde les effets se font ressentir dans la sphère de l'empirique sous la forme d'un impératif catégorique de faire le bien qui se signale par son *étrangèreté* – à quoi correspond chez Schelling le mythe d'une instruction de l'humanité déchue par des esprits incarnés¹¹². Le monde des esprits pèse de tout le poids du bien sur le monde charnel du mal.

Proust pourrait comme Fichte identifier cet ordre vivant et agissant à Dieu et comme lui préciser: «Nous n'avons besoin d'aucun autre Dieu, et nous ne pouvons en saisir un autre»¹¹³.

Conclusion

Ce que le romancier imagine en des situations dramatiques, la pensée pure est à même de l'élever au concept. Or bien que l'écriture de Proust comporte ses propres élucidations conceptuelles au sujet du mal, elles gagnent à être précisées et même réélaborées au prisme d'une investigation qui, comme celle des *Recherches sur la liberté humaine* de Schelling, a fait du mal l'un de ses foyers.

111 La tonalité kantienne du passage est marquée dès le début par la forme du *comme si* dont Vaihinger a fait le trait distinctif de la démarche criticiste. Descente du monde supérieur et remontée, en revanche, sont, en revanche, à rapporter au platonisme, à ceci près qu'il n'est pas question de chute due à la partie rebelle de l'âme et pas davantage de réincarnation au sens d'un transport d'un corps à l'autre.

112 SW VI, p. 58-59.

113 *Sur le fondement de notre croyance en une divine Providence*, p. 205.

Bibliographie

N.B. : Pour les publications le plus fréquemment utilisées dans ce recueil, voir la *Bibliographie générale* figurant à la fin de l'introduction.

DE SAINT-MARTIN Louis-Claude, *Le Ministère de l'homme-esprit*, Paris : Imprimerie de Migneret, 1802.

FICHTE Johann Gottlieb, *Sur le fondement de notre croyance en une divine Providence*, trad. A. Philonenko, in Fichte, *Doctrine de la science 1801-1802 et textes annexes*, Paris : Vrin, 1987.

HEIDEGGER Martin, *Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.-F. Courtine, Paris : Gallimard, 1977.

KIERKEGAARD Søren, *L'Alternative*, in : *Ceuvres complètes III*, trad. Tisseau, Paris : Orante, 1970.

LA TOUR DU PIN, Patrice de, *Une Somme de poésie*, Paris : Gallimard, 1946.

PLATON, *Le Timée de Platon*, trad. A. Michalewski, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2005.

PROUST Marcel, *Jean Santeuil*, précédé de *Les Plaisirs et les jours*, Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1971.

SAINT-MARTIN, Louis-Claude de, *Le Ministère de l'homme-esprit*, Paris : 1802.

SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, in *Ceuvres métaphysiques*, trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris : Gallimard, 1980.

SCHOPENHAUER Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris : PUF, 1966.

SCHOPENHAUER Arthur, *Les Deux Problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. Ch. Jaedicke, Paris : Alive, 1998.