

Littérature française moderne et contemporaine : histoire, critique, théorie

M. Antoine COMPAGNON, professeur

Cours : « Morales de Proust »

Le cours a porté sur l'œuvre de Proust pour une deuxième année consécutive, mais, après « Proust : Mémoire de la littérature » en 2006-2007, sur un sujet nouveau et tout autre, « Morales de Proust », sujet risqué des deux côtés : du côté de la morale, car celle-ci a été longtemps tenue pour hors-jeu dans les études littéraires, et du côté de Proust, car celui-ci a été longtemps tenu pour immoral ou amoral par la critique. Une double justification préalable fut donc nécessaire.

Morale et littérature

À la veille du premier cours, un correspondant me rappela, pour s'étonner du titre de l'année et pour y relever une inconséquence, que *Le Démon de la théorie*, publié il y a dix ans (1998), se terminait par cette proposition : « La perplexité est la seule morale littéraire ». À l'époque, c'était une manière d'écarter un sujet qui n'avait pas été traité dans ce livre en réfutant toute récupération édifiante de la littérature, mais c'était aussi la preuve que la question se posait, qu'elle était ouverte, mais qu'on restait sur le seuil, qu'on ne le franchirait pas, ne se risquerait pas au-delà. La perplexité, le doute, l'irrésolution, le scepticisme étaient donnés comme les seules morales littéraires possibles, par opposition à toute forme de certitude morale, d'assurance éthique, existentielle ou ontologique que pourrait procurer la lecture. La littérature ouvre à la perplexité morale — la complication, l'embarras —, elle détruit les certitudes morales au lieu d'en donner ou de les consolider. Elle désillusionne et déniaise.

Mais dans *La Littérature, pour quoi faire ?*, la leçon inaugurale de la chaire donnée l'an dernier, j'observais un tournant des études littéraires vers les usages et les pouvoirs de la littérature, vers la littérature comme action, et vers la critique comme pragmatique de la littérature. Plutôt que d'un tournant, il pourrait s'agir

d'un revirement, d'un reniement ou même d'une trahison, pour un homme de ma génération grandi hors de la critique éthique et longtemps très éloigné d'elle.

Après la théorie et l'histoire, serait ainsi venu le temps de la critique, c'est-à-dire de la réflexion sur les valeurs créées et transmises par la littérature. Plusieurs explications peuvent être données de cet infléchissement, personnelles et collectives, ces deux ordres étant d'ailleurs solidaires et indémêlables : on croyait être original ; on s'aperçoit qu'on a tout juste été typique.

Le passage à l'éthique est un signe de l'âge, comme Stendhal commençait la *Vie de Henry Brulard* par ces mots : « Je vais avoir cinquante ans, il serait bien temps de me connaître. Qu'ai-je été ? Que suis-je ? En vérité, je serais bien embarrassé de le dire. » Un tournant moral engage un retour à soi. Mon attitude envers la littérature a changé. On a longtemps pu se passer de poser des questions morales — en tout cas expressément morales — à la littérature. On a longtemps cru qu'elle nous rendait plus intelligents, non meilleurs. À présent je me dis que si ce qu'elle pouvait, c'était nous rendre meilleurs, ou moins mauvais, ce serait suffisant.

Mais c'est aussi un signe des temps : un « tournant éthique » a eu lieu dans les études littéraires au cours des années 1990. Le « sujet », aux deux sens du terme, s'était absenté de ces études depuis les années 1960 ou 1970 ; il était démodé ou disqualifié au temps de ma formation : dans *Critique et vérité*, par exemple, Roland Barthes s'élevait contre la morale défendue par l'ancienne critique, ses normes implicites, ses interdits bourgeois. La nouvelle critique ignorait la psychologie des personnages au même titre que la biographie des auteurs, et elle réprouvait l'identification et l'empathie : un même discrédit frappait biographie et psychologie, histoire littéraire et morale littéraire, comme les deux faces, le recto et le verso, de l'ancienne critique. La critique éthique était bourgeoise, idéologique, moins morale que moraliste ou moralisatrice, aliénante et aliénée : pensez-vous, la littérature nous rend meilleurs ! Quelle « moraline », suivant le mot de Nietzsche. On ne fait pas de littérature avec des bons sentiments, aurait dit Gide selon la rumeur. La littérature, c'est la souveraineté de la transgression, c'est l'expérience des limites. Hostiles à l'humanisme, on se situait aussi après l'existentialisme et le marxisme, qui tous deux impliquaient encore une éthique, fût-ce une autre éthique : une politique de la littérature et une morale de l'engagement. On s'opposait autant à l'usage public et social qu'à l'usage privé et intime de la littérature. Le structuralisme et le poststructuralisme tournaient le dos à l'éthique comme à la politique.

Ma génération a donc été élevée, dressée contre la lecture éthique ou morale de la littérature, contre une vision de la littérature occidentale comme création et transmission de valeurs, vision commune depuis Aristote, qui rattachait la fonction de la littérature à son sens moral et qui définissait la *catharsis* — la purification ou purgation des passions et émotions, pour le dire vite — comme un bienfait de la littérature, en l'occurrence de la tragédie. La portée ou la valeur morale de la littérature relevait d'une tradition dont il était temps de se débarrasser : l'idée humaniste, perpétuée jusqu'au milieu du xx^e siècle, qu'on vit mieux avec la littérature.

La fonction éthique de la littérature était déniée par la plupart des théoriciens : il y avait une illusion éthique auprès des autres illusions, biographique, référentielle et expressive. Plus platoniciens qu'aristotéliens — la *Poétique* d'Aristote était restreinte à ses considérations formelles —, on se méfiait des arts, qui rendent plus sensibles et non moins sensibles, et on les condamnait comme des manipulations. Le théâtre de Brecht cherchait à empêcher la résolution cathartique des émotions, et la *catharsis* était vue comme un dispositif bourgeois.

Ainsi l'éthique fut absente aux grandes heures de la théorie. On n'en parlait pas ou on la réprouvait. Mais la lecture morale de la littérature survivait de manière souterraine, un peu comme la religion dans les catacombes. À l'école, dans les cours de français : on les dit aujourd'hui compromis par la pédagogie formaliste, mais on n'a probablement jamais cessé de lire les fables de La Fontaine pour la morale. L'éthique n'avait pas vraiment disparu, même si elle restait implicite. La rhétorique, revenue à la mode et qui définissait l'orateur par sa moralité comme *vir bonus bene dicendi peritus*, permettait de passer à l'éthique, même si, des trois livres d'Aristote — message, ethos et pathos —, on insistait sur le premier au détriment des deux autres. L'interdit éthique n'était donc pas si contraignant que cela, et il ne s'imposait qu'à ceux qui le voulaient bien.

Et il ne fut qu'une parenthèse vite refermée. Avant elle, du temps de l'existentialisme et du marxisme, voici comment Barthes lui-même, dans *Le Degré zéro de l'écriture*, définissait cette dernière : « L'écriture est donc essentiellement la morale de la forme ». La liberté et la responsabilité de l'écrivain étaient engagées dans le choix — éthique, politique — d'une écriture plus ou moins bourgeoise ou neutre. Après la parenthèse, au Collège de France, les cours de Barthes étaient déjà marqués par le retour de l'éthique, ou du « souci de soi » comme disait Foucault : « Vivre ensemble », ainsi s'intitula son premier cours. Sa conférence « Proust et moi » proposait sous ce titre non pas une comparaison, mais une identification fondée sur l'usage moral du livre Proust pour se connaître soi-même.

Au reste, une réaction éthique à la littérature est ordinaire et inéluctable : quand je lis un roman ou un drame, je m'intéresse aux conflits moraux qui se posent aux héros, à leurs dilemmes existentiels, aux choix auxquels la vie — vie fictive — les soumet : Phèdre dénoncera-t-elle Hippolyte ? Avec quelles conséquences ? Je les approuve ou bien je les condamne ; en tout cas je les juge. La lecture est une expérience, une expérimentation et une épreuve morale. Le narrateur de la *Recherche du temps perdu* le sait bien, qui éprouve souvent le besoin de se justifier à nous, ses lecteurs, de ses actions, de ses mensonges, de son indifférence, de son voyeurisme ou de ses déloyautés.

Nos habitudes de lecture sont héritées de la tradition morale depuis Aristote. Nous abordons la littérature avec un préjugé — une précompréhension herméneutique — en faveur de son interprétation morale, et de morale à moralisante ou moralisatrice, le pas est sûrement trop vite franchi. Aussi théoriciens que nous soyons, nous ne cessons pas de lire ingénument comme si les livres pouvaient nous

donner des intuitions ou des idées morales, nous fournir un apprentissage moral, nous initier au contrôle de nos émotions.

La dimension éthique la plus évidente de la littérature tient au récit, c'est-à-dire à l'exposition narrative ou dramatique de problèmes moraux, incarnés dans des personnages, des vies, des subjectivités inventées et fictives. La littérature — en particulier le roman — est une modalité privilégiée de la réflexion morale, réflexion non systématique mais particularisante ou exemplaire, complexe et contextuelle. Comme telle, certains philosophes moraux soutiennent même qu'elle est irremplaçable pour former le caractère. Il y a une éthique du récit par opposition à celle du traité ou du système. Suivant de très anciens modèles, l'instruction morale peut prendre deux formes, celle des règles et celle des récits, des lois et des paraboles, comme dans la Bible. Le récit et le roman ont ainsi longtemps servi à l'initiation morale des adolescents occidentaux, après les vies de saints et avant les jeux vidéo, pour aller vite.

Et la poésie ? W. H. Auden, que je citais déjà dans *Le Démon de la théorie*, jugeait que la première question qui l'intéressait quand il lisait un poème était d'ordre technique : « Voici une machine verbale. Comment fonctionne-t-elle ? » Mais sa deuxième question était bien, au sens le plus large, morale : « Quelle sorte de type habite ce poème ? Quelle idée se fait-il de la belle vie ou du bon lieu ? Et quelle idée du mauvais lieu ? Que cache-t-il au lecteur ? Et que se cache-t-il aussi à lui-même ? »

Morale et idéologie

Certes, la mise en garde marxiste doit être prise au sérieux : l'éthique se confondrait avec l'idéologie ; sous l'éthique, se dissimulerait la légitimation, l'universalisation ou la naturalisation du politique et de l'économique, c'est-à-dire des rapports de classe et des valeurs d'un groupe. L'éthique n'est jamais qu'une illusion intersubjective qui voile la réalité politique ou économique des commerces humains comme rapports sociaux, comme si toute intersubjectivité — ainsi que toute subjectivité — était nécessairement factice, trompeuse, aliénée et aliénante. L'éthique est idéologique et bourgeoise ; c'est une forme de la fausse conscience, de la mauvaise foi, de l'hypocrisie ou de la duperie, de l'aveuglement sur sa condition, et de l'aliénation. Elle doit être dépassée vers le politique.

Paul Nizan s'en prenait ainsi aux philosophes bourgeois dans *Les Chiens de garde*, et notamment à la morale kantienne comme noyau de la morale faussement universelle : « [...] toute la hardiesse de leur philosophie consista à identifier la société humaine, toutes les sociétés humaines possibles avec la société bourgeoise, la raison humaine, toutes les raisons humaines possibles avec la raison bourgeoise. La morale humaine, avec la morale bourgeoise. De façon que les attaques contre la société, la pensée, la morale bourgeoises parussent des attaques contre la société, la pensée, la morale humaines ». Ou encore : « La fonction du kantisme fut de justifier la morale bourgeoise en faisant d'elle la fille d'une raison législatrice de l'astronomie ».

La critique déconstructrice de l'éthique est encore plus radicale : la subjectivité n'est pas un signifié transcendantal mais un simple effet de langage, comme l'intentionnalité et le choix, la liberté et la responsabilité. Il n'y a donc pas de sujet kantien, autonome et rationnel, préalable, et l'intérêt pour les personnages, le moi ou le sujet est illusoire, puisque nous sommes sujets du système — linguistique et non plus économique — où moi et intention ne sont rien que des traces. La déconstruction de l'éthique humaniste comme impératif catégorique est ainsi accomplie : la moralité est fondée sur des concepts métaphysiques et des apories linguistiques.

Des deux bords, l'éthique est rejetée, car elle élève en universaux — le bien et le mal — des valeurs particulières, contingentes, les nôtres, contre celles des autres : l'éthique déguise des rapports de domination, travestit la volonté de puissance d'un groupe. Les valeurs ne sont pas intemporelles ni universelles, mais toujours contingentes, historiques et culturelles, ou encore construites et, en un mot, relatives. C'est le relativisme de toute morale qui disqualifie la lecture morale de la littérature.

Et la littérature, en tant qu'éthique, idéologique ou métaphysique, aliène et manipule. Il faut donc se méfier d'elle au lieu de lui faire confiance pour se libérer. À l'école, on apprend non plus la confiance, mais la méfiance à son égard. Suivant la déconstruction, il s'agit d'être plus intelligent, plus rusé qu'elle, et de savoir la prendre en défaut. La littérature n'est plus entendue non comme une libération, mais comme une aliénation, sur le modèle de la culture de masse et de la propagande. Elle fait de nous des « dupes de la culture » ou des « *cultural dupes* », suivant l'expression terrible de Stuart Hall, doyen des *Cultural Studies* anglo-américaines.

L'hypocrisie de moralité

Proust n'était pas indifférent à ce travestissement de la morale, c'est-à-dire à la morale bourgeoise entendue comme principes et convenances, ou défense de l'ordre moral. Dès « Combray », théâtre du conformisme bourgeois, trois scènes illustrent ce confort ou ce conformisme moral aliénant.

À propos des Vices et des Vertus de Padoue qui n'en ont pas l'air — passage essentiel pour la compréhension des morales de la *Recherche du temps perdu* —, le narrateur décrit la Justice de Giotto en ces termes : « [...] une Justice, dont le visage grisâtre et mesquinement régulier était celui-là même qui, à Combray, caractérisait certaines jolies bourgeoises pieuses et sèches que je voyais à la messe et dont plusieurs étaient enrôlées d'avance dans les milices de réserve de l'injustice » (I, 81). La Justice de Giotto et les bourgeoises de Combray, les dames de patronage, figurent ici une allégorie du *cant*, le sens des convenances, la phraséologie pieuse et l'affectation de bonté, ou « l'hypocrisie de moralité », suivant l'excellente traduction de Stendhal (*De l'amour*, chap. XLVI), c'est-à-dire le pharisaïsme du Nouveau Testament.

Les « milices de réserve » nous renvoient à la Bible, à la « Sainte milice » (Isaïe, 13, 3) ou à la milice céleste, l'ensemble des Anges ayant saint Michel pour chef (Daniel, 10, 13), l'ange du Jugement et le saint patron du baron de Charlus. Ces « bourgeoises pieuse et sèches » illustrent un lieu commun moral du Nouveau Testament : « Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, parce que vous ressemblez à des tombeaux blanchis, qui au dehors paraissent beaux, mais au dedans sont remplis d'ossements de morts et de toute immondice. Ainsi vous, au dehors, vous paraissez justes aux hommes, mais au dedans vous êtes pleins d'hypocrisie et d'iniquité » (Matthieu, 23, 27-28). C'est l'habit qui ne fait pas le moine, comme dans le fameux prologue de *Gargantua*.

La moralité de Combray relève de cette hypocrisie, comme les principes de la famille du narrateur, jouant contre le mariage de Swann ou les manières de Bloch : « Il n'était pas pourtant l'ami que mes parents eussent souhaité pour moi ; ils avaient fini par penser que les larmes que lui avait fait verser l'indisposition de ma grand-mère n'étaient pas feintes ; mais ils savaient d'instinct ou par expérience que les élans de notre sensibilité ont peu d'empire sur la suite de nos actes et la conduite de notre vie, et que le respect des obligations morales, la fidélité aux amis, l'exécution d'une œuvre, l'observance d'un régime, ont un fondement plus sûr dans des habitudes aveugles que dans ces transports momentanés, ardents et stériles. » L'ami du narrateur leur paraît trop émotionnel ou même hystérique. Sa morale n'est pas coutumière : « Ils auraient préféré pour moi à Bloch des compagnons qui ne me donneraient pas plus qu'il n'est convenu d'accorder à ses amis, selon les règles de la morale bourgeoise ; qui ne m'enverraient pas inopinément une corbeille de fruits parce qu'ils auraient ce jour-là pensé à moi avec tendresse, mais qui, n'étant pas capables de faire pencher en ma faveur la juste balance des devoirs et des exigences de l'amitié sur un simple mouvement de leur imagination et de leur sensibilité, ne la fausseraient pas davantage à mon préjudice » (I, 91-92). C'est l'habitude qui interdit les excès, qui garantit l'équilibre, la juste mesure, comme la balance de la justice : la morale bourgeoise n'accorde pas de privilèges, mais elle ne commet pas non plus de préjudices. Du moins c'est ce qu'elle prétend.

La grande scène de *cant* à « Combray » a lieu lors de la rencontre de Swann et de Vinteuil : « Un jour que nous marchions avec Swann dans une rue de Combray, M. Vinteuil qui débouchait d'une autre, s'était trouvé trop brusquement en face de nous pour avoir le temps de nous éviter ; et Swann avec cette orgueilleuse charité de l'homme du monde qui, au milieu de la dissolution de tous ses préjugés moraux, ne trouve dans l'infamie d'autrui qu'une raison d'exercer envers lui une bienveillance dont les témoignages chatouillent d'autant plus l'amour-propre de celui qui les donne, qu'il les sent plus précieux à celui qui les reçoit, avait longuement causé avec M. Vinteuil » (I, 147). Swann, comme les dames de patronage, confond ici vice et vertu, orgueil et charité, amour-propre et bienveillance, dans la pure « hypocrisie de moralité ». Le narrateur n'est pas de ceux qui veulent faire des vices privés des vertus publiques. Mais Vinteuil n'est pas meilleur.

Une fois que Swann leur a tourné le dos et que Vinteuil se retrouve seul avec les parents du narrateur, le musicien prend en effet aussitôt sa revanche : « Quel homme exquis », nous dit-il, quand Swann nous eut quittés, avec la même enthousiaste vénération qui tient de spirituelles et jolies bourgeoises en respect et sous le charme d'une duchesse, fût-elle laide et sottée. « Quel homme exquis ! Quel malheur qu'il ait fait un mariage tout à fait déplacé ! » / Et alors, tant les gens les plus sincères sont mêlés d'hypocrisie et dépouillent en causant avec une personne l'opinion qu'ils ont d'elle et expriment dès qu'elle n'est plus là, mes parents déplorèrent avec M. Vinteuil le mariage de Swann au nom de principes et de convenances auxquels (par cela même qu'ils les invoquaient en commun avec lui, en braves gens de même acabit) ils avaient l'air de sous-entendre qu'il n'était pas contrevenu à Montjouvain » (I, 147-148). Chacun des deux hommes connaît le défaut ou la fêlure de l'autre, et chacun se ment à lui-même, rappelant cette fois la parabole de la paille et de la poutre. Tous deux sont pareillement victimes de la morale bourgeoise comme hypocrisie de moralité.

Mais toute éthique est-elle fatalement bourgeoise, idéologique, hypocrite, conformiste, aliénée, pharisienne, comme à Combray ? N'a-t-on pas besoin d'éthique — et de littérature — justement pour lutter contre le moralisme et le pharisaïsme ? Comme Proust le suggère souvent, en face de la méchanceté des bons, de l'hypocrisie de moralité des dames patronnesses, de l'aveuglement de Swann ou de Vinteuil, pour les contrebalancer, il y a heureusement la bonté des méchants, celle de Charlus ou de la fille de Vinteuil et de son amie, celle de tous les pervers du roman, ou celle des personnages de Dostoïevski qui sont incompréhensibles pour la reine de Naples avec sa « conception étroite, un peu tory et de plus en plus surannée de la bonté ». La reine de Naples fait preuve d'une bonté aristocratique, conservatrice, paternaliste, d'une bonté de caste : « Mais, ajoute le narrateur, cela ne signifie pas que la bonté fût moins sincère et moins ardente chez elle » (III, 825), au contraire, car cette bonté d'Ancien Régime tranche avec la fausse bonté des bourgeoises, leur hypocrisie de moralité et leur *cant*.

Les valeurs morales ne sont-elles donc jamais rien d'autre que de l'idéologie masquée ? Toute éthique est-elle forcément pharisienne, catégorique, sûre de son bon droit ? Tout jugement de valeur emporte-t-il une exclusion ? Ou bien n'est-ce pas le propre de la littérature d'ébranler les certitudes morales, d'embarrasser le *cant*, de nous déconcerter et de nous rendre perplexes ? Aussi ne confondons pas éthique et moralisme. Une éthique peut être fondée sur la conscience de la différence avec l'autre, sur la reconnaissance de l'autre, sur l'honnêteté ou ce qu'on appelait jadis la beauté morale. Montaigne, dans « Des cannibales », appelait à un retournement des valeurs, à la reconnaissance du même et de l'autre, de l'identité et de la différence. La question éthique de la vie bonne était pour lui inséparable de la question politique et de la guerre civile : l'éthique et le politique étaient indémêlables. Montaigne liait la morale privée et la morale publique contre la cruauté ; il défendait l'application d'une moralité privée dans la vie publique, contre la raison d'État et le machiavélisme.

La « grande » littérature pourrait bien être celle qui empêche de s'ériger en juge et d'être catégorique dans ses jugements, celle qui nous ouvre à l'autre, à l'identité et à la différence. « La parole est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui l'écoute », disait encore Montaigne (III, 13). L'éthique n'est pas fatalement pharisienne, sûre de soi, satisfaite de soi et moralisatrice, grâce à la littérature justement.

Hygiène, morale, travail

L'avant-garde théorique jetait le soupçon sur l'usage moral de la littérature, sur son instrumentation ou sa récupération idéologique. Précisons quand même qu'il n'y avait rien là de très nouveau, car le refus de la morale a été caractéristique de toute la modernité, par exemple chez les surréalistes, et la théorie a été la queue de la modernité. Flaubert, Baudelaire, Mallarmé, Valéry ont fondé le refus de l'application de la littérature, se sont élevés contre son usage édifiant, contre sa soumission à l'ordre moral, contre l'art utile ou militant, contre le roman à thèse. Proust lui-même, dans *Le Temps retrouvé*, a repris le flambeau : « L'idée d'un art populaire comme d'un art patriotique si même elle n'avait pas été dangereuse, me semblait ridicule. [...] Ce n'est pas la bonté de son cœur vertueux, laquelle était fort grande, qui a fait écrire à Choderlos de Laclos *Les Liaisons dangereuses* » (IV, 466-467).

La séparation de la moralité et de la littérarité est une idée à laquelle le narrateur tient et qu'il affirme à propos de Dostoïevski notamment : « Si je viens avec vous à Versailles comme nous avons convenu, je vous montrerai le portrait de l'honnête homme par excellence, du meilleur des maris, Choderlos de Laclos, qui a écrit le plus effroyablement pervers des livres, et juste en face de celui de Madame de Genlis qui écrit des contes moraux et ne se contenta pas de tromper la duchesse d'Orléans, mais la supplicia en détournant d'elle ses enfants » (III, 881). Il ne s'agit même plus ici d'hiatus, mais de chiasme, entre art et morale.

Dans *Mon cœur mis à nu*, Baudelaire insistait sur leur incompatibilité et faisait de George Sand le type même du moralisme honni : « Sur *George Sand*. / La femme Sand est le Prudhomme de l'immoralité. Elle a toujours été moraliste. / Seulement elle faisait autrefois de la contre-morale. — Aussi elle n'a jamais été artiste. / [...] Elle a, dans les idées morales, la même profondeur de jugement et la même délicatesse de sentiment que les concierges et les filles entretenues. » Passée d'une morale à la morale contraire, de l'anti-bourgeois au bourgeois, elle est toujours aussi moraliste, et Baudelaire est lui aussi de ceux qui associent le roman au *cant*.

Il s'écrie encore : « Tous les imbéciles de la Bourgeoisie qui prononcent sans cesse les mots : "immoral, immoralité, moralité dans l'art" et autres bêtises, me font penser à Louise Villedieu, putain à cinq francs, qui m'accompagnant une fois au Louvre, où elle n'était jamais allée, se mit à rougir, à se couvrir le visage, et me tirant à chaque instant par la manche, me demandait, devant les statues et les

tableaux immortels, comment on pouvait étaler publiquement de pareilles indécences. / Les feuilles de vigne du sieur Nieuwerkerke. » Baudelaire se moque ici de l'amant de la princesse Mathilde, le surintendant des Beaux-Arts, qui faisait revêtir les nudités des monuments publics.

Mais, déjà chez Baudelaire, premier des modernes, la dénonciation de l'art moraliste ne signifie pas l'absence de toute morale. Baudelaire défend une autre morale contre la moralité de l'art, une morale du « souci de soi » : « hygiène. morale. / — À Honfleur ! Le plus tôt possible, avant de tomber plus bas. / Que de pressentiments et de signes envoyés déjà par Dieu, qu'il est *grandement temps* d'agir, de considérer la minute présente comme la plus importante des minutes, et de faire ma *perpétuelle volupté* de mon tourment ordinaire, c'est-à-dire du Travail ! » Baudelaire fait l'apologie de la morale non pas comme devoir ni règles, mais comme discipline, ascèse ou hygiène : « hygiène. conduite. morale. — À chaque minute nous sommes écrasés par l'idée et la sensation du temps. Et il n'y a que deux moyens pour échapper à ce cauchemar, pour l'oublier : le Plaisir et le Travail. Le Plaisir nous use. Le Travail nous fortifie. Choisissons. » Ainsi, la morale devient la conquête de soi ou la conduite de soi.

Baudelaire s'élève contre le moralisme de George Sand et du roman, mais non pas contre toute conduite morale. Au contraire, toute sa vie il a été à la recherche d'une Hygiène, entre Plaisir et Travail, avec des majuscules allégorisantes, comme les Vices et les Vertus ou comme *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode travestis dans *Les Plaisirs et les Jours* de Proust. L'article clé, virgilien et stendhalien, de la morale de Proust est annoncé dans *Sodome et Gomorrhe I* : « tout être suit son plaisir » (III, 23), rappelant le vers de Virgile : « *Trahit sua quemque voluptas* » (*Églogues*, II, 65). Il n'empêche que, s'il y a une morale de Proust, c'est, comme chez Baudelaire, celle du Travail, ou celle de la dialectique du Plaisir et du Travail, de leur conversion réciproque.

Proust, velléitaire et procrastinateur comme Baudelaire, malade de la volonté, revient souvent sur son sens de la discipline, sa foi dans le travail. Comme Ruskin, comme Baudelaire, il n'est pas convaincu de la valeur morale de la liberté : « Je crois que nous mourons en effet, mais faute non pas de liberté, mais de discipline », répond-il en 1904 à une enquête. La liberté n'est pas bonne pour l'artiste, qui donne le meilleur de lui-même sous une règle. L'idée est en effet ruskinienne : « Quand les hommes sont occupés comme ils doivent l'être, leur plaisir naît de leur travail », décrétait Ruskin dans *Sésame et les Lys*, et Proust enchérissait dans sa traduction : « Et dès les plus bas degrés de l'échelle du travail. Du travail le plus humble naît un plaisir. » Proust n'a jamais abjuré la foi de Ruskin dans le travail : « Ce plaisir-là est satisfaction de soi, plaisir à se trouver avec les autres, optimisme. »

« *Work while you have light* » : dans sa préface à l'édition de 1871 de *Sésame et les Lys*, Ruskin résumait le sens de son livre, c'est-à-dire le sens de sa vie et de son apostolat, dans cette parole de Jean : « Marchez, pendant que vous avez la lumière » (12, 35), et dans une autre de Matthieu : « Heureux les miséricordieux, car ils

obtiendront miséricorde » (5, 7). Travail et miséricorde définissaient la réforme artistique et morale pour laquelle Ruskin milita. Proust ne devait jamais l'oublier. Au moment de se mettre à son œuvre vers la fin de 1908, il écrivait à son ami Georges de Lauris : « Georges, quand vous le pourrez : *travaillez*. Ruskin a dit quelque part une chose *sublime* et qui doit être devant votre esprit chaque jour, quand il a dit que les deux grands commandements de Dieu [...] étaient : “Travaillez pendant que vous avez encore la lumière” et “Soyez miséricordieux pendant que vous avez encore la miséricorde.” » Le même « beau commandement du Christ dans saint Jean » est repris par Proust dans une ébauche du début du *Contre Sainte-Beuve* : « Travaillez pendant que vous avez encore la lumière. »

Comme chez Baudelaire, il y a chez Proust une autre morale, morale du Travail et Miséricorde, morale non du code mais de l'ascèse. Dans *L'Usage des plaisirs*, Foucault soulignait l'ambiguïté du mot « morale ». Il désigne d'abord le code moral, c'est-à-dire l'« ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers », comme peuvent l'être la famille et l'école. Il renvoie aussi à la moralité des comportements, à la relation des conduites et des règles, au « comportement réel des individus dans son rapport aux règles et valeurs », à « la manière dont ils se soumettent [...], dont ils obéissent ou résistent » : « Une chose, dit en effet Foucault, est une règle de conduite ; autre chose la conduite qu'on peut mesurer à cette règle. » Mais ce n'est pas tout, car c'est un troisième sens de la morale qui l'intéresse, plus subjectif, plus essentiel : « [...] autre chose encore, la manière dont on doit “se conduire”, [...] dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral ». Tous ne suivent pas les règles de la même façon : un code étant donné, précise-t-il, « il y a différentes manières de “se conduire” moralement, [...] non pas simplement comme agent, mais comme “sujet moral” de cette action ».

Ainsi, une action morale ne se résume pas en des actes conformes à des règles, mais implique un « rapport à soi », non simplement la conscience de soi, mais la constitution de soi comme « sujet moral ». Or il n'y a pas de conduite morale, « pas de constitution de soi du sujet moral sans des “modes de subjectivation”, sans une “ascétique” ou des “pratiques de soi” qui les appuient ». Parlant de littérature — de Baudelaire à Proust et au-delà —, de la littérature comme non édifiante, l'accent ne doit pas être mis sur le code moral qu'elle transmet, ni sur la moralité des comportements qu'elle décrit, mais bien sur la morale au troisième sens de Foucault, c'est-à-dire sur l'ascétique, sur les « modes de subjectivation », sur les « pratiques de soi », sur l'exercice de la subjectivité et de l'intersubjectivité morales.

Jugement moral et émotion morale

Or Proust a été longtemps jugé immoral ou amoral, de Mauriac à Sartre — rappel historique qui a fait l'objet d'une autre leçon —, jusqu'à Bataille qui a fait de lui un héros nietzschéen défendant une morale souveraine contre la morale ordinaire. Dans le roman, l'artiste est en effet soumis à une autre morale que la morale

commune, à la seule discipline de la construction de soi et de l'élaboration de son œuvre. Dès une note de *Sésame et les Lys*, le snobisme ou le carriérisme est décrit comme « le vice le plus grave pour l'homme de lettres, celui que sa morale instinctive, c'est-à-dire l'instinct de conservation de son talent, lui représente comme le plus coupable, dont il a le plus de remords, bien plus que la débauche, par exemple, qui lui est bien moins funeste, l'ordre et l'échelle des vices étant dans une certaine mesure renversés pour l'homme de lettres ». Pour l'artiste, le snobisme est une faute plus grave que la débauche, car il ne contribue pas à l'œuvre, contrairement à elle. La « morale artistique », morale supérieure, se situe au-delà du bien et du mal.

Pourtant, cette distinction nietzschéenne reprise par Bataille n'est pas encore suffisante. Au-delà de la morale ordinaire et de la morale artistique, il y a encore place dans la *Recherche du temps perdu* pour une émotion morale, irréductible à l'une ou à l'autre, comme l'illustre l'un des épisodes qui ont le plus choqué les lecteurs et les critiques de Proust, le coup de théâtre de la révélation de l'homosexualité de Saint-Loup dans *Albertine disparue*, malgré toutes les précautions du narrateur et ses tentatives de justification.

Certes, le narrateur prétend se placer au-dessus de la morale ordinaire : « Personnellement je trouvais absolument indifférent au point de vue de la morale qu'on trouvât son plaisir auprès d'un homme ou d'une femme, et trop naturel et humain qu'on le cherchât là où on pouvait le trouver » (IV, 264). L'expression rappelle la morale de Virgile et de Stendhal résumée déjà dans *Sodome et Gomorrhe I* sous la forme : « tout être suit son plaisir ». Pourtant, malgré sa doctrine morale souvent professée, la liaison de Saint-Loup et de Morel blesse le narrateur, non pas pour une raison morale donc, mais pour une cause difficilement explicable. Lorsque la vérité de la sexualité de Saint-Loup lui est indiquée par Jupien, cette révélation, dit-il, lui fait « une peine infinie » (IV, 256). La liaison de Robert et de Morel, et surtout le comportement de Morel, scandalisent Jupien pour d'autres raisons qui soulignent elles aussi par contraste le mystère de la réaction du narrateur : « Non, que ce misérable musicien ait quitté le baron comme il l'a quitté, salement, on peut bien le dire, c'était son affaire. Mais se tourner vers le neveu. Il y a des choses qui ne se font pas » (IV, 257). Il y a une morale de l'immoralité, un sens de l'honneur, un code de l'honneur, celui du bandit comme homme d'honneur et qui a son point d'honneur : « Jupien était sincère dans son indignation ; chez les personnes dites immorales, les indignations morales sont tout aussi fortes que chez les autres et changent seulement un peu d'objet. » Morel a transgressé une autre morale que la morale ordinaire, mais encore un code moral. Pourtant, ce qui désole le narrateur n'est pas de cet ordre, ni relève ni de la morale ordinaire ni de la morale extraordinaire, et c'est bien pourquoi il échoue à s'expliquer à lui-même ce qui l'affecte tant.

Le narrateur amoralise la sexualité (moraliser un comportement, c'est l'universaliser et faire appel à la punition contre les transgressions de ce comportement). Il ne porte pas de condamnation morale sur l'homosexualité de Saint-Loup. Ce qui était une faute morale ancienne devient pour lui un choix de vie moderne, choix

raisonné, rationalisé, justifié par le narrateur. Restent pourtant cette émotion et ces larmes inexplicées, irréductibles à la morale artistique comme à la morale ordinaire de bourgeois et à la morale extraordinaires des bandits.

Déjà, dans « Avant la nuit », nouvelle parue dans *La Revue blanche* en 1893 et non recueillie dans *Les Plaisirs et les Jours* — sans doute à cause de cela —, l'amoralisation des conduites avait cours : « [...] il n'est pas moins moral — ou plutôt pas plus immoral qu'une femme trouve du plaisir avec une autre femme plutôt qu'avec un être d'un autre sexe. La cause de cet amour est dans une altération nerveuse qui l'est trop exclusivement pour comporter un contenu moral. On ne peut pas dire parce que la plupart des gens voient les objets qualifiés rouges, rouges, que ceux qui les voient violets se trompent. » Cette analogie entre les couleurs et les désirs était prémonitoire et servait à naturaliser toutes les formes du désir.

C'est cette amoralisation du plaisir qui a été perçue par les moralistes des années 1930, de Mauriac à Sartre, comme une démoralisation, ou comme une attaque de la moralité. Mais quand on amoralise certains comportements, on ne manque pas d'en moraliser d'autres. Si on a aujourd'hui amoralisé la sexualité, on a moralisé d'autres choses, comme l'acte de fumer, de manger de la viande, ou de porter des fourrures. Si le narrateur pleure, n'est-ce donc pas qu'il moralise certains comportements qui ont été ici transgressés par Saint-Loup ?

La tentative de rationalisation échoue. Il est naturel que tout être cherche son plaisir là où il peut le trouver : « Si donc Robert n'avait pas été marié, sa liaison avec Charlie n'eût dû me faire aucune peine. Et pourtant je sentais bien que celle que j'éprouvais eût été aussi vive si Robert était resté célibataire. De tout autre, ce qu'il faisait m'eût été bien indifférent. Mais je pleurais en pensant que j'avais eu autrefois pour un Saint-Loup différent une affection si grande et que je sentais bien, à ses nouvelles manières froides et évasives, qu'il ne me rendait plus, les hommes, depuis qu'ils étaient devenus susceptibles de lui donner des désirs, ne pouvant plus lui inspirer d'amitié » (IV, 264).

Puis Aimé lui apprend les aventures de Saint-Loup et du liftier dès la première année à Balbec, du temps de leur amitié, ou plutôt le narrateur repense à cette information qu'il avait d'abord niée, et l'émotion le saisit à nouveau, toujours aussi vive : « L'apprendre de n'importe qui m'eût été indifférent, de n'importe qui excepté de Robert. Le doute que me laissaient les paroles d'Aimé ternissait toute notre amitié de Balbec et de Doncières, et bien que je ne crusse pas à l'amitié, ni en avoir jamais véritablement éprouvé pour Robert, en repensant à ces histoires du lift et du restaurant où j'avais déjeuné avec Saint-Loup et Rachel j'étais obligé de faire un effort pour ne pas pleurer » (IV, 266).

Que nous disent cet échec de la rationalisation morale et cette émotion mystérieuse et récurrente ? Que, face au raisonnement, au jugement moral universalisable, subsiste telle quelle une intuition morale particulière, en situation. Ces larmes nous surprennent, mais en même temps nous les comprenons. Dès

qu'elles tombent, elles deviennent nécessaires et elles nous convainquent. Toutes les fausses raisons de l'émotion ont été écartées, le mariage et l'amitié, mais il reste quelque chose, un autre sens moral qui a été trahi : la loyauté, la sincérité, l'honnêteté, la pureté, tout simplement la beauté morale. Saint-Loup a trahi quelque chose que le narrateur ne sait pas exprimer. Les larmes sont le signe de cette impossibilité. Beaucoup de larmes sont aussi répandues à la fin d'« Avant la nuit ». Les larmes montrent la tension, le conflit qui oppose la rationalité (la raison, le raisonnement ou la rationalisation), en l'occurrence la tolérance du narrateur pour tous les plaisirs et désirs, à une émotion singulière.

Ce genre de conflit, représenté dans les larmes, est analysé aujourd'hui par les neurosciences contemporaines qui ont repéré des zones du cerveau associées à l'émotion et d'autres zones dévolues à l'analyse rationnelle. Une partie des lobes frontaux est liée aux émotions, tandis qu'une autre partie du cerveau se réserve les facultés cognitives, le calcul mental, le raisonnement, la décision. L'imagerie cérébrale permet d'observer l'impact de l'émotion sur la raison. Si les lobes frontaux sont endommagés et que les émotions sont émoussées, on devient utilitariste et froidement rationnel, ce qui n'est visiblement pas le cas du narrateur, comme le prouvent ses larmes. Il a bien, comme presque nous tous, un sixième sens moral, contrairement à ce qu'il avance dans *La Prisonnière* : « [...] le sentiment de la justice, jusqu'à une complète absence de sens moral, m'était inconnu » (III, 794). Nos intuitions morales sont instinctives, comme si nous avions un sens moral inné résultant de l'évolution.

« On ne peut pas dire parce que la plupart des gens voient les objets qualifiés rouges, rouges, que ceux qui les voient violets se trompent », jugeait Proust dès *Les Plaisirs et les Jours*. La coïncidence est étonnante, car la même comparaison est faite aujourd'hui par des biologistes pour montrer que certaines parties de notre expérience subjective sont le produit de notre équipement biologique et n'ont pas de contrepartie objective dans le monde, comme les couleurs ou, soutiennent-ils, l'intuition morale. La différence entre le rouge et le violet est un trait de notre système nerveux commun, et si notre espèce avait évolué différemment, ou si quelques gènes nous manquaient, notre réaction serait différente. La distinction entre le bien et le mal a-t-elle plus de réalité que celle du rouge et du violet ?

Mon intérêt dans la *Recherche du temps perdu* — cette année — est donc allé non pas vers une morale ni vers une moralité de Proust, mais vers les conflits qui naissent de manière récurrente dans son roman entre un jugement moral rationnel et une intuition, une émotion ou un sentiment moral. Le narrateur est capable d'une approbation raisonnée de l'homosexualité en général, mais il n'en verse pas moins des larmes irraisonnées face à la révélation de l'homosexualité de son ami Saint-Loup. Nombreuses sont dans le roman les situations de trouble moral, ou de conflit entre deux moralités, l'une rationnelle et l'autre émotionnelle. Le narrateur est déconcerté, dérouté, décontenancé, surpris, stupéfait, ou, en un mot, interloqué, incapable d'expliquer la réaction que l'intuition morale a décidée en lui en dépit du jugement moral.

En voici un autre exemple dans unes des phrases les plus célèbres du roman, tout simplement la clausule d'« Un amour de Swann » : « Et avec cette muflerie intermittente qui reparaisait chez lui dès qu'il n'était plus malheureux et que baissait du même coup le niveau de sa moralité, il s'écria en lui-même : "Dire que j'ai gâché des années de ma vie, que j'ai voulu mourir, que j'ai eu mon plus grand amour, pour une femme qui ne me plaisait pas, qui n'était pas mon genre !" » (I, 375). D'un côté la muflerie du jugement ou du choix rationnel : elle n'est « pas mon genre » ; de l'autre côté la moralité du malheur, c'est-à-dire de l'amour, suivant cette sentence : « On devient moral dès qu'on est malheureux » (I, 619). Cette perplexité est une variante du conflit de la raison et du sentiment. Pour le lecteur, elle donne lieu à la même réaction de surprise que quand on apprend que Madame Swann et Odette de Crécy ne font qu'un : « Madame Swann ! Cela ne vous dit rien ? Odette de Crécy ? — Odette de Crécy ? Mais je me disais aussi, ces yeux tristes... Mais savez-vous qu'elle ne doit plus être de la première jeunesse ! Je me rappelle que j'ai couché avec elle le jour de la démission de Mac-Mahon » (I, 413). Et la surprise cède aussitôt devant la nécessité de l'émotion morale.

Ce sont donc des cas de perplexité morale dans le roman de Proust qui ont fait l'objet d'analyses rapprochées, des cas que nous avons rangés sous la liste des Vertus et des Vices de Padoue, « ces figures symboliques de Giotto dont M. Swann m'avait donné des photographies » (I, 80), étant entendu que vices et vertus ne sont jamais tranchés, mais toujours indistincts, impurs, coupés. Le mélange des vertus et des vices, de la bonté et de la méchanceté, du bien et du mal, est habituel et constant chez l'homme, disait Montaigne. Odette, Albertine, Saint-Loup sont à la fois le mal et le remède, comme « cette Odette sur le visage de qui [Swann] avait vu passer les mêmes sentiments de pitié pour un malheureux, de révolte contre une injustice, de gratitude pour un bienfait, qu'il avait vu éprouver autrefois par sa propre mère, par ses amis » (I, 263), mais qui est aussi une femme entretenue et cruelle, qui le fait souffrir.

Telle est aussi la conclusion de l'épisode de *Sole mio* à Venise, dans *Albertine disparue*, quand le héros rejoint sa mère au dernier moment, après l'avoir fait souffrir : « "Tu sais, dit-elle, ta pauvre grand-mère le disait : C'est curieux, il n'y a personne qui puisse être plus insupportable ou plus gentil que ce petit-là." »

Séminaire

Le séminaire, qui s'est tenu douze semaines à la suite du cours et sur le même sujet, a permis de prolonger et de préciser l'examen des morales de Proust, à travers une série d'études de cas.

Philippe Chardin, Université François-Rabelais, Tours, « Amoralités proustiennes », 15 janvier 2008.

Luc Fraisse, Université Strasbourg II - Marc-Bloch, « Proust et l'écriture du mensonge », 22 janvier 2008.

Jacques Dubois, Université de Liège, « Petites sociologies morales dans la *Recherche* », 29 janvier 2008.

Élisabeth Ladenson, Université Columbia, New York, « Proust et la morale publique », 5 février 2008.

Mireille Naturel, Université Paris III - Sorbonne-Nouvelle, « Les mauvais sujets », 12 février 2008.

Edward Hughes, Queen Mary College, Université de Londres, « Perspectives sur la culture populaire », 19 février 2008.

Raymonde Coudert, Université Paris VII - Denis-Diderot, « Fables animales proustiennes », 26 février 2008.

Mariolina Bertini, Université de Parme, « Moralité de la lecture : de la vision pédagogique de Ruskin à la complicité proustienne », 4 mars 2008.

Françoise Leriche, Université Grenoble III - Stendhal, « C'est à l'influence de quelqu'un qu'on juge de sa moralité », 11 mars 2008.

Maya Lavault, Université Paris IV - Sorbonne, « Histoire de crimes proustiens », 18 mars 2008.

Joshua Landy, Université Stanford, « "Un égoïsme utilisable pour autrui" : le statut normatif de l'auto-description chez Proust », 25 mars 2008.

Jon Elster, Collège de France, « L'aveuglement volontaire », 1^{er} avril 2008.

Conférences

« L'autorité », co-organisation du colloque de rentrée, Collège de France, octobre 2007.

« L'histoire littéraire des écrivains », co-organisation du colloque Paris IV-Sorbonne - Columbia University, octobre 2007.

« Maintenir le canon », Società Universitaria per gli Studi di lingua e letteratura francese, Rome, novembre 2007.

« Roman et mémoire », Collège de France, novembre 2007.

« Après les antimodernes », Katholieke Universiteit, Leuven, mars 2008.

« Thibaudet à Genève », Université de Genève, mars 2008.

« Roman et mémoire », Society of Dix-Neuviémistes, University of Manchester, mars 2008.

« La traversée de la critique », Université de Bordeaux III, avril 2008.

« Roman et mémoire », Universidad Complutense, Madrid, avril 2008.

« Israël avant Israël », Université de Tel Aviv, mai 2008.

« "Vaines pointures, mais toujours pointures" : Montaigne et l'Éclésiaste », École normale supérieure, juin 2008.

« Les ennemis de Zola », Bibliothèque nationale de France, juin 2008.

« Michel Butor : Montaigne - Proust et retour », Collège de France, juin 2008.

Publications

Articles

« Préface » à Montaigne, *Los Ensayos*, trad. J. Bayod Brau, Barcelone, Acanalado, 2007.

« Les programmes : élaboration et contenu », *Pouvoirs* (« L'Éducation nationale »), n° 122, 2007.

« La théorie baudelairienne des nombres », *La Licorne* (« Baudelaire et les formes poétiques », éd. Yoshikazu Nakaji), n° 83, 2008.

« Proust et la légende des siècles », *Marcel Proust. Die Legende der Zeiten im Kunstwerk der Erinnerung*, éd. Karlheinz Stierle, Frankfurt, Insel-Verlag, 2007.

« Joseph Reinach et l'éloquence française », *Commentaire*, n° 120, 2007 ; *Les Frères Reinach*, éd. Sophie Basch, Michel Espagne et Jean Leclant, Académie des inscriptions et belles-lettres - De Boccard, 2008.

« Nazisme, histoire et féerie : retour sur *Les Bienveillantes* », *Critique*, n° 726, 2007.

« Comme la souffrance va plus loin en psychologie que la psychologie ! », *Psychologies fin de siècle*, éd. Jean-Louis Cabanès, Jacqueline Carroy et Nicole Edelman, Université Paris Ouest, 2008.

« Vies parallèles », *Critique* (« Bergson »), n° 732, 2008.

« Thibaudet chargé de reliques », *Le Débat*, n° 150, 2008.

Tribunes

« Le déclin français vu des États-Unis », *Le Monde*, 30 novembre 2007.

« Tant vaut le maître, tant vaut l'école », *Le Figaro*, 23 janvier 2008.

« Montaigne », *Le Monde des livres*, 14 mars 2008.

« Les sciences humaines entre universités et CNRS », *Le Monde*, 21 juin 2008.

Autres responsabilités

Membre du Haut Conseil de l'Éducation.

Membre du Haut Conseil de la Science et de la Technologie.

Membre du conseil scientifique de la Fondation des Treilles.

Membre du conseil scientifique du Collegium de Lyon.

Membre du conseil scientifique de l'Institut des Hautes Études pour la Science et la Technologie (IHEST).

Membre de la commission sur la condition enseignante (commission Pochard).

Président du conseil scientifique de l'École normale supérieure.

Président de la commission « Littérature classique et critique littéraire » du Centre national du livre (CNL).

Thèses soutenues sous la direction du professeur

Jean-Baptiste Amadiou, « L'Index romain et la littérature française de fiction au XIX^e siècle », Paris IV, décembre 2007.

Mireille Naturel, « Proust et le fait littéraire », HDR, Paris IV, décembre 2007.

Hiroya Sakamoto, « Les inventions techniques dans l'œuvre de Marcel Proust », Paris IV, janvier 2008.

Maxime Abolgassemi, « Pour une poétique du hasard objectif », Paris IV, février 2008.

Yoko Matsubara, « Proust et Racine : les références raciniennes dans les écrits de Proust », Paris IV, mars 2008.

Liza Gabaston, « Le langage du corps dans *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust », Paris IV, juin 2008.

Young-Hae Kim, « Proust et la transposition de l'image à l'écriture : autour des éléments asiatiques », Paris IV, AC, juillet 2008.

M. Jean-Baptiste Amadiou, ATER

La chaire de Littérature française moderne et contemporaine compta pour la deuxième année consécutive un poste d'ATER, occupé par Jean-Baptiste Amadiou, agrégé de Lettres modernes. Au cours de ces deux années, il mena à terme une thèse de doctorat entreprise sous la direction du professeur et portant sur les archives inédites de la Congrégation romaine de l'Index. Ce travail qui éditait et commentait les fonds de la censure ecclésiastique concernant les œuvres littéraires françaises du XIX^e siècle examinées par le Saint-Siège, fut publiquement soutenu le 30 novembre 2007 et reçut les félicitations unanimes du jury. Dans la continuité de cette étude, la chaire lui accorda un séjour de recherche pour explorer les archives du Saint-Office récemment ouvertes pour le pontificat de Pie XI : examens censoriaux de Mauriac, Gide, Claudel et Bernanos. M. Amadiou collabora également à l'organisation du séminaire, à l'édition scientifique des *Réflexions sur la littérature* de Thibaudet, et à l'édition des actes des séminaires de la chaire.