

Annales de la Société Jean- Jacques Rousseau

Société Jean-Jacques Rousseau. Auteur du texte. Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau. 1938.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » ou « Source gallica.bnf.fr / BnF ».

- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service ou toute autre réutilisation des contenus générant directement des revenus : publication vendue (à l'exception des ouvrages académiques ou scientifiques), une exposition, une production audiovisuelle, un service ou un produit payant, un support à vocation promotionnelle etc.

[CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE](#)

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.

- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter utilisation.commerciale@bnf.fr.

ANNALES
Jean-Jacques ROUSSEAU



1938

ANNALES

DE LA SOCIÉTÉ

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ANNALES

DE LA SOCIÉTÉ

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

TOME VINGT-SEPTIÈME

1938

A GENÈVE

CHEZ A. JULLIEN, EDITEUR

AU BOURG-DE-FOUR, 32

**L'IDÉAL MORAL CHEZ ROUSSEAU,
M^{ME} DE STAËL ET AMIEL**

PREMIÈRE PARTIE

J.-J. ROUSSEAU

INTRODUCTION

La bibliographie rousseauiste est immense. La vie et les ouvrages du Citoyen de Genève ont été l'objet d'un très grand nombre d'études plus ou moins approfondies. Tous ses écrits ont été analysés, commentés, critiqués, combattus, réfutés de différents points de vue. Son influence aussi a été appréciée dans d'innombrables recherches. On peut même dire que Rousseau appartient à cette catégorie de penseurs dont les œuvres ont été jugées surtout à travers leur influence. Ce sont, en particulier, les adversaires de la Révolution française et du romantisme qui ont étudié Rousseau essentiellement comme un précurseur de ces grands courants d'action et de pensée. Que l'on songe, par exemple, à des critiques tels que H. Taine, Ferdinand Brunetière, Pierre Lasserre, Jules Lemaître, Ernest Seillière, etc.

Et pourtant, ce qui nous manque, ce sont des études entreprises dans l'intention de faire ressortir la fécondité immanente aussi bien que posthume du rousseauisme. En d'autres termes, pour apprécier Rousseau, il faut d'abord saisir l'esprit de sa doctrine par un effort de sympathie intellectuelle, deviner ainsi ce qu'il a voulu dire, en dépit de nombreuses contradictions et répétitions, et montrer quelle a été son importance pour la marche ascensionnelle de l'humanité. Il faut ensuite essayer de prendre contact avec les travaux de ceux qu'on peut considérer comme ses continuateurs directs ou

indirects, et tout particulièrement de ceux qui se sont sentis en communion de vues avec lui ; bref, pour employer une expression de Renan, il faut connaître « la vie d'outre-tombe » de Rousseau, et cela d'une manière aussi impartiale mais aussi sympathisante que possible. Sans une œuvre d'intériorisation de ce genre, l'histoire de la philosophie n'a ni sens ni valeur. « Si donc l'on veut déterminer la place qu'il (Rousseau) occupe dans le XIX^e siècle, fait justement remarquer Hœffding, il faut étudier, non seulement l'influence directe qu'il a exercée, mais aussi son influence indirecte, et, tout en insistant sur cette double action, il faut encore démontrer comment des esprits, plus ou moins de même nature, ont contribué à confirmer ses idées par la manière d'agir dans des situations analogues. Enfin, il faut parler du don qu'il eut d'entrevoir tant de questions qui allaient être discutées par les générations qui l'ont suivi. » (Voir : H. Hœffding, *Rousseau et le XIX^e siècle*, in « Annales de la Société J.-J. Rousseau ». T. VIII, 1912.)

Essayons, dans cet esprit, de caractériser d'abord les principaux aspects de la pensée de Rousseau.

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES ET L'ORIGINALITÉ DU ROUSSEAUISME

« Toutes les origines sont des secrets, le principe de toute vie individuelle et collective est un mystère, c'est-à-dire quelque chose d'irrationnel, d'inexplicable, d'indéfinissable¹. » Ce mot d'Amiel s'applique à un haut degré aux origines du rousseauisme. On ne parviendra jamais à établir avec certitude tout ce qui a contribué à la naissance et à la formation de la pensée de Rousseau. Nous savons qu'il a été, en matière de culture intellectuelle aussi, un vagabond, un autodidacte. Pierre-Maurice Masson l'appelle avec raison « l'homme des livres qu'il a lus² ». Rousseau n'a jamais fréquenté une école. Dès sa plus tendre jeunesse, il a pris contact avec les manifestations les plus diverses du génie humain. Parmi les esprits et les œuvres qui l'ont influencé d'une manière plus ou moins efficace, on pourrait citer : Plutarque, Platon, la Bible, saint Augustin, le protestantisme, Montaigne, Descartes, Pascal, Locke, Leibniz, Fénelon, Hugo Grote, Puffendorf, Richardson, Shaftesbury, Beat Ludwig de Muralt, Montesquieu, les Encyclopédistes, l'esprit genevois et suisse, et. Et pourtant, il serait difficile d'indiquer exactement le maître initiateur de Rousseau. En s'appuyant sur un célèbre passage des *Confessions*, plusieurs de ses interprètes et biographes prétendent que sans Diderot il n'aurait peut-être jamais écrit le *Discours sur les sciences et les arts*, qui a été en quelque sorte l'élan vital de sa pensée. Or, Pierre

Villey s'est efforcé de montrer que ce Discours est inintelligible sans les *Essais* et, plus particulièrement, sans l'*Apologie de Raimond Sebond* de Montaigne ; en sorte que ce serait Montaigne, et non pas Diderot, qui a servi de chiquenaude au rousseauisme. Il y a sans doute du vrai dans les deux thèses, mais aucune d'elles n'explique d'une manière satisfaisante la naissance et la formation de la pensée de Rousseau. Ce que Bergson dit de Descartes s'applique à plus forte raison à Rousseau : *proles sine matre creata*.

Que devons-nous dire de l'importance de la nationalité de Rousseau pour le problème qui nous occupe ? On sait que les amis aussi bien que les ennemis du Citoyen de Genève, tout en se plaçant à des points de vue différents, affirment qu'il n'est pas Français. Déjà M^{me} de Staël, « la fille aînée de Rousseau », n'hésite pas à placer son maître dans « l'école germanique », à le reconnaître « étranger » et à affirmer qu'il a su faire entrer « une sève étrangère dans la régularité française³ ». Brunetière, un des plus grands adversaires du rousseauisme, dit que pour bien entendre le *Contrat social*, il faut se souvenir que Rousseau est un plébéien, un protestant et enfin un Genevois. Si Jules Lemaître et Pierre Lasserre combattent Rousseau avec acharnement, c'est parce qu'ils le considèrent comme un misérable, un fou et un étranger. Rappelons aussi qu'en 1912 Barrès, Maurras et leurs adeptes se sont crus obligés de saboter les fêtes du bi-centenaire de Rousseau, parce qu'ils le considéraient comme un « métèque ».

Tout en se plaçant à un point de vue différent, les biographes suisses de Rousseau aussi affirment qu'il n'est pas Français mais Genevois. Après H.-Fr. Amiel, François Roget, Rodolphe Rey, Philippe Godet et d'autres, c'est surtout Gaspard Vallette qui s'est efforcé de démontrer d'une manière systématique que l'œuvre de Rousseau est essentiellement genevoise. « Parmi les écrivains français, dit-il, la première et l'essentielle originalité de Rousseau est de n'être pas Français, mais Genevois. Il est Genevois par sa vie, par la place même que tient Genève dans sa biographie ; dans son œuvre qui répand dans le monde les idées et les maximes de Genève ;

dans son caractère, ses goûts, ses habitudes mêmes qui sont d'un ouvrier genevois⁴. » Selon Vallette, parmi les écrits de Rousseau, ce sont surtout la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, *La Nouvelle Héloïse* et le *Contrat social* qui présentent un caractère spécifiquement genevois. « La *Lettre à d'Alembert* est parmi tous les écrits de Rousseau, l'un des plus complètement genevois. Rousseau y prend parti et position pour Genève contre Voltaire, pour les vieilles mœurs nationales contre les mœurs nouvelles d'importation étrangère, pour le protestantisme genevois contre l'Encyclopédie, pour la bourgeoisie horlogère de Saint-Gervais et ses cercles contre le patriarcat et ses craintes⁵. » De là sans doute les témoignages d'approbation plus ou moins enthousiastes que Rousseau a reçus de la part de ses compatriotes au moment de la publication de la *Lettre à d'Alembert* (1758)⁶. Avec le *Contrat social*, c'est le droit public ou comme on disait alors le « droit politique » genevois idéalisé et systématisé, qui pénètre dans la littérature française et, par elle, dans le monde⁷. Rousseau a été amené à tracer l'image idéale et systématique de la constitution et du gouvernement genevois non pas tels qu'ils étaient, certes, mais tels qu'ils devraient être, selon la pureté de leur principe et selon l'exigence de la raison⁸. *La Nouvelle Héloïse* est, selon Vallette, non seulement un roman genevois, mais aussi et surtout un roman suisse. « Et c'est en effet quelque chose de tout nouveau, de très différent, de tout à fait étranger à la France que *La Nouvelle Héloïse* apporte au roman français : la mélancolie dans la passion, le sentiment intime et profond de la nature, la vie campagnarde et patriarcale du pays romand, le décor du lac et de l'Alpe suisse, et aussi l'idée protestante, sous son double aspect moral et religieux. Par les personnages, par le décor, par le sentiment, par les idées mêmes, le roman de Rousseau est suisse⁹. »

M. Gonzague de Reynold, tout en ne prétendant pas faire de Rousseau un « Helvétien conscient », affirme qu'il est bien Suisse et qu'il n'est Suisse que parce qu'il est Genevois¹⁰. Mais G. de Reynold est loin de vouloir enfermer le Citoyen de Genève dans un exclusivisme

purement national. « Rousseau, écrit-il, dépasse Genève, il dépasse la Suisse, car il appartient à tout son siècle et à toute l'Europe¹¹. » Notons enfin que M. Bernard Bouvier aussi voit, avec M^{me} de Staël, en Rousseau le vrai fondateur de l'esprit européen¹².

Essayons maintenant, après ces considérations générales, de comprendre par un effort de sympathie intellectuelle la transvaluation de toutes les valeurs, la « Umwertung aller Werte » opérée par Rousseau dans la vie moderne.

« Vous voulez qu'on soit toujours conséquent, écrit Rousseau dans la Préface de *La Nouvelle Héloïse* : je doute que cela soit possible à l'homme ; mais ce qui lui est possible est d'être toujours *vrai* : voilà ce que je veux tâcher d'être¹³. » Rappelons aussi le mot de M^{me} de Staël d'après lequel on ne saurait être parfaitement vrai et sincère sans être un peu inconséquent. Pour être juste envers Rousseau, il faut donc nous efforcer de surmonter les multiples contradictions plus ou moins apparentes qui se trouvent dans ses écrits afin d'arriver à le mettre d'accord avec lui-même. Cela nous aidera en même temps à établir son originalité et à le situer dans le mouvement créateur de la pensée humaine.

En quoi consiste la nouveauté du rousseauisme ? M. Albert Schinz, tout en combattant ceux qui ont voulu proclamer Rousseau mort, pense qu'on ne peut pas le considérer comme un grand novateur et, en parcourant tous ses ouvrages, il s'efforce de montrer que ses doctrines se trouvent d'une manière plus ou moins développées chez un très grand nombre de précurseurs¹⁴. Il va même jusqu'à rejeter la théorie qui veut que Rousseau ait appris aux hommes à aimer la nature. « Bien plus, ajoute-t-il, ce fameux sentiment de la nature qu'on veut faire remonter à Rousseau, Rousseau le possède-t-il même ? Mornet n'en est pas sûr¹⁵. » Tout en admettant qu'il y ait une part de vérité dans cette argumentation, nous croyons que M. Schinz exagère. Il semble oublier le mot de Goethe : « On parle souvent d'originalité, mais qu'est-ce que cela veut dire ? Dès que nous naissons, le monde commence à agir sur nous, et cela continue

jusqu'à la fin. Et partout que pouvons-nous appeler notre être le plus personnel sinon l'énergie, la force, le vouloir ! Si l'on voulait enlever de mes écrits tout ce que je dois à mes précurseurs et à mes contemporains, il ne resterait pas grand'chose¹⁶. »

Demandons-nous donc dans cet esprit : Que veut Rousseau et en quoi consiste la révolution qu'il a opérée dans la vie moderne ? D'une manière générale, on pourrait répondre à cette question en disant : le rousseauisme est au fond un « Retour à la nature », et cela surtout parce que cette idée, sinon l'expression même, sous des formes diverses, revient souvent dans les ouvrages du Citoyen de Genève. Malheureusement, le terme de « nature » n'est pas du tout clair et distinct. Littré en énumère dans son Dictionnaire vingt-neuf significations différentes. Le Dictionnaire de l'Académie Française trente et une (8^e éd. 1935). P.-M. Masson fait remarquer que le mot de « nature » est de ceux qu'on retrouve à satiété chez les hommes du XVIII^e siècle, et cela dans les sens les plus divers. Que l'on songe au sens que des hommes tels que Diderot, d'Holbach, Helvétius, Sulzer, l'abbé Prévost et avant eux Rabelais, Molière et Fénelon attribuent à ce mot¹⁷. Chez Rousseau lui-même ce terme n'est pas toujours pris dans le même sens. De là sans doute les multiples malentendus auxquels ses doctrines ont donné lieu. Rien ne serait plus faux, par exemple, que de vouloir opposer chez lui la nature à l'esprit, à la vie intérieure ou à l'idéal. Nous nous trouvons à cet égard à peu près dans le même embarras qu'à propos du terme de « substance » chez Spinoza ou de celui de « durée » chez Bergson : ce sont des expressions bien incomplètes de quelque chose d'indéfinissable, de quelque chose qui a été vécu profondément, intérieurement, bref de ce que Dilthey appelle « Erlebnis ». Nous ferons donc bien pour le moment de renoncer à nous servir du terme de « Retour à la nature » pour désigner la quintessence du rousseauisme.

Nous serions peut-être plus près de la vérité en disant que ce qui appartient en propre à Rousseau, c'est d'avoir posé le premier le problème de la civilisation, c'est d'avoir accepté le risque de montrer en plein « siècle des lumières »

que ce qui constitue le vrai progrès et partant le vrai bonheur du genre humain, c'est l'enrichissement intérieur de notre existence, l'ennoblissement moral, l'introduction de plus de justice dans notre vie collective, et non pas l'accumulation de trésors purement intellectuels et techniques. En d'autres termes, Rousseau est le premier, dans les temps modernes, qui a insisté avec la plus grande force sur la nécessité de trouver le chemin qui pourrait nous conduire à rétablir l'harmonie ou du moins l'équilibre entre le travail et l'âme. Sa devise semble avoir été le mot de l'Évangile : « A quoi servirait à l'homme de gagner le monde entier, s'il perdait son âme ? »

Essayons maintenant d'examiner l'attitude de Rousseau vis-à-vis des différents domaines de la civilisation pour voir si elle confirme ce que nous venons de dire. Bien entendu, notre intention n'est pas de découvrir « l'unité » de son système ni de montrer comment et jusqu'à quel point toute son œuvre ne serait que le développement logique et méthodique d'un plan conçu d'avance sous « le chêne de Vincennes ». Ce serait trop nous demander, et cela pour la raison très simple que ce plan n'existe pas. Notre tâche est plus modeste : nous voudrions chercher le souffle qui anime et pénètre ses doctrines les plus caractéristiques, malgré tout ce qu'elles contiennent d'incohérent et de contradictoire. Peut-être arriverions-nous par là en même temps à saisir ce que Bergson appelle ce « quelque chose de simple, d'infiniment simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire¹⁸ » et qui pourtant constitue son originalité.

CHAPITRE II

LE PROBLÈME DE LA VALEUR DES SCIENCES

Quelle est, selon Rousseau, la valeur de la science ou plutôt des sciences ? Avouons que nous nous trouvons en face d'un problème extrêmement embarrassant. En effet, comment se fait-il que l'homme qui a passé toute sa vie à cultiver avec zèle diverses sciences et qui, dans l'*Émile*, s'est vu obligé d'indiquer la méthode pour initier l'élève à l'étude des sciences, déclare la guerre à la civilisation et affirme que nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection ? N'y a-t-il pas là une contradiction ? S'il est vrai que les sciences et les arts n'ont pas contribué à épurer les mœurs, à quoi bon les cultiver ? Ne vaudrait-il pas mieux retourner dans les forêts et y marcher à quatre pattes, comme Voltaire le dit dans sa lettre à Rousseau du 30 août 1755, après avoir lu le *Discours sur l'origine de l'inégalité* ? La contradiction serait sans doute flagrante si Rousseau n'avait écrit que les deux Discours et si l'on oubliait qu'il tient à être jugé d'après ce qu'il a voulu dire, d'après ses sentiments, plutôt que d'après ce qu'il a dit. Or, si nous considérons les intentions de Rousseau déjà dans le premier Discours, nous trouvons qu'il lutte pour la morale plutôt qu'il ne combat la science en elle-même. Sans doute, Rousseau va trop loin dans ses argumentations en affirmant que nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection. Mais le croit-il lui-même

sérieusement ? Nous ne le pensons pas. La preuve c'est que dans la Préface de *Narcisse*, un écrit qui constitue en quelque sorte le pont entre les deux premiers Discours et l'*Émile*, il dit : « Il s'agissait de savoir si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs. En montrant que nos mœurs ne se sont point épurées, la question était à peu près résolue¹⁹. »

Ainsi, l'intention de Rousseau déjà dans le premier Discours est de sauver la vertu en la rendant indépendante du progrès ou du recul des sciences. Rien n'était plus loin de lui que la conviction intellectualiste des Encyclopédistes qu'il faudrait en quelque sorte commencer par réformer le ciel pour pouvoir ensuite réformer la terre. « O vertu, s'écrie Rousseau, déjà dans le premier Discours, comme il le fera plus tard dans l'*Émile*, science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître ? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs ? et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de la conscience dans le silence des passions²⁰ ? » Et, dans le III^e Dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Rousseau déclare de la manière la plus explicite qu'il n'a jamais voulu combattre les sciences en elles-mêmes²¹.

Ce sont surtout les écrits postérieurs aux deux premiers Discours qui présentent pour la question qui nous occupe une importance particulière. En effet, ils nous montrent : 1^o que Rousseau ne rejette que la demi-science, la fausse culture ; 2^o qu'il ne proteste que contre la science qui dépasse ses limites et qui s'arroge le droit d'exercer en quelque sorte une dictature sur les autres domaines de la vie ; 3^o qu'il ne considère comme une fausse science que celle qui ne contribue pas à la réalisation de l'idéal de liberté et de justice. Examinons ces trois points d'un peu plus près.

1^o Rousseau ne méconnaît nullement la nécessité du savoir et de la culture ; tous ses principaux écrits le prouvent. Pour parvenir à nous connaître nous-mêmes, il faut connaître beaucoup de choses qui ne sont pas nous. Un homme ne se connaît bien que quand il connaît bien

les autres hommes ; et pour connaître les hommes, il faut connaître aussi les choses dont ils sont dépendants. *Ainsi tout se tient* : la sagesse mène au bonheur, le savoir mène à la sagesse. Le meilleur esprit naturel n'est rien sans l'instruction²². Déjà dans le *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie* (1740), Rousseau reconnaît que le pédantisme n'est pas une raison pour mépriser la culture scientifique²³. Sans doute, il attache une grande importance surtout aux sciences de l'homme et en particulier à l'histoire²⁴. Mais d'autre part l'étude des sciences de la nature est non moins indispensable. Il va même jusqu'à considérer la vraie science comme une condition de la vie religieuse²⁵.

Ce que Rousseau combat résolument, c'est la fausse science. « Souviens-toi sans cesse, dit l'auteur de l'*Émile* à l'éducateur, que l'ignorance n'a jamais fait de mal, que l'erreur seule est funeste, et qu'on ne s'égaré point par ce qu'on ne sait pas, mais par ce qu'on croit savoir²⁶ ». L'attitude que prend Rousseau devant la médecine est caractéristique de sa conception de la valeur de la science en général : il la considère « par le côté moral²⁷ ». Et nous comprenons alors pourquoi il proteste dans sa *Lettre à l'archevêque de Paris* : « Les hommes ne doivent point être instruits à demi. S'ils doivent rester dans l'erreur, que ne les laissez-vous dans l'ignorance²⁸ ? » Ainsi, ce que Rousseau combat, c'est, comme le dit Villemain, « l'esprit général du XVIII^e siècle²⁹ ».

2^o Au fond, la lutte de Rousseau contre le XVIII^e siècle, contre le « siècle de lumières », est une lutte contre tout intellectualisme excessif. En ce sens, Rousseau est un précurseur de Bergson. En effet, les Encyclopédistes étaient enclins à appliquer le procédé de l'intelligence, qui est propre à la science, à l'étude de la vie de l'esprit et à rejeter par conséquent tout ce qui ne se justifie pas devant l'exactitude scientifique. Bien avant Auguste Comte, on considérait la morale comme une « statique sociale ». Helvétius nous le dit de la manière la plus explicite : « J'ai cru qu'on devait traiter la morale comme toutes les autres sciences et faire une morale comme une physique expérimentale³⁰. » Ainsi, ce que Rousseau consi-

dérait comme quelque chose d'autonome et d'inné à la nature humaine, les Encyclopédistes voulaient le soumettre au rigorisme scientifique. Il ne pouvait pas donc ne pas protester contre cette sorte d'impérialisme scientifique. Il se croyait obligé de défendre le droit de la « nature », c'est-à-dire de la « lumière intérieure » contre la réflexion, « le droit des grandes et simples valeurs vitales contre toute sorte d'aristocratie et de raffinement³¹ ». Rousseau ne combat donc la science que lorsqu'elle dépasse ses limites, lorsqu'elle prétend nous révéler non pas tel ou tel aspect du réel, mais tout le réel et se substituer par là même à la morale, à la religion, etc.

3^o La raison la plus importante pour laquelle Rousseau déclare la guerre à la civilisation en général et aux sciences en particulier, c'est la disproportion entre le progrès des sciences et la pauvreté de vie intérieure dans les temps modernes. Rousseau souffre terriblement de voir l'homme rabaissé à l'état d'esclave de son propre travail, à l'état d'une simple roue de la machine de la civilisation. Son inquiétude à cet égard rappelle celle de l'Évangile³².

Certes, Rousseau s'insurge contre ceux qui font de la science un simple instrument d'utilité pratique. Il croit que l'homme, dans et par l'étude des sciences, se délivre des exigences de la vie pratique, afin d'observer, de réfléchir et de connaître. Il proteste contre tout utilitarisme dans la science. En ce qui concerne l'étude de la botanique, par exemple, il veut qu'on n'y cherche pas purement et simplement des remèdes pharmaceutiques³³. Dans les *Fragments pour un Dictionnaire des termes d'usage en botanique*, Rousseau écrit : « Le premier malheur de la botanique est d'avoir été regardée dès sa naissance comme une partie de la médecine... On ne cherchait des plantes que pour trouver des remèdes³⁴ ». De même, dans les *Rêveries d'un promeneur solitaire*, il confesse qu'il ne s'est occupé des sciences que d'une manière absolument désintéressée³⁵. Dans la III^e Réverie, Rousseau dit : « De toutes les études que j'ai tâché de faire en ma vie au milieu des hommes, il n'y en a guère que je n'eusse faites également seul dans une île déserte où j'aurais été confiné pour le reste

de mes jours³⁶. » Rappelons enfin la lettre de Saint-Preux où il se plaint avec tant d'amertume de l'utilitarisme dans la science de son temps³⁷.

Il n'y a, croyons-nous, aucune contradiction entre cette conception antiutilitariste de la recherche scientifique et le passage bien connu de l'*Émile* ! « Il ne s'agit point de savoir ce qui est, mais seulement ce qui est utile³⁸. » Rousseau n'affirme cela qu'en se plaçant au point de vue pédagogique, c'est-à-dire en pensant aux connaissances que l'enfant doit acquérir et au choix que nous devons faire à cet égard dans l'enseignement.

Mais cette conception du caractère désintéressé du travail scientifique n'empêche pas Rousseau de défendre l'autonomie de l'homme vis-à-vis de la science. Son attitude est essentiellement morale ou, si l'on veut « pragmatique » dans le sens que William James attribue à ce terme. Il n'est un ennemi de la science et de la civilisation en général que lorsque l'être humain est estropié par son propre travail, lorsque l'harmonie disparaît de notre vie. N'oublions pas non plus le célèbre passage du *Discours sur les sciences et les arts* : « Tant que la puissance sera seule d'un côté, les lumières et la sagesse seules de l'autre, les savants penseront rarement de grandes choses, les princes en feront plus rarement de belles, et les peuples continueront d'être vils, corrompus et malheureux³⁹. »

Que conclure de tout ce qui précède, sinon que chez Rousseau, surtout si nous tenons compte de l'ensemble de son œuvre, il ne peut être question ni d'un dénigrement ni d'une déclaration de faillite de la science. Ce qu'il veut avant tout, c'est sauver l'autonomie de la vie morale et lutter pour le rétablissement de l'équilibre entre ce que Bergson appelle « le corps » et « l'âme » de la civilisation.

CHAPITRE III

LE PROBLÈME DE LA VALEUR DES ARTS

Ce que nous avons dit de l'attitude de Rousseau vis-à-vis de la science s'applique *mutatis mutandis* à sa conception de l'art. Dans ce domaine aussi, il serait facile de découvrir chez lui une foule de contradictions. En effet, d'un côté, Rousseau nie toute proportionnalité entre le progrès des arts et l'épuration des mœurs. D'un autre côté, nous savons qu'il a cultivé pendant toute sa vie certains arts passionnément. N'y a-t-il pas là une contradiction ? Nous ne le croyons pas.

N'oublions pas d'abord que Rousseau est lui-même un artiste, et cela non seulement par certaines de ses œuvres, mais aussi par sa manière de sentir, de penser et de travailler⁴⁰. Dans *Mon Portrait*, il confesse à la manière de Nietzsche : « Je ne fais rien qu'à la promenade, la campagne est mon cabinet ; l'aspect d'une table, du papier et des livres me donne de l'ennui, l'appareil de travail me décourage. Si je m'assois pour écrire, je ne trouve rien⁴¹. » De même dans les *Confessions*, il dit que n'ayant jamais pu écrire et penser à son aise que *sub dio*, il comptait faire de la forêt de Montmorency son cabinet de travail⁴².

Le tempérament d'artiste de Rousseau se manifeste aussi dans son individualisme esthétique. « Le spectacle de la nature, dit-il, vit dans le cœur de l'homme : il faut le sentir pour le comprendre. » En s'adressant à la nature

extérieure, Rousseau s'écrie : « Êtres insensibles et morts, ce charme n'est point en vous, il ne pourrait pas l'être ; il est dans mon propre cœur qui veut tout rapporter à lui. » Un siècle avant Amiel, il a senti et dit que « le paysage est un état de l'âme ». En ce sens, Arthur Chuquet a raison d'écrire : « Jean-Jacques introduit le *moi* dans les œuvres de l'esprit. Pas un seul de ses écrits où il ne se montre à nous... Rousseau est donc lyrique, et le plus grand lyrique du XVIII^e siècle ; il révèle à ses successeurs la veine de l'inspiration personnelle⁴³. » Ferdinand Brunetière aussi considère Rousseau comme le premier des poètes lyriques modernes, comme le précurseur commun de Byron, de Goethe, de Schiller, de Lamartine et de Victor Hugo. Mais il exagère lorsqu'il fait de Rousseau un pur subjectiviste en disant : « Rousseau n'a rien écrit que pour se raconter⁴⁴. » Plus exacte nous paraît l'appréciation de Gustave Lanson : « Par le lyrisme et par le pittoresque, Rousseau établit l'art dans la littérature⁴⁵. » On peut aussi admettre avec Basch que Rousseau a été avant tout un poète et un romancier, mais sans aller pour cela avec lui jusqu'à dire que Rousseau « n'a été penseur et philosophe qu'en tant qu'il a été poète et romancier⁴⁶ ».

Enfin, le tempérament d'artiste de Rousseau se révèle dans son regret de ne pas voir régner dans la vie de l'humanité la même harmonie qui règne dans l'univers, ainsi que dans ses efforts pour réaliser une telle harmonie⁴⁷.

C'est sans doute ce tempérament d'artiste de Rousseau qui est une des racines les plus profondes de la critique qu'il fait de la conception de l'art et de la vie artistique de son époque, non seulement dans le *Discours sur les sciences et les arts*, mais aussi dans des écrits tels que la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, le *Dictionnaire de musique*, la *Lettre sur la Musique française* et *La Nouvelle Héloïse*.

On sait comment Rousseau dépeint, par la plume de Saint-Preux, la vie théâtrale de son temps à Paris. Ce qu'il reproche surtout aux pièces qu'on jouait alors dans certains théâtres de Paris, c'est quelles n'offrent aucune sorte d'instruction sur les mœurs particulières du

peuple qu'elles amusent⁴⁸. Saint-Preux, après avoir dit que la comédie a pour tâche de représenter au naturel les mœurs du peuple pour lequel elle est faite, afin qu'il s'y corrige de ses vices et de ses défauts, comme on ôte devant un miroir les taches de son visage (il cite comme représentants de cette conception : Aristophane et Ménandre, dans l'antiquité, Molière, dans les temps modernes), s'indigne : « Les pièces de Racine et de Molière exceptées, le *je* est presque aussi scrupuleusement banni de la scène française que des écrits de Port-Royal, et les passions humaines, aussi modestes que l'humilité chrétienne, n'y parlent jamais que par *on*...⁴⁹. »

On le voit : la critique de Rousseau n'est pas purement négative ; nous y trouvons indiquées d'une manière plus ou moins explicite ses idées positives sur la vraie nature de l'art théâtral.

Il en est à peu près de même de la critique que Saint-Preux fait de la musique à l'Opéra de Paris, dans une lettre à M^{me} d'Orbe⁵⁰. Elle aussi nous montre que les attaques de Rousseau sont dirigées contre tout ce qu'il y avait de contraire à « la nature » dans les productions et dans l'interprétation artistiques de son temps, et non pas contre l'art en général.

Examinons maintenant l'attitude de Rousseau dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*⁵¹.

On sait que cette lettre a été provoquée par l'article *Genève* de d'Alembert, dans l'Encyclopédie, dans lequel il donne aux Genevois le conseil de fonder dans leur ville un théâtre afin de contribuer par là même à élever le niveau moral du peuple. Rousseau s'est senti obligé de protester contre cette conception tendancieuse du théâtre et de l'art en général, non pas seulement en tant que moraliste, mais aussi et surtout en tant qu'artiste.

En effet, le *moraliste* Rousseau, guidé par la foi dans la bonté originelle de l'homme, ne pouvait pas admettre que, pour devenir vertueux, il faudrait commencer par fréquenter les spectacles. « Le théâtre, me dit-on, dirigé comme il faut et doit l'être, rend la vertu aimable et le vice odieux. Quoi donc ! avant qu'il y eut des comédies n'aimait-on pas les gens de bien ? ne haïssait-on point les méchants ?... Ah ! si la beauté de la vertu était l'ou-

vrage de l'art, il y a longtemps qu'il l'aurait défigurée... L'amour du beau (c'est du beau moral qu'il est ici question) est un sentiment aussi naturel au cœur humain que l'amour de soi-même : il n'y naît pas d'un arrangement de scènes : l'auteur ne l'y porte pas, il l'y trouve ; et de ce pur sentiment qu'il flatte naissent les douces larmes qu'il fait couler⁵². »

D'autre part, Rousseau, en tant qu'*artiste*, ne peut pas attribuer au théâtre une influence directement moralisatrice et rabaisser par là même l'art en lui faisant jouer le rôle d'un instrument de la morale conventionnelle. « Qu'on n'attribue donc pas au théâtre le pouvoir de changer des sentiments ni des mœurs qu'il ne peut que suivre et embellir. Quand Molière corrigea la scène comique, il attaqua des modes, des ridicules ; mais il ne choqua pas pour cela le goût du public, il le suivit et le développa, comme fit aussi Corneille de son côté⁵³. »

Enfin, Rousseau, en tant que *psychologue*, s'oppose à la doctrine, selon laquelle le théâtre aurait pour mission d'exciter les passions afin de les purifier. Il pense plutôt que le spectacle ne fait que donner une nouvelle énergie à toutes les passions. « Serait-ce que pour devenir tempérant et sage, il faut commencer par être furieux et fou ?... Le théâtre purge les passions qu'on n'a pas, et fomenté celles qu'on a⁵⁴. » « C'est une erreur, pense Rousseau avec « le grave Muralt », d'espérer qu'on montre au théâtre les véritables rapports des choses : car, en général, le poète ne peut qu'altérer ces rapports pour les accommoder au goût du peuple⁵⁵. »

Ce que Rousseau veut donc dire, c'est que le drame ne peut pas se justifier du point de vue de l'éthique et que c'est sur son propre terrain, sur le domaine de l'esthétique qu'on en peut établir la légitimité⁵⁶. Sans doute, en ce qui concerne cette critique du théâtre, Rousseau a des précurseurs célèbres, et tout particulièrement parmi les théologiens chrétiens. Villemain n'a pas tout à fait tort de considérer le Citoyen de Genève à cet égard comme le continuateur du dernier Père de l'Église, Bossuet⁵⁷. Et pourtant, l'entreprise de Rousseau diffère profondément de celle de Bossuet. La *Lettre sur les spectacles* est une attaque contre les mœurs du siècle.

« Sans doute, ajoute Villemain, il eût mieux valu n'avoir pas fait des comédies, et, qui pis est, des comédies froides, avant de proscrire le théâtre. Sans doute, dans cette proscription même, il y a rigueur injuste et excessive. Un bel ouvrage dramatique est le plus noble plaisir des hommes assemblés. Mais la morale spéculative et la morale pratique veulent quelque chose de plus et de mieux que le théâtre ; et les spectacles ne font pas la grandeur et la vertu d'un peuple. Sur tout cela, Rousseau raisonne très sensément, et avec quel feu, quelle élégance, quelle grâce⁵⁸ ! »

Ainsi, la lutte de Rousseau contre le théâtre est au fond une lutte contre les mœurs du XVIII^e siècle en France⁵⁹. Mais supposé même que la situation en ce qui concerne le théâtre et les arts en général fût normale : le moraliste Rousseau ne pouvait pas voir dans leur épanouissement la mesure de la grandeur morale d'un peuple. Fr. Schiller, qu'on ne pourra pas certainement accuser d'avoir haï les spectacles et les arts en général, ne se voit-il pas obligé de reconnaître que l'histoire de Grèce, de Rome, des Arabes et de l'Italie moderne nous montre que, « dans presque toutes les époques de l'histoire où les arts fleurissent et où le goût exerce son empire, on trouve l'humanité déchue, et qu'on ne peut citer un seul exemple d'un haut degré et d'une grande diffusion de la culture esthétique associés chez un peuple avec la liberté politique et la vertu sociale, de belles mœurs unies aux bonnes mœurs, et de la politesse fraternisant avec la vérité et la loyauté de la conduite...⁶⁰ ».

Ce sont des considérations de ce genre qui ont déterminé Rousseau à conseiller aux Genevois de ne pas accepter la proposition de d'Alembert⁶¹. Mais en rejetant le projet de d'Alembert, Rousseau ne songe pas du tout à priver ses compatriotes de toute culture esthétique et de toute jouissance artistique. « Il ne suffit pas, dit-il, que le peuple ait du pain et vive agréablement⁶². » Parmi les amusements, il préfère ceux qui ont lieu en plein air. « C'est sous le ciel qu'il faut vous rassembler et vous livrer au doux sentiment de votre bonheur », dit-il à ses concitoyens. Les amusements du peuple doivent être indépendants de toute contrainte et de tout intérêt ; ils

doivent être libres et nobles. Enfin, Rousseau recommande les prix de gymnastique, pour la lutte, pour la course, pour le disque, pour divers exercices du corps.

Examinons maintenant les idées de Rousseau sur l'art afin de voir dans quel sens et jusqu'à quel point on peut parler, dans ce domaine aussi, d'un « Retour à la nature ».

D'une manière générale, l'art est, selon Rousseau, une imitation de la nature ou, pour exprimer sa pensée en langage bergsonien, « un retour à la simple nature⁶³ ». Mais pour bien comprendre ce principe, il ne faut pas oublier que par « nature » il entend « un état de l'âme », et non pas une pure extériorité amorphe et inerte. Imiter la nature par l'art ne consiste donc pas à la copier servilement. Il s'agit plutôt d'éveiller dans l'âme les mêmes états, les mêmes sentiments que l'on éprouve lorsqu'on a devant soi l'objet qu'on reproduit. Or, ce que Rousseau cherche et trouve dans la nature, c'est surtout un affranchissement de toute mesquinerie trop humaine et une élévation vers des sphères plus sereines et plus pures. C'est dans *La Nouvelle Héloïse* que cette conception se trouve exprimée avec le plus de plasticité, dans cette admirable page où Saint-Preux décrit la joie qu'il éprouve en contemplant la haute montagne : « Il semble qu'en s'élevant au-dessus du séjour des hommes on y laisse tous les sentiments bas et terrestres, et qu'à mesure qu'on approche des régions éthérées, l'âme contracte quelque chose de leur inaltérable pureté. On y est grave sans mélancolie, paisible sans indolence, content d'être et de penser : tous les désirs trop vifs s'émeussent⁶⁴. »

Par cette description du paysage de la haute montagne, Rousseau est devenu en quelque sorte le Christophe Colomb du sentiment de la nature. « La montagne, fait remarquer Bergson, a pu, de tout temps, communiquer à ceux qui la contemplaient certains sentiments comparables à des sensations et qui lui étaient en effet adhérents. Mais Rousseau a créé, à propos d'elle, une émotion neuve et originale. Cette émotion est devenue courante, Rousseau l'ayant lancée dans la circulation. Et aujourd'hui encore c'est Rousseau qui la fait éprouver, autant et plus que la montagne. Certes, il y avait des raisons pour que

cette émotion, issue de l'âme de Jean-Jacques, s'accrochât à la montagne plutôt qu'à tout autre objet : les sentiments élémentaires, voisins de la sensation, provoqués directement par la montagne devaient s'accorder avec l'émotion nouvelle. Mais Rousseau les a ramassés : il les a fait entrer, simples harmoniques désormais dans un timbre dont il a donné, par une création véritable, la note fondamentale⁶⁵. »

On peut appliquer ce que Rousseau dit du paysage de la haute montagne *mutatis mutandis* à sa conception de la création artistique comme une imitation de la nature. Voici en effet comment il conçoit l'imitation de la nature dans la création musicale : « Le génie du musicien soumet l'univers entier à son art ; il peint tous les tableaux par des sons ; il fait parler le silence même ; il rend les idées par des sentiments, les sentiments par des accents ; et les passions qu'il exprime, il les excite au fond des cœurs : la volupté, par lui, prend de nouveaux charmes ; la douleur qu'il fait gémir arrache des cris ; il brûle sans cesse et ne se consume jamais⁶⁶. »

Sans doute, la *poésie* et la *peinture* concourent à l'imitation : c'est à ce principe commun que se rapportent tous les beaux-arts, pense Rousseau avec Le Batteux. « Mais cette imitation, ajoute-t-il, n'a pas pour tous la même étendue. Tout ce que l'imagination peut se représenter est du ressort de la poésie. La peinture qui n'offre pas ses tableaux à l'imagination, mais aux sens et à un seul sens, ne peint que les choses soumises à la vue. La musique semble avoir les mêmes bornes par rapport à l'ouïe ; cependant elle peint tout, même les objets qui ne sont que visibles : par un prestige presque inconcevable, elle semble mettre l'œil dans l'oreille ; et la plus grande merveille d'un art qui n'agit que par le mouvement est d'en pouvoir former jusqu'à l'image du repos. La nuit, le sommeil, la solitude et le silence, entrent dans le nombre des grands tableaux de la musique⁶⁷. »

Un autre principe de la création artistique, selon Rousseau, est l'*unité d'objet*. L'œuvre d'art en effet n'est une source de jouissance que lorsque ses diverses parties forment un tout. Cela est vrai en particulier dans la musique. De là le grand principe : *unité de mélodie*. La

vraie musique sera donc celle qui n'apporte qu'une seule mélodie à l'oreille et une seule idée à l'esprit. Par conséquent, Rousseau pose les deux principes suivants pour apprécier toute vraie musique : « premièrement, que toute musique qui ne chante point est ennuyeuse, quelque harmonie qu'elle puisse avoir ! secondement, que toute musique où l'on distingue plusieurs chants simultanés est mauvaise et qu'il résulte le même effet que de deux ou plusieurs discours prononcés à la fois sur le même ton⁶⁸. »

C'est d'après ces principes et sans doute sous l'influence du style de l'opéra italien que Rousseau composa en 1752 *Le Devin du village*. Et encouragé par le succès que la représentation en obtint à l'Opéra de Paris, il écrivit sa célèbre *Lettre sur la musique française* qui, comme le dit Jansen, marque une date dans le mouvement évolutif du goût⁶⁹. Pour bien comprendre l'attitude de Rousseau dans cette polémique, il faut tenir compte des conceptions musicales et des mœurs artistiques de son époque, telles qu'il nous les peint dans *La Nouvelle Héloïse* par la plume de Saint-Preux. Nous ne pouvons pas entrer dans le détail de cette polémique, et en particulier de la lutte de Rousseau contre les théories et les compositions de Rameau (1683-1764) et de l'harmonie⁷⁰. Disons seulement que ce que Rousseau combat, c'est le culte exagéré de l'harmonie plutôt que l'harmonie en général⁷¹. Rameau, pense Rousseau, « fait dériver toute l'harmonie de la résonance du corps sonore ; et il est certain que tout son est accompagné de trois autres harmoniques concomitantes ou accessoires, qui forment avec lui un accord parfait, tierce majeure. En ce sens, l'harmonie est naturelle et inséparable de la mélodie et du chant, quel qu'il puisse être, puisque tout son porte avec lui son accord parfait⁷² ». Mais, ajoute Rousseau un peu plus loin, « quoique le principe de l'harmonie soit naturel, comme il ne s'offre au sens que sous l'apparence de l'unisson, le sentiment qui le développe est acquis et factice, comme la plupart de ceux qu'on attribue à la nature⁷³ ». Il ne peut pas admettre avec Rameau que les effets de la musique dépendent uniquement de l'harmonie. Il dit : « *La mélodie est dans la musique, ce qu'est le*

*dessin dans la peinture ; l'harmonie ne fait que l'effet des couleurs. C'est par le chant, non par les accords, que les sons ont de l'expression, du feu, de la vie ; c'est le chant seul qui leur donne les effets moraux qui font toute l'énergie de la musique*⁷⁴. »

Ainsi, Rousseau ne songe pas à rejeter toute harmonie, mais celle qui est dépourvue de mélodie ; il n'exige que l'unité et rejette le pur bruit, la confusion : « Pour qu'une musique soit intéressante, écrit-il, pour qu'elle porte à l'âme les sentiments qu'on y veut exciter, il faut que le tout ensemble ne porte à la fois qu'une mélodie à l'oreille et qu'une idée à l'esprit⁷⁵. »

Ce qui caractérise en particulier l'attitude de Rousseau en matière de musique, c'est son effort pour réunir la poésie et la musique. A cet égard aussi on peut parler chez lui d'un « Retour à la nature » : il ne veut pas séparer ce que la nature a réuni, de même qu'il ne veut pas réunir ce que la nature a séparé. Il ne veut séparer ni les vers et la danse de la musique, ni la musique des mots. Et pour cela, il s'appuie sur l'art grec⁷⁶. Voici comment il définit la tâche de l'avenir à cet égard : « C'est un grand et beau problème à résoudre, de déterminer jusqu'à quel point on peut *faire chanter la langue et parler la musique*. C'est d'une bonne solution de ce problème que dépend toute la théorie de la musique dramatique⁷⁷. »

Il ne nous appartient pas d'examiner dans quelle mesure ce problème a été résolu par l'évolution ultérieure de la musique. Qu'il nous suffise de renvoyer le lecteur à l'ouvrage de Jansen, *Rousseau als Musiker*⁷⁸, qui nous montre que des maîtres tels que Gluck, Lortzing et Richard Wagner ont marché dans cette voie frayée par Rousseau. Ainsi Gluck, dans sa lettre au *Mercur de France* de février 1773, non seulement exprime sa sincère admiration pour le talent musical de Rousseau, mais il considère avec lui l'imitation de la nature comme le trait le plus caractéristique des beaux-arts et pose comme principe du drame musical la coopération de la poésie et de la musique. De même, R. Wagner fait remarquer que ce qui rend *Le Devin du village* précieux aux gens de goût, c'est l'accord complet du texte et de la musique. Il dit dans le sens de Rousseau : « Ma déclamation est

en même temps chant et mon chant déclamation. » D'autre part, Julien Tiersot s'efforce de montrer que, en ce qui concerne la conception de la musique comme l'art d'imitation par excellence, les œuvres d'un Gluck, d'un Beethoven, d'un Berlioz, d'un Saint-Saëns et même d'un Debussy confirment à un haut degré ce que Rousseau dit dans l'article *Imitation* : « Le calme divin des Champs-Élysées et l'horreur des Enfers où va se dévouer Alceste, la poésie tour à tour pénétrante et sublime de la scène au bord du ruisseau, de l'orage et de l'hymne de reconnaissance, dans la symphonie beethovenienne, l'oppression de la scène aux champs et la hantise de la Marche au supplice de Berlioz, les fulgurances de l'incendie du Walhalla, le tableau puissant du Déluge dans l'œuvre de Saint-Saëns, jusqu'aux rayonnements et aux transparences de la Mer de Debussy, tout cela semble annoncé et défini avec une précision singulière par Jean-Jacques Rousseau⁷⁹. »

Concluons donc que Rousseau, comme artiste aussi bien que comme théoricien du beau, n'a été à aucun moment de son existence un ennemi des arts. Sans vouloir faire de lui un précurseur de la théorie de « l'art pour l'art », on peut considérer comme son mérite d'avoir lutté pour l'autonomie de l'art. Ce qu'il combat, ce sont certaines conceptions de l'art contemporaines, et non pas les arts comme tels. Il rejette tout art conçu comme instrument de propagande pour la morale conventionnelle ou, ce qui revient au même, tout art qui dépasse ses limites et qui s'arroge le droit de régner sur d'autres domaines de la vie. Il veut que l'art se contente d'être un seul aspect de la réalité en contribuant à l'affranchissement et à l'enrichissement de tout notre être. En ce sens, et en ce sens seulement, on peut parler chez Rousseau d'une conception essentiellement morale de l'art.

CHAPITRE IV

LA VIE RELIGIEUSE

C'est dans le domaine de la religion que l'attitude philosophique et essentiellement morale de Rousseau se manifeste de la manière la plus originale. C'est ici que nous voyons le mieux qu'il n'est pas seulement un iconoclaste, mais aussi et surtout un chercheur de voies nouvelles, un réformateur.

En effet, on peut parler chez Rousseau, dans ce domaine, d'une triple lutte : 1^o Contre ce qu'on pourrait appeler le positivisme scientifique des Encyclopédistes ; 2^o Contre le traditionalisme chrétien, dans le catholicisme aussi bien que dans le protestantisme ; 3^o Pour une forme nouvelle de vie religieuse.

1.

Examinons d'abord la lutte de Rousseau contre le déisme et le matérialisme. Cette lutte est très violente. Sans nommer toujours ses adversaires, — il se contente de les appeler « les philosophes » ou « les philosophistes » — Rousseau s'efforce de montrer combien leurs doctrines sont insoutenables ; et il n'est pas difficile de voir que dans les termes dont il se sert il fait allusion à des principes bien connus des hommes tels que d'Holbach, Helvétius, Condillac, Diderot, etc. « L'on ne saurait douter, fait remarquer D. Parodi, que la question religieuse ne fût de

celles qui séparaient le plus fortement Rousseau de ses amis d'hier⁸⁰. » Ce que Rousseau voudrait sauver, c'est la grandeur de l'homme. En effet, c'est à son avis rabaisser l'homme que de vouloir expliquer le supérieur par l'inférieur et retrouver chez lui le prétendu mécanisme qui règne dans la « nature ». Sa conception de la nature diffère complètement de celle des « philosophes ». « L'esprit mathématique et logique des xvii^e et xviii^e siècles, dit M. Cassirer, avait transformé la nature en un simple mécanisme. Rousseau en découvrit l'âme. Au formalisme et au schématisme abstraits du *Système de la Nature* de d'Holbach il oppose sa propre conception de la nature, qui coule de source. Par elle, il retrouve le chemin de la nature réelle, pleine de formes de vie⁸¹. » On croirait entendre Kant⁸² lorsque Rousseau s'écrie : « Qu'on me montre un autre animal sur la terre qui sache faire usage du feu, et qui sache admirer le soleil. Quoi ! je puis observer, connaître les êtres et leurs rapports ; je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu ; je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne ; je puis aimer le bien, le faire ; et je me comparerais aux bêtes !⁸³ »

On rabaisse encore l'homme, selon Rousseau, lorsqu'on le considère comme une machine et qu'on nie la liberté, à la manière des matérialistes. Nier la liberté, c'est en même temps nier la responsabilité de nos actions, c'est rendre toute responsabilité impossible... « Nul être matériel n'est actif par lui-même, et moi je le suis, dit le Vicaire. On a beau me disputer cela, je le sens, et ce sentiment qui me parle est plus fort que la raison qui le combat. J'ai toujours la puissance de vouloir, non la force d'exécuter. Quand je me livre aux tentations, j'agis sous l'impulsion des objets externes. Quand je me reproche cette faiblesse, je n'écoute que ma volonté ; le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave, et que j'empêche enfin la voix de l'âme de s'élever contre la loi du corps⁸⁴. » Ou, pour exprimer la pensée de Rousseau en langage bergsonien : « Agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée⁸⁵. »

L'homme est donc, selon Rousseau, citoyen de deux mondes : en tant qu'il agit sous l'impulsion des objets

externes et qu'il succombe, il appartient au monde de la nécessité ; en tant qu'il résiste et qu'il est vainqueur, il appartient au monde de la liberté et de la spiritualité, il est un être moral. Et c'est sa participation à ce dernier monde qui constitue sa vraie nature.

Comme le fait remarquer P.-M. Masson, c'est surtout après l'examen du livre de Helvétius *De l'Esprit* que la rupture de Rousseau avec les Encyclopédistes reçoit toute sa signification, parce qu'elle n'est pas seulement une rupture de personnes, mais une rupture de principes. « Il fut effrayé des conséquences démoralisantes où la philosophie de l'Encyclopédie conduisait sans bruit, mais certainement, un esprit logique : souveraineté de la sensation dans la vie spirituelle, passivité du jugement, assimilation de l'homme aux animaux, puissance sensitive de la matière, inintelligibilité de l'idée de liberté, souveraineté de l'intérêt en morale⁸⁶. »

Rousseau combat aussi avec la plus grande énergie la morale de l'intérêt bien entendu des « philosophes ». En effet, dans le *Système de la Nature* du baron d'Holbach, la nature dit aux hommes : « O vous ! qui, d'après l'impulsion que je vous donne, tendez vers le bonheur dans chaque instant de votre durée, ne résistez point à ma voix souveraine. Travaillez à votre félicité ; jouissez sans crainte, soyez heureux ; vous en trouverez les moyens inscrits dans votre cœur⁸⁷. » L'individu, pense d'Holbach, ne peut être heureux qu'en travaillant pour le bonheur des « autres », car afin que ceux-ci lui soient utiles, il faut qu'il le soit à leur égard. La maxime suprême est : Vivez pour les autres afin qu'ils vivent pour vous. De cette maxime découlent toutes les autres règles de la conduite dans la société. Voici, par exemple, quelques impératifs typiques de cette morale : « Sois bon, parce que la bonté enchaîne tous les cœurs... Sois doux, parce que la douceur attire l'affection... Sois modeste, parce que l'orgueil révolte des êtres épris d'eux-mêmes... Fais du bien à celui qui t'outrage, afin de te montrer plus grand que lui, et de t'en faire un ami... Sois citoyen, parce que ta patrie est nécessaire à ta sûreté, à tes plaisirs, à ton bien-être... Défends ton pays, parce que c'est lui qui te rend heureux, et qui renferme tes biens...⁸⁸ »

Rousseau ne pouvait donc pas ne pas protester contre cet eudémonisme calculateur et contre cette hétéronomie de la morale, et cela pour la raison très simple que ce qui caractérise la vraie moralité selon lui, c'est précisément l'effort pour surmonter tout penchant égoïste au bonheur, tout utilitarisme mesquin et tout hédonisme. « Rentrons en nous-mêmes, ô mon jeune ami ! s'écrie le Vicaire Savoyard, examinons, tout intérêt personnel à part, à quoi nos penchants nous portent. Quel spectacle nous flatte le plus, celui des tourments ou du bonheur d'autrui ?⁸⁹ » Tout nous est indifférent, disent « les philosophes », hors notre intérêt. Ce n'est pas vrai, proteste Rousseau. « S'il n'y a rien de moral dans le cœur de l'homme, d'où lui viennent donc ces transports d'admiration pour les actions héroïques, ces ravissements d'amour pour les grandes âmes ? Cet enthousiasme de la vertu, quel rapport a-t-il avec notre intérêt privé ?⁹⁰ » Rousseau insiste en particulier sur tout ce qu'il y a de désintéressement dans le sentiment d'indignation envers tout acte d'injustice : « Voit-on dans une rue ou sur un chemin quelque acte de violence et d'injustice : à l'instant un mouvement de colère et d'indignation s'élève au fond du cœur, et nous porte à prendre la défense de l'opprimé... Au contraire, si quelque acte de clémence ou de générosité frappe nos yeux, quelle admiration, quel amour il nous inspire !⁹¹ »

Tandis que dans sa lutte contre le matérialisme, Rousseau s'efforce de sauver la grandeur de l'homme, il fait ressortir, dans sa lutte contre le *déisme*, la petitesse de notre nature, les limites de la raison théorique. A cet égard aussi, il semble s'inspirer de Pascal et vouloir le continuer.

En effet, le déisme des Encyclopédistes voulait limiter la morale et la foi à ce qui pouvait se justifier devant la connaissance scientifique. Rousseau rompt avec ses anciens alliés en opposant à leur raison raisonnante en quelque sorte une logique irrationnelle, la « logique du cœur ». En ce sens, on pourrait appeler Rousseau un sceptique et même un criticiste par rapport au dogmatisme des Encyclopédistes. « Nous ne connaissons pas une seule substance dans l'univers, nous ne sommes pas

même sûrs d'en voir la surface, et nous voulons sonder l'abîme de la nature ! Laissons un si puénil travail à ces enfants qu'on appelle des philosophes. Après avoir parcouru le cercle étroit de leur vain savoir, il faut finir par où Descartes avait commencé. *Je pense, donc j'existe ; voilà tout ce que nous savons*⁹². »

Le doute rousseauiste n'est donc pas identique au doute cartésien. « Le doute de Descartes qui agrandit en un doute universel les incertitudes partielles, écrit P.-M. Masson, ce doute, tout intellectuel et volontaire, n'est qu'un procédé de discussion et de recherche, tandis que celui de Rousseau s'impose à lui en dépit de ses efforts et de ses désirs⁹³. » Cela ressort aussi du passage suivant : « La raison humaine est à mes yeux si faible et si misérable qu'elle ne me paraît même pas capable de démontrer sa propre faiblesse⁹⁴. » Cependant, l'attitude de Rousseau n'est pas celle d'un « sceptique par système ». Il est plutôt criticiste dans le sens de Kant, puisqu'il dit qu'il ne faut pas renoncer à toute connaissance, mais reconnaître les limites de notre raison et ne pas prétendre tout expliquer⁹⁵.

En effet, après avoir consulté « les philosophes », feuilleté leurs livres, examiné leurs diverses opinions, le Vicaire les trouvait tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu. Par cette étude, il est arrivé à se convaincre que nous n'avons point la mesure de cette machine immense qu'est l'univers, que nous n'en pouvons calculer les rapports : « Nous n'en connaissons ni les premières lois ni la cause finale, nous nous ignorons nous-mêmes ; nous ne connaissons ni notre nature ni notre principe actif...⁹⁶ »

Le Vicaire a appris ainsi à borner ses recherches à ce qui l'intéressait immédiatement, et à ne s'inquiéter jusqu'au doute que des choses qu'il lui importait de savoir, c'est-à-dire des questions concernant la morale et la religion. Et pour cela, il se détourna des « philosophes » et prit un autre guide, à savoir : la lumière intérieure.

Avant d'exposer les résultats auxquels Rousseau est arrivé en appliquant cette méthode, il nous paraît nécessaire d'examiner le second aspect de son attitude religieuse, je veux dire sa lutte contre la religion traditionnelle.

2.

Et d'abord, si nous nous demandons : pourquoi Rousseau combat la révélation, le dogme, la superstition, le miracle, le fanatisme ? nous trouvons que c'est parce qu'il veut réinsuffler l'esprit à la lettre et rendre ainsi la liberté à l'homme. A la question : « A quelle religion appartenez-vous ? » Rousseau pourrait donc répondre avec Schiller : « A aucune de celles que vous me nommez. » — « Et pourquoi ? » — « Par religion. »

Ce qui préoccupe surtout le Vicaire, c'est le problème de la valeur de la foi révélée. L'énorme diversité de sectes religieuses qui règnent sur la terre et qui s'accusent mutuellement de mensonge et d'erreur le plongent dans un si grand embarras qu'il ne peut s'empêcher de demander : « Quelle est la bonne ? » Chacun lui répondit : « C'est la mienne », chacun disait : « Moi seul et mes partisans pensons juste ; tous les autres sont dans l'erreur. » — « Et comment savez-vous que votre secte est la bonne ? » — « Parce que Dieu l'a dit. » — « Et qui vous a dit que Dieu l'a dit ? » — « Mon pasteur qui le sait bien. » « Quoi ! s'écrie le Vicaire, la vérité n'est-elle pas une ? et ce qui est vrai chez moi peut-il être faux chez vous⁹⁷ ? »

Le Vicaire ne peut donc pas admettre la révélation, parce qu'il lui paraît impossible d'examiner tous les témoignages qui nous l'ont transmise. « Dieu a parlé ! Voilà certes un grand mot. Et à qui a-t-il parlé ? Il a parlé aux hommes. Pourquoi donc n'en ai-je rien entendu ? Il a chargé d'autres hommes de vous rendre sa parole. J'entends ; ce sont des hommes qui vont me dire ce que Dieu a dit. J'aimerais mieux avoir entendu Dieu lui-même... — Il nous en garantit en manifestant la mission de ses envoyés. — Comment cela ? — Par des prodiges. Et où sont ces prodiges ? Dans les livres. — Et qui a fait ces livres ? — Des hommes. — Et qui a vu ces prodiges ? — Des hommes qui les attestent. — Quoi ! toujours des témoignages humains ! toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté ! Que d'hommes entre Dieu et moi⁹⁸ ! »

Pour ce qui est des miracles, le Vicaire ne peut pas y croire, parce qu'il considère toute intervention surnaturelle dans le sein de la nature comme contraire à la nature. « C'est l'ordre inaltérable de la nature, dit-il, qui montre le mieux la sage main qui la régit⁹⁹. »

Une autre difficulté qui empêche le Vicaire de reconnaître l'autorité de la révélation, c'est que, dans les trois grandes religions qui s'en réclament, les livres sacrés sont écrits en des langues inconnues aux peuples qui les suivent. Quant aux traductions, il s'en méfie. De même, il ne conçoit pas que ce que tout homme est obligé de savoir soit enfermé dans des livres. « Ou il apprendra ses devoirs de lui-même, ou il est dispensé de les savoir¹⁰⁰. »

De là aussi la lutte de Rousseau contre l'intolérance. En particulier, il reproche à l'Église catholique de vouloir imposer sa foi à tous les peuples selon la formule : « hors de l'Église point de salut ». Il est l'ennemi de tout prosélytisme¹⁰¹. Rousseau exige la tolérance, non seulement envers les adeptes des autres religions, mais aussi envers ceux qui n'appartiennent à aucune des trois grandes religions. « Les deux tiers du genre humain ne sont ni juifs, ni mahométans, ni chrétiens ; et combien de millions d'hommes n'ont j'amaï ouï parler de Moïse, de Jésus-Christ, ni de Mahomet !... N'y eût-il dans tout l'univers qu'un seul homme à qui l'on n'aurait jamais prêché Jésus-Christ, l'objection serait aussi forte pour ce seul homme que pour le quart du genre humain¹⁰². »

Ce sont des considérations de ce genre qui obligent Rousseau à déclarer en ce qui concerne la révélation : « Il y a tant de raisons solides pour et contre que, ne sachant à quoi me déterminer, je ne l'admets ni ne la rejette : je rejette seulement l'obligation de la reconnaître, parce que cette obligation prétendue est incompatible avec la justice de Dieu¹⁰³. »

Comme on l'a déjà fait remarquer¹⁰⁴, dans toute cette argumentation contre la religion traditionnelle, Rousseau n'a presque rien inventé. Il en a emprunté l'essentiel à ces mêmes « philosophes », qu'il vient à peine de repousser comme des « sophistes de mauvaise foi ». Voltaire écrit en marge de cette « profession de foi » un

peu ecclésiastique : « excellent », « bon », « très bien », parce qu'il s'y reconnaît. On pourrait même aller plus loin et dire que Rousseau, par cette critique de la tradition, est devenu le précurseur de ce que J.-M. Guyau a appelé « l'Irréligion de l'avenir¹⁰⁵ ».

Et pourtant, l'attitude de Rousseau diffère radicalement de celle de Voltaire et des « philosophes » en général ; elle est toute pénétrée d'esprit religieux et même chrétien. En effet, le doute était pour lui un état contraire à la nature dans lequel il ne pouvait pas rester longtemps¹⁰⁶. Si Rousseau termine donc sa lutte contre les trois révélations par un doute respectueux, il se révèle, dans ses développements positifs, comme un réformateur religieux plein de foi et d'enthousiasme. C'est ce qui nous reste à montrer par l'examen du troisième aspect de son attitude religieuse.

3.

Tandis que, dans la critique du matérialisme et du déisme, il s'agissait d'établir l'autonomie de la religion vis-à-vis de l'impérialisme scientifique, et dans la critique du dogme, de débarrasser la religion de tout encombrement et de la lettre qui tue l'esprit, l'intention de Rousseau, dans sa lutte pour une vraie religion, est surtout de montrer à quelles conditions elle doit répondre pour satisfaire pleinement les aspirations les plus profondes de la nature humaine.

En effet, selon Rousseau, la religion est un besoin de l'homme tout entier, et non pas une construction de l'entendement ou de la raison. Il ne peut être question chez lui ni d'un rationalisme ni d'un pur sentimentalisme. Aussi ne pouvons-nous pas être d'accord avec P.-M. Masson lorsqu'il écrit : « Malgré les sursauts d'un rationalisme, d'autant plus âpre qu'il est plus intermittent, l'ensemble de la méthode reste bien *sentimental*, parce que c'est le sentiment de Jean-Jacques — à la fois raison et cœur, si l'on peut ainsi parler, — qui reste la loi suprême¹⁰⁷. » Mais, d'autre part, la thèse de M. Albert Schinz ne nous paraît pas plus acceptable. En effet, M. Schinz s'oppose

à P.-M. Masson, ainsi qu'à Victor Giraud et à Léon Brunschvicg, qui font de Rousseau, tout en se plaçant à des points de vue différents, un représentant de la religion sentimentale et a-rationaliste¹⁰⁸. M. Schinz croit constater dans l'évolution de la pensée de Rousseau une progression au cours de laquelle le Rousseau « romain » au nom de la raison, l'emporte de plus en plus sur le Rousseau « romantique et sentimental¹⁰⁹ ». Contrairement à M. Schinz qui affirme que c'est dans le tissu même de la pensée (de Rousseau) « qu'il y a des déchirures¹¹⁰ », nous estimons que Rousseau est *un*. Si nous avions le choix entre la thèse de Masson et celle de Schinz, c'est pour la première que nous aurions opté. Mais nous préférons ne pas choisir, car il nous semble que l'autorité suprême chez Rousseau n'est ni la raison ni le sentiment, mais plutôt la « lumière intérieure », « l'instinct divin », « l'assentiment intérieur, dans le silence des passions », bref « la voix de la conscience¹¹¹ ». Essayons de nous en convaincre par l'examen des trois articles de foi du Vicaire, qui sont d'une grande importance pour la compréhension non seulement de la religion mais de toute la philosophie de Rousseau.

Ce qui est d'abord certain, c'est que Rousseau, à l'opposé des matérialistes, ne peut pas attribuer un mouvement spontané à la matière. « Plus j'observe l'action et la réaction des forces de la nature agissant les unes sur les autres, dit le Vicaire, plus je trouve que, d'effets en effets, il faut toujours remonter à quelque volonté pour première cause. Je crois donc qu'une *volonté* meut l'univers et anime la nature. Voilà mon premier dogme, ou mon premier article de foi. » Mais si on demande au Vicaire : Comment une volonté produit-elle une action physique et corporelle ? il répond : « Je n'en sais rien ; mais j'éprouve en moi qu'elle la produit... La volonté m'est connue par ses actes, non par sa nature¹¹². » Or, « si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon certaines lois me montre une *intelligence* : c'est mon second article de foi¹¹³ ».

Le Vicaire croit donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage ; il le voit, ou plutôt il le sent. Mais si on lui demande : « Ce même monde est-il

éternel ou créé ? Y a-t-il un principe unique des choses ? Y en a-t-il deux ou plusieurs ? et quelle est leur nature ? » il répond : « Je n'en sais rien ; et que m'importe¹¹⁴ ? »

On peut donc parler chez Rousseau d'un pragmatisme dans le sens de William James en ce qui concerne la croyance en Dieu. Nous avons affaire à un principe d'action plutôt qu'à un raisonnement purement théorique. Ce qui importe, c'est de savoir ce qu'il faut faire ou, comme dit le Vicaire, « les règles que je dois me prescrire pour remplir ma destination sur la terre¹¹⁵ ». Certes, Rousseau est théiste. Mais son théisme est inséparable de son pragmatisme. « Julie ne trouve dans l'univers entier que des sujets d'attendrissement et de gratitude : partout elle aperçoit la bienfaisante main de la Providence ; ... si le Dieu de l'univers échappe à ses faibles yeux, elle voit partout le père commun des hommes¹¹⁶. »

L'attitude que prend Rousseau vis-à-vis du problème de Dieu peut être comparée aussi à celle de saint Augustin vis-à-vis du problème du temps : « J'aperçois Dieu partout dans ses œuvres, dit le Vicaire ; je le sens en moi, je le vois tout autour de moi ; mais sitôt que je veux chercher où il est, ce qu'il est, quelle est sa substance, il m'échappe, et mon esprit troublé n'aperçoit plus rien¹¹⁷. » Il y a en tout cas dans la croyance en Dieu de Rousseau une grande part de mysticisme qui nous fait penser aussi à la « théologie négative ». Par exemple, lorsque le Vicaire confesse : « Plus je m'efforce de contempler l'essence de Dieu, moins je la conçois ; mais elle est, cela me suffit ; moins je la conçois, plus je l'adore. Je m'humilie et lui dis : Être des êtres, je suis parce que tu es ; c'est m'élever à ma source que de te méditer sans cesse. Le plus digne usage de ma raison est de s'anéantir devant toi¹¹⁸. »

Il n'en est pas moins vrai que c'est après avoir acquis une certitude sur les attributs essentiels de Dieu, que le Vicaire cherche à comprendre la nature humaine ; en sorte que l'anthropologie de Rousseau est inséparable de sa philosophie religieuse. En s'observant lui-même, le Vicaire trouve que ce qui appartient en propre à l'homme, c'est l'activité spontanée, c'est la volonté et il n'y a point de véritable volonté sans liberté. « L'homme est

donc libre dans ses actions, et, comme tel, animé d'une substance immatérielle, c'est mon troisième article de foi¹¹⁹. » En posant ce principe, Rousseau fraya la voie à quelques-unes des conceptions les plus caractéristiques du XIX^e siècle. Non seulement le principe fondamental de l'anthropologie de Maine de Biran « Je veux, donc je suis » procède de lui, mais des penseurs tels que Fichte et Hegel sont ses continuateurs à cet égard. Hegel écrit : « Rousseau est le premier qui a posé le principe : l'homme est volonté, et il n'est libre que dans la mesure où il veut ce que sa volonté est¹²⁰. » Et l'on sait que ce principe est à la base même de la philosophie de Fichte : « La liberté est le seul véritable être et le fondement de tout notre être. Je suis vraiment libre est le premier article de foi qui nous fraie la voie pour passer à un monde intelligible¹²¹. »

Il faut, à notre avis, tenir compte de l'ordre dans lequel Rousseau pose les trois articles de foi pour arriver à comprendre le rapport qu'il établit entre la morale et la religion : il fait dériver la nature de l'homme de celle de Dieu (bien que, en réalité, ce soit la connaissance de soi-même qui l'ait conduit à la connaissance de Dieu), afin de déterminer la destination de l'homme. En effet, si la liberté constitue la vraie nature de l'homme, sa destination est de devenir libre et de réaliser ainsi sa vraie nature. Et, puisque l'homme est fait à l'image de Dieu, sa destination est de devenir libre, bon et heureux comme la Divinité¹²². Lorsque Rousseau dit que la destination de l'homme est « d'exister selon sa nature¹²³ », il entend par là qu'il faut imiter Dieu. Or, les attributs essentiels de Dieu sont, comme nous l'avons vu : volonté, puissance et sagesse. Celui qui est fort et puissant est en même temps bon ; Dieu qui est tout-puissant est en même temps bon, sa bonté vient de sa puissance. « Où tout est bien rien n'est injuste. La justice est inséparable de la bonté ; or la bonté est l'effet d'une puissance sans borne, et de l'amour de soi, essentiel à tout être qui se sent¹²⁴... » Dieu a donc, selon Rousseau, cinq attributs : volonté, puissance, sagesse, bonté, justice. Exister selon la nature, consiste donc pour l'homme à devenir libre, bon et juste. Voilà l'aspect le plus caractéristique de l'idéal moral de Rousseau.

Un tel fondement du principe suprême de la morale nous autorise-t-il à parler chez Rousseau d'une métaphysique ? On sait que l'adversaire des « philosophes » profite à plusieurs reprises de l'occasion pour exprimer sa méfiance à l'égard de la métaphysique¹²⁵. En réalité, Rousseau n'est pas un adversaire de toute métaphysique, mais uniquement de la métaphysique purement ontologique, je veux dire de celle dont l'objet est la recherche des qualités les plus générales de l'être en tant qu'être. Il est trop sceptique par rapport à la raison humaine pour admettre la possibilité de faire dériver les grandeurs *timologiques* des grandeurs *ontologiques*¹²⁶. Nous avons vu en effet que des questions telles que : la réalité est-elle une ou multiple, finie ou infinie, etc., laissent Rousseau indifférent. Mais, si la connaissance de tout être *sans qualité* lui est étrangère, par contre, l'être *qualifié* le préoccupe à un haut degré¹²⁷. En d'autres termes, afin de donner un fondement solide à la morale, Rousseau se voit obligé d'admettre une *personnalité universelle*, grâce à laquelle l'existence individuelle est capable de participer à un monde personnel et de devenir une *personnalité partielle*¹²⁸. « Rien n'existe que par celui qui est, écrit Julie à Saint-Preux ; c'est lui qui donne un but à la justice, une base à la vertu, un prix à cette courte vie employée à lui plaire : c'est lui, *c'est sa substance inaltérable qui est le vrai modèle des perfections dont nous portons tous une image en nous-mêmes*¹²⁹. » Nous retrouvons la même conviction dans les *Pensées détachées*¹³⁰. Rappelons enfin que dans les *Lettres écrites de la Montagne* Rousseau dit qu'il « rapporte nos devoirs envers les hommes à nos devoirs envers Dieu, seul principe sur lequel la morale puisse être fondée, pour être réelle et passer l'apparence¹³¹ ».

Contentons-nous de ces brèves indications pour constater que si Rousseau rejette toute métaphysique purement ontologique, il ne renonce pas pour cela à une métaphysique morale ni à une morale métaphysique. Examinons maintenant quelques-unes des conséquences qui résultent de ce rapport fondamental entre la métaphysique et la morale.

La morale et la religion.

Pour ce qui est d'abord du rapport entre la *morale et la religion*, il est évident qu'il ne peut pas être question chez Rousseau d'un conflit entre ces deux domaines de la vie. Rousseau est, croyons-nous, tout à fait conséquent avec lui-même, lorsqu'il met la religion au service de la morale, après avoir fondé la morale sur une métaphysique religieuse. Et c'est seulement en tenant compte de ce fait, que l'on parviendra à bien comprendre le principe de la bonté originelle qui est le souffle animateur de tout le rousseauisme. « Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits, dit Rousseau dans la *Lettre à l'archevêque de Paris*, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre, qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits¹³² ». Par conséquent, celui qui agit moralement est en même temps religieux. « Il n'y aura d'impies que les méchants, ni de fidèles que les gens de bien¹³³ », écrit Rousseau dans les *Lettres de la Montagne*. Et dans l'*Émile*, il fait dire au Vicaire qu'il n'y a point de religion qui dispense des devoirs de la morale, qu'il n'y a de vraiment essentiels que ceux-là¹³⁴. Le vrai culte consiste donc à vivre conformément à notre vraie nature plutôt qu'à être pieux. « Servir Dieu, écrit Julie à Saint-Preux, ce n'est point passer sa vie à genoux dans un oratoire, je le sais bien ; c'est remplir sur la terre les devoirs qu'il nous impose, c'est faire en vue de lui plaire tout ce qui convient à l'état où il nous a mis... Il faut premièrement faire ce qu'on doit, et puis prier quand on le peut...¹³⁵ » Aussi Julie éprouve-t-elle le plus d'éloignement pour les dévots de profession, parce que « l'amour de Dieu leur sert d'excuse pour n'aimer personne... Si Dieu juge la foi par les œuvres, c'est croire en lui que d'être homme de bien. Le vrai chrétien, c'est l'homme juste ; les vrais incrédules sont les méchants¹³⁶ ». S'il en est ainsi, nous dirions, à la différence de M. Parodi, que c'est l'idée morale plutôt que l'idée religieuse qui occupe une place centrale dans la pensée de Rousseau¹³⁷.

Que devons-nous dire du jugement de Rousseau sur le christianisme ? Pour en donner une idée à peu près exacte, il faut sans doute tenir compte des multiples étapes dans la formation religieuse de Rousseau. L'excellent ouvrage de P.-M. Masson nous le montre avec la plus grande évidence. En effet, Rousseau est chrétien d'abord par ses origines genevoises et calvinistes. Comme le dit Masson, « en dépit de son abjuration, de ses révoltes, des sollicitations libertines qu'a multipliées autour de lui la France « philosophique », de ses négations tout intellectuelles, il a gardé au fond de son cœur — obscurci peut-être, vivace pourtant, — le christianisme de Genève¹³⁸ ». Ensuite, Rousseau est chrétien par les multiples influences qu'il a subies non seulement pendant son enfance, à Genève, mais aussi pendant sa jeunesse, soit chez M^{me} de Warens, aux Charmettes, soit pendant son séjour au couvent de Spirito Santo, à Turin, ainsi que par les multiples contacts qu'il a eus plus tard avec des pasteurs et des prêtres catholiques (en particulier avec l'abbé Gaimé qui est, avec l'abbé Gâtier, l'original du Vicaire Savoyard, et avec M. de Rossillon de Bernex), *last not least* par sa lecture assidue de la Bible, des Évangiles, de l'*Imitation de Jésus-Christ*, de l'*Instinct divin recommandé aux hommes*, de Muralt, de la *Religion essentielle*, de Marie Huber. Disons aussi que Rousseau est chrétien parce qu'il a voulu rester dans la religion où il était né.

Mais c'est surtout à cause de la sublimité de la morale chrétienne, telle qu'elle a été enseignée par son fondateur, que Rousseau croit sincèrement adhérer au christianisme, en plein XVIII^e siècle. Tout le reste de cette religion (dogmes, profession de foi, etc.) le laisse complètement indifférent. Ainsi, il déclare à l'archevêque de Paris : « Monseigneur, je suis chrétien, et sincèrement chrétien, selon la doctrine de l'Évangile. Je suis chrétien, non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ. Mon maître a peu subtilisé sur le dogme et beaucoup insisté sur les devoirs : quand il résumait la loi et les prophètes, c'était bien plus dans les actes de vertu que dans des formules de croyance (Matth., VII, 12), et il m'a dit par lui-même et par ses

apôtres que celui qui aime son frère a accompli la loi (Galat., V, 14)¹³⁹. » Rousseau fait remarquer ailleurs qu'il ne respecte pas l'Évangile comme livre, mais comme la parole et la vie de Jésus-Christ¹⁴⁰. Il s'incline devant la personnalité de Jésus, parce qu'il y voit la révélation divine du principe suprême de la morale. « Quelle douceur, quelle pureté dans ses mœurs ! quelle grâce touchante dans ses instructions ! quelle élévation dans ses maximes ! quelle profonde sagesse dans ses discours ! quelle présence d'esprit, quelle finesse et quelle justesse dans ses réponses ! quel empire sur les passions !... Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu¹⁴¹. »

Le problème du mal.

Charles Borgeaud prétend que Rousseau ne nous donne pas une solution complète de ce problème¹⁴². Cette affirmation ne se justifie que si l'on se place à un point de vue étranger à la pensée de Rousseau. Il en est tout autrement si l'on considère les choses du dedans, en tenant compte de ses trois articles de foi et tout particulièrement du troisième.

Jusqu'à un certain point, on peut parler chez Rousseau d'une solution du problème du mal dans le sens de Leibniz, dont il s'inspire d'ailleurs à bien des égards. « Si tout est l'œuvre d'un être intelligent, puissant, bienfaisant, d'où vient le mal sur la terre ? » A cette question centrale du problème du mal Rousseau répond : « Cette difficulté si terrible ne m'a jamais beaucoup frappé, soit que je ne l'aie pas bien conçue, soit qu'en effet elle n'ait pas toute la solidité qu'elle paraît avoir^{142a}. » Les « philosophes » ont tort de faire du mal une entité. En tant qu'artiste Rousseau ne peut pas admettre la réalité du mal métaphysique. Lui qui considère l'univers comme une œuvre d'art parfaite et qui est habitué à admirer la volonté puissante, sage, bonne et juste dans ses œuvres, ne peut pas lui attribuer un pouvoir destructeur¹⁴³. « L'univers subsiste, écrit-il, l'ordre y règne et s'y conserve : tout y périt successive-

ment, parce que telle est la loi des êtres matériels et mus : mais tout s'y renouvelle, et rien n'y dégénère, parce que tel est l'ordre de son auteur, et cet ordre ne se dément point¹⁴⁴. » De même, dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, Rousseau dit : « dans l'ordre physique il n'y a rien d'absolument mauvais. *Le tout est bien*¹⁴⁵ ». Mais c'est surtout la lettre à Voltaire du 18 août 1756 qui est d'un grand intérêt pour connaître la solution rousseauiste du problème du mal. Rousseau l'a écrite à propos du poème sur le *Désastre de Lisbonne*, où Voltaire s'efforce de prouver que tout est mal. Rousseau prend franchement parti pour Pope et Leibniz qui soutiennent que tout est bien. « Serait-ce à dire, demande Rousseau, que l'ordre du monde doit changer selon nos caprices, que la nature doit être soumise à nos lois, et que, pour lui interdire un tremblement de terre en quelque lieu, nous n'avons qu'à y bâtir une ville¹⁴⁶ ? » Pour examiner convenablement le problème du mal, pense Rousseau, il faut « distinguer avec soin le mal particulier, dont aucun philosophe n'a jamais nié l'existence, du mal général, que nie l'optimisme. Il n'est pas question de savoir si chacun de nous souffre ou non, mais s'il était bon que l'univers fût, et si nos maux étaient inévitables dans sa constitution. Ainsi, l'addition d'un article rendrait, ce semble, la proposition plus exacte, et au lieu de *tout est bien*, il vaudrait peut être mieux dire *le tout est bien*, ou *tout est bien pour le tout*¹⁴⁷. » Après avoir essayé de réfuter le pessimisme voltairien d'une manière objective, Rousseau établit un contraste personnel entre le patriarche de Ferney et lui : « Rassasié de gloire, et désabusé des vaines grandeurs, vous vivez libre au sein de l'abondance ; vous ne trouvez pourtant que le mal sur la terre. Et moi, homme obscur, pauvre, et tourmenté d'un mal sans remède, je médite avec plaisir dans ma retraite, et trouve que tout est bien... vous jouissez, mais j'espère ; et l'espérance embellit tout¹⁴⁸. »

Quant au mal physique, Rousseau n'en admet la réalité que partiellement : il le considère comme une conséquence du mal moral¹⁴⁹. Les maux physiques sont inévitables dans tout système dont l'homme fait partie ; et alors la question n'est point pourquoi l'homme n'est pas

parfaitement heureux, mais pourquoi il existe¹⁵⁰. « C'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchants, dit le Vicaire. Nos chagrins, nos soucis, nos peines, nous viennent de nous. Le mal moral est incontestablement notre ouvrage, et le mal physique ne serait rien sans nos vices, qui nous l'ont rendu sensible¹⁵¹. » La douleur est sans doute un mal pour celui qui souffre ; mais la douleur et le plaisir étaient le seul moyen d'attacher un être sensible et périssable à sa propre conservation. Le sentiment de la mort et celui de la douleur est presque nul dans l'ordre de la nature. Ce sont les hommes qui les ont aiguisés¹⁵².

Ce que Rousseau ne peut donc contester, c'est la réalité du *mal moral*. Mais il le conçoit comme une conséquence de la nature humaine, c'est-à-dire de notre liberté¹⁵³. C'est donc en s'appuyant sur son troisième article de foi qu'il nous donne une solution du problème du mal moral et partant du problème du mal en général. « Si l'homme est actif et libre, argumente le Vicaire, il agit de lui-même ; tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la Providence et ne peut lui être imputé. Elle ne veut point le mal que fait l'homme, en abusant de la liberté qu'elle lui donne ; mais elle ne l'empêche pas de le faire. Elle l'a fait libre afin qu'il fût, non le mal, mais le bien par choix. Elle l'a mis en état de faire ce choix en usant bien des facultés dont elle l'a doué ; mais elle a tellement borné ses forces, que l'abus de la liberté qu'elle lui laisse ne peut troubler l'ordre général. Le mal que l'homme fait retombe sur lui sans rien changer au système du monde, sans empêcher que l'espèce humaine elle-même ne se conserve malgré qu'elle en ait¹⁵⁴. » Bref, « ôtez nos funestes progrès, s'écrie le Vicaire, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme et tout est bien¹⁵⁵ ».

Et *la mort*, dira-t-on, quand je meurs n'est-ce pas un mal ? — « Doucement, répond Rousseau : je suis sujet à la mort, parce que j'ai reçu la vie ; et il n'y avait pour moi qu'un moyen de ne pas mourir, c'était de ne jamais naître. La vie est un bien positif, mais fini, dont le terme s'appelle mort. Le terme du positif n'est pas le négatif, il est zéro¹⁵⁶. » Avoir peur de la mort, la considérer

comme un mal, ce n'est pas donc seulement une faiblesse et une lâcheté, c'est encore mal concevoir la vie. « Si nous étions immortels (sur la terre) nous serions des êtres très misérables. Il est dur de mourir, sans doute ; mais il est doux d'espérer qu'on ne vivra pas toujours, et qu'une meilleure vie finira les peines de celle-ci¹⁵⁷. »

Ceci nous amène à dire pourquoi et en quel sens Rousseau croit en l'*immortalité* de l'âme. D'une manière générale, cette croyance découle du rapport qu'il établit entre la morale et la religion ou, ce qui revient au même, entre la morale et la métaphysique. En effet, l'immortalité de l'âme est, selon lui, une conséquence de la dualité de la nature humaine. S'il est vrai qu'il y a deux substances, on ne voit pas pourquoi la destruction du corps entraînerait la destruction de l'âme. « Au contraire, dit le Vicaire à la manière de Platon et jusqu'à un certain point à la manière de Bergson, étant de nature si différents, ils étaient, par leur union, dans un état violent ; et quand cette union cesse, ils rentrent tous deux dans leur état naturel : la substance active et vivante regagne toute la force qu'elle employait à mouvoir la substance passive et morte¹⁵⁸. »

Ainsi, la croyance en l'immortalité est étroitement liée, chez Rousseau, à sa conception de la destination de l'homme. Quant à la question de savoir si l'âme est immortelle par sa nature, le Vicaire répond : « Je l'ignore. Je crois que l'âme survit au corps assez pour le maintien de l'ordre ; qui sait si c'est assez pour durer toujours¹⁵⁹. » De même, le Vicaire ignore s'il y aura d'autres sources de bonheur et de peines après la mort. « Je ne dis point que les bons seront récompensés ; car quel autre bien peut attendre un être excellent que d'exister selon sa nature¹⁶⁰ ?... »

Pour ce qui est enfin du *suicide*, Rousseau est parfaitement d'accord avec lui-même en le condamnant. En effet, si le mal n'est pas quelque chose de positif et d'incompatible avec l'existence de Dieu et si la mort naturelle est conforme à l'essence de la vie, nous n'avons pas le droit de nous suicider. Rousseau ne ferme pas les yeux sur les différents motifs qui peuvent nous pousser à le faire. Il les énumère presque tous dans la

lettre de l'amant de Julie à milord Édouard et dans sa réponse à un jeune homme qui lui avait écrit qu'il voulait se tuer. Citons-en les plus importants : chagrin d'amour ; misère ; maladie incurable ; « quand notre vie est un mal pour nous et n'est un bien pour personne¹⁶¹ » ; « lorsque Dieu me rend la vie insupportable, il m'ordonne de la quitter¹⁶² » ; « quand nous laissons notre corps, nous ne faisons que poser un vêtement incommode¹⁶³ » ; la principale occupation du sage ici-bas, c'est « de se concentrer pour ainsi dire au fond de son âme, et de s'efforcer d'être mort durant sa vie¹⁶⁴ » ; « la raison nous commande de nous détacher des objets terrestres et de tout ce qu'il y a de mortel en nous, de nous recueillir au dedans de nous-mêmes, de nous élever aux sublimes contemplations¹⁶⁵ » ; plus nous jouissons de nos sens, plus nous souffrons ; plus nous nous enfonçons dans la vie, plus nous sommes malheureux¹⁶⁶ ; « quand l'ennui de vivre l'emporte sur l'horreur de mourir, alors la vie est évidemment un grand mal, et l'on ne peut s'en délivrer trop tôt¹⁶⁷ » ; « quand la faim, les maux, la misère, ennemis domestiques pires que les sauvages, permettraient à un malheureux estropié de consommer dans son lit le pain d'une famille qui peut à peine en gagner pour elle, celui qui ne tient à rien, celui que le ciel réduit à vivre seul sur la terre, celui dont la malheureuse existence ne peut produire aucun bien, pourquoi n'aurait-il pas au moins le droit de la quitter¹⁶⁸ ? » Dans la Bible entière on ne voit une loi contre le suicide, ou même une simple improbation¹⁶⁹ : « Tu ne tueras point », dit le Décalogue, que s'ensuit-il de là ? « Si ce commandement doit être pris à la lettre, il ne faut tuer ni les malfaiteurs ni les ennemis... S'il y a quelques exceptions, la première est certainement en faveur de la mort volontaire, parce qu'elle est exempte de violence et d'injustice¹⁷⁰ » ; enfin, dans le *Contrat social*, Rousseau admet que « tout homme a droit de risquer sa propre vie pour la conserver », par exemple, « celui qui se jette par une fenêtre pour échapper à un incendie¹⁷¹ ».

A ces arguments qui militent en faveur du suicide, Rousseau en oppose d'autres, moins nombreux sans doute, mais d'un poids beaucoup plus grand, qui nous montrent

combien ceux qui sont tentés de se donner la mort volontaire sont dans l'erreur. Voici, par exemple, ce qu'il répond à un jeune homme qui lui a écrit qu'il voulait se suicider pour sortir de la misère où il se trouvait : « Je connais l'indigence et son poids aussi bien que vous, tout au moins ; mais jamais elle n'a suffi seule pour déterminer un homme de bon sens à s'ôter la vie. Car enfin le pis qu'il puisse arriver est de mourir de faim, et l'on ne gagne pas grand'chose à se tuer pour éviter la mort... Comment, monsieur, à vingt ans, seul, sans famille, avec de la santé, de l'esprit, des bras et un bon ami, vous ne voyez d'autre asile contre la misère que le tombeau¹⁷² ?... » Et un peu plus loin : « La misère n'est jamais un état sans ressources, surtout à votre âge ; elle laisse toujours l'espoir bien fondé de la voir finir quand on y travaille avec courage, et qu'on a des moyens pour cela¹⁷³. »

C'est surtout dans la réponse de milord Édouard à l'amant de Julie que nous trouvons les arguments les plus caractéristiques contre le suicide. « Toi qui crois Dieu existant, l'âme immortelle, et la liberté de l'homme, tu ne penses pas, sans doute, qu'un être intelligent reçoive un corps et soit placé sur la terre au hasard, seulement pour vivre, souffrir et mourir ? Il y a bien peut-être à la vie humaine un but, une fin, un objet moral¹⁷⁴ ? » Ce sont donc d'abord les trois articles de foi du Vicaire Savoyard qui obligent Rousseau à condamner le suicide. Quant à la tristesse, à l'ennui, aux regrets, au désespoir, Rousseau les considère comme des douleurs peu durables qui ne s'enracinent jamais dans l'âme, et l'expérience dément toujours ce sentiment d'amertume qui nous fait regarder nos peines comme éternelles¹⁷⁵. Lorsque Saint-Preux se plaint en affirmant que la vie est un mal, milord Édouard répond : « Mais regarde, cherche dans l'ordre des choses, si tu y trouves quelques biens qui ne soient point mêlés de maux. Est-ce donc à dire qu'il n'y ait aucun bien dans l'univers ? et peux-tu confondre ce qui est mal par sa nature avec ce qui ne souffre le mal que par accident¹⁷⁶ ?... »

Enfin, ce sont des considérations non seulement psychologiques et religieuses, mais aussi métaphysiques, et surtout morales, qui déterminent milord Édouard à dissua-

der Saint-Preux de se donner la mort : « Pensez-y bien, jeune homme ; que sont dix, vingt, trente ans, pour un être immortel ? La peine et le plaisir passent comme une ombre ; la vie s'écoule en un instant, elle n'est rien par elle-même, son prix dépend de son emploi. Le bien seul qu'on a fait demeure, et c'est par lui qu'elle est quelque chose¹⁷⁷. » Et vers la fin de la lettre, voici le conseil que milord Édouard donne à Saint-Preux : « Apprends qu'une mort telle que tu la médites est honteuse et furtive ; c'est un vol fait au genre humain. Avant de le quitter, rends-lui ce qu'il a fait pour toi... Chaque fois que tu seras tenté de sortir de la vie, dis en toi-même : « Que je fasse encore une bonne action avant que de mourir. » Puis va chercher quelque indigent à secourir, quelque infortuné à consoler, quelque opprimé à défendre¹⁷⁸ ».

CHAPITRE V

LE PROBLÈME POLITIQUE ET SOCIAL

Ce qui rend l'interprétation de la doctrine politique et sociale de Rousseau très difficile et presque impossible, c'est d'abord qu'elle n'est pas toujours en harmonie avec les principes fondamentaux de sa philosophie. Rousseau semble s'en rendre compte lui-même, puisqu'il se voit obligé de la commenter, de la compléter et de la défendre à plusieurs reprises. Il est allé même jusqu'à déclarer, d'après ce que nous raconte Dusaulx, que ceux qui se vantent d'entendre le *Contrat social* tout entier sont plus habiles que lui : « c'est un livre à refaire, ajoute-t-il, mais je n'en ai ni le temps ni la force¹⁷⁹ ». Une autre difficulté, c'est la grande influence que sa doctrine a exercée sur la Révolution française, en sorte que l'on est souvent tenté de l'apprécier d'après ses effets, bienfaisants ou funestes, plutôt que dans son esprit. Combien cette manière de procéder est dangereuse, le célèbre pamphlet de Jules Lemaître nous le montre avec la plus grande évidence : « Quand je promis de parler de Jean-Jacques, y lisons-nous, je me proposais surtout d'étudier en lui le père de quelques-unes des plus fortes erreurs du xviii^e et du xix^e siècle¹⁸⁰. » Et puisqu'il croit que la Révolution française est la plus funeste de ces erreurs, Lemaître se voit obligé d'en combattre le « père » avec le plus grand acharnement. « Rousseau, dit-il, n'a pas seulement légué à la Révolution son vocabulaire politique, ses fêtes et sa conception de

l'État : il lui a transmis le style bête¹⁸¹. » Quant au *Contrat social*, Lemaître le considère comme « un des plus complets instruments d'oppression qu'un maniaque ait jamais forgé¹⁸² ». Et plus loin : « Tous les préjugés les plus ineptes et les plus meurtriers de la Révolution sont hérités du *Contrat social*¹⁸³. » Lemaître combat en Rousseau aussi le père du romantisme. Il appelle *La Nouvelle Héloïse* « la mère gigogne des sophismes romantiques et des rêves orgueilleux¹⁸⁴ ». Et voici le bouquet : « Jamais, je crois, grâce à la crédulité et à la bêtise humaine, plus de mal n'a été fait à des hommes par un écrivain que par cet homme¹⁸⁵. »

Il ne nous appartient pas d'examiner jusqu'à quel point Rousseau est « le père » de la Révolution. Cela a été fait avec la plus grande impartialité par des historiens tels que Aulard et Edme Champion. Ainsi, Aulard nous montre que la Révolution — et il faut entendre par là surtout la Déclaration des Droits de l'Homme, telle qu'elle a été conçue en 1789 et complétée en 1793, et les actes qui sont en accord avec ces principes, — doit son existence aux « idées » qui l'ont précédée ; mais que, dans son ensemble, elle est un produit historique, c'est-à-dire conditionné à un haut degré par la situation économique, politique et sociale du XVIII^e siècle ou, comme dit Aulard, un produit « de la raison éclairée par l'histoire¹⁸⁶ ». Edme Champion, après avoir montré que Rousseau est un adversaire de tout bouleversement et de toute terreur, affirme que la Révolution ne vient pas de tel ou tel livre, mais des *choses*¹⁸⁷ ; et en ce qui concerne « les idées », il cite comme précurseurs : Jurieu, le marquis d'Argenson, Mably, Voltaire, etc. Pour ce qui est du Jacobinisme, Champion admet que les Jacobins ont sans doute beaucoup vanté le *Contrat social*, mais, ajoute-t-il, s'ils révèraient Rousseau, ils ne révèraient pas moins Jésus, le modèle des Sans-Culottes¹⁸⁸. Ce qui pousse aussi l'anti-républicain et le royaliste Jules Lemaître à combattre Rousseau, c'est qu'il croit que « sans quelques phrases de cet étranger dans son *Discours sur l'Inégalité*, surtout dans son *Contrat social*, il est possible qu'on n'eût pas songé, en 1792, à faire la république¹⁸⁹ ». Champion réfute cette hypothèse en affirmant : « Non seulement la Répu-

blique n'est pas issue du *Contrat social*, mais elle surgit, enfantée par la force des choses, en dépit du *Contrat social*¹⁹⁰. »

Renonçons donc à apprécier les doctrines politiques et sociales de Rousseau d'après leurs effets. Essayons de les comprendre d'après leurs *intentions*, et cela surtout parce que Rousseau lui-même nous le demande¹⁹¹. Peut-être que, en suivant cette méthode, nous arriverions en même temps à retrouver, dans ce domaine aussi, le souffle moral et religieux qui anime son œuvre.

Disons d'abord qu'on fait fausse route lorsque l'on confond chez Rousseau la politique avec la morale, en considérant, par exemple, le but de sa politique comme le but suprême de sa morale. Ainsi, Franz Haymann, dont l'excellent ouvrage *J.-J. Rousseaus Sozialphilosophie* témoigne d'un effort sincère pour comprendre Rousseau et pour être juste envers lui, affirme que la lutte contre les sciences et les arts est au fond une lutte contre leur effet antisocial et dissolvant, et que ce qui pousse Rousseau à condamner, du point de vue politique, les mœurs et la religion de son époque, c'est uniquement l'amère constatation que non seulement elles ne favorisent pas l'éducation sociale des citoyens, mais qu'elles l'entravent et la rendent impossible¹⁹². On a donc l'impression en lisant Haymann que Rousseau rapporte tout à l'utilité sociale, c'est-à-dire que le principe fondamental de sa morale est le même que celui des Encyclopédistes. Or, nous avons vu que Rousseau combat la morale des Encyclopédistes, et le résultat de l'identification de sa politique et de sa morale, c'est de le trouver en contradiction avec lui-même.

Si nous voulons donc bien comprendre la doctrine politique et sociale de Rousseau, nous devons tenir compte de sa conception de la nature et de la destination de l'homme, d'une part, et des circonstances politiques, sociales et économiques de son époque, de l'autre.

En effet, nous avons vu que la destination de l'homme sur la terre, selon Rousseau, est de vivre conformément à la nature, c'est-à-dire d'imiter Dieu en devenant bon, heureux et libre. « Monté à cette terrible hauteur, dit Fichte, Rousseau regarda autour de lui et qu'a-t-il vu ?

— Il a vu des hommes sans la moindre idée de leur haute dignité et de l'étincelle divine en eux, courbés à terre comme les bêtes, enchaînés à la poussière¹⁹³. » D'autre part, par l'étude historique de la morale, il a acquis la conviction que c'est la mauvaise organisation sociale qui était la cause de ce rabaissement de l'homme, et que par conséquent, comme il nous le dit dans les *Confessions*, « tout tenait radicalement à la politique¹⁹⁴ ». Et alors il décida de rechercher par quelle forme de gouvernement pourrait être atteint le but d'un perfectionnement moral et progressif du peuple. « Ainsi, écrit Rousseau, cette grande question du meilleur gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci : quelle est la nature du gouvernement propre à former le peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin, à prendre ce mot dans son plus grand sens¹⁹⁵. » C'est ce que Rousseau fait principalement dans le *Contrat social*, après avoir déjà scruté ce problème dans le *Discours sur l'Inégalité* et dans son grand ouvrage projeté sur les *Institutions politiques*. Dans ses autres écrits politiques, il ne fait au fond que commenter, compléter et appliquer la doctrine mystique du *Contrat*. C'est en cela que consiste avant tout l'originalité politique de Rousseau ou, comme le dit Cassirer, c'est cette mission morale que Rousseau attribue à la politique, cet impératif moral auquel il la soumet, qui constitue son acte proprement révolutionnaire¹⁹⁶.

Pour bien comprendre Rousseau, il ne faut jamais oublier que pour lui le contrat social (qu'il ne faut pas confondre avec l'ouvrage *Contrat social*) n'est pas un fait historique, comme si toutes les sociétés civiles s'étaient constituées dans le temps sur la base d'un contrat. « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait ? *Je l'ignore*. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir résoudre cette question¹⁹⁷. » C'est par cette déclaration que Rousseau commence le premier chapitre du premier livre du *Contrat social*. Le proposition « l'homme est né libre » exprime, à notre avis, le résultat

de la recherche sur la nature et la destination de l'homme, auquel Rousseau arrive dans l'*Émile*¹⁹⁸ et que nous avons indiqué dans le chapitre précédent. Ensuite : « et partout il est dans les fers », signifie : et malgré cela l'homme, s'il vit en société, doit soumettre sa volonté particulière aux lois générales. Comment ce changement a eu lieu au cours de l'histoire, dans le temps, Rousseau l'ignore. Ce qu'il veut, c'est examiner sous quelle forme cette soumission doit avoir lieu aujourd'hui et à l'avenir, afin qu'elle ne soit pas en contradiction avec la nature et la destination de l'homme. « Je cherche le droit et la raison, et ne dispute pas des faits », dit Rousseau dans le *Manuscrit de Genève*¹⁹⁹. Ce qui est non moins significatif à cet égard, c'est qu'il commence le plus important chapitre du *Contrat* (« Du pacte social ») par un : « Je suppose ». Ainsi, comme le fait remarquer Fichte, il s'agit, dans tout l'ouvrage, d'une question de droit plutôt que d'une question de fait²⁰⁰. Ce que Rousseau veut nous donner, ce n'est donc pas une genèse de l'État, c'est plutôt une esquisse de l'État digne de ce nom, c'est-à-dire de l'État idéal où l'homme, non seulement n'est pas entravé, mais où il est aidé dans l'accomplissement de sa destination sur la terre. « Ainsi, pouvons-nous dire avec René Hubert, le contrat social est saint par une double raison : parce qu'il est fait à l'image de la loi divine, qui est celle de l'ordre naturel, et parce qu'il restitue dans l'homme la moralité, qui est l'accomplissement en lui de cette même loi divine²⁰¹. » En matière de politique aussi Rousseau rompt avec les Encyclopédistes, parce qu'il oppose la doctrine de la nécessité du contrat à la théorie de la sociabilité naturelle (de Diderot, en particulier). « En l'année 1756, date de la première mise au net, sinon rédaction du premier *Contrat*, écrit R. Hubert, le divorce intellectuel est consommé entre Rousseau et les rédacteurs du *Dictionnaire raisonné*²⁰². »

Il convient de faire remarquer que l'entreprise de Rousseau diffère, non seulement de celle des Encyclopédistes, mais aussi de celle de tous ses prédécesseurs. C'est ce que certains de ses adversaires ne voient pas, semble-t-il, lorsqu'ils croient combattre sa doctrine politique en affirmant qu'elle constitue une anomalie dans

l'ensemble de son œuvre, qu'elle n'est qu'incohérence et mensonge et que les contradictions pénètrent jusqu'au cœur du *Contrat social* même ; « ce n'est pas seulement d'un ouvrage à l'autre, c'est entre le début et la fin du *Contrat*, pensent-ils, entre la théorie du peuple souverain et la théorie du législateur, entre le droit naturel et la religion civile, c'est au cours d'un même chapitre, à quelques lignes d'intervalles (notamment I, II, ch. IV), que nous voyons éclater le conflit entre les tendances opposées²⁰³ ». D'autres s'efforcent de contester l'originalité de Rousseau en montrant qu'il a puisé à pleines mains dans les travaux de ses prédécesseurs, tels que Hobbes, Spinoza, Locke, Grotius, Althusius, Jurieu, Ulric Hubert, Burlamaqui, La Boétie, Milton, Algernon Sidney, Puffendorf, etc.

Rappelons aussi que Gaspard Vallette, qui s'efforce dans son ouvrage *J.-J. Rousseau Genevois* de montrer que toute l'œuvre de Rousseau est d'origine essentiellement genevoise, écrit : « Avec le *Contrat social*, c'est le droit public, ou comme on disait alors, le « droit politique » genevois, idéalisé et systématisé qui pénètre dans la littérature française et, par elle, dans le monde²⁰⁴... Le *Contrat social* est ainsi un livre genevois écrit par un Genevois de l'opposition²⁰⁵... Le *Contrat social* est si bien un livre genevois, il est si fortement marqué de la pensée politique protestante héréditaire et de la rigide discipline sociale de Genève, que c'est de toutes les œuvres de Rousseau, celle où il est le moins lui-même²⁰⁶. Le *Contrat social* esquisse un système politique idéal de l'État basé sur la constitution genevoise élargie et développée dans le sens des revendications théoriques de la bourgeoisie²⁰⁷... C'est encore le Genevois et le Suisse que nous retrouvons dans maint passage du *Contrat social* où Rousseau affirme sa prédilection pour les petits États et, pour parer au reproche de faiblesse qu'on peut leur adresser, préconise l'emploi du système fédératif^{207a}. »

Guglielmo Ferrero semble faire sienne l'hypothèse de G. Vallette : « Le *Contrat social* est une œuvre genevoise, inspirée par les institutions de Genève, ses crises, les luttes qu'elles avaient engendrées... Il est facile d'ailleurs de reconnaître la République de Genève, comme modèle

sous-entendu, dans la théorie du *Contrat social*. Quelle est cette théorie ? C'est la distinction du Souverain et du Prince, de l'État et du Gouvernement, et le rapport qui existe entre les deux²⁰⁸. »

Notons enfin que Rousseau lui-même semble donner raison à Vallette et à Ferrero, puisqu'il dit dans les *Lettres de la Montagne* qu'il ne donne dans le *Contrat social* que « l'histoire du gouvernement de Genève²⁰⁹ », et que par conséquent l'accusation du Petit Conseil a été fautive et le jugement inique²¹⁰.

Il ne nous appartient pas d'examiner si et jusqu'à quel point Rousseau s'est inspiré de Genève et des prédécesseurs que nous avons cités. Cet examen a été fait avec beaucoup de compétence en particulier par M. Georges Beaulavon²¹¹. Mais ce que nous croyons pouvoir affirmer, c'est que, — à supposer même que Rousseau ait « pillé » ses prédécesseurs et que sa doctrine politique et sociale présente beaucoup d'incohérence — celle-ci n'en constitue pas moins une partie intégrante de son œuvre, puisque nous y retrouvons le même souffle génial qui anime les autres aspects de sa philosophie. On peut même se demander si, sans cette doctrine, son œuvre ne serait pas restée bien incomplète.

En effet, ce qui constitue l'originalité de Rousseau, c'est que *sa doctrine politique est un moyen indispensable pour réaliser son idéal moral*. Ce semble être aussi l'avis de M. Beaulavon : « Pour la première fois, avec une entière hardiesse, le problème politique était posé et résolu du point de vue de la raison et de la conscience morale²¹². » Tout en ayant une vue exacte de l'histoire et des réalités présentes, Rousseau s'est toujours défendu de vouloir baser sa théorie du droit politique sur le droit positif des gouvernements établis ; il considère le *Contrat social* comme un idéal qu'il a proposé aux hommes, comme un livre « pour tous les temps », ainsi qu'il l'écrivait à son libraire Rey²¹³. Il travaille « pour le genre humain ». Ce qui le préoccupe, c'est ce qui mérite d'être plutôt que ce qui est.

La « volonté générale » est sans aucun doute un des concepts fondamentaux de la philosophie sociale de

Rousseau. A la différence des Encyclopédistes qui parlaient d'une origine naturelle de la société civile, Rousseau affirme que celle-ci consiste essentiellement dans la volonté générale, dans une volonté d'être, laquelle à son tour ne pouvait s'instituer que par convention²¹⁴. Pour bien comprendre le concept de « volonté générale », il faut tenir compte de la différence que Rousseau établit entre « agrégation » et « association ». « L'homme est de tous les animaux celui qui peut le moins vivre en troupeaux », dit Rousseau dans l'*Émile*²¹⁵. Et il écrit dans le *Contrat* : « Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef : c'est, si l'on veut, une agrégation, mais non pas une association ; il n'y a là ni bien public, ni corps politique²¹⁶. » Or, le problème fondamental du *Contrat* est précisément de « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant²¹⁷ ». En d'autres termes, l'homme ne vit en société que dans la mesure où il agit comme un être libre et lorsqu'il est traité comme tel, ou, pour exprimer la pensée de Rousseau en langage fichtéen, la société est « le rapport entre les êtres doués de raison²¹⁸ ». Et, de même que l'homme n'est vraiment homme que lorsqu'il soumet sa volonté aux lois de la raison guidée par la conscience, de même une association d'hommes ne mérite le nom de société que lorsque tous les associés soumettent leurs volontés aux lois d'une seule volonté. Et c'est cette volonté que Rousseau appelle *volonté générale*²¹⁹.

C'est donc dire que la volonté générale diffère de la volonté de tous. Rousseau écrit : « Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale : celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun ; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières ; mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour

somme des différences la volonté générale²²⁰. » Ce qui généralise la volonté est donc moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit²²¹. La volonté générale se caractérise, non pas par une contrainte qu'elle exerce sur les volontés particulières, mais plutôt par le fait que chacun, en s'y soumettant, acquiert par là même sa liberté ; car par cette soumission il n'obéit au fond qu'aux lois de sa propre raison. Et c'est à cette condition seulement que l'État est un être moral. Personne ne doit être employé dans l'État comme moyen, car « l'homme, dit Julie, est un être trop noble pour devoir servir simplement d'instrument à d'autres²²² ». Et dans le *Contrat* Rousseau insiste : « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout²²³. » Ce passage nous montre combien la politique de Rousseau est étroitement liée à sa morale et combien le *Contrat*, loin d'être une anomalie dans son œuvre, en constitue plutôt une partie intégrante.

Nous disions que ce qui constitue l'essence de l'État selon Rousseau, c'est la « volonté générale ». Celle-ci est en même temps le souverain. Mais il ne faut pas entendre par là un despotisme de la masse. Sans doute, le peuple doit rester souverain ; mais il suffit pour cela que la volonté du chef s'accorde avec la volonté générale, par une sorte de « silence universel²²⁴ ». Il ne faut pas oublier à cet égard que Rousseau établit une distinction entre les droits respectifs des citoyens et du souverain et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, et le droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes. Ce qui revient à dire que Rousseau subordonne les « citoyens » au souverain²²⁵.

Ce sont surtout les chapitres sur la *législation* qui nous montrent combien Rousseau est un adversaire résolu de tout despotisme de la masse. Sans doute, les lois doivent être les actes de la volonté générale. Elle ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le peuple soumis aux lois, en doit être l'auteur. Mais la question est de savoir comment les citoyens régleront les conditions de la société, en d'autres termes, qui doit faire les lois. De lui-même, le peuple veut toujours le bien, mais

de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé²²⁶. Si la multitude est donc incapable de se donner des lois, qui osera « se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être²²⁷ » ? Déjà dans le *Discours sur l'Inégalité*, où Rousseau caractérise la république dans laquelle il aurait voulu habiter, il dit que ce serait celle où « chacun n'eût le pouvoir de proposer de nouvelles lois à sa fantaisie ; que ce droit appartînt aux seuls magistrats²²⁸ ». Dans le *Contrat social* il va plus loin et déclare : « Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudrait une intelligence supérieure qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune ; qui n'eût aucun rapport avec notre nature, et qui la connût à fond... Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes²²⁹. » En tout cas, Rousseau estime qu'il ne faut pas mettre l'autorité législative et la souveraineté dans les mêmes mains. Le législateur doit être à tous égards un homme extraordinaire dans l'État. S'il doit l'être pour son génie, il ne l'est pas moins par son emploi²³⁰.

Rousseau regarde les nations modernes. Il y voit force faiseurs de lois et pas un législateur. Par contre, chez les anciens, il voit trois grands génies à cet égard : Moïse, Lycurgue et Numa. C'est pour Moïse que Rousseau éprouve le plus d'admiration. « Moïse, dit-il, forma et institua l'étonnante entreprise d'instituer un corps de nation, un essaim de malheureux fugitifs, sans arts, sans armes, sans talents, sans vertus, sans courage, et qui, n'ayant pas en propre un seul pouce de terrain, faisaient une troupe étrangère sur la face de la terre. Moïse osa faire de cette troupe errante et servile un corps politique, un peuple libre²³¹. » Et ailleurs Rousseau note : « Les Juifs nous donnent cet étonnant spectacle : les lois de Solon, de Numa, de Lycurgue, sont mortes ; celles de Moïse, bien plus anciennes, vivent toujours²³². »

Dans tous ses écrits politiques, Rousseau insiste sur la

nécessité de tenir compte des conditions de la nation et du pays auxquels le système de législation doit être appliqué plutôt que de faire de bonnes lois en soi²³³. Et l'on comprend alors pourquoi Rousseau, lorsque le Corse Butta-Foco, en tenant compte de la fin du X^e chapitre, livre II du *Contrat social*, lui demanda un projet de constitution, répondit qu'il lui manquait pour cela une multitude de connaissances relatives à la nation et au pays, connaissances indispensables, qui, pour les acquérir, demanderaient beaucoup d'étude et de réflexions²³⁴.

Mais quel que soit le législateur, pense Rousseau, la fin de tout système de législation doit être le plus grand bien de tous, qui se réduit à deux objets principaux : la *liberté* et l'*égalité* : « la liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle²³⁵. »

Pour ce qui est de l'idée de *liberté*, il importe de ne pas la confondre avec celle d'indépendance. « Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un État libre²³⁶. » Par *liberté*, il faut entendre « *l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite* », et cela est vrai non seulement de la liberté morale (opposée à l'esclavage qui n'est que l'impulsion du seul appétit), mais aussi de la liberté civile²³⁷. Rousseau parle avec mépris de ces peuples qui réclament la liberté sans en être dignes. « Fièrre et saine liberté ! si ces pauvres gens pouvaient te connaître, s'ils savaient à quel prix on t'acquiert et te conserve ; s'ils savaient combien tes lois sont plus austères que n'est dur le joug des tyrans, leurs faibles âmes, esclaves de passions qu'il faudrait étouffer, te craindraient plus cent fois que la servitude ; ils te fuiraient avec effroi comme un fardeau prêt à les écraser²³⁸. » Rousseau pourrait donc dire avec Goethe : « Celui-là seul mérite la liberté et la vie qui chaque jour doit la conquérir²³⁹. »

Rousseau combat tout système social qui traite les citoyens comme mineurs, au lieu d'en faire des hommes. « Nous étions faits pour être hommes, les lois et la société nous ont replongés dans l'enfance²⁴⁰. » L'État doit avant tout former des hommes libres, et non pas se borner à

assurer la tranquillité des citoyens, car « on vit tranquille aussi dans les cachots : en est-ce assez pour s'y trouver bien²⁴¹ ? »

On croit souvent réfuter Rousseau en découvrant chez lui une sorte d'antinomie ou si l'on veut d'incompatibilité entre l'égalité et la liberté. On aurait raison de le faire si, selon lui, la liberté n'était qu'un moyen de réaliser l'égalité. Or, c'est exactement le contraire qui est le cas : c'est l'égalité qui est le moyen d'élever les peuples vers la liberté. Déjà dans le *Discours sur l'Inégalité*, Rousseau considère l'inégalité des conditions comme la source du mal. Et plus tard, dans sa réponse au roi de Pologne, il arrange la généalogie du *Discours sur l'Inégalité* de la manière suivante : « La première source du mal est l'inégalité : de l'inégalité sont venues les richesses ; car ces mots de pauvre et de riche sont relatifs, et partout où les hommes sont égaux il n'y aura ni riches ni pauvres. Des richesses sont nés le luxe et l'oisiveté ; du luxe sont venus les beaux-arts, et de l'oisiveté les sciences²⁴². » Mais Rousseau ne nie nulle part les différences individuelles ou l'inégalité naturelle. Au contraire, déjà dans le *Discours sur l'Inégalité*, il distingue deux sortes d'inégalités : « inégalité physique et intellectuelle », qui vient de la nature et qui ne pourra jamais être effacée, et « inégalité morale et politique », qui dépend de la convention. Rousseau ne combat que cette seconde sorte d'inégalité, et cela ne nous autorise nullement à parler chez lui d'un égalitarisme. « A l'égard de l'égalité, dit-il dans le *Contrat social*, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes ; mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessus de toute violence, et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois ; et, quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre²⁴³. »

On a cru faire de Rousseau un adversaire de la propriété privée en argumentant de la manière suivante : « La liberté et l'égalité — prises dans un sens absolu — sont des contradictions indissolubles. Si j'ai la pleine liberté de mon développement, alors une égalité absolue dans le sens positif ne sera jamais établie, car les facultés sont

naturellement différentes²⁴⁴. » Cette objection pêche par la base même, parce qu'elle ne tient pas compte du rapport que Rousseau établit entre la liberté et l'égalité. Le passage du *Contrat social* que nous avons cité nous montre que les degrés de puissance et de richesse ne doivent pas être absolument les mêmes. Nous ne devons pas non plus oublier que Rousseau établit une distinction entre *possession* et *propriété*. En effet, le passage de l'état de nature à l'état civil présente, selon Rousseau, d'abord l'avantage qu'il produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant, bref en faisant de l'homme un être vraiment moral. Mais le passage de l'état de nature à l'état civil a une importance aussi pour l'accroissement de la sécurité matérielle. « Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ses compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle, qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale ; et la *possession*, qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la *propriété*, qui ne peut être fondée que sur un titre positif²⁴⁵. »

Cette distinction nous permet aussi de comprendre la remarque par laquelle Rousseau termine le dernier chapitre du premier livre du *Contrat*, et qui nous paraît d'une grande importance pour apprécier son attitude vis-à-vis du problème de l'égalité : « C'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes et que, pouvant être inégaux en force et en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit²⁴⁶. »

Comment réaliser cet état d'équilibre social ? — Pas par la violence, pense Rousseau. « C'est donc une des plus importantes affaires du gouvernement, dit-il, de prévenir l'extrême inégalité des fortunes, non en enlevant les trésors à leurs possesseurs, mais en ôtant à tous les

moyens d'en accumuler, ni en bâtissant des hôpitaux pour les pauvres, mais en garantissant les citoyens de le devenir²⁴⁷. » Et dans le *Projet de constitution pour la Corse*, Rousseau écrit : « Aucune loi ne doit dépouiller aucun particulier d'aucune portion de son bien, la loi peut seulement l'empêcher d'en acquérir davantage²⁴⁸. » De même, Rousseau voudrait « que chacun n'eût sa part aux biens communs qu'en proportion de ses services²⁴⁹ ». En tout cas, sa pensée « n'est pas de détruire absolument la propriété particulière, parce que cela est impossible, mais de la renfermer dans les plus étroites bornes ». Bref, il faut « que la propriété de l'État soit aussi grande, aussi forte, et celle du citoyen aussi petite, aussi faible que possible²⁵⁰ ».

Ajoutons enfin que Rousseau est un adversaire de toutes les différences et de tous les privilèges d'état ; car là où ces différences existent, l'éducation et la formation de la personnalité dans toutes les couches du peuple devient impossible. C'est pourquoi Rousseau conseille aux Corses : « Nul ne doit être magistrat par état ni soldat par état. Tous doivent être prêts à remplir indistinctement les fonctions que la patrie leur impose²⁵¹. » Dans le même esprit, M^{me} de Wolmar écrit à M^{me} d'Orbe qu'elle ne connaît d'inégalité déshonorante que celle qui vient du caractère et de l'éducation, en sorte que souvent « la femme d'un charbonnier est plus respectable que la maîtresse d'un prince²⁵² ».

Pour bien comprendre l'attitude de Rousseau par rapport aux deux principes fondamentaux de toute législation, la liberté et l'égalité, il ne faut pas oublier que selon lui ils ne doivent pas être appliqués dans tous les États de la même manière. Il pense plutôt que « ces objets généraux de toute bonne institution doivent être modifiés en chaque pays par les rapports qui naissent tant de la situation locale que du caractère des habitants, et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institution, qui soit le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'État auquel il est destiné²⁵³ ».

Chaque État exige non seulement une forme particulière de législation, mais aussi une forme particulière de gouvernement. Rousseau établit une différence entre

État, Souverain et Gouvernement. Par État, il entend le corps politique ; le souverain est, comme nous l'avons vu, le représentant de la « volonté générale » ; enfin, il appelle gouvernement ou suprême administration « un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique²⁵⁴ ». Le gouvernement est en petit ce que le corps politique qui le renferme est en grand. « C'est une personne morale, douée de certaines facultés, active comme le souverain, passive comme l'État, et qu'on peut décomposer en d'autres rapports semblables²⁵⁵. » Tandis que l'État existe par lui-même, le gouvernement n'existe que par le souverain. Le gouvernement est la « volonté de corps », à la différence de la volonté générale et de la volonté particulière. Pour que le corps du gouvernement ait une existence, une vie réelle qui le distingue du corps de l'État, pour que tous ses membres puissent agir de concert et répondre à la fin pour laquelle il est institué, « il lui faut un *moi* particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force, une volonté propre qui tende à sa conservation²⁵⁶ ».

Rousseau distingue trois espèces ou formes de gouvernements par le nombre des membres qui les composent : *démocratie*, *aristocratie*, *monarchie* ou gouvernement royal²⁵⁷.

Pour ce qui est de la question de savoir laquelle de ces trois formes de gouvernement est la meilleure, Rousseau estime que « chacune d'elles est la meilleure en certains cas, et la pire en d'autres. En général le gouvernement démocratique convient aux petits États, l'aristocratique aux médiocres, et la monarchie aux grands²⁵⁸ ».

C'est la monarchie qui inspire à Rousseau le moins de confiance ; car cette forme de gouvernement peut dégénérer facilement en tyrannie²⁵⁹.

Quant à la démocratie, Rousseau pense que, à prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie et qu'il n'en existera jamais. « Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit nombre soit gouverné²⁶⁰. » Que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce gouvernement : un État très petit, où le peuple soit facile à rassembler ; une

grande simplicité de mœurs ; beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes, peu ou point de luxe, etc. Bref, « s'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement²⁶¹ ».

Pour ce qui est enfin de l'aristocratie, Rousseau en distingue trois formes : naturelle, élective, héréditaire. La première ne convient qu'à des peuples simples ; la troisième est la pire de tous les gouvernements ; la deuxième est la meilleure : c'est l'aristocratie proprement dite ; car « c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude²⁶² ».

Certains interprètes de Rousseau prétendent qu'il ne peut pas être considéré comme un partisan de l'aristocratie élective, cette forme de gouvernement étant incompatible avec la doctrine de la souveraineté populaire qui occupe une place centrale dans sa politique²⁶³. Nous ne sommes pas de cet avis. En tenant compte en effet de la différence que Rousseau établit entre souverain et gouvernement, nous pouvons dire que c'est le gouvernement aristocratique, et non pas la souveraineté aristocratique, qui est selon lui la meilleure forme d'État. « On doit se souvenir ici, écrit Rousseau dans les *Lettres de la Montagne*, que la constitution de l'État et celle du gouvernement sont deux choses très distinctes, et que je ne les ai pas confondues. Le meilleur des gouvernements est l'aristocratique, la pire des souverainetés est l'aristocratique²⁶⁴. » En sorte que selon Rousseau, il peut bien y avoir un gouvernement aristocratique où la souveraineté populaire serait sauvegardée.

Quoi qu'il en soit, Rousseau ne prétend pas résoudre définitivement la question concernant le meilleur gouvernement. Elle lui paraît indéterminée et par conséquent insoluble, ou, comme il dit, elle a autant de bonnes solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples²⁶⁵.

La question morale est-elle une question sociale ?

Ferdinand Brunetière prétend que l'erreur fondamentale du XVIII^e siècle en France consiste à considérer

la question morale comme une question sociale. Il trouve avec Auguste Comte que la croyance du XVIII^e siècle commune à Montesquieu, Voltaire, Rousseau, etc., est cette tendance générale, inévitablement propre au grand préjugé révolutionnaire, à entretenir des habitudes éminemment perturbatrices, en disposant exclusivement à chercher dans l'altération des institutions légales la satisfaction de tous les besoins sociaux²⁶⁶. Et ailleurs Brunetière écrit : « Séparés dans tout le reste, les Voltaire et les Montesquieu, les Rousseau et les Voltaire, les Diderot et les Rousseau, déistes et athées, optimistes et pessimistes, économistes et philosophes, ils croient tous, ils sont tous pénétrés que ce ne sont pas les mœurs qui font les lois et qui les détruisent, mais au contraire que les lois sont le principal ressort pour la transformation ou la formation des mœurs²⁶⁷. » En ce qui concerne Rousseau, Brunetière croit trouver une confirmation de sa thèse dans les deux passages suivants de *La Nouvelle Héloïse* : 1^o « Tout concourt au bien commun dans le système universel ; tout homme a sa place assignée dans le meilleur ordre des choses ; il s'agit de trouver cette place et de ne pas pervertir cet ordre²⁶⁸ » ; 2^o « Il n'y a point de scélérat dont les penchants mieux dirigés n'eussent produit de grandes vertus. » Brunetière se sert de ces deux passages non seulement pour démontrer que Rousseau attend l'ennoblissement moral exclusivement de l'altération des institutions extérieures, mais aussi pour stigmatiser le grand défenseur de l'autonomie de la morale comme un adepte de la morale de « l'utilité sociale ».

Que devons-nous dire de la première affirmation de Brunetière ? Sans doute, Rousseau pense que la transformation radicale de l'ordre ou plutôt du désordre social²⁶⁹ qui régnait alors était la condition *sine qua non* d'un développement normal et harmonieux de l'individu et de la collectivité. Mais la question est de savoir comment cet état de choses pourrait être atteint, c'est-à-dire par quels moyens la transformation devrait se faire. Et sur ce point il est un adversaire de tout bouleversement. Brunetière a, croyons-nous, mal compris Rousseau en interprétant les deux passages cités de *La Nouvelle*

Héloïse dans le sens que nous avons indiqué. Ce que Rousseau veut dire, c'est simplement que tous les caractères sont bons et sains en eux-mêmes, qu'il n'y a point d'erreurs dans la nature et que tous les vices qu'on impute au naturel sont l'effet des mauvaises formes qu'il a reçues²⁷⁰. Cela n'a absolument rien à faire avec une « altération des institutions légales ».

Pour ce qui est maintenant du bouleversement des institutions légales, il y a dans les écrits de Rousseau un grand nombre de passages qui nous montrent qu'il en est un adversaire résolu. Dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*, par exemple, il proteste : « On s'est obstiné à voir un promoteur de bouleversements et de troubles dans l'homme du monde qui porte un plus vrai respect aux lois et aux constitutions nationales, qui a le plus d'aversion pour les révolutions et pour les ligueurs de toute espèce, qui la lui rendent bien²⁷¹. » De même, Rousseau dit, dans les *Confessions*, à propos des persécutions dont il a eu à souffrir pendant son séjour dans le Val-de-Travers, que « ce n'a jamais été par des voies légitimes qu'on a pu persécuter celui de tous les hommes qui a toujours le plus respecté les lois²⁷² ». Dans une lettre de Wootton du 27 septembre 1766, Rousseau écrit à M^{me} *** : « Pour moi, je vous déclare que je ne voudrais pour rien au monde avoir trempé dans la conspiration la plus légitime, parce que enfin ces sortes d'entreprises ne peuvent s'exécuter sans troubles, sans désordres, sans violences, quelquefois sans effusion de sang, et qu'à mon avis le sang d'un seul homme est d'un plus grand prix que la liberté de tout le genre humain²⁷³. » Dans l'article *Économie politique*, Rousseau semble avoir condamné par avance le système de la Terreur. Voici enfin le conseil qu'il donne aux Polonais : « Braves Polonais... Corrigez s'il se peut les abus de votre constitution ; mais ne méprisez pas celle qui vous a faits ce que vous êtes... Il n'y aura jamais de bonne et solide constitution que celle où la loi régnera sur les cœurs des citoyens : tant que la force législative n'ira pas jusque-là, les lois seront toujours éludées²⁷⁴. » Bref, le moyen d'amélioration est selon Rousseau la transformation intérieure des citoyens, et non pas le bouleversement extérieur.

Certes, dans un État où il n'y a point de liberté, il ne peut être question d'une prospérité individuelle et collective. Mais la plus grande liberté ne sert à rien, pense Rousseau, si elle n'a pas pour base la citadelle de la vertu. « La patrie ne peut subsister sans la liberté, écrit-il dans l'article *Économie politique*, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens : vous aurez tout si vous formez des citoyens ; sans cela vous n'aurez que de méchants esclaves, à commencer par les chefs d'État²⁷⁵. » On ne peut s'empêcher de penser à l'impératif catégorique de Kant, lorsque Rousseau dit : « Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie, faites que toutes les volontés particulières s'y rapportent ; et comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu²⁷⁶. » Ce qui fait donc la grandeur de l'État, selon Rousseau, ce ne sont pas les lois et les institutions, c'est plutôt la vertu des citoyens²⁷⁷. Et ce n'est pas seulement la prospérité à l'intérieur de l'État qui est alors assurée, c'est aussi la puissance de l'État au dehors. « Laissez donc votre pays tout ouvert comme Sparte, dit Rousseau encore aux Polonais, mais bâtissez-vous comme elle de bonnes citadelles dans les cœurs des citoyens²⁷⁸. »

Pour ce qui est de la deuxième thèse de Brunetière, d'après laquelle Rousseau serait un adepte de la morale de « l'utilité sociale » identique à l'utilitarisme de certains Encyclopédistes, il ne nous paraît pas nécessaire de la discuter ici d'une manière détaillée, et cela non seulement parce que nous avons traité cette question dans les chapitres précédents, mais aussi parce que nous y reviendrons dans les chapitres suivants. Contentons-nous de quelques remarques.

La thèse de Brunetière est jusqu'à un certain point soutenable par rapport aux Encyclopédistes

L'attitude de Rousseau diffère totalement de celle des « philosophes » à cet égard. Il ne considère comme moralement bonnes que les actions faites indépendamment de tout souci d'utilité. Il ne peut être question, selon lui, d'une vraie moralité que là où l'homme agit pour affirmer son être idéal, et non pas pour plaire aux autres. Ce qui

caractérise la « transvaluation de toutes les valeurs » de Rousseau, c'est qu'il se place au delà et au-dessus de la civilisation et de la société. Brunetière oublie, semble-t-il, que Rousseau a écrit aussi un *Émile* où il combat, dès le début, toute éducation qui se contente d'élever l'individu uniquement « pour les autres²⁷⁹ ». Il exige qu'on forme d'abord des « hommes ». C'est le sens du passage bien connu et pourtant si mal compris : « En sortant de mes mains, il (l'élève) ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre ; il sera premièrement homme²⁸⁰. » Dans l'histoire de la philosophie, Rousseau occupe, comme le fait remarquer Hoeffding, une place analogue à celle de Leibniz : « L'un et l'autre insistent sur le problème de l'évaluation, en ce sens qu'ils ne se contentent pas d'une explication mécanique de la nature et de l'ordre mécanique de la société, mais ils cherchent la signification de la nature et de la société pour le sentiment humain, qui est la source de toute évaluation²⁸¹. » Rousseau ne se contente pas d'améliorer tel ou tel aspect de la vie sociale. Nous trouvons plutôt chez lui un appel puissant en vue de la rénovation de tout l'ensemble de notre existence. Ce qui est au centre de ses préoccupations, c'est le souci d'un homme nouveau plutôt que « l'utilité sociale ». Bref, pour lui la question sociale est essentiellement une question morale.

L'inspiration essentiellement morale de Rousseau se manifeste aussi dans ses considérations sur la *religion civile*. En effet, il ne reconnaît la nécessité d'une religion pour les citoyens qu'en tant qu'elle contribue à leur faire aimer leurs devoirs²⁸². Rousseau reconnaît sans doute la supériorité du christianisme, « non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'Évangile²⁸³ », par rapport aux autres religions. « Par cette religion sainte, sublime, véritable, écrit-il, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas, même à la mort²⁸⁴. » Mais justement pour cela, le christianisme est contraire à l'esprit social. « Le christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du ciel : la patrie du chrétien n'est pas de ce monde²⁸⁵. » Rousseau va même

jusqu'à nier la possibilité d'une république chrétienne : chacun de ces deux mots exclut l'autre. « Le christianisme, dit-il à la manière de Nietzsche, ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie, pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves²⁸⁶. » Pour toutes ces raisons, Rousseau ne peut pas recommander le christianisme comme « religion nationale exclusive ». Il exige une tolérance absolue en matière de croyance. Chacun peut avoir telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître²⁸⁷. On ne doit être intolérant qu'envers les intolérants. Par contre, « on doit tolérer toutes les religions qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen. Mais quiconque ose dire : *hors de l'Église point de salut*, doit être chassé de l'État²⁸⁸. » En se plaçant au point de vue strictement politique, Rousseau n'exige qu'une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Et c'est guidé par cet esprit de devoir envers « le souverain » et de liberté dans le sens « d'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite », que Rousseau va jusqu'à dire : « Que si quelqu'un, *après avoir reconnu publiquement ces dogmes*, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes ; il a menti devant les lois²⁸⁹. » Rousseau se montre à cet égard sans doute très sévère. Mais cette sévérité est une conséquence de son « impératif catégorique », c'est-à-dire du rapport qu'il établit entre la volonté particulière et la volonté générale, et qui est la *condition sine qua non* de l'organisation sociale.

Ce rapport nous permet aussi de comprendre l'attitude que prend Rousseau devant le problème du patriotisme. En effet, l'amour de la patrie n'est au fond qu'un aspect de la soumission de la volonté particulière à la volonté générale, c'est l'amour des lois et de la liberté. Aussi Rousseau insiste-t-il à plusieurs reprises sur la nécessité de cultiver l'amour de la patrie. « Tout

vrai républicain suçà avec le lait de sa mère l'amour de sa patrie, *c'est-à-dire des lois et de la liberté*. Cet amour fait toute son existence²⁹⁰. » « Il faut en un mot, ajoute Rousseau, en s'adressant aux Polonais, renverser un exécrationnable proverbe, et faire dire à tout Polonais au fond de son cœur : *ubi patria, ibi bene*²⁹¹. »

Mais le patriotisme, tel que Rousseau l'entend, n'est pas affaire de pur hasard, il faut qu'il soit conquis par la raison. « Il faut, écrit-il dans l'*Émile*, que le jeune homme commence par étudier la nature du gouvernement en général, les diverses formes de gouvernement, et enfin le gouvernement particulier sous lequel il est né, pour savoir s'il lui convient d'y vivre ; car, par un droit que rien ne peut abroger, chaque homme, en devenant majeur et maître de lui-même, devient maître aussi de renoncer au contrat par lequel il tient à la communauté, en quittant le pays dans lequel elle est établie. Ce n'est que par le séjour qu'il y fait après l'âge de raison qu'il est censé confirmer tacitement l'engagement qu'ont pris ses ancêtres. Il acquiert le droit de renoncer à sa patrie comme à la succession de son père : encore le lieu de la naissance étant un don de la nature, cède-t-on du sien en y renonçant²⁹². » En d'autres termes, le vrai patriotisme est un patriotisme librement choisi. Il n'a absolument rien à faire avec le nationalisme du temps présent.

On peut aller plus loin et parler chez Rousseau d'un panhumanisme, c'est-à-dire d'un patriotisme humain, supérieur au patriotisme purement national. Il n'hésite pas à exprimer son aversion pour tout patriotisme qui dégénère en chauvinisme. En se plaçant au point de vue de la morale chrétienne, il condamne tout amour de la patrie qui n'est qu'une haine pour les autres peuples. Il y a, selon lui, incompatibilité entre le patriotisme national et la religion chrétienne. « Le christianisme est dans son principe une religion universelle qui n'a rien d'exclusif, rien de local, rien de propre à tel pays plutôt qu'à tel autre. Son divin auteur embrassant également tous les hommes dans sa charité sans bornes, est venu lever la barrière qui séparait les nations, et réunir tout le genre humain dans un peuple de frères²⁹³. »

Rousseau proteste contre ceux qui voudraient faire du christianisme une religion d'État. « Le patriotisme et l'humanité sont deux vertus incompatibles dans leur énergie, et surtout chez un peuple entier²⁹⁴. » Rappelons aussi avec quelle sympathie Rousseau parle dans le *Discours sur l'Inégalité* de ces « grandes âmes cosmopolites qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les peuples, et qui, à l'exemple de l'Être souverain qui les a créées, embrassent tout le genre humain dans leur bienveillance²⁹⁵ ». Ne croirait-on pas entendre le « Seid umschlungen Millionen ! » de l'hymne *A la joie* de Schiller ?

Le problème de la guerre et de la paix.

Nous ne pouvons pas terminer ce chapitre sans examiner la question de savoir si l'attitude de Rousseau à l'égard du problème de la guerre et de la paix est conforme à son idéal moral.

Disons d'abord que Rousseau n'est pas un pacifiste absolu. Il reconnaît la nécessité de la guerre et ne ferme pas les yeux sur les difficultés inhérentes au projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre. Seulement, ses idées sur les origines et le sens de la guerre diffèrent profondément de celles des « philosophes » et de leur inspirateur commun, Thomas Hobbes. En effet, selon Hobbes et ses disciples, la guerre est nécessaire du fait même que l'homme est pour l'homme un loup et que par conséquent l'état de nature est la guerre de tous contre tous, c'est seulement à l'état de société que nous nous acheminons vers la paix. Selon Rousseau, au contraire, l'homme n'est pas naturellement méchant, il est plutôt pacifique et craintif. Hobbes a tort de croire, pense Rousseau, que l'homme, pour n'avoir aucune idée de la bonté, soit naturellement méchant²⁹⁶. En tout cas, l'état de guerre naît, selon Rousseau, de l'état social ; ce n'est pas la nature qui en est responsable : il ne peut pas naître des simples relations personnelles, mais seulement des relations réelles. « Par cela seul que les hommes, vivant dans leur primitive indépendance,

n'ont point entre eux de rapport assez constant pour constituer ni l'état de paix ni l'état de guerre, ils ne sont point naturellement ennemis. C'est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre²⁹⁷. » Par cette conception de la guerre, Rousseau s'oppose à Grotius et à tous ceux qui tirent de la guerre une autre origine du prétendu droit d'esclavage.²⁹⁸

C'est donc parce que Rousseau s'oppose à la fois à Hobbes, à Grotius et aux « philosophes » qu'il se sent obligé d'indiquer les moyens pour rendre la guerre plus humaine. « La guerre, dit-il, n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes, ni même comme citoyens, mais comme soldats ; non point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs... L'étranger, soit roi, soit particulier, soit peuple, qui vole, tue ou détient les sujets, sans déclarer la guerre au prince, n'est pas un ennemi, c'est un brigand²⁹⁹. »

Même si l'on considère l'idée d'une « guerre humaine » comme contradictoire et si l'on affirme avec Victor Hugo que, si tuer est un péché, tuer en masse n'est pas du tout une circonstance atténuante, on devra reconnaître que c'est le grand mérite de Rousseau d'avoir contribué à donner une base solide au pacifisme. La tyrannie et la guerre sont à ses yeux les plus grands fléaux de l'humanité. Il a en horreur le métier qui consiste à « aller tuer des gens qui ne nous ont point fait du mal ». « Vous saurez encore, ajoute-t-il, que, dans ce métier même, il ne s'agit plus de courage ni de valeur, si ce n'est peut-être auprès des femmes ; qu'au contraire le plus rampant, le plus bas, le plus servile, est toujours le plus honoré³⁰⁰. » Déjà dans l'article *De l'Économie politique* Rousseau proteste contre le rétablissement de l'usage des troupes réglées, « en apparence pour contenir l'étranger, et en effet pour opprimer l'habitant » ; car par là les tyrans enlèvent à la terre les cultivateurs, font diminuer les denrées, introduire des impôts et augmenter la misère et le désespoir. Dans la course aux armements Rousseau voit un grand danger pour la paix en Europe, car pour former et entretenir les armées il n'en faudra pas moins

dépeupler les campagnes et fouler les peuples ; « et ces dangereux établissements s'accroissent depuis quelque temps avec une telle rapidité dans tous les climats, qu'on n'en peut prévoir que la dépopulation prochaine de l'Europe, et tôt ou tard la ruine des peuples qui l'habitent³⁰¹ ».

Rappelons aussi le passage du *Discours sur l'Inégalité* où Rousseau dit qu'il aurait voulu se choisir « une patrie détournée, par une heureuse impuissance, du féroce amour des conquêtes, et garantie, par une position encore plus heureuse, de la crainte de devenir elle-même la conquête d'un autre État ;... une république, en un mot, qui ne tentât point l'ambition de ses voisins et qui pût raisonnablement compter sur leur secours au besoin³⁰². » Et un peu plus loin, Rousseau dit à ses concitoyens qu'il aurait fait de Genève sa patrie entre autres pour les raisons suivantes : « Des traités honorables fixent vos limites, assurent vos droits et affermissent votre repos ; vous n'avez ni guerres ni conquérants à craindre ; vous n'avez point d'autres maîtres que de sages lois que vous avez faites, administrées par des magistrats intègres qui sont de votre choix³⁰³. »

C'est surtout dans le *Jugement sur la paix perpétuelle* que le pacifisme de Rousseau se manifeste avec la plus grande netteté. Tout en critiquant sévèrement le Projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre (1658-1743), Rousseau exprime la plus chaleureuse sympathie pour cette entreprise, dont le but est de « changer en une paix éternelle l'état de guerre qui règne entre les peuples de l'Europe³⁰⁴ ». Résumant la pensée de l'abbé de Saint-Pierre, Rousseau écrit : « Considérons la consommation d'hommes, d'argent, de forces de toutes espèces, l'épuisement où la plus heureuse guerre jette un État quelconque, et comparons ce préjudice aux avantages qu'il en retire, nous trouverons qu'il perd souvent quand il croit gagner, et que le vainqueur, toujours plus faible qu'avant la guerre, n'a de consolation que de voir le vaincu plus affaibli que lui³⁰⁵. » Avec l'abbé de Saint-Pierre, Rousseau constate que « par la manière dont la guerre se fait aujourd'hui, la moindre dépopulation qu'elle produit est celle qui se fait dans les armées : c'est

bien là la perte apparente et sensible ; mais il s'en fait en même temps dans tout l'État une plus grave et plus irréparable que celle des hommes qui meurent, par ceux qui ne naissent pas, par l'augmentation des impôts, par l'interruption du commerce, par la désertion des campagnes, par l'abandon de l'agriculture ; ce mal qu'on n'aperçoit point d'abord, se fait sentir cruellement dans la suite³⁰⁶. » Et dans son *Jugement sur la paix perpétuelle*, Rousseau écrit : « Il est facile encore de comprendre que d'un côté la guerre et les conquêtes, et de l'autre les progrès du despotisme, s'entr'aident mutuellement ; qu'on prend à discrétion, dans un peuple d'esclaves, de l'argent et des hommes pour en subjuguier d'autres ; que réciproquement la guerre fournit un prétexte aux exactions pécuniaires, et un autre non moins spécieux d'avoir toujours de grandes armées pour tenir le peuple en respect³⁰⁷. »

Quant au *Projet* de l'abbé de Saint-Pierre dans son ensemble, Rousseau se rend compte des grandes difficultés de son exécution. Il a surtout le sentiment que cela ne pourrait se faire que par des moyens violents et redoutables à l'humanité. Mais cela ne l'empêche pas d'en reconnaître la grande valeur pour l'ennoblissement moral de l'humanité. « Si jamais vérité morale fut démontrée, écrit Rousseau, il me semble que c'est l'utilité générale et particulière de ce projet. Les avantages qui résulteraient de son exécution, et pour chaque prince, et pour chaque peuple, et pour toute l'Europe, sont immenses, clairs, incontestables³⁰⁸. » Et si ce projet demeure sans exécution, pense Rousseau avec l'abbé de Saint-Pierre, ce n'est pas qu'il soit chimérique : « c'est que les hommes sont insensés, et que c'est une sorte de folie d'être sage au milieu des fous³⁰⁹ ».

CHAPITRE VI

LA FORMATION DE L'HOMME IDÉAL

Le problème de l'éducation est au centre de l'œuvre de Rousseau, en ce sens que l'auteur de l'*Émile* voit dans le renouvellement de l'homme le meilleur moyen, non seulement de résoudre la question sociale, mais aussi de surmonter les multiples désharmonies de son époque. A cet égard aussi, le Citoyen de Genève est l'héritier du siècle des lumières et en même temps son plus grand adversaire. Il n'est, en effet, ni le premier, ni le seul parmi ses contemporains qui attache une grande importance à la formation de l'homme nouveau. La foi dans la toute-puissance de l'éducation était commune à tous les Encyclopédistes. Ainsi, le baron d'Holbach écrit dans son *Système de la nature* « que c'est surtout l'éducation qui pourra fournir les vrais moyens de remédier à nos égarements³¹⁰ ». Helvétius est du même avis. Il en est à peu près de même des autres Encyclopédistes. Et pourtant, l'attitude de Rousseau diffère radicalement de celle de ses anciens alliés. Buffon n'avait pas tort de faire remarquer : « Ce que l'*Émile* dit de l'éducation, tout le monde le pense, mais Rousseau est le seul qui se soit fait entendre. » Essayons de voir pourquoi.

D'une manière générale, toute doctrine pédagogique est une morale appliquée et une psychologie appliquée. Si nous voulons comprendre un système d'éducation, nous devons donc remonter à ses sources éthico-psychologiques. Or, quelle est la nature de l'homme, selon les

Encyclopédistes ? — Une machine, répond La Mettrie. D'accord avec lui, d'Holbach écrit : « La nature ne fait les hommes ni bons ni méchants, elle en fait des machines plus ou moins actives, mobiles, énergiques ; elle leur donne des corps, des organes, des tempéraments, dont leurs passions et leurs désirs plus ou moins impétueux font les suites nécessaires ; ces passions ont toujours le bonheur pour objet³¹¹. » Si l'homme est une machine, ou tout au moins une « table rase », l'éducation peut faire de chaque enfant ce qu'elle veut. « L'éducation peut tout », dit Helvétius. Et si le sens de la vie est d'augmenter notre bonheur en travaillant pour les autres, l'objet de l'éducation est de faire de chaque individu un instrument utile de la société. « L'unique objet de l'éducation qu'on puisse se proposer, écrit Helvétius, c'est, comme je l'ai déjà dit, de rendre les citoyens plus forts, plus éclairés, plus vertueux, et enfin plus propres à contribuer au bonheur de la société dans laquelle ils vivent³¹². » Mais c'est d'Holbach qui exprime cette pensée de la manière la plus claire par la définition suivante : « L'éducation n'est que l'art de faire contracter aux hommes de bonne heure, c'est-à-dire quand les organes sont très flexibles, les habitudes, les opinions et les façons d'être adoptées par la société où ils vivront³¹³. »

Il ne nous appartient pas d'examiner si et dans quelle mesure cette conception de l'éducation est juste. Nous ne l'avons citée que pour faire ressortir le contraste qui existe, dans ce domaine aussi, entre Rousseau et ses contemporains.

En effet, en s'opposant à La Mettrie et ses adeptes, Rousseau affirme : L'homme est volonté libre. C'est, comme nous l'avons vu, son troisième article de foi. De cette conception fondamentale de la nature humaine, découle une idée essentiellement différente de la tâche et du but de l'éducation. Avant de la caractériser, qu'il nous soit permis de faire une remarque générale sur la doctrine pédagogique de Rousseau.

On considère d'ordinaire l'*Émile* comme un système pédagogique complet, d'après lequel il s'agirait d'organiser non seulement l'éducation privée, mais aussi l'éducation publique. On oublie alors que pour Rousseau

les moyens dont il se sert pour expliquer ses principes ne sont pas les seuls possibles. Il n'a pas voulu donner un « Évangile de l'éducation » pour les parents. Son intention a été plutôt d'offrir un plan d'éducation à l'examen des sages. « Il s'agit d'un nouveau système d'éducation, écrit-il dans les *Lettres de la Montagne*, dont j'offre le plan à l'examen des sages, et non pas d'une méthode pour les pères et les mères, à laquelle je n'ai jamais songé. Si quelquefois, par une figure assez commune, je parais leur adresser la parole, c'est, ou pour me faire mieux entendre, ou pour m'exprimer en moins de mots...³¹⁴. » Et dans sa lettre à Philibert Cramer du 13 octobre 1764, Rousseau dit : « Vous dites très bien qu'il est impossible de faire un *Émile* ; mais pouvez-vous croire que ç'ait été là mon but et que le livre qui porte ce titre soit un vrai traité d'éducation ? C'est un ouvrage assez philosophique sur ce principe avancé par l'auteur dans d'autres écrits que l'homme est naturellement bon³¹⁵. » Rousseau ne veut donc pas nous donner une pédagogie au sens propre du mot, mais esquisser plutôt l'image idéale de l'homme vraiment digne de ce nom. Dans l'accomplissement de ce dessein, l'*Émile* est un moyen, — sans doute l'essentiel —, mais non pas le seul ; un second est *La Nouvelle Héloïse* ; on peut même dire que dans presque tous les écrits de Rousseau se trouvent des éléments de sa doctrine concernant l'homme idéal. Par conséquent, pour apprécier cette doctrine, il faut : 1^o la considérer dans son rapport avec son fondement philosophique ; 2^o tenir compte de tous les écrits de Rousseau.

Nous avons vu en effet que l'homme est, selon Rousseau, l'être le plus parfait sur la terre. Cette idée implique la croyance en la bonté originelle de l'homme. « Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits et que j'ai développé dans ce dernier (*La Profession de foi du Vicaire Savoyard*) avec toute la clarté dont j'étais capable, dit Rousseau dans sa *Lettre à l'Archevêque de Paris*, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre ; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la

nature sont toujours droits³¹⁶. » Rousseau ne parle donc pas d'une bonté absolue de la nature humaine. Déjà dans le *Discours sur l'Inégalité* il affirme que l'homme n'est naturellement ni bon ni méchant. Il ne ferme pas les yeux sur les faiblesses de notre nature³¹⁷. Il fait voir que « l'unique passion qui naisse avec l'homme, savoir l'amour de soi, est une passion indifférente en elle-même au bien et au mal ; qu'elle ne devient bonne ou mauvaise que par accident et selon les circonstances dans lesquelles elle se développe³¹⁸ ». Par conséquent, Rousseau rejette la théorie du mal radical : « Il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain ; il ne s'y trouve pas un seul vice dont on ne puisse dire comment et par où il y est entré³¹⁹. » Il écrit à l'archevêque de Paris : « Nous sommes, dites-vous, pécheurs à cause du péché de notre premier père. Mais notre premier père pourquoi fut-il pécheur lui-même ? pourquoi la même raison par laquelle vous expliquerez son péché ne serait-elle pas applicable à ses descendants sans le péché originel ? et pourquoi faut-il que nous imputions à Dieu une injustice en nous rendant pécheurs et punissables par le vice de notre naissance, tandis que notre premier père fut pécheur et puni comme nous sans cela ?... Vous ne savez voir que l'homme dans les mains du diable, et moi je vois comment il y est tombé : la cause du mal est, selon vous, la nature corrompue ; et cette corruption même est un mal dont il fallait chercher la cause. L'homme fut créé bon ; nous en convenons tous les deux : mais vous dites qu'il est méchant parce qu'il a été méchant, et moi je montre comment il a été méchant³²⁰ ». Et nous comprenons alors pourquoi Ernest Seillière constate avec amertume que toute la doctrine du péché originel et de la rédemption nécessitée par ce péché a été détruite par le système de Rousseau, « qui est donc aussi éloigné que possible du Calvinisme et du Jansénisme³²¹ ».

Quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est que, selon Rousseau, sans la foi dans la bonté originelle de l'homme, il n'y a pas de véritable éducation. De même, la tâche de l'éducation consiste, non pas à faire de l'homme un pur instrument de la société, mais plutôt à former sa vraie nature et à le préparer par là même à accomplir sa desti-

nation sur la terre, dans le sens que nous avons indiqué. C'est ce que Rousseau pense lorsqu'il écrit dans l'*Émile* : « Avant la vocation des parents, la nature appelle l'élève à la vie humaine... En sortant de mes mains, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre ; il sera premièrement homme³²². »

La première tâche de l'éducation est de rendre l'enfant propre à être élevé³²³. Et pour cela il faut absolument tenir compte de son individualité. Il ne suffit donc pas de distinguer l'enfant de l'adulte, puisque « la nature veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes » ; mais il faut avoir égard au génie de chaque enfant. En ce sens, on peut parler chez Rousseau d'un *Copernicisme pédagogique* : ce n'est pas l'enfant qui doit se diriger d'après nos principes ; ce sont plutôt nos principes qui doivent s'adapter à la nature de chaque enfant³²⁴. Il faut bien connaître le génie particulier de l'enfant pour savoir quel régime moral lui convient³²⁵. Le premier devoir de l'éducation est donc d'étudier le tempérament particulier de chaque enfant. « Homme prudent, dit Rousseau à l'éducateur, épiez longtemps la nature, observez bien votre élève avant de lui dire le premier mot ; laissez d'abord le germe de son caractère en pleine liberté de se montrer, ne le contraignez en quoi que ce puisse être, afin de le mieux voir tout entier³²⁶. » Si l'éducateur ne sait pas se mettre à la place de l'enfant, il vaut mieux qu'il renonce à sa vocation³²⁷.

En tout cas, la nature reste l'autorité suprême en matière d'éducation. « *La première éducation doit donc être purement négative...*, en commençant par ne rien faire vous auriez fait un prodige d'éducation³²⁸. » Malheureusement, ce principe de Rousseau a été très mal compris. On conçoit son éducation négative dans le sens d'une passivité absolue, comme si l'éducateur devait abandonner l'enfant complètement à lui-même. Jules Lemaître, par exemple, écrit : « Pour que l'enfant se développe selon la nature, c'est bien simple. Il ne faut rien lui apprendre. Rousseau appelle cela éducation négative³²⁹. » Et pourtant, personne n'a plus insisté que Rousseau sur le danger d'une telle passivité. Au début de l'*Émile*, il dit que si l'homme naissait grand et fort, sa taille et sa force lui

seraient inutiles jusqu'à ce qu'il eût *appris* à s'en servir ; ...et abandonné à lui-même, il mourrait de misère avant d'avoir connu ses besoins³³⁰. Et dans *La Nouvelle Héloïse* : « A considérer l'enfance en elle-même, y a-t-il au monde un être plus faible, plus misérable, plus à la merci de tout ce qui l'environne, qui ait si grand besoin de pitié, d'amour, de protection, qu'un enfant ? ³³¹ » Sans doute, la nature a doué chaque individu de dispositions déterminées. « Platon, votre maître, écrit Julie à Saint-Preux, ne soutenait-il pas que tout le savoir humain, toute la philosophie ne pouvait tirer d'une âme humaine que ce que la nature y a mis, comme les opérations chimiques n'ont jamais tiré d'aucun mixte qu'autant d'or qu'il en contenait déjà³³² ? » Cela n'est vrai ni de nos sentiments ni de nos idées ; mais cela est vrai de nos dispositions à les acquérir. Et pour que telle ou telle disposition se développe, et qu'un homme devienne tout ce qu'il peut être, il faut « que l'ouvrage de la nature s'achève en lui par l'éducation³³³ ». La nature doit faire tout, mais sous la conduite de l'éducateur. « Avant de cultiver le caractère il faut l'étudier, attendre paisiblement qu'il se montre, lui fournir les occasions de se montrer, et toujours s'abstenir de rien faire plutôt que d'agir mal à propos³³⁴. » Rousseau compare la tâche de l'éducateur à celle de la servante du jardinier, c'est-à-dire de la nature. « Je ne suis que la servante du jardinier, dit Julie ; je sarcle le jardin, j'en ôte la mauvaise herbe ; c'est à lui à cultiver la bonne³³⁵. »

Voilà ce que Rousseau entend par éducation négative. Pour bien comprendre sa pensée, il faut considérer sa conception de l'*éducation positive*. « J'appelle éducation positive, écrit-il, celle qui tend à former l'esprit avant l'âge et à donner à l'enfant la connaissance des devoirs de l'homme. J'appelle éducation négative celle qui tend à perfectionner les organes, instruments de nos connaissances, avant de nous donner ces connaissances, et qui prépare à la raison par l'exercice des sens. *L'éducation négative n'est pas oisive*, tant s'en faut : elle ne donne pas les vertus, mais elle prévient les vices ; elle n'apprend pas la vérité, mais elle préserve de l'erreur ; elle dispose l'enfant à tout ce qui peut le mener au vrai quand il est

en état de l'entendre, et au bien quand il est en état de l'aimer³³⁶. » De là le grand principe de la première éducation : « Laissez mûrir l'enfance dans les enfants³³⁷. » Il faut commencer par perdre du temps pour le gagner dans un moment plus précieux³³⁸.

Un autre principe qui découle de la conception rousseauiste de l'éducation négative est qu'il *ne faut pas raisonner avec les enfants*. « Soyez raisonnable, et ne raisonnez point avec votre élève, surtout pour lui faire approuver ce qu'il lui déplaît³³⁹. » « Employez la force avec les enfants et la raison avec les hommes ; tel est l'ordre naturel : le sage n'a pas besoin de lois³⁴⁰. » C'est la force de l'autorité qui doit être employée ici, et non pas celle de la persuasion. Par ce principe, Rousseau s'oppose au « sage Locke », un de ses précurseurs³⁴¹. Rousseau pense qu'il n'y a rien de plus sot que ces enfants avec qui l'on a tant raisonné. « De toutes les facultés de l'homme, la raison, qui n'est, pour ainsi dire, qu'un composé de toutes les autres, est celle qui se développe le plus difficilement et le plus tard ; et c'est de celle-là qu'on veut se servir pour développer les premières ! C'est commencer par la fin, c'est vouloir faire l'instrument de l'ouvrage³⁴². » Et un peu plus loin : « Connaître le bien et le mal, sentir la raison des devoirs de l'homme, n'est pas l'affaire d'un enfant. La nature veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes³⁴³. »

Sans doute, de ce que « l'enfance est le sommeil de la raison³⁴⁴ », il ne s'ensuit pas que les enfants n'aient aucune espèce de raisonnement. « Au contraire, écrit Rousseau, je vois qu'ils raisonnent très bien dans tout ce qu'ils connaissent et qui se rapporte à leur intérêt présent et sensible. Mais c'est sur leurs connaissances que l'on se trompe, en leur prêtant celles qu'ils n'ont pas, et les faisant raisonner sur ce qu'ils ne sauraient comprendre³⁴⁵. » Rousseau combat surtout l'habitude des enfants qui ne cessent de faire des questions ineptes qui ne servent à rien, ou, profondes et scabreuses, dont la solution passe leur portée. « L'art d'interroger, écrit Julie, n'est pas si facile qu'on pense : c'est bien plus l'art des maîtres que des disciples ; il faut avoir déjà beaucoup appris de choses pour savoir demander ce qu'on ne sait pas. « Le savant

sait et s'enquiert, dit un proverbe indien ; mais l'ignorant ne sait pas même de quoi s'enquérir. » Voilà pourquoi, conclut Julie, généralement parlant, les enfants s'instruisent mieux par les interrogations qu'on leur fait que par celles qu'ils font eux-mêmes³⁴⁶. Quant à la manière dont on doit exercer les différentes facultés mentales, nous en parlerons lorsqu'il sera question de la méthode active.

Passons maintenant à l'examen du principe de l'*endurcissement*, qui est le troisième principe fondamental de la pédagogie de Rousseau. « Celui d'entre nous qui sait le mieux supporter les biens et les maux de cette vie est à mon gré le mieux élevé », dit Rousseau à la manière des Stoïciens³⁴⁷. On ne peut parler d'une véritable indépendance que lorsque l'esprit, dans la joie et dans la souffrance, n'est pas l'esclave du corps. Et la première condition en est d'avoir un corps sain et fort, d'après le mot de Juvénal : « *mens sana in corpore sano* ». « Il faut que le corps ait de la vigueur pour obéir à l'âme : un bon serviteur doit être robuste... Toutes les passions sensuelles logent dans des corps efféminés ; ils s'en irritent d'autant plus qu'ils peuvent moins les satisfaire³⁴⁸. » De là la lutte de Rousseau contre la médecine³⁴⁹.

Le sort de l'homme étant de souffrir dans tous les temps, l'endurcissement doit commencer le plus tôt possible. « Thétis, pour rendre son fils invulnérable, le plongea, dit la fable, dans l'eau de Styx. » Les mères doivent suivre son exemple, au lieu de plonger leurs enfants dans la mollesse. Ici comme partout, Rousseau nous conseille de suivre la route que la nature nous trace. « Elle exerce continuellement les enfants ; elle endurec leur tempérament par des épreuves de toute espèce ; elle leur apprend de bonne heure ce que c'est que peine et douleur³⁵⁰. » Suivre la nature consiste donc à endurcir les corps des enfants aux intempéries des saisons, des climats, des éléments, à la faim, à la soif, à la fatigue³⁵¹.

Un autre moyen d'endurcissement est d'habituer l'enfant à la tempérance. « La tempérance et le travail, dit Rousseau, sont les deux vrais médecins de l'homme : le travail aiguise son appétit, et la tempérance l'empêche d'en abuser³⁵². » Pour être maître de soi-même, il faut être fort. Toute méchanceté vient de faiblesse ; l'enfant

n'est méchant que parce qu'il est faible ; rendez-le plus fort, il sera bon³⁵³. Or, la tempérance consiste précisément à mettre en équilibre le vouloir et le pouvoir, la force et les besoins³⁵⁴. Tant que l'homme ne voit son bonheur que dans la satisfaction des besoins extérieurs, il ne peut pas ne pas se sentir misérable... « O homme ! s'écrie Rousseau à la manière des Stoïciens, resserre ton existence au dedans de toi, et tu ne seras plus misérable³⁵⁵. »

Mais de ce que Rousseau attache une grande importance à l'endurcissement, il ne suit pas qu'il considère l'enfance comme un moyen pour atteindre un but lointain. Au contraire, c'est son grand mérite, comme le fait remarquer Höffding, d'avoir proclamé cette vérité que l'enfance est une période et une forme de vie indépendante, ayant son but en elle-même et qui doit être jugée d'après ses propres lois. Il faut que l'enfant soit considéré avant tout comme enfant, et non pas comme un adulte en devenir. Sans doute, de la larve sort avec le temps un insecte, mais ce n'est pas une raison pour traiter la larve comme un insecte³⁵⁶. « Que faut-il donc penser de cette éducation barbare, s'écrie Rousseau, qui sacrifie le présent à un avenir incertain, qui charge un enfant de chaînes de toute espèce, et commence par le rendre misérable pour lui préparer au loin je ne sais quel prétendu bonheur³⁵⁷ ? » « La prévoyance ! la prévoyance qui nous porte sans cesse au delà de nous, et souvent nous place où nous n'arriverons point, voilà la véritable source de toutes nos misères³⁵⁸. » Rousseau veut qu'on organise l'éducation de telle façon que les enfants, pour employer une expression de Goethe, soient heureux « chemin faisant » (« *auf dem Wege glücklich* »)³⁵⁹. « Hommes, soyez humains, c'est votre premier devoir : soyez-le pour tous les états, pour tous les âges, pour tout ce qui n'est pas étranger à l'homme. Aimez l'enfance, favorisez ses jeux, ses plaisirs, son aimable instinct³⁶⁰. » De même que l'humanité a sa place dans l'ordre des choses, de même l'enfance doit avoir la sienne dans l'ordre de la vie humaine : il faut considérer l'homme dans l'homme et l'enfant dans l'enfant³⁶¹ ».

Un autre principe important de la pédagogie de Rousseau, et qu'on peut considérer comme un aspect de la « méthode négative », est de donner aux enfants l'occa-

sion d'être *actifs*. L'éducateur doit jouer partout le rôle d'un accoucheur. Rousseau pose à cet égard quatre règles dont l'esprit est « d'accorder aux enfants plus de liberté véritable et moins d'empire, de leur laisser plus faire par eux-mêmes et moins exiger d'autrui³⁶² ». Ainsi, il ne s'agit point de leur enseigner les sciences, mais de leur donner du goût pour les aimer et des méthodes pour les apprendre, quand ce goût sera mieux développé³⁶³. L'essentiel est d'éveiller dans l'enfant le désir d'apprendre. « L'intérêt présent, voilà le grand mobile, le seul qui mène sûrement et loin³⁶⁴. » L'élève doit s'exercer de bonne heure à se suffire à lui-même autant qu'il est possible ; il ne jase pas, il agit ; il prend ses leçons de la nature et non pas des hommes³⁶⁵. Rousseau, en véritable précurseur de ce que de nos jours on appelle « la *méthode active* », ne se lasse pas de le redire : « Mettez toutes les leçons des jeunes gens en actions plutôt qu'en discours ; qu'ils n'apprennent rien dans les livres de ce que l'expérience peut leur enseigner³⁶⁶ », « car les enfants oublient aisément ce qu'ils ont dit et ce qu'on leur a dit, mais non pas ce qu'ils ont fait et ce qu'on leur a fait³⁶⁷ ».

C'est donc dire que tout enseignement surtout dans les premières années, doit être *intuitif*, et non pas verbal. « Les choses ! les choses ! Je ne répéterai jamais assez que nous donnons trop de pouvoir aux mots ; avec notre éducation babillarde nous ne faisons que des babillards³⁶⁸. » Par conséquent, il ne faut jamais substituer le signe à la chose que quand il nous est impossible de la montrer ; car le signe absorbe l'attention de l'enfant, et lui fait oublier la chose représentée³⁶⁹. « Point d'autre livre que le monde, point d'autre instruction que les faits... Que l'enfant ne sache rien parce que vous le lui avez dit, mais parce qu'il l'a compris lui-même ; qu'il n'apprenne pas la science, qu'il l'invente³⁷⁰. » Rousseau hait les livres, parce que la réception passive paralyse et tue. Par contre, des « cerveaux bien préparés sont les monuments où se gravent le plus sûrement les connaissances humaines³⁷¹ ». Mais puisqu'il nous faut absolument des livres, nous devons choisir ceux qui favorisent l'activité propre de l'enfant. Il en existe un qui fournit, selon Rousseau, le plus heureux traité d'éducation naturelle pour l'âge

de douze à quinze ans : c'est *Robinson Crusoé*. Ce roman, débarrassé de tout son fatras, commençant au naufrage de Robinson près de son île, et finissant à l'arrivée du vaisseau qui vient l'en tirer, sera tout à la fois l'amusement et l'instruction d'Émile durant l'époque dont il est ici question. « Robinson Crusoé dans son île, seul, dépourvu de l'assistance de ses semblables et des instruments de tous les arts, pourvoyant cependant à sa subsistance, à sa conservation, et se procurant seul une sorte de bien-être, voilà un objet intéressant pour tout âge, et qu'on a mille moyens de rendre agréable aux enfants³⁷². »

On fait tort à Rousseau, croyons-nous, lorsqu'on lui reproche de laisser son élève dans une ignorance absolue sur les relations morales entre les hommes. Dans l'*Émile*, dans *La Nouvelle Héloïse* et ailleurs, Rousseau insiste, au contraire, sur la nécessité de donner aux enfants autant que possible l'occasion d'observer, d'admirer et d'imiter des modèles de vraie moralité et de grandeur humaine. Ici, comme partout, il rejette tout enseignement purement livresque et verbal. Il fait ressortir l'insuffisance de tout enseignement moral qui s'adresse à la pure raison. Il pourrait dire avec Bergson que c'est sur la volonté qu'il faut avoir prise, et que la voie que l'éducateur doit suivre est, non pas celle du « dressage », mais celle de la « mysticité ». Par la première méthode on inculque une morale faite d'habitudes impersonnelles ; par la seconde on obtient l'imitation d'une personne, et même une union spirituelle, une coïncidence plus ou moins complète avec elle³⁷³. « L'exemple ! l'exemple ! s'écrie Rousseau, sans cela jamais on ne réussit à rien auprès des enfants³⁷⁴. » En dehors des autres personnes qui entourent l'enfant, c'est avant tout l'éducateur qui doit lui servir de modèle de noblesse morale. « Maîtres, laissez les simagrées, soyez vertueux et bons, que vos exemples se gravent dans la mémoire de vos élèves, en attendant qu'ils puissent entrer dans leurs cœurs³⁷⁵. » Sans doute, toutes les vertus par imitation sont des vertus de singe et nulle bonne action n'est moralement bonne que quand on la fait comme telle, et non parce que d'autres la font. « Mais dans un âge où le cœur ne sent rien encore, il faut bien faire imiter aux enfants les actes dont on veut leur

donner l'habitude, en attendant qu'ils le puissent faire par discernement et par amour du bien³⁷⁶. »

En tout cas, l'imitation de bons exemples vaut mieux que des leçons de morale. Rousseau combat ces leçons non seulement dans l'intérêt de l'enfance, mais aussi dans l'intérêt de la morale même. L'enfance est, comme nous l'avons vu, le sommeil de la raison. Or, ce qui caractérise l'enseignement moral, c'est de démontrer la nécessité des actions morales. Ce serait donc une contradiction flagrante et contraire à la nature, dans un état où la raison n'est pas suffisamment développée, de raisonner avec les enfants sur les suprêmes questions de la vie humaine. « Pour parvenir à connaître l'homme, que de choses il faut connaître avant lui ! L'homme est la dernière étude du sage, et vous prétendez en faire la première d'un enfant ! » Par conséquent, « pour rendre un jeune homme judicieux, il faut bien former ses jugements, au lieu de lui dicter les nôtres³⁷⁷ ». Ce n'est que plus tard, lorsque l'enfant sera, dans une certaine mesure, capable de réfléchir par lui-même, qu'il faut, non pas lui inculquer des maximes morales ou des définitions de vertu, mais plutôt enflammer en lui, par d'excellentes biographies, l'amour des hommes vraiment vertueux. « L'âme s'élève, le cœur s'enflamme à la contemplation de ces divins modèles ; à force de les considérer, on cherche à leur devenir semblable³⁷⁸. » Mais cette imitation ne doit jamais dégénérer en un pur dressage. S'il arrive une seule fois qu'Émile aime mieux être un autre que lui, cet autre, fût-il Socrate, fût-il Caton, tout est manqué : « celui qui commence à se rendre étranger à lui-même ne tarde pas à s'oublier tout à fait³⁷⁹ ». Rousseau pose le principe suivant : « La seule leçon de morale qui convienne à l'enfance, et la plus importante à tout âge, est de ne jamais faire du mal à personne³⁸⁰. »

Pour compléter ce que nous avons dit de la méthode active, ajoutons quelques remarques sur l'*enseignement d'un métier*, cet enseignement étant en rapport étroit aussi avec l'éducation morale.

« Je veux absolument qu'Émile apprenne un métier », écrit Rousseau³⁸¹. Son idée est que chaque homme, en tant que membre d'une collectivité, doit se spécialiser

dans une branche d'activité déterminée, afin d'acquérir une certaine indépendance et de contribuer par là même au maintien de l'ordre social. Nul père ne peut transmettre à son fils le droit d'être inutile à ses semblables ; or, c'est pourtant ce qu'il fait en lui transmettant ses richesses, qui sont la preuve et le prix du travail. « Celui qui mange dans l'oisiveté ce qu'il n'a pas gagné lui-même le vole. Hors de la société, l'homme isolé, ne devant rien à personne, a droit de vivre comme il lui plaît ; mais dans la société, où il vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien ; cela est sans exception. Travailler est donc un devoir indispensable à l'homme social. Riche ou pauvre, puissant ou faible, tout citoyen oisif est un fripon³⁸². »

Cette conception du travail renferme en germe l'idée féconde que Goethe a développée avec tant de maîtrise sous forme poétique dans *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, et d'après laquelle c'est le devoir de chaque individu d'acquérir une certaine compétence dans une spécialité quelconque, s'il veut éprouver le sentiment le plus pur d'un tout vivant³⁸³. Mais tandis que Wilhelm Meister choisit le métier de chirurgien (Wundarzt), Rousseau fait d'Émile un artisan, et cela surtout parce qu'il estime que cette condition est la plus indépendante de la fortune et des hommes. S'il dit que le métier qu'il aimerait le mieux qui fût du goût de son élève est celui de menuisier, c'est que ce métier est propre, utile, qu'il peut s'exercer dans la maison, qu'il tient suffisamment le corps en haleine, qu'il exige dans l'ouvrier de l'adresse et de l'industrie ; et que dans la forme des ouvrages que l'utilité détermine, l'élégance et le goût ne sont pas exclus³⁸⁴. Mais il ne s'ensuit pas que chaque homme doive apprendre ce métier. Au contraire, Rousseau veut qu'on observe d'abord le goût, les penchants de l'enfant et qu'on choisisse ensuite le métier qui lui convient le mieux. « Que si par hasard le génie de votre élève était décidément tourné vers les sciences spéculatives, ajoute Rousseau, alors je ne blâmerais pas qu'on lui donnât un métier conforme à ses inclinations ; qu'il apprît, par exemple, à faire des instruments de mathématiques, des lunettes, des télescopes, etc.³⁸⁵. » Ici comme partout l'inspiration

de Rousseau est essentiellement morale. « Nous ne sommes pas seulement apprentis ouvriers, dit-il en parlant de lui et de son élève, nous sommes apprentis hommes et l'apprentissage de ce dernier métier est plus pénible et plus long que l'autre... Et notre ambition n'est pas tant d'apprendre la menuiserie que de nous élever à l'état de menuisier³⁸⁶. »

Nous terminons par là l'exposé des principes fondamentaux de la pédagogie de Rousseau. Passons à l'examen des traits caractéristiques de son *homme idéal*.

Caractéristique de l'homme idéal.

« Écrire sur l'éducation, dit Jean-Paul Richter, c'est écrire sur toutes choses à la fois³⁸⁷. » Aucun autre ouvrage ne confirme autant cette juste parole que l'*Émile*. En effet, c'est le souci de former un homme nouveau qui a poussé Rousseau à s'occuper d'un si grand nombre de problèmes. C'est ce qu'a très bien vu M^{me} de Staël : « En voulant former un homme, il s'est nécessairement occupé de toutes les idées qui peuvent entrer dans la tête³⁸⁸. » Pour caractériser par conséquent l'homme idéal de Rousseau, nous n'avons qu'à rappeler, en les complétant, les attributs essentiels, tels que nous les avons indiqués dans nos chapitres précédents.

Un des buts les plus importants de la méthode éducative de Rousseau est, comme nous l'avons vu, de former une volonté forte. Voulant élever l'homme de la nature, « il ne s'agit pas pour cela d'en faire un sauvage et de le reléguer au fond des bois ; mais enfermé dans le tourbillon social, il suffit qu'il ne s'y laisse entraîner ni par les passions ni par les opinions des hommes ; qu'il voie par ses yeux, qu'il sente par son cœur ; qu'aucune autorité ne le gouverne hors celle de sa propre raison³⁸⁹ ». C'est la volonté qui distingue l'homme de l'enfant³⁹⁰. « Grâce à sa volonté forte, l'homme reste, même au milieu du plus grand esclavage extérieur, libre et autonome. C'est ce que semble exprimer Émile, lorsqu'il écrit à son ancien maître, après avoir été fait prisonnier par les Barbaresques à Alger et traité comme esclave : « Je changeai

plusieurs fois de patron ; l'on appelait cela me vendre ; comme si jamais on pouvait vendre un homme ! On vendait le travail de mes mains ; mais ma volonté, mon entendement, mon être, tout ce par quoi j'étais *moi* et non pas un autre, ne se vendait assurément pas ³⁹¹. »

L'homme qui a une volonté forte se caractérise par l'amour de soi, qui est aussi la première condition de la conservation de soi-même³⁹². Mais pour bien comprendre ce principe, il faut tenir compte de la distinction que Rousseau établit, après Vauvenargues, entre « *amour de soi* » et « *amour-propre* ». « L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation, et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur³⁹³. » L'amour de soi-même est donc la source de toutes les vertus, l'amour-propre celle de tous les vices. « Les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour-propre³⁹⁴. »

Un des premiers devoirs de celui qui s'aime soi-même est d'être indépendant de l'opinion publique : il ne doit rien faire uniquement parce que « les autres » le font. De là l'antipathie de Rousseau pour le conventionnel. On peut même parler chez lui à cet égard d'un « immoralisme ». Il pense en effet que certaines « âmes extraordinaires », telles que Julie, M. de Wolmar et Saint-Preux, ont le droit de s'émanciper de la morale conventionnelle et d'agir d'après une morale supérieure, dont la source d'inspiration est « l'instinct divin » ou « la voix de la conscience ». « Vos deux âmes sont si extraordinaires, dit milord Édouard en parlant de Julie et de Saint-Preux, qu'on n'en peut juger sur les règles communes³⁹⁵. » Et Wolmar dit de lui-même : « Je sais bien que ma conduite a l'air bizarre, et choque les maximes communes ; mais les maximes deviennent moins générales à mesure qu'on lit mieux dans les cœurs ; et le mari de Julie ne doit pas se

conduire comme un autre homme³⁹⁶. » On le voit : si M. de Wolmar se soucie peu de la morale conventionnelle, c'est parce qu'il obéit à une morale supérieure qu'il trouve dans « le fond de son âme », dans ce que Marc-Aurèle appelle l'ἡγεμονικόν, et non pas dans les livres. « Laisse, mon ami, écrit Julie à Saint-Preux, ces vains moralistes, et rentre au fond de ton âme : c'est là que tu retrouveras toujours la source de ce feu sacré qui nous embrasa tant de fois de l'amour des sublimes vertus ; c'est là que tu verras ce simulacre éternel du vrai beau, dont la contemplation nous anime d'un sain enthousiasme, et que nos passions souillent sans cesse sans pouvoir jamais l'effacer³⁹⁷. »

Il y a donc au dedans de nous un principe inné de la justice et de la vertu, d'après lequel nous jugeons, en dépit des maximes conventionnelles, nos actions et celles des autres. C'est ce principe que Rousseau appelle *conscience*, instinct divin, sentiment intérieur. « Conscience ! conscience ! s'écrie le Vicaire, instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infallible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu ! c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions³⁹⁸. » Rousseau ne peut pas comprendre comment cette qualité même qui fait de l'homme un homme pourrait être considérée comme une erreur d'enfance. « O Montaigne, proteste-t-il en s'adressant à son illustre prédécesseur, toi qui te piques de franchise et de vérité, sois sincère et vrai, si un philosophe peut l'être, et dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux ; où l'homme de bien soit méprisable et le perfide honoré³⁹⁹. »

Loin d'être une erreur d'enfance, la vertu est, au contraire, un signe de virilité, de force. « Mon enfant, dit Rousseau à Émile, il n'y a point de bonheur sans courage, ni de vertu sans combat. Le mot de *vertu* vient de *force* ; la force est la base de toute vertu. La vertu n'appartient qu'à un être faible par sa nature, et fort par sa volonté ; c'est en cela seul que consiste le mérite de l'homme juste ; et quoique nous appelions Dieu bon, nous ne l'appelons

pas vertueux, parce qu'il n'a pas besoin d'efforts pour bien faire⁴⁰⁰. » Or, celui qui est en possession d'une telle force ne peut pas enfermer son existence dans les limites étroites de son moi, aimer ce moi plus que tout au monde. « Dans l'état de faiblesse et d'insuffisance, le soin de nous conserver nous concentre au dedans de nous ; dans l'état de puissance et de force, le désir d'étendre notre être nous porte au delà, et nous fait élaner aussi loin qu'il nous est possible⁴⁰¹. » L'extension, l'élargissement du moi est donc, pour l'homme qui a une volonté forte, non seulement un devoir mais aussi un besoin intense.

Tant que l'homme est encore un enfant, tant que sa sensibilité reste bornée à son individu, il n'y a rien de moral dans ses actions ; ce n'est que quand elle commence à s'étendre hors de lui, qu'il prend d'abord les sentiments, ensuite les notions du bien et du mal, qui le constituent véritablement homme, et partie intégrante de son espèce⁴⁰². Dès que l'individu arrive à un certain degré d'autonomie, ce besoin se fait sentir en lui. C'est ce qui a lieu au commencement de la puberté, c'est-à-dire à partir de l'âge de quinze ans. « Le sang fermente et s'agite ; une surabondance de vie cherche à s'étendre au dehors. L'œil s'anime et parcourt les autres êtres, on commence à prendre intérêt à ceux qui nous environnent, *on commence à sentir qu'on n'est pas fait pour vivre seul* : c'est ainsi que le cœur s'ouvre aux affections humaines et devient capable d'attachement⁴⁰³. »

Le premier sentiment dont un jeune homme élevé soigneusement est susceptible, n'est pas, selon Rousseau, l'amour, c'est l'*amitié*. Le premier acte de son imagination naissante est de lui apprendre qu'il a des semblables, et l'espèce l'affecte avant le sexe. Il faut par conséquent favoriser cette évolution naturelle, il faut prolonger l'âge de l'innocence ; il faut profiter de la sensibilité naissante pour jeter dans le cœur du jeune adolescent les premières semences de l'humanité. « Un enfant qui n'est pas mal né, et qui a conservé jusqu'à vingt ans son innocence, est à cet âge, le plus généreux, le meilleur, le plus aimant et le plus aimable des hommes⁴⁰⁴. » Un autre moyen de prolonger l'âge de l'innocence consiste, selon Rousseau, à inculquer à la jeunesse une conception noble de l'amour

entre les deux sexes, d'après laquelle deux âmes s'identifient au point de ne plus faire qu'un seul tout⁴⁰⁵. Celui qui aime vraiment, devient meilleur, plus noble, plus parfait sous tous les rapports.

Cependant, l'amitié est, selon Rousseau, supérieure à l'amour ; car la sensualité, qui joue un grand rôle dans l'amour, n'est pas indispensable pour faire naître et durer l'amitié. C'est ce que nous montre l'amitié entre Julie et Claire dans *La Nouvelle Héloïse*. « Dis-moi, mon enfant, écrit Claire à son amie, l'âme a-t-elle un sexe ? En vérité je ne le sens guère à la mienne⁴⁰⁶. » Leur amitié est si grande que l'une ne vit que pour être l'amie de l'autre⁴⁰⁷. Ce qui caractérise l'amitié, ce n'est pas l'égalité des tempéraments ; ils peuvent même être contraires. Ce n'est pas non plus l'égalité des idées. C'est avant tout une sympathie cordiale qui est toujours prête à aider l'ami et à se dépenser pour son bien-être. « L'amitié est prodigue, mais l'amour est avare⁴⁰⁸. » On a eu raison de faire remarquer⁴⁰⁹, que l'on trouvera avec peine un autre tableau d'amitié féminine de la même grâce et de la même finesse.

Mais l'amour et l'amitié, si précieux qu'ils puissent être, ne sont pas les seuls objets sur lesquels peut agir la force expansive du cœur. Il ne suffit pas à l'homme doué d'une volonté forte et d'une âme aimante de s'identifier avec un seul individu, il faut qu'il en fasse autant avec chaque être sentant. Ainsi naît la *pitié*. « En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, dit le Vicaire, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant, en quittant pour ainsi dire notre être pour prendre le sien. Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre ; ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons⁴¹⁰. »

On sait que c'est sur ce passage ainsi que sur deux autres du *Discours sur l'Inégalité* que s'appuie Schopenhauer pour démontrer que si, dans sa recherche du fondement de la morale, il n'a pas de précurseurs parmi les philosophes de profession, il peut se réclamer par contre « de l'autorité du plus grand moraliste des temps modernes, c'est-à-dire de J.-J. Rousseau, le profond connaisseur du cœur humain, qui puisait sa sagesse dans la vie, et

non pas dans les livres, et qui destinait ses doctrines à l'humanité, et non pas à être professées du haut d'une chaire universitaire ; lui, l'ennemi des préjugés, l'élève de la nature, et doué par elle du talent de moraliser sans être ennuyeux, parce qu'il atteignait la vérité et touchait le cœur⁴¹¹ ». Ainsi, ô ironie ! Arthur Schopenhauer, un des plus grands détracteurs de la nature humaine, appelle J.-J. Rousseau, c'est-à-dire le plus enthousiaste apologiste de la bonté originelle de l'homme, « le profond connaisseur du cœur humain ». Il semble fermer les yeux devant le fait que les vues de Rousseau sur la constitution de l'homme sont diamétralement opposées aux siennes. Cela s'explique peut-être par l'éclectisme du philosophe francfortois⁴¹². Mais on se fera une idée tout à fait inexacte de Rousseau si l'on ne tient compte que des passages cités par Schopenhauer ; car, ces citations confirment sa conception de la pitié, mais elles n'expriment pas fidèlement toute la pensée de Rousseau.

De ce que Rousseau affirme qu' « il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre⁴¹³ », on n'a pas le droit de conclure qu'il considère la pitié comme la source de toutes les vertus. Au contraire, la vraie pitié est selon lui une conséquence de la vertu, car elle ne procède que d'une surabondance de force. Celui qui éprouve de la compassion ne souffre pas en dépensant cette force. Au contraire, « si le premier spectacle qui le frappe est un objet de tristesse, le premier retour sur lui-même est un sentiment de plaisir. Il jouit à la fois de la pitié qu'il a pour leurs maux, et du bonheur qui l'en exempte ; il se sent dans cet état de force qui nous étend au delà de nous, et nous fait porter ailleurs l'activité superflue de notre bien-être. Pour plaindre le mal d'autrui, sans doute il faut le connaître, mais il ne faut pas le sentir⁴¹⁴ ».

Il n'y a donc rien de commun entre Schopenhauer et Rousseau en ce qui concerne la solution du problème de la valeur de la pitié. Par contre, on peut parler à cet égard, croyons-nous, d'une certaine ressemblance entre Rousseau et des penseurs tels que les Stoïciens, Spinoza, Kant et même Nietzsche, puisqu'ils rejettent tous la

pitié en tant qu'elle est une expression de faiblesse, c'est-à-dire un sentiment purement passif, mou et efféminé, et non pas en tant qu'elle est une expression de force et qui se manifeste sous la forme d'une action énergique et d'une aide portée à celui qui souffre⁴¹⁵. En tout cas, Rousseau rejette toute pitié qui ne consiste qu'à souffrir avec celui qui souffre, et il ne reconnaît comme vraiment morale que celle qui se manifeste sous forme d'aide. « Le mal-être lui est extrêmement sensible et pour elle et pour les autres, écrit Saint-Preux à milord Édouard en parlant de M^{me} de Wolmar ; et il ne lui serait pas plus aisé d'être heureuse en voyant des misérables, qu'à l'homme droit de conserver sa vertu toujours pure en vivant sans cesse au milieu des méchants. Elle n'a point cette pitié barbare qui se contente de détourner les yeux des maux qu'elle pourrait soulager ; elle les va chercher pour les guérir ; c'est l'existence et non la vue des malheureux qui la tourmente. Elle s'informe des besoins de son voisinage avec la chaleur qu'on met à son propre intérêt ; elle en connaît tous les habitants ; elle y étend pour ainsi dire l'enceinte de sa famille, et n'épargne aucun soin pour en écarter tous les sentiments de douleur et de peine auxquels la vie humaine est assujettie⁴¹⁶. »

Quoi qu'il en soit, selon Rousseau on ne doit cultiver la pitié dès la plus tendre jeunesse, qu'en tant qu'elle contribue à l'élargissement de notre être. « Pour exciter et nourrir cette sensibilité naissante, pour la guider ou la suivre dans sa pente naturelle, qu'avons-nous donc à faire, si ce n'est d'offrir au jeune homme des objets sur lesquels puisse agir la force expansive de son cœur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout retrouver hors de lui ; d'écarter avec soin ceux qui le resserrent, le concentrent, et tendent le ressort du moi humain ; c'est-à-dire en d'autres termes, d'exciter en lui la bonté, l'humanité, la commisération, la bienfaisance⁴¹⁷. »

Le milieu le plus propice et le plus fécond pour cultiver toutes ces vertus de l'homme nouveau est, selon Rousseau, la famille. C'est ce qu'il nous montre dans *La Nouvelle Héloïse*. Le but principal de ce roman est de nous

montrer comment l'on peut apprendre à aimer l'humanité. A la question : « Qu'apprend-on dans la petite sphère de deux ou trois amants ou amis toujours occupés d'eux seuls ? » Rousseau répond : « On apprend à aimer l'humanité. Dans les grandes sociétés on n'apprend qu'à haïr les hommes⁴¹⁸. » Les historiens de la littérature devraient tenir compte de cette intention de Rousseau et ne pas exiger de lui ce qu'il n'a jamais voulu nous donner. Signalons comme une heureuse exception la remarque suivante de Gustave Lanson : « Rien de plus profond au point de vue de la vérité, de plus efficace au point de vue de la moralité, que l'idée du renouvellement intégral de l'être moral, sur laquelle pivote toute l'action du roman⁴¹⁹. » Que l'on lise, pour s'en convaincre, la deuxième et la troisième lettre de la cinquième partie de *La Nouvelle Héloïse* où Saint-Preux dépeint quelques-unes des scènes caractéristiques de la vie de famille des Wolmar. C'est surtout à Julie en tant que mère et épouse qu'on doit le bonheur de toute la famille. Julie est non seulement la meilleure incarnation de l'humanité idéale de Rousseau, mais aussi le vrai type de l'épouse, de la mère et de la femme en général. Bref, elle est ce que Rousseau appelle dans l'*Émile* « la femme de l'homme⁴²⁰ ». Tandis que dans l'*Émile*, Rousseau nous dit à quelles exigences la femme doit répondre pour être « l'élève de la nature », dans *La Nouvelle Héloïse*, il n'a plus besoin de les énumérer ni de les dépeindre, car Julie est la femme modèle.

On a souvent dit que la conception rousseauiste de la femme est orientale. Si l'on entend par là que Rousseau repousse toute égalité absolue entre les deux sexes, on n'a pas tout à fait tort. Il pense, en effet, que ce ne sont pas seulement des particularités purement individuelles qui séparent l'homme de la femme, mais aussi des caractères qui tiennent au sexe. On peut résumer sa conception de la nature féminine en disant : « En tout ce qui ne tient pas au sexe la femme est homme⁴²¹. » Cela est vrai du physique aussi bien que du moral. En tout ce qui tient au sexe, la femme et l'homme ont partout des rapports et partout des différences. Une femme parfaite et un homme parfait ne doivent pas plus se ressembler d'esprit que de visage. L'homme doit être actif et fort, la femme

passive et faible : il faut nécessairement que l'un veuille et puisse, il suffit que l'autre résiste peu. « La femme doit se rendre agréable à l'homme au lieu de le provoquer : sa violence à elle est dans ses charmes⁴¹². » Ne croirait-on pas entendre Schiller disant :

[er.
« Kraft erwart' ich vom Mann, des Gesetzes Würde behaupt'
Aber durch Anmut allein herrschet und herrsche das Weib⁴²³. »

Une autre conséquence de la constitution des sexes, c'est que le plus fort soit le maître en apparence, et dépende en effet du plus faible, et cela par une invariable loi de la nature. « L'empire des femmes n'est point à elles parce que les hommes l'ont voulu, mais parce qu'ainsi le veut la nature : il était à elles avant qu'elles parussent l'avoir⁴²⁴. » De même, les femmes possèdent un sens pratique qui dépasse beaucoup celui de l'homme. « La relation sociale des sexes est admirable. De cette société résulte une personne morale dont la femme est l'œil et l'homme le bras, mais avec une telle dépendance l'une de l'autre, que c'est de l'homme que la femme apprend ce qu'il faut savoir, et de la femme que l'homme apprend ce qu'il faut faire⁴²⁵. » L'interdépendance harmonieuse entre l'homme et la femme est donc, selon Rousseau, telle qu'on ne sait lequel met le plus du sien ; « chacun suit l'impulsion de l'autre, chacun obéit, et tous deux sont les maîtres⁴²⁶ ».

On le voit : il n'est pas question chez Rousseau d'un asservissement de la femme. Il veut seulement qu'on tienne compte des différences naturelles entre les deux sexes, du point de vue physique, intellectuel et moral. Le principe doit être la différenciation, et non pas le nivellement ; car plus les femmes voudront ressembler aux hommes, moins elles les gouverneront, et c'est alors qu'ils seront vraiment les maîtres⁴²⁷. « Cultiver dans les femmes les qualités de l'homme, et négliger celles qui leur sont propres, c'est donc visiblement travailler à leur préjudice⁴²⁸. » S'ensuit-il que la femme doive être élevée dans l'ignorance de toute chose, et bornée aux seules fonctions du ménage ? « Non, sans doute, répond Rousseau ; ainsi ne l'a pas dit la nature, qui donne aux femmes

un esprit si agréable et si délié ; au contraire, elle veut qu'elles pensent, quelles jugent, qu'elles aiment, qu'elles connaissent, qu'elles cultivent leur esprit comme leur figure ; ce sont les armes qu'elle leur donne pour suppléer à la force qui leur manque et pour diriger la nôtre. Elles doivent apprendre beaucoup de choses, mais seulement celles qu'il leur convient de savoir⁴²⁹. »

Or, la tâche la plus importante de la femme est de former un type supérieur d'homme. Rousseau pourrait dire avec Nietzsche en s'adressant à la femme : « Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf ! » « Les hommes seront toujours ce qu'il plaira aux femmes, écrit Rousseau dans le premier Discours ; si vous voulez donc qu'ils deviennent grands et vertueux, apprenez aux femmes ce que c'est grandeur d'âme et vertu⁴³⁰. » Et dans le *Discours sur l'Inégalité*, il dit aux Genevoises : « Aimables et vertueuses concitoyennes, le sort de votre sexe sera toujours de gouverner le nôtre⁴³¹. » C'est justement la famille qui est le terrain où la femme peut et doit remplir cette noble tâche et former l'homme nouveau. C'est là qu'il faut développer d'abord les germes de toutes les vertus individuelles et sociales propres à la nature humaine.

Si Julie et Saint-Preux cultivent la science et les arts, c'est pour nourrir leur esprit et non pas pour étaler leur érudition ni pour acquérir de la gloire⁴³². « Un avantage infiniment supérieur à tous les biens physiques et que nous tenons incontestablement de l'harmonie du genre humain, écrit Rousseau, est celui de parvenir, par la communication des idées et le progrès de la raison jusqu'aux régions intellectuelles, d'acquérir les notions sublimes de l'ordre, de la sagesse et de la bonté morale, de nourrir nos sentiments du fruit de nos connaissances, de nous élever par la grandeur de l'âme au-dessus des faiblesses de la nature, et d'égaliser à certains égards, par l'art du raisonnement, les célestes intelligences ; enfin de pouvoir, à force de combattre et de vaincre nos passions, dominer l'homme et imiter la Divinité⁴³³. »

Ainsi, la culture est, selon Rousseau, un des meilleurs chemins pour arriver à la vraie religion. « Mon sentiment est donc, écrit-il à l'archevêque de Paris, que l'esprit de

l'homme, sans progrès, sans instruction, sans culture, et tel qu'il sort des mains de la nature, n'est pas en état de s'élever de lui-même aux sublimes notions de la Divinité⁴³⁴. » La vraie religion n'est donc pas un simple produit de la peur qu'inspirent les puissances invisibles ni des désirs des faibles ; elle naît plutôt d'un besoin profond de l'homme supérieur d'étendre son être. Ce besoin ne peut être satisfait complètement ni par l'identification avec d'autres individus (par l'amour et l'amitié), ni par l'identification avec chaque être sensible (par la pitié) ; car « ce que les créatures peuvent occuper du cœur humain est si peu de chose, que, quand on croit l'avoir rempli d'elles, il est encore vide. Il faut un objet infini pour le remplir⁴³⁵ ». C'est cet objet infini que Rousseau appelle *être suprême, Divinité*. « On dirait, écrit-il en parlant de Julie, que rien de terrestre ne pouvant suffire au besoin d'aimer dont elle est dévorée, cet excès de sensibilité soit forcé de remonter à sa source. Ce n'est point, comme sainte Thérèse, un cœur amoureux qui se donne le change et veut se tromper d'objet ; c'est un cœur vraiment intarissable que l'amour ni l'amitié n'ont pu épuiser, et qui porte ses affections surabondantes au seul être digne de l'absorber⁴³⁶. » Mais cet amour de Dieu ne doit aucunement nous détacher de nos devoirs envers les autres créatures et tout particulièrement envers les hommes. Au contraire, plus l'homme aime Dieu, plus son amour envers les autres créatures et envers les hommes sera profond⁴³⁷.

CHAPITRE VII

L'IDÉAL MORAL

(Conclusions)

En identifiant l'état idéal avec l'état de nature, Rousseau s'est exposé à subir les plus rudes attaques de la grande majorité de ses interprètes. Ainsi, on a cru voir dans son idéal moral un retour à un état idyllique de nature. Et comme, depuis Schopenhauer et Darwin, on ne trouve dans la nature que les traits caractéristiques d'une gigantesque déraison, d'un aveugle et farouche *struggle for life*, on considère l'idéal de Rousseau comme une dépravation plutôt que comme un perfectionnement du genre humain. Ed. de Hartmann, par exemple, n'y voyant qu'une exaltation de l'état d'innocence (Unschuldswärmerei), le rejette ; car un tel idéal, dit-il « méconnaît complètement l'évolution de l'humanité⁴³⁸ ». Nietzsche, qu'on a surnommé, à cause de sa « transvaluation » de toutes les valeurs, « le Rousseau du XIX^e siècle⁴³⁹ », écrit : « Moi aussi, je parle d'un retour à la nature, quoiqu'il ne s'agisse pas d'un recul, mais d'une ascension vers une nature et une naturalité haute, libre, redoutable, vers une nature qui joue avec de grandes tâches, et qui le peut... Mais Rousseau, cet idéaliste et cette canaille en une personne..., où voulait-il aller⁴⁴⁰ ? »

Contentons-nous de ces deux appréciations de l'idéal moral de Rousseau pour constater que ce qu'on lui reproche d'habitude, c'est que : 1^o il considère l'état de nature comme un fait ; 2^o il voit l'idéal dans un retour à la pauvreté de vie originelle plutôt que dans un enrichissement du patrimoine spirituel de l'humanité.

La première objection est tirée, semble-t-il, de certains passages du *Discours sur l'Inégalité*. Qu'il y ait dans cet écrit une exaltation de l'état de nature et même du sauvage, nous ne le contestons pas. Mais si l'on veut être juste envers Rousseau, il ne faut pas oublier que son intention n'est pas de nous donner un exposé rigoureusement historique des faits ; il se contente plutôt de hasarder quelques conjectures ; « car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originale et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent⁴⁴¹ ». On le voit : Rousseau n'a aucune certitude sur l'état de nature tel qu'il fut en réalité. Mais cela ne l'empêche pas d'admettre hypothétiquement que la nature humaine était plus pure chez l'homme primitif qu'elle ne l'est chez l'homme dégénéré d'aujourd'hui. Les poètes qui dépeignent les temps préhistoriques n'expriment-ils pas la même idée ? Goethe ne se représente-t-il pas Adam comme « l'homme le plus beau, le plus parfait qu'on puisse s'imaginer⁴⁴² » ? D'autre part, Rousseau nous avertit dès le début du *Discours sur l'Inégalité* qu'il ne faut pas considérer ses conjectures comme des faits historiques.

Pour ce qui est maintenant de la raison qui pousse Rousseau à exalter l'état de nature, Fichte n'a pas tout à fait tort d'écrire : « Rousseau ne voulait pas replacer l'homme dans l'état de nature pour lui conférer une supériorité d'ordre intellectuel, mais uniquement pour le libérer de la sensualité⁴⁴³. » En effet, ce que Rousseau admire chez l'homme primitif, c'est la force, l'intégrité, le mépris des apparences et de l'opinion publique, la quiétude d'âme, bref l'autonomie. On peut s'en convaincre par la lecture du contraste qu'il établit entre « le sauvage » et « le citoyen » à la fin du *Discours*. « Le sauvage ne respire que le repos et la liberté ; il ne veut que vivre et rester oisif, et l'ataraxie même du stoïcien n'approche pas de sa profonde indifférence pour tout autre objet. Au contraire, le citoyen, toujours actif, sue, s'agite, se tourmente sans cesse pour chercher des occu-

pations encore plus laborieuses ; il travaille jusqu'à la mort, il y court même pour se mettre en état de vivre, ou renonce à la vie pour acquérir l'immortalité... Le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui, ne sait que vivre dans l'opinion des autres, et c'est pour ainsi dire de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence⁴⁴⁴. » Ainsi, à l'état de nature, indépendance de l'opinion, autonomie, réalité. A l'état social, au contraire : extériorité, esclavage, apparence trompeuse⁴⁴⁵.

Voilà l'enseignement du second Discours sur la question qui nous occupe. Sans doute, si l'on considère cette exaltation de l'état de nature comme une peinture d'un état de choses qui a existé historiquement, on aura raison de dire que le jugement de Rousseau est fantaisiste et sans fondement. Que si, au contraire, on n'oublie pas que pour lui l'état de nature n'est pas une réalité historique dogmatiquement acceptée, mais plutôt une *idée directrice* pour tirer l'homme de la dépravation morale actuelle, on ne pourra pas ne pas donner raison à Kant : « Rousseau, écrit-il, ne voulait pas au fond que l'homme rétrograde vers un état de nature, mais le considère sans sortir de la condition présente⁴⁴⁶. » Fichte semble être du même avis, puisqu'il proteste avec indignation contre les « empiristes » — c'est ainsi qu'il appelle les détracteurs de Rousseau — en les apostrophant : « Qui vous demande de chercher nos idées dans le monde réel ? L'état de nature *devrait* exister (der Naturzustand *sollte* da sein) ».

Ce qui importe surtout, c'est que Rousseau, dans ses autres écrits, abandonne presque complètement le point de vue radical du second Discours. Aussi exige-t-il que, pour bien comprendre ses doctrines, l'on commence par la lecture de l'*Émile*⁴⁴⁷. Ce sont donc les écrits postérieurs aux deux Discours qui nous montrent que ce que Rousseau cherchait dans la nature se trouvait bien au delà de l'horizon du sauvage ; ils nous donnent, par conséquent, comme le fait remarquer Hœffding, « non seulement une continuation, mais aussi une correction, du second Discours⁴⁴⁸ ».

Ainsi, Rousseau semble vouloir se corriger lui-même lorsqu'il distingue dans l'*Émile* l'homme naturel vivant

dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant dans l'état de société. « Émile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts ; c'est un sauvage fait pour habiter les villes, il faut qu'il sache y trouver son nécessaire, tirer parti de leurs habitants et vivre, sinon comme eux, du moins avec eux⁴⁴⁹. » De même, Rousseau fait remarquer dans le V^e livre de l'*Émile* : « Il ne faut pas confondre ce qui est naturel à l'état sauvage et ce qui est naturel à l'état civil⁴⁵⁰. » Que Rousseau ne lutte plus que pour ce qui est naturel à l'état civil et qu'il considère le retour à des temps primitifs comme quelque chose d'impossible, c'est ce qui résulte aussi de ce qu'il dit dans sa lettre à M^{lle} D. M. du 7 mai 1764 : « On ne quitte pas sa tête comme son bonnet, et l'on ne revient pas plus à la simplicité qu'à l'enfance ; l'esprit une fois en effervescence y reste toujours, et quiconque a pensé, pensera toute sa vie. » Et dans le III^e dialogue, Rousseau écrit : « Mais la nature humaine ne rétrograde pas, et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné⁴⁵¹. » Ailleurs, en parlant de la nécessité de la division du travail, il insiste sur le fait qu'il n'est plus possible, pour l'homme à l'état de société, de vivre comme les hommes primitifs imaginaires. « La nature a, pour ainsi dire, abandonné ses fonctions sitôt que nous les avons usurpées⁴⁵². »

En bref, l'appel de Rousseau signifie : Réalisons l'idéal moral. Pour savoir ce qu'il faut entendre par là, et en même temps pour voir si le deuxième reproche qu'on fait d'ordinaire à notre philosophe est juste, récapitulons les résultats que nous avons obtenus dans les chapitres précédents.

Dans notre premier chapitre, nous avons montré que la lutte de Rousseau contre « les sciences et les arts » n'est pas dirigée contre la civilisation en général, mais seulement contre une culture qui n'est qu'une déformation de la nature. Rousseau ne combat que le faux savoir, la demi-culture, bref ce qu'on pourrait appeler, en généralisant le mot « Bildungsphilister » de Nietzsche, le philistinisme culturel. Il n'attaque la science qu'en tant qu'elle rabaisse l'homme à l'état de rouage d'une immense machine. Par contre, si la science

a pour but de rendre l'homme capable de régner sur les forces de la nature, de les dominer librement d'après des lois qui lui appartiennent en propre et de contribuer par là même à l'enrichissement de sa vie intérieure, — alors on pourra et on devra dire que Rousseau met toute son œuvre au service de la vraie civilisation.

Dans notre deuxième chapitre nous avons constaté que c'est en tant qu'artiste et moraliste que Rousseau combat la dépravation de « la nature » dans l'art. Il ne rejette pas les arts, il veut seulement rendre la morale indépendante de leur progrès ou de leur décadence. L'art est selon lui contraire à la nature lorsqu'on s'en sert comme d'un instrument de propagande en faveur de la morale conventionnelle. Plus précisément, l'art est conforme à la nature dans la mesure où il contribue à perfectionner l'homme tout entier et à ennoblir son existence. Et c'est en ce sens seulement que Rousseau assigne à l'art un rôle moralisateur.

L'examen de l'attitude religieuse de Rousseau, dans notre troisième chapitre, nous a montré que sa lutte contre la fausse religion n'est au fond qu'une lutte contre toute mutilation de la vraie nature de l'homme. En combattant « les philosophes », d'un côté, le dogme et la tradition, de l'autre, Rousseau veut rendre justice à tout l'ensemble de notre être. En effet, selon lui, la vraie religion n'est ni un pur produit de l'entendement, ni un symptôme de faiblesse, ni affaire de convention traditionnelle, mais un besoin profond de la nature humaine qui doit être satisfait, tout en tenant compte des différentes étapes de l'évolution historique et en réinsufflant perpétuellement l'esprit à la lettre. En ce sens, la religion est un moyen d'affirmation énergique et de conservation de notre être spirituel, elle est par conséquent au service de la morale.

La société étant le terrain le plus propice à l'épanouissement de toutes les facultés individuelles, Rousseau s'efforce, dans sa doctrine politique et sociale, d'indiquer les moyens de transformer ce terrain d'une manière aussi favorable que possible afin de préparer l'avènement de l'homme nouveau. Nous avons vu en effet, dans notre quatrième chapitre, qu'une vie politique et

sociale organisée dans l'esprit du *Contrat social* est, selon Rousseau, une des premières conditions qu'exige l'ascension de l'humanité vers l'état idéal de nature. En ce sens, on peut dire qu'il subordonne la politique à la morale et que par conséquent, dans ce domaine aussi, ses yeux sont fixés sur l'avenir plutôt que sur le passé de l'humanité.

C'est la considération de l'homme idéal de Rousseau, dans notre cinquième chapitre, qui nous a montré de la manière la plus convaincante comment et jusqu'à quel point le salut du genre humain peut et doit être cherché dans un retour à la nature. La tâche de l'éducation conformément à la nature ne consiste pas en effet à ramener l'homme actuel à l'état primitif de simplicité sauvage, mais plutôt à faire de l'élève, par l'emploi de la méthode négative, « un être libre, bon et heureux » à l'image de Dieu, un être dont l'instinct fondamental est l'amour de soi, et dont la surabondance de puissance est la source de toutes les autres vertus, telles que l'amour, l'amitié, la pitié, la religion comme amour de l'humanité et amour de Dieu, la pratique de la bienveillance et de la justice.

Avons-nous le droit, après ce bref résumé des principales tendances de la philosophie de Rousseau, de considérer son idéal moral comme un appauvrissement spirituel de l'existence, comme une déformation morale de la nature humaine ? Nous ne le croyons pas. Au même résultat doit arriver, à notre avis, chaque interprète impartial de cette philosophie en tenant compte surtout des écrits postérieurs aux deux Discours.

C'est ce qu'on peut dire, par exemple, de *Kant* lorsqu'il écrit : « On peut mettre d'accord entre elles et avec la raison les assertions souvent mal comprises et en apparence contradictoires de l'illustre J.-J. Rousseau. Dans ses écrits sur l'*Influence des sciences* et sur *Inégalité des hommes*, il montre très justement l'inévitable conflit de la civilisation avec la nature du genre humain, considéré comme espèce animale, dans laquelle chaque individu devrait atteindre complètement sa destination ; mais dans son *Émile*, son *Contrat social* et d'autres écrits,

il cherche en retour à résoudre le difficile problème que voici : comment la civilisation doit se poursuivre pour développer les dispositions de l'humanité, en tant qu'espèce morale, dans le sens de leur distinction, de telle sorte que l'humanité, comme espèce morale, ne soit plus en opposition avec l'humanité comme espèce naturelle. C'est de cette opposition (la civilisation, selon les vrais principes de l'éducation en vue de former l'homme et le citoyen à la fois, n'ayant sans doute pas encore commencé, beaucoup moins encore ayant été terminée) que naissent tous les vrais maux qui accablent la vie humaine, et tous les vices qui la multiplient ; tandis que les impulsions qui y conduisent et que l'on considère par conséquent comme leur cause, sont bonnes en soi et opportunes en tant que dispositions naturelles ; mais ces dispositions, ayant été faites pour l'état de nature, sont anéanties par la civilisation, et causent par contre préjudice à celle-ci, jusqu'à ce que l'*art parfait redevient nature* : et c'est cela qui constitue le dernier but de la destination morale de l'espèce humaine⁴⁵³. »

Après Kant, c'est son disciple, *J.-G. Fichte*, qui voit en Rousseau un régénérateur, et non pas un décadent. Il dit : « Pour Rousseau, retour signifie marche en avant, progrès (*Fortgang*) ; pour lui, cet état de nature délaissé est le but final de l'humanité actuellement corrompue et défigurée. Il fait partant précisément ce que nous faisons : il travaille pour faire progresser à sa manière l'humanité, et pour favoriser sa marche vers son but suprême⁴⁵⁴. »

Parmi les interprètes de Rousseau du XIX^e siècle qui voient en son œuvre autre chose qu'une pure exaltation de l'état primitif d'innocence, il convient de citer d'abord l'éminent historien de la littérature du XVIII^e siècle, *H. Hettner*, qui dit que Rousseau « n'a pas encore sans doute l'idéal d'une humanité pure et libre, mais n'en est pas moins le fondateur et le promoteur le plus actif⁴⁵⁵ ». De même, *Hœffding* estime que Rousseau déjà dans le *Discours sur l'Inégalité* ne voulait pas au fond un recul, car il admettait que la civilisation a une importance comme un moyen d'éviter des inconvénients

plus grands. Mais c'est surtout plus tard, dans ses principaux ouvrages, ajoute Hoeffding, que Rousseau atteint l'idée d'un *développement interne naturel*, — d'une *bonne culture*, et il découvre qu'il y a une place pour la nature, non seulement à l'état de nature, mais aussi à l'état de civilisation, de sorte qu'il ne peut pas être considéré comme un ennemi de toute évolution⁴⁵⁶.

R. Eucken exprime très nettement l'idéalité du « retour » rousseauiste en disant : « Rousseau ne songe pas sérieusement à tourner le dos à toute la civilisation et à nous replonger dans la nature brute. Ce qu'il demande, c'est une transformation radicale de l'état de civilisation dans le sens d'une autonomie de l'individu et d'une simplification de la conduite de la vie, une nouvelle société qui conserve mieux le lien avec la nature, un rajeunissement de toute notre existence⁴⁵⁷. »

G. Lanson, en parlant de *La Nouvelle Héloïse*, écrit : « Il (Rousseau) a voulu montrer comment, dans la société actuelle, l'individu pouvait rétablir entre ses semblables et lui des rapports naturels, être libre et les traiter en hommes libres, et restaurer, dans l'inégalité factice des conditions, l'essentielle égalité de la nature⁴⁵⁸. »

Enfin, récemment M. Albert Schinz s'est vu obligé de combattre l'interprétation du rousseauisme comme un retour à la vie primitive en disant : « Pas plus qu'il n'a cru à la bonté naturelle de l'homme (qui ne doit être identifiée avec l'idée de l'homme de nature non-mauvais), et pas plus qu'il n'a cru au bonheur de l'homme sauvage (qui ne doit être identifiée avec celle de non-misère) Rousseau n'a voulu de la thèse du retour à la vie primitive⁴⁵⁹. »

Examinons en terminant, ne fût-ce que brièvement, l'attitude que prend Rousseau devant le problème du *souverain bien*, quelques-uns de ses meilleurs connaisseurs, tels que F. Brockhoff et Franz Haymann, ayant interprété son idéal moral dans un sens eudémoniste.

Brockhoff, par exemple, tout en admettant que Rousseau donne à la vie une signification plus haute et plus vaste et lui assigne des buts plus purs et plus nobles que la plupart de ses contemporains, ne peut s'empêcher

de le considérer comme un eudémoniste ; car « il (Rousseau) est, de même qu'eux (ses contemporains) convaincu que l'homme vit pour devenir heureux⁴⁶⁰ ». Borckerhoff voit donc en Rousseau un représentant de l'eudémonisme effectif plutôt que de l'eudémonisme éthique⁴⁶¹. Haymann, au contraire, considère comme le principe suprême de la morale de Rousseau « la conservation de tous⁴⁶² », ou comme il le dit ailleurs, « l'eudémonisme social », d'après lequel « le bien de la communauté doit être la cause déterminante des actions de l'individu si elles veulent être qualifiées de morales ». Ainsi, selon Haymann, Rousseau est un représentant de l'eudémonisme éthique. Quelle conception est la plus juste : celle de Brockerhoff ou celle de Haymann ?

Et, d'abord, est-il vrai que Rousseau considère l'accroissement du bonheur comme un motif de l'action, et croit-il que l'homme vit pour devenir heureux ?

Ce qui est d'abord certain, c'est que pour Rousseau il n'y a pas de bonheur parfait sur la terre. Il nous le dit de la manière la plus nuancée. « Mon cher ami, écrit Julie à Saint-Preux, il n'y a point de vrai bonheur sur la terre⁴⁶³. » Dans les *Confessions* nous retrouvons la même idée : « Nous sommes si peu faits pour être heureux ici-bas⁴⁶⁴. » On croirait entendre Schopenhauer lorsque nous lisons dans l'*Émile* : « La félicité de l'homme ici-bas n'est donc qu'un état négatif : on doit la mesurer par la moindre quantité des maux qu'il souffre⁴⁶⁵. »

Ce n'est pas tout ; Rousseau insiste sur le fait que le désir d'être heureux n'est pas le vrai motif de l'action. « On s'imagine, dit-il, que la première source de nos passions est le désir d'être heureux ; on se trompe. L'idée du bonheur est très composée ; le bonheur est un état permanent dont l'appétit dépend de la mesure de nos connaissances, au lieu que nos passions naissent d'un sentiment actuel, indépendant de nos lumières ; le développement s'en fait à l'aide de la raison, mais le désir existe avant elle. Quel est donc ce principe ? Je l'ai déjà dit : le désir d'exister. Tout ce qui semble étendre ou affermir notre existence nous flatte, tout ce qui semble la détruire ou la resserrer nous afflige⁴⁶⁶. » Si donc ce que l'homme veut avant tout, c'est persévérer

rer dans l'être, il ne peut pas être question chez Rousseau d'un eudémonisme effectif.

Que faut-il penser de l'eudémonisme éthique ? Rousseau considère-t-il l'augmentation du bonheur comme le prix de la vie ? Haymann l'affirme. Il dit : « Ainsi, Rousseau, malgré tous ses efforts, n'a pas réussi à se délivrer des chaînes de l'eudémonisme, il a payé, lui aussi, le tribut à l'influence de toute la philosophie contemporaine⁴⁶⁷. » Cette thèse méconnaît, à notre avis, les vues morales fondamentales de Rousseau. Sans doute, Rousseau affirme que le but de toute législation doit être le bien de la communauté ; mais conclure de là que le but suprême de la morale est l'eudémonisme, c'est confondre sa morale et sa politique. Sa morale repose, comme nous l'avons vu, sur des fondements beaucoup plus solides que sur le pur « bonheur de la société ». Ce serait répéter tout ce que nous avons dit jusqu'ici que de vouloir entrer dans le détail sur cette question. Contentons-nous de quelques indications complémentaires.

Rousseau, étant convaincu que le vrai motif de l'action n'est pas l'augmentation du bonheur, ne peut pas y voir non plus le contenu du devoir. Il ne suffit pas que les actions soient vertueuses, il faut aussi que la vertu elle-même repose sur des fondements plus solides. « Ce n'est pas assez, croyez-moi, écrit Julie à Saint-Preux, que la vertu soit la base de votre conduite, si vous n'établissez cette base même sur un fondement inébranlable⁴⁶⁸. » Si nous demandons à Rousseau : Quel est ce fondement ? il répond : « Examinez votre conscience et voyez si vous n'y trouvez pas un principe oublié qui pourrait servir à mettre un meilleur ordre dans vos actions, à les lier plus solidement entre elles et avec un principe commun⁴⁶⁹. » Et si nous demandons : Sur quoi repose la conscience ? Rousseau répond : « Sur la divinité de la nature humaine. » Si nous demandons enfin : D'où dérive la divinité de la nature humaine ? Rousseau se trouve alors dans la même situation que ces Indiens qui font reposer le monde sur un immense éléphant, et l'éléphant sur une tortue ; mais que si on leur demande sur quoi repose la tortue, ils ne savent plus ce qu'ils doivent dire. Quoi qu'il en soit, ce qui est cer-

tain, c'est que si l'homme agit vertueusement, c'est pour vivre conformément à sa nature⁴⁷⁰.

Mais de ce que Rousseau rejette l'eudémonisme comme principe suprême de la morale, il ne s'ensuit pas qu'il méconnaisse l'importance du vrai bonheur par rapport à la société aussi bien que par rapport à l'individu. Nous avons déjà dit (lorsque nous avons examiné la pédagogie de Rousseau) qu'il attaque âprement toute éducation qui ne rend pas l'élève heureux « chemin faisant⁴⁷¹ ». Cela est vrai aussi de l'adulte. En effet, si la chasse au bonheur ne doit pas être le but de tous ses efforts, l'homme doit vivre de telle manière qu'il se sente toujours heureux. Comment ce but pourrait être atteint par rapport à la collectivité, nous l'avons montré dans notre quatrième chapitre. Pour ce qui est du bonheur individuel, on peut poser comme règle générale : mettre en équilibre le vouloir et le pouvoir, ou plutôt faire de telle sorte que la quantité du pouvoir soit toujours plus grande que celle des désirs. Ce ne sont donc pas les objets que nous désirons qui nous rendent heureux, c'est plutôt notre état d'âme. Rousseau s'appuie sur sa propre expérience pour confirmer cette conception stoïcienne du bonheur. « J'appris ainsi par ma propre expérience, écrit-il dans la deuxième Promenade, que la source du vrai bonheur est en nous, et qu'il ne dépend pas des hommes de rendre vraiment misérable celui qui sait vouloir être heureux⁴⁷². » Et ailleurs : « Le bonheur n'est pas le plaisir, il ne consiste pas dans une modification passagère de l'âme, mais dans un sentiment permanent et tout intérieur dont nul ne peut juger que celui qui l'éprouve⁴⁷³. » Lorsque Rousseau entreprend, dans les *Lettres à Sophie*, de déterminer la nature du souverain bien et d'indiquer les moyens de l'atteindre, il avoue que son intention n'est pas de trouver ce qui rend heureux « les autres », mais seulement comment nous pouvons être contents de nous-mêmes⁴⁷⁴. Et il arrive alors au résultat « que c'est en vain qu'on cherche au loin son bonheur quand on néglige de le cultiver en soi-même, car il a beau venir du dehors, il ne peut se rendre sensible qu'autant qu'il trouve au dedans une âme propre à le goûter⁴⁷⁵ ».

On peut aller plus loin et parler chez Rousseau d'une conception mystique du bonheur, lorsqu'il dépeint, dans la cinquième Promenade, l'âme heureuse de la manière suivante : « S'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière, et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé, ni d'enjamber sur l'avenir, où le temps ne soit plus rien pour elle, où le présent dure toujours, sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune autre succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de puissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence et que ce sentiment puisse la remplir tout entière ; tant que cet état dure, celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide, qu'elle sente le besoin de remplir⁴⁷⁶. » Ou, pour exprimer la même idée en langage goethéen :

Zum Augenblicke dürft' ich sagen,
Verweile doch, du bist so schön !
Es kann die Spur von meinen Erdentagen
Nicht in Aeonen untergehn.
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Geniess' ich jetzt den höchsten Augenblick ⁴⁷⁷.

* * *

Si nous jetons un coup d'œil sur tout ce qui précède, nous arrivons au résultat suivant :

1° Si Rousseau avance l'hypothèse d'un état de nature, il s'agit pour lui de l'avenir plutôt que du passé du genre humain.

2° Il ne veut pas que nous recommencions l'histoire ; son intention est plutôt d'aiguiller l'évolution de l'humanité sur la vraie voie naturelle.

3° Son appel, par conséquent, signifie au fond une marche ascensionnelle vers la nature idéale de l'homme, et non pas un recul vers un état de simplicité primitive.

4° L'aspiration au bonheur n'est, selon lui, ni le vrai motif de l'action ni le but ultime de l'effort humain ou, ce qui revient au même, il ne peut être question chez lui ni d'un eudémonisme effectif ni d'un eudémonisme éthique.

5° Le vrai bonheur de l'individu aussi bien que celui de la collectivité est certainement nécessaire à l'accomplissement de la destination de l'homme sur la terre, dans le sens que nous avons indiqué.

Concluons par quelques réflexions sur l'ensemble de l'œuvre de Rousseau, et cela surtout dans l'intention de déterminer la place qu'il doit occuper dans le panthéon de la pensée humaine.

Pouvons-nous parler chez Rousseau d'un système ? Dans la séance du 27 février 1932 de la Société Française de Philosophie, consacrée à la discussion sur l'unité de la pensée de Rousseau, M. Victor Basch a répondu à cette question par la négative, M. E. Cassirer par l'affirmative. En effet, pour M. Basch, Rousseau est avant et par-dessus tout un romancier. En s'adressant à Cassirer, il lui dit : « Vous avez dit que, pour vous, l'artiste, chez Rousseau, est le complément du philosophe... Pour moi, c'est le philosophe qui, chez Rousseau, est le complément du poète... Pour moi, je considère que si Rousseau a bien été un penseur et un penseur pénétrant, il a été avant tout un poète, un romancier, et il n'a été penseur et philosophe qu'en tant qu'il a été poète et romancier⁴⁷⁸. » M. Basch range donc Rousseau parmi les génies artistes, tels que Goethe et Victor Hugo, qui n'ont pas de système. « Je crois, dit-il, que quand nous parlons de la philosophie de Goethe, de la philosophie de Victor Hugo, de la philosophie de Rousseau, il le faut faire *cum grano salis* et il faut construire ces génies artistes comme des sortes de musiciens d'idées. Nous trouvons chez eux des thèmes, des antithèmes, parfois des synthèmes, mais jamais de systèmes⁴⁷⁹. » Dans sa réplique, M. Cassirer, après avoir protesté contre ceux qui ne voient en Rousseau qu'un romancier, a fait remarquer que si nous ne trouvons pas chez lui « l'esprit de système », nous ne pouvons pas lui refuser entièrement « l'esprit systématique⁴⁸⁰ ».

Si nous avons à nous prononcer sur l'exactitude des deux interprétations, nous dirions que c'est celle de M. Cassirer qui se rapproche le plus de la vérité. Sans doute, Rousseau ne nous a pas donné un exposé complet et systématique de sa philosophie, et cela pour la raison très simple qu'il n'y a même pas songé. Aussi ne pouvons-nous pas parler chez lui d'un système proprement dit. Mais à y regarder de près, il n'y manque que la forme extérieure de ce qu'on entend par système ; car non seulement il y a dans son œuvre certaines tendances fondamentales plus ou moins explicites, mais aussi l'intuition philosophique, dont l'épanouissement ou plutôt l'évolution créatrice forme un système, et qui constitue la véritable originalité d'un penseur, s'y trouve en pleine clarté : c'est celle de l'harmonie universelle, en général, et de l'harmonie dans la vie de l'humanité, en particulier, conçue comme un fait inébranlable et en même temps comme une tâche qui doit être réalisée progressivement par l'éducation individuelle, d'une part, et par l'organisation de la société selon les principes d'égalité, de liberté et de justice, de l'autre. L'effort de Rousseau pour contribuer à l'accomplissement de cette œuvre est en quelque sorte le « langage articulé » de l'humanité au XVIII^e siècle⁴⁸¹. Aussi ne pouvons-nous pas considérer avec Brunetière ni avec Basch le grand révolutionnaire de Genève « avant tout et par-dessus tout » comme un lyrique ou comme un romancier. Nous serions plutôt enclin à voir en lui un collaborateur éminemment conscient à l'œuvre d'ennoblissement moral de notre vie, un prophète du règne de fraternité universelle et de paix perpétuelle. Son appel est « l'appel du héros » dont parle Bergson⁴⁸².

DEUXIÈME PARTIE

MADAME DE STAËL

INTRODUCTION

« Rousseau n'eût pas été Rousseau sans Genève, et M^{me} de Staël est l'esprit de Rousseau complété, enrichi sur divers points, mais continué. » En faisant nôtre cette opinion d'Amiel⁴⁸³, nous nous proposons, dans cette deuxième partie de notre travail, d'examiner dans quel sens et jusqu'à quel point elle est vraie.

Ce qui est d'abord certain, c'est que M^{me} de Staël (née le 22 avril 1766, morte le 14 juillet 1817) a subi l'influence directe et profonde de Rousseau. Sur ce point tous ses biographes sont d'accord. Ainsi, Philippe Godet l'appelle « la fille spirituelle de Rousseau » et ajoute : « Le grand Genevois a été l'éveilleur de son génie ; entre elle et lui il y a plus qu'une ressemblance, il y a proche parenté⁴⁸⁴. » Michelet écrit : « Le génie de M^{me} de Staël a été successivement dominé par deux maîtres et deux idées ; jusqu'en 1789, par Rousseau, et, depuis, par Montesquieu⁴⁸⁵. » De même, Albert Sorel pense que si on ne peut pas dire à quel âge Rousseau fut révélé à M^{me} de Staël, il est certain qu'il devint sa première idole⁴⁸⁶. M. Pierre Kohler, après avoir constaté avec Eugène Ritter⁴⁸⁷ que M^{me} de Staël était parente de Rousseau au 18^e degré et que leur ancêtre commun, P.-A. de la Rive, vivait au début du xvi^e siècle, affirme : « L'influence de Rousseau sur M^{me} de Staël est grande tout d'abord, et les premiers écrits de la jeune femme portent bien la

marque de Jean-Jacques... L'influence de Rousseau ne se fait pas sentir seulement dans ses productions de la première jeunesse (c'est-à-dire dans *Sophie* (1786) et les trois nouvelles *Mirza*, *Adélaïde et Théodore*, *l'Histoire de Pauline*, qui sont du même temps). On la discerne dans l'ouvrage sur les *Passions* (1796), où M^{me} de Staël met tant de fougue à condamner la passion qu'elle adore. On la trouve surtout dans ses romans⁴⁸⁸. »

Mais ce ne sont pas seulement ses biographes qui signalent cette influence. M^{me} de Staël, elle-même, s'en rend compte. Elle a commencé sa carrière littéraire par un éloge enthousiaste de son maître, je veux dire par la publication des *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau* (1788). « Les *Lettres sur Jean-Jacques*, écrit Sainte-Beuve, sont un hommage de reconnaissance envers l'auteur admiré et préféré, envers celui même à qui M^{me} de Staël se rattache le plus immédiatement. Assez d'autres dissimulent avec soin, taisent ou critiquent les parents littéraires dont ils procèdent : il est d'une noble candeur de débiter en avouant, en célébrant celui de qui l'on s'est inspiré, des mains duquel on a reçu le flambeau, celui d'où nous est venu ce large fleuve de la belle parole dont autrefois Dante remerciait Virgile ; M^{me} de Staël, en littérature aussi, avait de la passion filiale⁴⁸⁹. » On peut même aller plus loin et dire que les *Lettres sur les écrits et le caractère de Rousseau* sont beaucoup plus qu'un éloge et un hymne : ce travail de débutant contient tout un programme de vie et d'activité, c'est en quelque sorte l'« élan vital » de toute l'œuvre de M^{me} de Staël. « Tous les écrits futurs de M^{me} de Staël en divers genres, dit encore Sainte-Beuve, romans, morale, politique, se trouvent d'avance présagés dans cette rapide et harmonieuse louange de ceux de Rousseau, comme une grande œuvre musicale se pose, entière déjà de pensée, dans son ouverture⁴⁹⁰. » M^{me} de Staël n'a jamais brûlé ce qu'elle a adoré dans sa jeunesse. Sans doute, elle a évolué, mais elle est restée toujours fidèle et à elle-même et à son plus grand maître. C'est Rousseau qui lui a servi de guide dans la manière d'apprécier les divers courants de pensée. C'est de Rousseau aussi qu'elle s'inspire dans toute sa philosophie. C'est

Rousseau enfin qu'elle s'efforce de continuer à sa façon et d'une manière plus ou moins consciente.

Essayons de considérer dans cet esprit les divers aspects de son être et de son vouloir, et cela en vue d'établir le rapport qui existe entre son idéal moral et celui de Rousseau.

CHAPITRE PREMIER

MADAME DE STAËL EUROPÉENNE

Quelle est la nationalité de M^{me} de Staël ? Ce n'est pas facile de répondre à cette question. Elle naquit à Paris, mais dans un milieu protestant et genevois. « Elle était fille d'un banquier genevois (Jacques Necker) ; et dans ses secondes noces, elle est devenue la femme d'un officier genevois : elle est donc née et morte citoyenne de Genève », écrit Eugène Ritter⁴⁹¹. Comme Rousseau, « c'est une Genevoise épanouie par la France », dit Marc Monnier⁴⁹². « La gravité du fonds genevois primitif uni au charme et à la vivacité du génie français — voilà M^{me} de Staël », écrit Philippe Godet⁴⁹³. Selon Maurice Souriau, « M^{me} de Staël n'est pas tout à fait Française ; elle est un peu Suisse, très Genevoise, avec quelque chose de germanisme qui lui vient de ses ascendants⁴⁹⁴ ». Pour Pierre Lasserre, M^{me} de Staël, de même que Rousseau, n'est qu'une étrangère. « On peut lui trouver des mérites là où elle peint et raconte, écrit-il, mais dès qu'elle « pense » (et la philosophe enragée ne s'efface jamais pour longtemps), je conteste presque toujours à son écriture d'être du français⁴⁹⁵. » Mais c'est surtout Amiel qui insiste sur le caractère essentiellement genevois de M^{me} de Staël. « Rousseau, Benjamin Constant, Sismondi, Léopold Robert, Pradier, par exemple, ne sont Français que par gloire. M^{me} de Staël aussi était bien plus complètement leur concitoyenne qu'elle ne le disait

et ne le croyait. En effet, Genevoise par son père, Jacques Necker, Vaudoise par sa mère, Suzanne Curchod, de Grassier, elle appartient à la Suisse romande par toutes ses origines, par sa parenté, ses alliances, ses traditions domestiques, son éducation première. Elle lui appartient par sa religion qui était le protestantisme, par sa filiation morale, car son père spirituel est Rousseau. Elle lui appartient, hélas ! par les défauts que les raffinés lui reprochaient avant Corinne, le langage helvétique et métaphysique, la sentimentalité confuse, le léger nuage de Germanie. Elle lui appartient par ses sympathies pour d'autres nations, comme l'Angleterre et l'Allemagne. Elle lui appartient par les arrêtés de la police impériale qui lui rappelèrent durement qu'elle n'était point Française, ce à quoi elle répondait en vain que Napoléon était Corse. Enfin, elle est y enracinée par cette patrimoniale de Coppet, qui fut sa résidence d'été pendant la première moitié de sa vie, son refuge et son domicile pendant la seconde⁴⁹⁶. » M. Pierre Kohler va plus loin qu'Amiel, puisqu'il constate à la fin de son ouvrage richement documenté : « J'espère avoir suffisamment prouvé qu'elle échappe à la tradition française et que la Suisse a des droits sur elle⁴⁹⁷. »

Quant à nous, tout en reconnaissant que la mentalité de M^{me} de Staël présente un caractère profondément genevois, nous croyons ne pas devoir la cataloguer sous une rubrique nationale. De même que Rousseau, plus que Rousseau, M^{me} de Staël dépasse Genève, dépasse la Suisse, dépasse la France. Si Rousseau est le vrai fondateur de l'esprit européen, M^{me} de Staël en représente une des plus belles incarnations au début du XIX^e siècle. Elle est le type du « bon Européen » au sens goethéen et nietzschéen du mot. Émile Faguet l'appelle « un esprit européen dans une âme française⁴⁹⁸ ». Elle est franchement cosmopolite. Elle se reconnaît elle-même plusieurs patries : celle de ses parents (*notre Suisse*, dit-elle aussi quelque part), celle de son mari (la Suède), sa « patrie de choix » (l'Angleterre), la patrie de sa pensée (l'Allemagne) ; elle appela la France la patrie de sa naissance et de ses amitiés et finit par découvrir la « patrie de son âme » dans la société des hommes dis-

tingués de tous les pays⁴⁹⁹. Dans presque tous ses ouvrages, en particulier dans *Corinne* et *De l'Allemagne*, elle lutte pour une culture internationale. Elle se révolte contre les barrières artificielles, contre les « murailles de la Chine ». « Mais l'une des causes de votre grâce incomparable, dit Oswald à Corinne, c'est la réunion de tous les charmes qui caractérisent les différentes nations⁵⁰⁰. » Et lorsque le comte d'Erfeuil parle des monstruosité de Shakespeare et pense que « ce serait nous plonger dans la barbarie, que de vouloir introduire rien d'étranger parmi nous » (c'est-à-dire dans le théâtre français), Corinne dit en souriant : « Autant vaudrait élever autour de vous la grande muraille de la Chine⁵⁰¹. »

C'est parce qu'elle était animée de cet esprit de véritable cosmopolitisme que M^{me} de Staël a considéré comme une de ses plus grandes tâches de servir d'« ambassadrice » ou d'intermédiaire entre les différents pays européens. Et l'on sait qu'elle s'en est acquittée avec le plus vif succès. « M^{me} de Staël, écrit Godet, a représenté glorieusement la France dans toutes les capitales où son exil l'a conduite, à Weimar comme à Rome, à Pétersbourg comme à Londres, à Vienne comme à Berlin. En retour, elle a cherché à révéler à la France tous les peuples civilisés ; elle a chanté l'Italie, elle a expliqué l'Allemagne, elle a entrevu pour la nation russe un riche et brillant avenir⁵⁰². » « Elle a été l'ambassadrice en plus de sens que ne le pensait M^{me} de Charrière, précise Amiel avant Godet : ambassadrice à l'extérieur, quand, dans l'Europe armée et frémissante, à Rome, à Weimar, à Berlin, à Vienne, à Pétersbourg et à Londres, elle représentait avec séduction une France qui pouvait renaître, la France de 1789 ; ambassadrice à l'intérieur, quand, attaquant l'infatuation nationale, tour à tour par les sévérités et les dextérités de l'amour, elle faisait brèche dans la double muraille chinoise des préjugés français, rouvrait d'une part la communication spirituelle avec les nations étrangères, ces émules et ces juges du dehors, et mettait d'autre part le doigt sur les lacunes séculaires, sur les vices de l'éducation, des mœurs et du caractère indigènes... Elle tempère dans sa culture la France par l'Italie, l'Allemagne et l'Angleterre ; elle

voudrait concilier le Nord et le Midi, les avantages de la civilisation latine et catholique avec ceux de la civilisation germanique et protestante, les élégances de la sociabilité chevaleresque avec les mérites de la vertu plébéienne⁵⁰³. »

CHAPITRE II

MADAME DE STAËL « POÈTE SENTIMENTAL »

Mais, ce n'est pas seulement en ce qui concerne les origines nationales et l'orientation européenne que nous pouvons parler d'une proche parenté entre M^{me} de Staël et Rousseau : toute son œuvre peut être considérée comme une des plus importantes continuations des tendances fondamentales du rousseauisme.

En effet, si l'on accepte la distinction schillérienne entre la « poésie naïve » et la « poésie sentimentale⁵⁰⁴ », on peut dire que M^{me} de Staël est, de même que Rousseau, un « poète sentimental ». Elle se révolte contre les misères morales de son temps parce que son âme, comme celle de Rousseau, est enflammée d'un nouvel idéal moral. De là d'abord un fond de tristesse et de mélancolie dans ses écrits. Elle est comme Corinne « une âme mal à l'aise⁵⁰⁵ ». Elle parle à plusieurs reprises de sa tristesse qui n'est au fond qu'une nostalgie d'un état parfait des choses, de l'harmonie, de l'idéal. Dans son âme aussi il y a, comme dans celle de Corine, « des abîmes de tristesse⁵⁰⁶ ». Ne confessait-elle pas un jour à Chateaubriand : « J'ai toujours été la même, vive et triste ; j'ai aimé Dieu, mon père et la liberté. » Ce malaise de l'âme est, selon M^{me} de Staël, un trait caractéristique de tout esprit supérieur qui tend à améliorer la vie humaine. « Comment réfléchir dans la solitude, écrit-elle, sans découvrir que tous les sentiments profonds ont une teinte de tristesse et que l'homme ne peut s'élever au-

dessus de l'existence physique sans éprouver que le monde moral est incomplet, et que plus l'on développe son esprit et son âme, plus l'on sent les bornes de sa destinée ? ... Je ne crois pas que, depuis le commencement du monde, on puisse citer un être distingué qui n'ait trouvé la vie inférieure à ses désirs et à ses sentiments⁵⁰⁷. »

Cette aspiration vers une vie supérieure ou, si l'on veut, vers un âge d'or disparu, ce désir ardent d'un « Retour à la nature » et, par conséquent, ce mécontentement vis-à-vis de l'état donné des choses, est la source de tous les efforts de M^{me} de Staël, en particulier de sa défense enthousiaste de l'humanité, de la liberté et de la justice. Et l'influence de Rousseau à cet égard est incontestable. « Dans cette revanche, un peu désordonnée, des puissances instinctives de l'âme, écrit Sainte-Beuve, la rêverie, la mélancolie, la pitié, l'enthousiasme pour le génie, pour la nature, pour la vertu et le malheur, ces sentiments que *La Nouvelle Héloïse* avait propagés, s'emparèrent fortement de M^{lle} Necker, et imprimèrent à toute la première partie de sa vie et de ses écrits un ton ingénument exagéré, qui ne laisse pas d'avoir son charme, même en faisant sourire⁵⁰⁸. »

Madame de Staël et Rousseau.

On peut considérer comme le premier et le plus important essai de ce genre les *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau*. Si M^{me} de Staël s'y efforce de défendre et de glorifier Rousseau, c'est parce qu'elle voit en lui un des plus grands moralistes dont les doctrines lui tiennent particulièrement à cœur. Elle dit dans la Préface : « J'ai goûté quelque plaisir en me retraçant à moi-même le souvenir et l'impression de mon enthousiasme⁵⁰⁹. »

Ainsi, tout en n'étant pas d'accord avec Rousseau sur beaucoup de points (par exemple, sur la question de l'influence pernicieuse de la science), M^{me} de Staël exprime son admiration pour tout ce qu'il y a de noble et de grand dans les deux *Discours* et dans la *Lettre à*

d'Alembert sur les Spectacles. Elle admire la manière dont Rousseau nous inspire de justes sentiments de haine pour le vice, et d'amour pour la vertu. Pour ce qui est de la *Lettre à d'Alembert*, M^{me} de Staël fait remarquer que jamais Rousseau ne s'est montré avec autant de dignité : « L'amour de la patrie, l'enthousiasme de la liberté, l'attachement à la morale guident et animent sa pensée⁵¹⁰. »

En parlant de *La Nouvelle Héloïse*, M^{me} de Staël reconnaît que le mal que ce roman peut faire aux jeunes filles encore innocentes est plus certain que l'utilité dont il pourrait être à celles qui ne le sont plus⁵¹¹. Mais d'autre part elle nous rappelle que c'est un ouvrage de morale que Rousseau a eu l'intention d'écrire et que, pour le faire, il a pris la forme d'un roman. « S'il faut, pour ainsi dire, pense-t-elle, entraîner les hommes à la vertu ; si leur imperfection force à recourir, pour les intéresser, à l'éloquence d'une passion, faut-il blâmer Rousseau d'avoir choisi l'amour ? Quel autre eût été plus près de la vertu⁵¹² ? » « Peut-être Rousseau, remarque plus loin M^{me} de Staël, s'est-il laissé aller à l'impulsion de son âme et de son talent ; il avait le besoin d'exprimer ce qu'il y a de plus violent au monde, la passion et la vertu en contraste réunies. Mais voyez comme il a respecté l'amour conjugal⁵¹³ ! Qui oserait répondre que les sacrifices de l'âme tendre sont impossibles, lorsque Rousseau nous apprend que la plus passionnée des femmes, que Julie en a été capable, qu'elle a pu trouver le bonheur dans l'accomplissement de ses devoirs, et ne s'en est plus écartée jusqu'au dernier moment de sa vie ? On se croit dispensé de ressembler aux héroïnes parfaites ; on aurait honte de n'avoir pas même les vertus d'une femme coupable⁵¹⁴. » M^{me} de Staël ne ferme pas les yeux sur les défauts du roman de Rousseau. Mais elle constate : « Quand Rousseau se trompe, c'est presque toujours en s'attachant à une idée morale plutôt qu'à une autre : c'est entre les vertus qu'il choisit ; et la préférence qu'il donne peut seule être attaquée ou défendue⁵¹⁵. » Et en parlant du duel : « Quelle lettre sur le duel ! comme il a combattu ce préjugé en homme d'honneur ! comme il a respecté le courage ! comme il a

senti qu'il fallait en être enthousiaste pour avoir le droit de le blâmer, et lui parler à genoux pour pouvoir l'arrêter⁵¹⁶. »

Non moins grande est l'admiration de M^{me} de Staël pour l'*Émile*, et cela surtout à cause de la noblesse morale qui pénètre cet ouvrage d'un bout à l'autre. « Que j'aime cette éducation sans ruse et sans despotisme, qui traite l'enfant comme un homme faible, et non comme un être dépendant ; qui le force à l'obéissance, non en le faisant plier sous la volonté d'un gouverneur ou d'un père dont il ne connaîtrait pas les droits, et dont il haïrait l'empire, mais sous la nécessité muette, mais inflexible...⁵¹⁷. » Un autre mérite de Rousseau en matière d'éducation, c'est, selon M^{me} de Staël, d'avoir ranimé dans une certaine classe de la société le sentiment maternel ; il fit connaître aux mères ce devoir et ce bonheur. « Qui, des mères ou des enfants, doit le plus de reconnaissance à Rousseau ? Ah ! ce sont les mères sans doute : ne leur a-t-il pas appris à retrouver dans leur enfant une seconde jeunesse ? Rousseau a su rendre l'enfance à son bonheur naturel⁵¹⁸. » Contre ceux qui croient réfuter Rousseau en disant qu'il est fou, M^{me} de Staël proteste : « Rien n'est plus loin de l'affectation ; sa folie, si l'on doit employer ce mot, est l'exaltation de tout ce qui est bien... Comment ne pas adorer son amour pour la vertu, sa passion pour la nature ! il ne l'a pas peinte comme Virgile, mais il l'a gravée dans le cœur⁵¹⁹... » Surtout, M^{me} de Staël salue avec enthousiasme la lutte de Rousseau pour une vraie religion : « Rousseau croyait à l'existence de Dieu par son esprit et par son cœur. Qu'elle est belle sa lettre à l'archevêque de Paris !... Quel chef-d'œuvre d'éloquence dans le sentiment, de métaphysique dans les preuves, que la profession de foi du Vicaire Savoyard ! Rousseau était le seul homme de génie de son temps qui respectât les pieuses pensées, dont nous avons tant besoin ; il consulte l'instinct naturel, et consacre ensuite toute la force de la réflexion à prouver à sa raison la vérité de cet instinct⁵²⁰. »

M^{me} de Staël éprouve une sincère admiration aussi pour la doctrine politique et sociale de Rousseau, et cela en se plaçant au point de vue de l'idéal. On peut

s'en convaincre en considérant la comparaison qu'elle fait entre Montesquieu et Rousseau. « Montesquieu, dit-elle, est plus utile aux sociétés formées ; Rousseau le serait davantage à celles qui voudraient se rassembler pour la première fois : la plupart des vérités qu'il développe sont spéculatives... Qu'on place donc au-dessus de l'ouvrage de Rousseau celui de l'homme d'État dont les observations auraient précédé les théories, qui serait arrivé aux idées générales par la connaissance des faits particuliers, et qui se livrerait moins en artiste à tracer le plan d'un édifice régulier, qu'en homme habile à réparer celui qu'il trouverait construit. Mais qu'on accorde cependant un grand tribut de louanges à celui qui nous a fait connaître tout ce qu'on peut obtenir par la méditation, et qui, s'étant saisi d'une grande idée, l'a suivie dans toutes ses conséquences, jusqu'à sa source la plus reculée⁵²¹. » De même, le mérite de Rousseau, selon M^{me} de Staël, ce n'est pas seulement d'avoir démontré les droits des hommes, mais aussi et surtout de leur avoir fait sentir le prix qu'ils doivent y attacher⁵²². Et voici comment M^{me} de Staël exprime son enthousiasme pour le rapport que Rousseau établit entre la liberté et l'égalité : « Je l'aime aussi, de toute la force et de toute la vivacité de mes premiers sentiments, cette liberté qui ne met entre les hommes d'autre distinction que celles marquées par la nature ; et m'exaltant avec l'auteur des *Lettres de la Montagne*, je la voudrais telle qu'on la conçoit sur le sommet des Alpes, ou dans leurs vallées inaccessibles⁵²³. »

M^{me} de Staël loue aussi l'œuvre musicale de Rousseau, et tout particulièrement son effort pour faire adopter en France les mélodrames, par exemple *Pygmalion*. « Quand les paroles succèdent à la musique, et la musique aux paroles, l'effet des unes et de l'autre est plus grand. La musique exprime les situations et les paroles les développent... Mais quelle éloquence dans le monologue de Pygmalion ! Comme l'on trouve vraisemblable que la statue s'anime à sa voix⁵²⁴. » Et en parlant des airs simples et sensibles que Rousseau a faits pour plusieurs romances, M^{me} de Staël s'écrie : « Je me croyais, en les entendant, transportée sur le sommet de nos montagnes,

lorsque le son de la flûte du berger se prolonge lentement au loin par les échos qui successivement le répètent⁵²⁵. »

En parlant des travaux de botanique de Rousseau, M^{me} de Staël semble ne pas approuver l'antiutilitarisme de son maître ; car à son avis ce n'est pas avilir les ouvrages du Créateur que de les croire destinés à une cause finale. « Mais l'imagination poétique et sauvage de Rousseau, ajoute-t-elle, ne pouvait supporter de lier à l'image d'un arbuste ou d'une fleur, ornement de la nature, le souvenir des maux et des infirmités des hommes. Avec quel charme il peint dans les *Confessions*, ses transports en revoyant la pervenche⁵²⁶ ! »

Mais ce qui nous importe surtout, c'est que M^{me} de Staël ne se contente pas d'admirer l'œuvre de Rousseau : elle éprouve la plus grande estime aussi pour son caractère, et s'efforce de le défendre contre les calomnies ou les attaques de ses détracteurs⁵²⁷. Elle fait cela sans fermer les yeux sur les faiblesses de son maître. Ainsi, elle avoue que les *Confessions* n'ont pas sans doute ce caractère d'élévation qu'on souhaiterait à l'homme qui parle de lui-même ; mais il lui semble qu'il est difficile de douter de la sincérité de Rousseau⁵²⁸. « Il avait une âme tendre : comment en douter, lorsqu'on a lu ses ouvrages ?... Le plus grand reproche qu'on puisse faire à sa mémoire, celui qui ne trouvera point de défenseur, c'est d'avoir abandonné ses enfants. Eh bien ! ce même homme eût été cependant capable de donner les plus grands exemples d'amour paternel, d'exposer sa vie vingt fois pour conserver la leur, s'il n'eût pas été convaincu qu'il leur épargnait les plus grands crimes en leur laissant ignorer le nom de leur père ; s'il n'eût pas cru qu'on voulait en faire de nombreux Séides. L'indigne femme qui passait sa vie avec lui avait appris assez à le connaître pour savoir le rendre malheureux⁵²⁹. » Dans une note, M^{me} de Staël nous dit qu'un Genevois qui a vécu avec Rousseau, pendant les vingt dernières années de sa vie, dans la plus grande intimité, lui a peint souvent l'abominable caractère de sa femme, les sollicitations atroces que cette mère dénaturée lui fit pour mettre ses enfants à l'hôpital⁵³⁰. M^{me} de Staël semble appliquer à son apprè-

ciation du caractère de Rousseau le mot de Corinne « Tout comprendre rend très indulgent⁵³¹ » lorsqu'elle écrit : « Il était bon ; les inférieurs l'adoraient... On ne peut pas dire cependant que Rousseau fût vertueux, parce qu'il faut des actions et de la suite dans ces actions pour mériter cet éloge ; mais c'était un homme qu'il fallait laisser penser sans en rien exiger de plus ; qu'il fallait conduire comme un enfant, et écouter comme un oracle ; dont le cœur était profondément sensible⁵³². » Et contre ceux qui accusent Rousseau d'hypocrisie, en comparant sa conduite avec ses principes, M^{me} de Staël proteste : « Rousseau hypocrite ! Ah ! je ne vois dans toute sa vie qu'un homme parlant, écrivant, agissant involontairement ; ses actions ne ressemblaient pas à ses principes ; mais il se rendait coupable en les appliquant fausement, et non en les désavouant⁵³³. » Pour ce qui est des *Confessions*, M^{me} de Staël reconnaît que quelques personnes, en finissant cette lecture, ont le droit de s'indigner de ce que Rousseau se croyait le meilleur de tous les hommes ; « mais moi, ajoute-t-elle, ce mouvement orgueilleux de Rousseau ne m'a point éloignée de lui ; j'en ai conclu qu'il se sentait bon⁵³⁴. » « Quoiqu'il y ait dans les mémoires de Rousseau quelques traits qui manquent sûrement de noblesse, dit M^{me} de Staël, ils ne me paraissent d'accord ni avec son caractère, ni avec le reste de sa vie. On serait tenté de les prendre pour des actes de folie, pour des absences de tête⁵³⁵. » En tout cas, cela n'empêche pas M^{me} de Staël de s'écrier : « Ah ! Rousseau ! défenseur des faibles, ami des malheureux, amant passionné de la vertu, toi qui peignis tous les mouvements de l'âme, et t'attendris sur tous les genres d'infortune, tu es bien digne à ton tour de ce sentiment de compassion que ton cœur sut si bien exprimer et ressentir ; puisse une voix digne de toi s'élever pour te défendre⁵³⁶ ! »

Contentons-nous de cette brève analyse des *Lettres sur les écrits et le caractère de Rousseau* pour constater que M^{me} de Staël, en s'efforçant d'apprécier l'œuvre de son maître, voudrait nous faire sentir qu'elle s'est en quelque sorte retrouvée en lui et en même temps esquiss-

ser l'idéal dont son âme a été enflammée dans sa jeunesse et qui doit lui servir de guide dans sa vie.

L'admiration de M^{me} de Staël pour Rousseau se manifeste non seulement dans les *Lettres*, mais aussi dans tous ses écrits. Ainsi, dans *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), elle célèbre son maître comme « l'écrivain qui a donné le plus de chaleur, de force et de vie à la parole ; l'écrivain qui cause à ses lecteurs une émotion si profonde, qu'il est impossible de le juger en simple littérateur. L'on se sent entraîné par lui comme par un ami, un séducteur ou un maître⁵³⁷ ». Et à propos de *Werther*, elle écrit : « Il n'y a que Rousseau et Goethe qui aient su peindre la passion réfléchissante, la passion qui se juge elle-même, et se connaît sans pouvoir se dompter⁵³⁸. » Si Rousseau n'a rien découvert, il a tout enflammé, pense M^{me} de Staël ; « et le sentiment de l'égalité, qui produit bien plus d'orages que l'amour de la liberté, ... se peint à chaque ligne des écrits de Rousseau⁵³⁹ ». M^{me} de Staël sympathise avec Rousseau aussi parce qu'il s'est affranchi de la plupart des préjugés et des égards monarchiques⁵⁴⁰. Par le fait même que Montesquieu, Rousseau, Condillac appartenaient d'avance à l'esprit républicain, ils avaient commencé la révolution désirable dans le caractère des ouvrages français, fait remarquer M^{me} de Staël, et elle ajoute : « Il faut achever cette révolution⁵⁴¹ ». Enfin, elle attribue à Rousseau le mérite d'avoir frayé la voie à un nouveau genre de poésie : c'est l'observation de la nature dans ses rapports avec les sentiments qu'elle fait éprouver à l'homme⁵⁴².

Rappelons enfin que dans le dernier grand ouvrage qu'elle a publié quelques années avant sa mort, *De l'Allemagne*, M^{me} de Staël exprime à plusieurs reprises son admiration pour Rousseau, tout en ne l'approuvant pas toujours. Ainsi, en parlant des institutions d'éducation, elle fait remarquer : « Rousseau a senti que les enfants, avant l'âge de douze à treize ans, n'avaient point l'intelligence nécessaire pour les études qu'on exigeait d'eux, ou plutôt pour la méthode d'enseignement à laquelle on les soumettait. Ils répétaient sans comprendre. ils travaillaient sans s'instruire... Tout ce que Rousseau

a dit contre cette éducation routinière est parfaitement vrai ; mais, comme il arrive souvent, ce qu'il propose comme remède est encore plus mauvais que le mal. Un enfant qui, d'après le système de Rousseau, n'aurait rien appris jusqu'à l'âge de douze ans, aurait perdu six années précieuses de sa vie : ses organes intellectuels n'acquerraient jamais la flexibilité que l'exercice, dès la première enfance, pouvait seul leur donner⁵⁴³. » Et lorsque M^{me} de Staël, dans un célèbre passage, insiste sur la nécessité de faire entrer dans la régularité française un peu de sève étrangère et constate avec satisfaction que J.-J. Rousseau, Bernardin de Saint-Pierre, Chateaubriand, etc., dans quelques-uns de leurs ouvrages, sont tous, même à leur insu, de l'école germanique, elle entend par là « qu'ils ne puisent leur talent que dans le fond de leur âme⁵⁴⁴ ». Ailleurs, M^{me} de Staël s'appuie sur Rousseau pour condamner les révolutions sanglantes : « Rousseau a dit, écrit-elle, qu'il n'était pas permis à une nation d'acheter la révolution la plus désirable par le sang d'un innocent⁵⁴⁵. »

La question se pose maintenant de savoir quels sont les traits caractéristiques de l'idéal moral de M^{me} de Staël. Disons tout de suite qu'elle se sert d'une expression plus heureuse que celle de Rousseau pour le désigner. Elle parle d'un *retour à la vertu* plutôt que d'un retour à la nature. Le mot *vertu* occupe dans ses écrits une place analogue à celle du mot *nature* dans ceux de Rousseau : il y revient presque à chaque page. M^{me} de Staël est ivre de vertu. Elle est à cet égard une Julie en chair et en os, une Julie vivante. La vertu est son démon. Et c'est pour cela peut-être qu'elle ne nous en donne nulle part une définition exacte. M^{me} de Staël a une grande aversion pour la définition de choses dont le trait essentiel est précisément d'être indéfinissables par des mots. « Les définitions pourraient être bonnes, dit Rousseau, si l'on n'employait pas des mots pour les faire. Malgré cela, je suis persuadé qu'on peut être clair, même dans la pauvreté de notre langue, non pas en donnant toujours les mêmes acceptions aux mêmes mots, mais en faisant en sorte, autant de fois qu'on emploie chaque mot, que l'acception qu'on lui donne soit suffisamment déterminée

par les idées qui s'y rapportent, et que chaque période où un mot se trouve lui serve, pour ainsi dire, de définition⁵⁴⁶. » Au lieu de commencer par définir le « Retour à la Vertu », tâchons donc d'en saisir l'esprit en considérant quelques aspects importants de la pensée de M^{me} de Staël.

CHAPITRE III

MADAME DE STAËL, ÉCRIVAIN MORALISTE

De même que chez Rousseau, *la morale* constitue le centre de toute son œuvre. Elle n'a jamais écrit pour le simple plaisir d'écrire, mais plutôt dans l'intention de contribuer par son travail au « perfectionnement de l'âme » — un terme pour lequel elle semble avoir une grande prédilection. « Le dilettantisme, la fantaisie pure, fait remarquer Philippe Godet, lui semblent indignes d'attention ; le but moral est tout : la littérature doit servir au perfectionnement de l'âme. On n'écrit pas pour s'amuser, on écrit pour persuader, pour agir ; le livre est pour elle un moyen d'action. Non seulement le livre, mais la parole et la conversation. Elle est une moraliste passionnée⁵⁴⁷. » Avant Godet, Amiel avait dit : « La contemplation tranquille, l'observation patiente, la science désintéressée, la spéculation pure, l'art gratuit n'étaient pas son fait... Schiller lui reprochait de ne comprendre de la poésie que le côté oratoire et pathétique, c'est-à-dire l'éloquence. Telles étaient ses limites. Mais sa sphère était la vie humaine, le monde moral, plus spécialement la vie sociale, l'action de l'homme sur l'homme, source de presque toutes les joies et de presque toutes les douleurs⁵⁴⁸. » Maurice Souriau dit que M^{me} de Staël, dans *l'Essai sur les fictions*, veut faire du roman un genre moralisateur⁵⁴⁹, et que, dans *l'Influence des passions*, la politique est au second plan, la psychologie morale au premier⁵⁵⁰. Citons encore l'opinion d'un des

plus récents et des plus consciencieux interprètes de M^{me} de Staël, M. Pierre Kohler : « Qu'elle étudie les fictions ou qu'elle analyse les passions, qu'elle conte les amours de Delphine et de Corinne ou qu'elle peigne l'Allemagne et l'Angleterre, qu'elle apprécie les actes de Bonaparte ou déroule à nos yeux trente ans de l'histoire de France, elle éclaire toujours son objet sous l'angle du bien et du mal. En histoire, remarque Vinet, M^{me} de Staël n'a d'autre point de vue que la morale. En politique, en philosophie de même... Elle moralise, elle prêche⁵⁵¹. »

N'oublions pas surtout que M^{me} de Staël se considérait elle-même comme un « écrivain moraliste ». De là sans doute la grande peine que lui causèrent ceux qui condamnèrent *Delphine* sous le rapport de la moralité, ce qui l'obligea à faire précéder la seconde édition de ce roman de *Quelques réflexions sur le but moral de Delphine*. M^{me} de Staël y fait remarquer qu'elle n'a jamais voulu présenter Delphine comme un modèle à suivre. Son épigraphe : « Un homme doit savoir braver l'opinion, une femme s'y soumettre », prouve qu'elle blâme et Léonce et Delphine, mais elle pense « qu'il était utile et sévèrement moral de montrer comment avec un esprit supérieur on fait plus de fautes que la médiocrité même, si l'on n'a pas une raison aussi puissante que son esprit, et comment avec un cœur généreux et sensible l'on se livre à beaucoup d'erreurs, si l'on ne se soumet pas à toute la rigidité de la morale⁵⁵² ». M^{me} de Staël estime que toutes les pages de *Delphine* rendent à la bonté le culte qui lui est dû, et sous ce rapport encore il lui semble que cet ouvrage est utile, la véritable moralité des actions humaines consistant dans la bonté et la générosité⁵⁵³. Elle reconnaît que les personnages de *Delphine* ne sont pas des caractères parfaits. Mais elle fait remarquer que « les romans qui peignent la vie ne doivent pas présenter des caractères parfaits, mais des caractères qui montrent clairement ce qu'il y a de bon et de blâmable dans les actions humaines et quelles sont les conséquences naturelles de ces actions⁵⁵⁴ ». Le moralisme de M^{me} de Staël, de même que celui de Rousseau, ne consiste pas à prêcher des maximes : c'est plutôt un souffle de noblesse morale qui pénètre la pensée et l'action. « Les pensées délicates

et pures, dans la vie comme dans les livres, dit-elle, animent chaque parole, se peignent dans chaque trait, sans qu'il soit pour cela nécessaire de les déclarer formellement, ni de les rédiger en maximes ; et la moralité d'un ouvrage d'imagination consiste bien plus dans l'impression générale qu'on en reçoit que dans les détails qu'on en retient⁵⁵⁵. »

On s'est souvent demandé lequel des personnages des romans de M^{me} de Staël présente le plus d'analogies avec l'auteur. D'après M^{me} Necker de Saussure, par exemple, « Corinne est l'idéal de M^{me} de Staël, Delphine en est la réalisation durant sa jeunesse⁵⁵⁶ ». Il y a du vrai dans cette formule, ainsi que dans le parallèle qu'établit Sainte-Beuve entre Rousseau et Saint-Preux, d'une part, M^{me} de Staël et Corinne de l'autre. Quand Bernardin de Saint-Pierre se promenait avec Rousseau, comme il lui demandait un jour si Saint-Preux n'était pas lui-même : « Non, répondit Jean-Jacques, Saint-Preux n'est pas tout à fait ce que j'ai été, mais ce que j'aurais voulu être. » Corinne, ajoute Sainte-Beuve, est, pour M^{me} de Staël, ce qu'elle aurait voulu être, ce qu'après tout elle a été⁵⁵⁷. On serait, croyons-nous, plus près de la vérité en disant que M^{me} de Staël a mis en Oswald et Corinne ensemble le fond de son âme, à peu près comme Rousseau avait mis le sien en Saint-Preux et Julie. Plus exactement, M^{me} de Staël est, comme nous l'avons déjà dit, une Julie réalisée, une « belle âme », une « âme supérieure ». « Étonnante personne, dit Oswald à Corinne ; qui donc êtes-vous ? où avez-vous pris tant de charmes divers qui sembleraient devoir s'exclure : sensibilité, gaîté, profondeur, grâce, abandon, modestie, êtes-vous une illusion⁵⁵⁸ ? » C'est M^{me} de Staël elle-même qui parle lorsqu'elle fait dire à Corinne : « Mais si nous sommes sur cette terre en marche vers le ciel, qu'y a-t-il de mieux à faire que d'élever assez notre âme pour qu'elle sente l'infini, l'invisible et l'éternel, au milieu de toutes les bornes qui l'entourent⁵⁵⁹ ? »

Quoi qu'il en soit, ce qui nous importe, c'est que la morale est au centre des préoccupations de M^{me} de Staël, elle constitue le « sanctuaire de son âme », pour employer une de ses expressions favorites. De là son désir ardent

d'un retour à la vertu. Mais de même que le retour à la nature de Rousseau, son « Retour » ne doit pas être conçu dans le sens d'un recul. Certes, M^{me} de Staël, en vrai poète sentimental et disciple de Rousseau, s'insurge contre la dépravation de la nature humaine par les misères de la civilisation⁵⁶⁰. Elle aussi a confiance en la bonté et la perfection naturelles, en l'origine divine de l'homme⁵⁶¹. Comme Rousseau, elle dit que l'éducation doit rendre ou plutôt laisser à l'âme sa bonté primitive⁵⁶². Elle aussi parle d'une puissance éternelle, d'une étincelle divine dans l'homme, d'une grandeur morale de l'homme⁵⁶³, et croit que, « dans un pays où il n'y a pas de société, la bonté naturelle a plus d'influence⁵⁶⁴ ». Mais d'autre part elle est convaincue que le salut ne consiste pas à renoncer à la civilisation. Il s'agit plutôt d'en utiliser les conquêtes en vue du libre épanouissement de la nature divine de l'homme. En d'autres termes, le moyen le plus efficace de retrouver notre perfection originelle est de travailler au vrai progrès.

CHAPITRE IV

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

En effet, l'idée de la perfectibilité de l'espèce humaine est l'idée fondamentale de la philosophie de l'histoire de M^{me} de Staël, et tout particulièrement de son ouvrage : *De la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*. Si elle s'efforce d'indiquer les moyens les plus efficaces de réaliser la perfectibilité de l'espèce humaine, c'est qu'il y a là à ses yeux quelque chose de très réel, c'est-à-dire à la fois un fait inébranlable et une tâche jamais satisfaite. « Je suis donc revenue sans cesse, dans cet ouvrage, écrit-elle, à tout ce qui peut prouver la perfectibilité de l'espèce humaine. Ce n'est point une vaine théorie, c'est l'observation des faits qui conduit à ce résultat⁵⁶⁵. » Tout en étant une grande admiratrice du passé et de la tradition, M^{me} de Staël lutte de toutes ses forces contre le culte du passé, contre la tendance qui consiste à imiter servilement le passé, bref contre ce que de nos jours on appelle l'« historicisme » ou le « traditionalisme ». Car l'essentiel c'est de vivre, et l'historicisme paralyse la vie. « Il faut étudier les modèles de l'antiquité pour se pénétrer du goût et du genre simple, mais non pour alimenter sans cesse les ouvrages modernes des idées et des fictions des anciens : l'invention qui se mêle à de semblables réminiscences est presque toujours en disparate avec elles⁵⁶⁶. » M^{me} de Staël estime, par exemple, qu'il est absurde de se servir, en poésie, de la mythologie des anciens en plein

XIX^e siècle. « Si l'on voulait se servir encore de la mythologie des anciens, ce serait véritablement retomber dans l'enfance par la vieillesse : le poète peut se permettre toutes les créations d'un esprit en délire ; mais il faut que vous puissiez croire à la vérité de ce qu'il éprouve. Or, la mythologie n'est pour les modernes ni une invention, ni un sentiment. Il faut qu'ils cherchent dans leur mémoire ce que les anciens trouvaient dans leurs impressions habituelles⁵⁶⁷. » Il en est de même en philosophie. Ainsi, M^{me} de Staël, malgré sa grande admiration pour Aristote, repousse le néo-aristotélisme. « Ce qu'il (Aristote) écrit en littérature, en physique, en métaphysique, est l'analyse des idées de son temps. Historien du progrès des connaissances de cette époque, il les rédige, il les place dans l'ordre dans lequel il les conçoit. C'est un homme admirable pour son siècle ; mais c'est vouloir forcer les hommes à marcher en arrière, que de chercher dans l'antiquité toutes les vérités philosophiques ; c'est porter l'esprit de découverte sur le passé, tandis que le présent le réclame⁵⁶⁸. » Ce qui importe donc, ce n'est pas le passé, c'est l'avenir de l'humanité. « Comparant nos richesses avec celles de l'antiquité, loin de nous laisser décourager par l'admiration stérile du passé, ranimons-nous par l'enthousiasme fécond de l'espérance ; unissons nos efforts, livrons nos voiles au vent rapide qui nous entraîne vers l'avenir⁵⁶⁹. »

Étant fermement convaincue que le perfectionnement de l'espèce humaine est possible et nécessaire, M^{me} de Staël s'efforce de faire ressortir le progrès réalisé dans les différents domaines de la vie. Ainsi, elle nous montre que non seulement les sciences, mais la raison elle-même fait des progrès, les sciences ayant une connexion intime avec toutes les idées dont se compose l'état moral et politique des nations. M^{me} de Staël va même jusqu'à affirmer que « les progrès des sciences rendent nécessaires les progrès de la morale ; car, en augmentant la puissance de l'homme, il faut fortifier le frein qui l'empêche d'en abuser⁵⁷⁰ ». M^{me} de Staël n'hésite pas à déclarer « les Romains supérieurs aux Grecs, et les modernes supérieurs aux Romains. Les Grecs n'avaient point ce sentiment intime, cette volonté réfléchie, cet esprit

national, ce dévouement patriotique qui ont distingué les Romains. Les Grecs devaient donner l'impulsion à la littérature et aux beaux-arts ; les Romains ont fait porter au monde l'empreinte de leur génie⁵⁷¹ ». Quoique les Romains se soient moins livrés que les Grecs à la littérature, ils leur sont supérieurs par la sagacité et l'étendue dans les observations morales et philosophiques⁵⁷². C'est surtout l'enthousiasme pour la vertu qui détermine M^{me} de Staël à dire que les Romains sont supérieurs aux Grecs. « Comme les Romains adoptèrent, dans la conduite de leur vie, les principes que les Grecs avaient développés dans leurs livres, l'exercice de la vertu les a rendus très supérieurs aux Grecs, pour l'analyse de tout ce qui tient à la morale⁵⁷³. »

Mais si les Romains sont supérieurs aux Grecs dans la carrière de la pensée, ils sont toutefois dans cette même carrière au-dessous des modernes⁵⁷⁴. « Si Bacon, Machiavel et Montaigne ont des idées et des connaissances infiniment supérieures à celles de Pline, de Marc-Aurèle, etc., n'est-il pas évident que la raison humaine a fait des progrès pendant l'intervalle qui sépare la vie de ces grands hommes⁵⁷⁵ ? » De même, M^{me} de Staël trouve que « les principes reconnus par les philosophes modernes contribuent beaucoup plus au bonheur particulier que ceux des anciens. Les devoirs imposés par nos moralistes se composent de bonté, de sympathie, de pitié, d'affection⁵⁷⁶ ».

Il y a donc, selon M^{me} de Staël, une sorte de parallélisme et de réciprocité entre le progrès des lumières et le progrès de la morale, le progrès des unes entraîne nécessairement le progrès de l'autre. « La morale et les lumières, les lumières et la morale s'entraident mutuellement, plus votre esprit s'élève, plus vous avez honte d'avoir cru qu'il existait quelque sagacité dans ce qui n'était pas la morale, quelque grandeur dans les résolutions qui ne l'avaient pas pour objet, quelque stabilité dans les plans dont elle n'était pas le but... Étendue d'esprit et profondeur de morale, sont deux qualités inséparables⁵⁷⁷. » M^{me} de Staël insiste : « Il n'est pas vrai que la morale existe d'une manière plus stable parmi les hommes peu éclairés ; il suffit de la probité sans des talents supérieurs, pour se diriger dans les circonstances ordi-

naires de la vie ; mais dans les places éminentes, les lumières véritables sont la meilleure garantie de la morale⁵⁷⁸. » M^{me} de Staël est convaincue que si l'on propage l'influence des lumières dans une nation, elles tendent nécessairement à perfectionner la moralité générale⁵⁷⁹ ».

Que devons-nous dire de cette croyance en la connexion intime entre les lumières et la morale ? Avons-nous le droit de considérer à cet égard M^{me} de Staël comme une continuatrice de Rousseau ? Avouons que le problème est embarrassant. Il y a une différence réelle entre M^{me} de Staël et Rousseau. Continuatrice ne signifie pas imitatrice. M^{me} de Staël est sans doute la fille spirituelle de Rousseau ; mais il ne faut pas oublier qu'elle est aussi la fille de ce grand siècle qu'on a appelé, non à tort, le siècle des lumières. Elle est donc un esprit plus rationaliste et plus intellectualiste que Rousseau ? Mais si on y regarde de près, on s'apercevra que l'antagonisme est moins grand qu'on ne le croirait au premier abord. Il est vrai que la thèse de l'ouvrage de M^{me} de Staël est diamétralement opposée à celle du *Premier Discours* de Rousseau. Mais comme nous l'avons déjà fait remarquer⁵⁸⁰, le Rousseau du *Premier Discours* n'est pas tout Rousseau. Dans l'avertissement qu'il a écrit pour une édition révisée de ce Discours, Rousseau nous dit lui-même que « ce malheureux ouvrage » est « tout au plus médiocre ». Il a répété cela plus tard avec beaucoup d'énergie. Ce qu'il a voulu combattre, ce ne sont pas les lumières en tant que telles, c'est plutôt la tendance à faire du progrès intellectuel la mesure de toutes choses et le but suprême de l'existence. C'est ce que Kant a bien vu lorsqu'il dit dans un célèbre passage que c'est Rousseau qui l'a mis sur le bon chemin, puisqu'il l'a convaincu que le progrès purement intellectuel ne suffit pas et que ce qui donne un prix à la vie, c'est la restitution des droits de l'humanité, l'ennoblissement moral⁵⁸¹. Déjà dans le *Premier Discours*, Rousseau dit que l'essentiel, c'est que la vertu, la science et l'autorité soient animées d'une noble émulation et travaillent de concert à la félicité du genre humain⁵⁸². Rousseau, loin d'être un adversaire de la thèse de la perfectibilité

de l'espèce humaine, en est un de ses plus grands défenseurs. Certes, il n'irait pas jusqu'à établir une connexion intime entre le progrès des lumières et celui de la morale ; mais au fond, cette perfectibilité constitue une partie intégrante du Retour à la nature de Rousseau. S'il en est ainsi, nous sommes autorisés à dire que M^{me} de Staël a, à cet égard aussi, continué Rousseau.

D'autre part, nous ne devons pas oublier que le principal souci de M^{me} de Staël est la régénération morale de l'homme européen et par là même l'amélioration de notre espèce. C'est dans cet esprit qu'elle cherche à établir l'influence des institutions sur la littérature et *vice versa* à indiquer la tâche morale de la littérature. Et tout ce qu'elle dit sur ce sujet est pénétré d'un esprit profondément rousseauiste.

En effet, si M^{me} de Staël s'efforce de faire ressortir l'influence des institutions sur la littérature, ce n'est pas par pure érudition : ici comme partout, c'est l'écrivain moraliste qui est à l'œuvre. Elle dit elle-même qu'elle conçoit la critique littéraire comme un traité de morale. « Étudier l'art d'émouvoir les hommes, c'est approfondir les secrets de la vertu⁵⁸³. » Pour être plus exact, il faut ajouter qu'elle lutte dans cet ouvrage, non seulement pour la *vertu*, mais aussi pour la *liberté*. Par là aussi elle continue l'œuvre de son maître : l'un et l'autre prêchent et aiment passionnément la liberté.

M^{me} de Staël pense donc que les œuvres littéraires sont en quelque sorte le reflet des institutions religieuses, politiques, sociales, etc., d'une certaine époque et d'un certain pays. « Le plus rare génie est toujours en rapport avec la lumière de ses contemporains, et l'on doit calculer, à peu près, de combien la pensée d'un homme peut dépasser les connaissances de son temps⁵⁸⁴. » C'est surtout dans les pièces de théâtre qu'on aperçoit visiblement quelles sont les mœurs, la religion et les lois du pays où elles ont été composées et représentées avec succès⁵⁸⁵. Ainsi, « l'auteur qui a porté au plus haut degré de perfection, et le style et la poésie, et l'art de peindre le beau idéal, Racine, est l'écrivain qui donne le plus l'idée de l'influence qu'exerçaient les lois et les mœurs de Louis XIV sur les ouvrages dramatiques⁵⁸⁶ ». En vrai disciple

de Rousseau, M^{me} de Staël insiste en particulier sur le fait que, sans l'existence et la durée de la liberté et de l'égalité politique, il n'est point de modification ni d'amélioration possible dans la littérature⁵⁸⁷. C'est pourquoi, elle regardait, dans son orgueil national, comme elle dit, l'époque de la révolution de France comme une ère nouvelle pour le monde intellectuel⁵⁸⁸. « Ce n'est que dans les États libres qu'on peut réunir le génie de l'action à celui de la pensée⁵⁸⁹ ». Un changement dans les institutions politiques d'un État peut donner une nouvelle tournure à la comédie⁵⁹⁰. L'exaltation nécessaire à la liberté républicaine doit inspirer de l'éloignement pour tout ce qui peut tendre à dégrader la nature humaine⁵⁹¹. Plus de simplicité dans les manières et dans les situations fournirait aux écrivains, sous la république, beaucoup moins de scènes de comédies. « Parmi les pièces de Molière, il en est qui se fondent uniquement sur des préjugés établis, telles que *Le Bourgeois gentilhomme*, *Georges Dandin*, etc. ; mais il en est aussi, telles que *L'Avare*, *Le Tartufe*, etc., qui peignent l'homme de tous les pays et de tous les temps ; et celles-là pourraient convenir à un gouvernement libre, si ce n'est dans chaque détail, au moins par l'ensemble⁵⁹². »

Sommes-nous autorisés à dire, en tenant compte de cette grande influence que M^{me} de Staël attribue aux institutions sur la poésie et partant sur l'amélioration des mœurs, que, selon elle, la question morale n'est au fond qu'une question sociale ? Nous ne le croyons pas. Comme pour Rousseau, pour elle aussi, c'est la question sociale qui est au fond une question morale. En effet, elle s'efforce de montrer que, de même que les institutions exercent une influence sur la littérature, de même la littérature contribue au changement et au perfectionnement des institutions et des mœurs. « C'est par les progrès de la littérature, dit-elle, qu'on peut combattre efficacement les vieux préjugés⁵⁹³. » Elle croit que le bon goût exerce une véritable influence politique. « Montesquieu, Rousseau, Condillac, appartenaient d'avance à l'esprit républicain, et ils avaient commencé la révolution désirable dans le caractère des ouvrages français : *il faut achever cette révolution*⁵⁹⁴. »

Étant donc convaincue que la vraie littérature est essentiellement morale, M^{me} de Staël s'efforce de montrer comment les œuvres littéraires pourraient remplir cette noble tâche. « Les chefs-d'œuvre de la littérature, écrit-elle, indépendamment des exemples qu'ils présentent, produisent une sorte d'ébranlement moral, un tressaillement d'admiration qui nous dispose aux actions généreuses⁵⁹⁵. » Si la littérature n'excite pas ce noble enthousiasme pour la vertu, elle n'a pas de raison d'être. C'est surtout dans l'état actuel de l'Europe, pense M^{me} de Staël, que « les progrès de la littérature doivent servir au développement de toutes les idées généreuses⁵⁹⁶ ». M^{me} de Staël semble en quelque sorte identifier la littérature et la morale lorsqu'elle dit qu'elle comprend dans son ouvrage, sous la dénomination de littérature, la poésie, l'éloquence, l'histoire et la philosophie, ou *l'étude de l'homme moral*⁵⁹⁷. Parmi les Grecs, ce sont surtout Eschyle, Sophocle et Euripide qui introduisirent successivement et progressivement la morale dans la poésie dramatique. Parmi les Romains, Sénèque, Tacite, Épictète, Marc-Aurèle, quoique dans des situations différentes, et avec des caractères que l'on ne peut comparer, furent tous inspirés par l'indignation contre le crime⁵⁹⁸. Disons enfin qu'une des raisons de la grande admiration de M^{me} de Staël pour l'Allemagne, c'est que « les hommes éclairés de l'Allemagne ont, pour la plupart, un amour de la vertu, du beau dans tous les genres, qui donne à leurs écrits un grand caractère. Ce qui distingue leur philosophie, c'est d'avoir substitué l'austérité de la morale à la superstition religieuse⁵⁹⁹ ».

Comme nous l'avons dit, la littérature doit éveiller en nous aussi l'enthousiasme pour la liberté. De même que la vertu et le bonheur, pense M^{me} de Staël, la liberté aussi est un état sérieux⁶⁰⁰. « La liberté, la vertu, la gloire, les lumières, ce cortège imposant de l'homme dans sa dignité naturelle, ces idées alliées entre elles, et dont l'origine est la même, ne sauraient exister isolément. Le complément de chacune est dans la réunion de toutes⁶⁰¹ ». Sans les progrès de la littérature, c'est-à-dire du perfectionnement de l'art de penser et de s'exprimer, point de conservation de la liberté possible⁶⁰². Parmi les

divers développements de l'esprit humain, c'est la littérature philosophique, c'est l'éloquence et le raisonnement que M^{me} de Staël considère comme la véritable garantie de la liberté⁶⁰³. « La seule puissance littéraire qui fasse trembler toutes les autorités injustes, c'est l'éloquence généreuse ; c'est la philosophie indépendante, qui juge au tribunal de la pensée toutes les institutions et toutes les opinions humaines⁶⁰⁴. »

D'une manière générale, M^{me} de Staël attribue au *progrès de la philosophie* une grande importance pour le perfectionnement de notre espèce. « Quand la philosophie fait du progrès, tout marche avec elle ; les sentiments se développent avec les idées⁶⁰⁵. » Non moins significative à cet égard est sa définition de la philosophie : « J'appelle philosophie l'investigation du principe de toutes les institutions politiques et religieuses, l'analyse des caractères et des événements historiques, enfin l'étude du cœur humain, et des droits naturels de l'homme. Une telle philosophie suppose la liberté, ou doit y conduire⁶⁰⁶. » Et ailleurs, tout en partageant l'opinion de Rousseau contre les définitions, et en affirmant par conséquent qu'il est impossible, dans un long ouvrage, de donner toujours le même sens aux mêmes mots, M^{me} de Staël dit qu'elle entend par philosophie la connaissance générale des causes et des effets dans l'ordre moral ou dans la nature physique, l'indépendance de la raison, l'exercice de la pensée ; enfin, dans la littérature, les ouvrages qui tiennent à la réflexion ou à l'analyse, et qui ne sont pas uniquement le produit de l'imagination, du cœur et de l'esprit⁶⁰⁷.

Pour illustrer par un exemple le rôle essentiellement moral de la philosophie, citons la comparaison suivante entre Athènes et Rome : « A Athènes, la philosophie était, pour ainsi dire, l'un des beaux-arts que cultivait ce peuple enthousiaste de tous les genres de célébrité. A Rome, la philosophie était adoptée comme un appui de la vertu ; les hommes d'État l'étudiaient comme un moyen de mieux gouverner leur patrie⁶⁰⁸. » Et ailleurs : « La philosophie, à Rome, précéda la poésie ; c'est l'ordre habituel renversé, et c'est peut-être la principale cause de la perfection des poètes latins... Virgile, Horace, Ovide,

malgré les flatteries qu'ils ont prodiguées à Auguste, se sont montrés beaucoup plus philosophes, beaucoup plus penseurs dans leurs écrits, qu'aucun des poètes grecs⁶⁰⁹. » Mais d'autre part, si les Romains sont supérieurs aux Grecs dans la carrière de la pensée, combien toutefois dans cette même carrière ne sont-ils pas au-dessous des modernes !⁶¹⁰ » « Je ne pense pas, écrit M^{me} de Staël, que, chez les anciens, aucun livre, aucun orateur ait égalé, dans l'art sublime de remuer les âmes, ni Bossuet, ni Rousseau, ni les Anglais dans quelques poésies, ni les Allemands dans quelques phrases⁶¹¹. » Par conséquent, le style se perfectionnera nécessairement, si la philosophie fait de nouveaux progrès⁶¹².

Le *perfectionnement de la femme* aussi est, selon M^{me} de Staël, d'une grande importance pour le progrès de notre espèce. Éclairer, instruire, perfectionner les femmes comme les hommes, les nations comme les individus, pense-t-elle, c'est encore le meilleur secret pour tous les buts raisonnables, pour toutes les relations sociales et politiques auxquelles on veut assurer un fondement durable⁶¹³. « Plusieurs avantages d'une grande importance pour la morale et le bonheur d'un pays se trouveraient perdus si l'on parvenait à rendre les femmes tout à fait insipides et frivoles⁶¹⁴. » Pour ce qui est du passé, M^{me} de Staël constate que « les femmes n'ont point composé d'ouvrages véritablement supérieurs ; mais elles n'en ont pas moins éminemment suivi les progrès de la littérature, par la foule de pensées qu'ont inspirées aux hommes les relations entretenues avec ces êtres mobiles et délicats⁶¹⁴ ». Ainsi, l'existence des femmes, en Angleterre, est la principale cause de l'inépuisable fécondité des écrivains anglais dans la production des romans sans merveilleux, sans allégories, sans allusions historiques, fondés seulement sur l'invention des caractères et des événements de la vie privée⁶¹⁶. On peut même parler chez M^{me} de Staël d'un certain féminisme lorsqu'elle prophétise : « Il arrivera, je le crois, une époque quelconque, où des législateurs philosophes donneront une attention sérieuse à l'éducation que la femme doit recevoir, aux lois civiles qui les protègent, aux devoirs qu'il faut leur imposer, au bonheur qui peut leur être garanti ;

mais, dans l'état actuel, elles ne sont, pour la plupart, ni dans l'ordre de la nature, ni dans l'ordre de la société⁶¹⁷. » En tout cas, M^{me} de Staël semble croire avec Rousseau que les hommes seront ce que les femmes feront d'eux. Elle pense que les femmes sont dangereuses lorsqu'elles sont dépourvues de lumières, et par conséquent de raison ; elles avilissent ceux qu'elles aiment au lieu de les exalter⁶¹⁸. « Si la situation des femmes est très imparfaite dans l'ordre civil, c'est à l'amélioration de leur sort, et non à la dégradation de leur esprit, qu'il faut travailler⁶¹⁹. »

CHAPITRE V

LE MYSTICISME RELIGIEUX DE M^{me} DE STAËL

Si l'on nous demandait de désigner la philosophie de M^{me} de Staël par un « isme » conventionnel, nous proposerions le terme de « *mysticisme religieux* ». Malheureusement, le terme de mysticisme a donné lieu jusqu'à présent à des malentendus très fâcheux. En effet, de ce que certains mystiques sont des ascètes ou sujets à des accès d'un caractère pathologique, on en conclut que tous les mystiques sont des malades et que leurs œuvres sont sans valeur, voire même dangereuses. Pour d'autres, ce terme est synonyme de mentalité primitive, c'est-à-dire inférieure à celle du civilisé. M. Lévy-Bruhl, par exemple, appelle « mystique » la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens, et cependant réelles. D'autres se servent de ce terme pour désigner tout ce qu'ils détestent. Pour Ernest Seillière, par exemple, mystique est synonyme de démocratie et de foi rousseauiste dans la bonté originelle de l'homme, bref synonyme de tout ce qui rappelle de près ou de loin la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen par la Révolution française. A notre avis, le mysticisme est quelque chose d'extrêmement complexe et varié, capable de revêtir les formes les plus diverses, en sorte qu'on peut parler de mysticisme philosophique, de mysticisme religieux, de mysticisme artistique, de mysticisme passif ou contemplatif, de mysticisme actif ou joyeux, etc.

Ce qui nous autorise d'abord à considérer M^{me} de

Staël comme un type de mysticisme religieux, ce n'est pas seulement le fait que nous trouvons dans son œuvre quelques éléments essentiels de tout véritable mysticisme, tel qu'il a été caractérisé par William James⁶²⁰, Émile Boutroux⁶²¹ et Henri Bergson⁶²² ; c'est aussi le fait qu'elle semble, en parlant de « la mysticité⁶²³ », avoir voulu faire son propre portrait. Presque tout ce qu'elle dit de « la mysticité » s'applique à sa philosophie ainsi qu'à celle de Rousseau.

Quel est en effet le caractère fondamental de tout véritable mysticisme ? C'est la connaissance immédiate ou intuitive, ou, pour parler avec Plotin, le mysticisme consiste, avant tout, à voir les yeux fermés, à voir des yeux de l'âme, pendant que sont fermés les yeux du corps⁶²⁴. Or, cette immédiateté ou cet intuitionnisme est très caractéristique de l'attitude philosophique de M^{me} de Staël. En vrai disciple de Rousseau, elle ne se lasse pas de répéter, que le meilleur guide dans notre effort pour saisir les choses suprêmes de la vie, c'est le sentiment intérieur. Elle repousse toute sorte de mathématisme et de dogmatisme intellectualiste : « Rien n'est moins applicable à la vie, écrit-elle, qu'un raisonnement mathématique... Les mathématiques induisent à ne tenir compte que de ce qui est prouvé ; tandis que les vérités primitives, celles que le sentiment et le génie saisissent, ne sont pas susceptibles de démonstration⁶²⁵. » Elle se révolte contre ceux qui mettent au nombre des rêveries tout ce qui n'est pas aussi évident qu'une expérience physique⁶²⁶. « L'incrédulité dogmatique, c'est-à-dire celle qui révoque en doute tout ce qui n'est pas prouvé par les sensations, est la source de la grande ironie de l'homme envers lui-même : toute dégradation morale vient de là⁶²⁷. » C'est par la conscience et le sentiment, pense M^{me} de Staël avec Rousseau, que nous pouvons nous élever aux plus profondes conceptions de la philosophie. La persuasion intime est la seule véritable base de ce qui est supérieur à l'entendement. « Raisonniez sur la liberté de l'homme, et vous n'y croirez pas ; mettez la main sur votre conscience, et vous n'en pourrez douter⁶²⁸. » Ne croirait-on pas entendre Maine de Biran et Bergson ? Il faut croire à de certaines vérités

comme à l'existence ; c'est l'âme qui nous les révèle, et les raisonnements de tout genre ne sont jamais que de faibles dérivées de cette source⁶²⁹. L'immortel et l'infini ne nous sont sensibles que par l'âme ; elle seule peut répandre de l'intérêt sur la haute métaphysique⁶³⁰. Et l'une des causes de la grande admiration de M^{me} de Staël pour Kant, c'est que ce penseur fait de la conscience le principe inné de notre existence morale, et que le sentiment du juste et de l'injuste est selon lui la loi primitive du cœur, comme l'espace et le temps celle de l'intelligence⁶³¹. C'est une arrogance de l'entendement de vouloir tout expliquer et faire arriver la religion, par exemple, aux honneurs de la démonstration scientifique⁶³². C'est justement le mérite des moralistes allemands, pense M^{me} de Staël, « d'avoir relevé le sentiment et l'enthousiasme des dédains d'une raison tyrannique, qui comptait comme richesse tout ce qu'elle avait anéanti⁶³³ ».

Un autre élément essentiel de tout véritable mysticisme, que nous retrouvons chez M^{me} de Staël, c'est l'*extase*. À cet égard aussi, elle rappelle Rousseau. Sans doute, n'ayant pas composé des travaux autobiographiques comme les *Confessions* et les *Réveries*, elle ne décrit nulle part d'une manière explicite ses états d'extase, comme le fait Rousseau lorsqu'il dit, par exemple, que l'agitation dans laquelle il se trouva en arrivant à Vincennes, après avoir lu dans le *Mercur de France* le sujet de prix proposé par l'Académie de Dijon, « tenait du délire⁶³⁴ ». Mais nous trouvons chez elle quelque chose qui rappelle à bien des égards l'extase : elle est tellement ivre d'*enthousiasme* qu'elle en parle très fréquemment dans ses livres et en particulier dans *De l'Allemagne*. C'est qu'elle est elle-même, comme le dit Amiel, l'« incarnation de l'enthousiasme⁶³⁵ ».

En effet, l'enthousiasme, selon M^{me} de Staël, « c'est l'amour du beau, l'élévation de l'âme, la jouissance du dévouement, réunis dans un même sentiment qui a de la grandeur et du calme. Le sens de ce mot, chez les Grecs, en est la plus noble définition : l'enthousiasme signifie *Dieu en nous*. En effet, quand l'existence de l'homme est expansive, elle a quelque chose de divin⁶³⁶ ». C'est la définition bergsonienne du mysticisme : « élan d'amour⁶³⁷ »,

« contact avec l'esprit générateur de la vie⁶³⁸ », retour à la « Nature naturante⁶³⁹ ». « Tout ce qui nous porte à sacrifier notre propre bien-être, ou notre propre vie, est presque toujours de l'enthousiasme », dit M^{me} de Staël. N'est-ce pas cela de l'extase (εκστασις = hors de position) ?⁶⁴⁰ On ne peut s'empêcher de penser à la religiosité de Julie lorsque M^{me} de Staël définit l'enthousiasme comme un besoin d'expansion : « Il y a en nous un superflu d'âme qu'il est doux de consacrer à ce qui est beau, quand ce qui est bien est accompli⁶⁴¹. » Contrairement au fanatisme, l'enthousiasme est tolérant, non par indifférence, mais parce qu'il nous fait sentir l'intérêt et la beauté de toutes choses. Enfin, l'enthousiasme est la source du vrai bonheur, de la joie, qui est un élément caractéristique du mysticisme. « L'enthousiasme est de tous les sentiments celui qui donne le plus de bonheur, le seul qui en donne véritablement, le seul qui sache nous faire supporter la destinée humaine, dans toutes les situations où le sort peut nous placer... Dans toutes les circonstances, l'enthousiasme anime et console⁶⁴². »

Nous retrouvons chez M^{me} de Staël aussi le *monoïdéisme* qui est, d'après Boutroux, un autre élément essentiel de tout véritable mysticisme. « Le mystique, écrit Boutroux, se donne premièrement une certaine idée, et il emploie ensuite tous les moyens qui s'offrent à lui pour transformer cette idée en force, en sentiment, en désir, en réalité intime et substantielle⁶⁴³. » Il semble en effet que M^{me} de Staël ait voulu lutter pendant toute sa vie pour une seule grande idée lorsqu'elle dit que « les hommes s'acquitteraient tous dignement envers la vie si, dans un genre quelconque, un noble objet, une grande idée signalaient leur passage sur la terre⁶⁴⁴ ». Certes, l'activité de M^{me} de Staël présente plusieurs aspects, elle a lutté pour plusieurs idées, et non pas pour une seule. Mais c'est précisément la tâche de l'interprète de ramener toutes ces idées à celle qui en constitue en quelque sorte la source et la quintessence. Et alors on peut dire quelle est cette idée centrale : elle est convaincue que le perfectionnement de l'âme ou, si l'on veut, l'ennoblissement intérieur de l'individu et de l'espèce humaine est possible et nécessaire. Une seule chose importe : c'

l'existence intérieure, l'élévation de l'âme, l'élan d'amour ou, pour exprimer la même pensée dans le langage de l'Évangile ou de Tolstoï : Aspirons au royaume de Dieu et tout le reste nous sera accordé de soi-même. Tout ce que l'homme pense et fait n'a de valeur, que si cela contribue à cet enrichissement intérieur, à ce perfectionnement de l'âme.

En ce sens, mais en ce sens seulement, on peut parler chez M^{me} de Staël, de même que chez Rousseau, d'un *pragmatisme*. En considérant la destinée humaine en général, elle affirme que « nous ne rencontrerons jamais le vrai que par l'élévation de l'âme ». Par contre « tout ce qui tend à nous rabaisser est mensonge, et c'est, quoi qu'on en dise, du côté des sentiments vulgaires qu'est l'erreur⁶⁴⁵ ». « Cette vie, dit M^{me} de Staël, n'a quelque prix que si elle sert à l'éducation religieuse de notre cœur, que si elle nous prépare à une destinée plus haute, par le choix libre de la vertu sur la terre. La métaphysique, les institutions sociales, les arts, les sciences, tout doit être apprécié d'après le perfectionnement moral de l'homme⁶⁴⁶. » L'âme est un foyer qui rayonne dans tous les sens ; c'est dans ce foyer que consiste l'existence. « Si l'on voulait s'entendre par un mot, on devrait dire seulement : il a de l'âme, *il a beaucoup d'âme*. C'est ce souffle qui fait tout l'homme⁶⁴⁷. »

Pour bien comprendre l'attitude philosophique de M^{me} de Staël, du point de vue positif aussi bien que négatif, je veux dire en ce qui concerne aussi bien ses doctrines que la critique qu'elle fait des différents courants de pensée, il faut absolument tenir compte de ce monodéisme moral.

Cela est vrai, par exemple, de la sévérité avec laquelle elle juge la philosophie des Encyclopédistes. Cette critique porte à un haut degré l'empreinte du rousseauisme. Les adversaires de Rousseau sont aussi les adversaires de M^{me} de Staël. Elle trouve que la philosophie française du XVIII^e siècle fait du mal aux nations en tarissant en elles la source de l'enthousiasme⁶⁴⁸. Le matérialisme est une fausse philosophie parce qu'il détruit la vie intérieure. Tout en reconnaissant que le système entier de la philosophie des sensations est mauvais dans son

principe, M^{me} de Staël ne voudrait pas imputer à Condillac les conséquences qu'en tire Helvétius. Elle critique sévèrement l'auteur de *De l'Esprit* lorsqu'il affirme que si l'homme avait les mains faites comme le pied d'un cheval, il n'aurait que l'intelligence d'un cheval. Non moins grande est la répugnance de M^{me} de Staël pour le *Système de la Nature* du baron d'Holbach, car elle trouve que les opinions de cet ouvrage tendent à l'anéantissement de la Divinité, dans l'univers, et du libre arbitre, dans l'homme. « Locke, Condillac, Helvétius et le malheureux auteur du *Système de la Nature*, écrit-elle, ont marché progressivement dans la même route ; les premiers pas étaient innocents : ni Locke, ni Condillac n'ont connu les dangers des principes de leur philosophie ; mais bientôt ce grain noir, qui se remarquait à peine sur l'horizon intellectuel, s'est étendu jusqu'au point de replonger l'univers et l'homme dans les ténèbres⁶⁴⁹. » De même, M^{me} de Staël rejette cette philosophie parce que l'immortalité de l'âme et le sentiment du devoir sont des suppositions tout à fait gratuites, dans un système qui fonde toutes nos idées sur nos sensations⁶⁵⁰. On croirait entendre Rousseau⁶⁵¹ lorsque M^{me} de Staël écrit : « Un être vertueux, convaincu de ce système, en serait profondément affligé, car il craindrait sans cesse que l'influence toute-puissante des objets extérieurs n'altérât la pureté de son âme et la force de ses résolutions. Mais quand on voit des hommes se réjouir, en proclamant qu'ils sont en tout l'œuvre des circonstances, et que ces circonstances sont combinées par le hasard, on frémit du fond du cœur de leur satisfaction perverse⁶⁵². » Pour ce qui est de Voltaire, M^{me} de Staël, tout en admirant le talent de ses œuvres poétiques et en sympathisant avec sa lutte pour la tolérance, s'indigne contre « la misérable et vaniteuse irréligion » du patriarche de Ferney⁶⁵³. Et Rousseau serait certainement d'accord avec l'appréciation suivante de l'œuvre de Voltaire : « Quand Voltaire, comme auteur tragique, sentait et pensait dans le rôle d'un autre, il était admirable ; mais quand il reste dans le sien propre, il est persifleur et cynique⁶⁵⁴. » M^{me} de Staël ne peut pas surtout pardonner à Voltaire d'avoir écrit *Candide* : « Il (Voltaire) prit une

humeur singulière contre les causes finales, l'optimisme, le libre arbitre, enfin contre toutes les opinions philosophiques qui relèvent la dignité de l'homme, et il fit *Candide*, cet ouvrage d'une gaîté infernale ; car il semble écrit pour un être d'une autre nature que nous, indifférent à notre sort, content de nos souffrances, et riant comme un démon, ou comme un singe, des misères de cette espèce humaine avec laquelle il n'a rien de commun⁶⁵⁵. »

Le monoïdéisme moral de M^{me} de Staël se manifeste non seulement dans ses antipathies pour la philosophie des Encyclopédistes mais aussi dans ses sympathies pour la philosophie spiritualiste et idéaliste, ainsi que dans sa conception personnelle de la vie. D'un côté, en effet, elle constate avec regret que la philosophie des Encyclopédistes s'est écartée de la direction indiquée par Descartes et Malebranche, et d'un autre côté elle exprime son admiration pour la philosophie idéaliste de l'Allemagne. « Si les Français, croit-elle, avaient suivi la direction métaphysique de leur grands hommes du xvii^e siècle, ils auraient aujourd'hui les mêmes opinions que les Allemands ; car Leibniz est, dans la route philosophique, le successeur naturel de Descartes et de Malebranche, et Kant le successeur naturel de Leibniz⁶⁵⁶. » La sympathie de M^{me} de Staël pour la philosophie allemande n'est donc pas du tout une admiration aveugle pour tout ce qui n'est pas français, comme on l'a prétendu : la fille spirituelle de Rousseau s'est en quelque sorte retrouvée dans les systèmes des idéalistes allemands. Et qui sait si M^{me} de Staël, par le fait même d'avoir exprimé ces regrets et en général, par son activité d'« ambassadrice » n'a pas contribué à la renaissance de la philosophie spiritualiste en France au xix^e siècle ? Car cette renaissance commence avec Maine de Biran qui s'est efforcé de marcher dans la direction de Malebranche et, sous l'influence de M^{me} de Staël⁶⁵⁷, jusqu'à un certain point même dans la direction de l'idéalisme allemand. Quoi qu'il en soit, si M^{me} de Staël aime la philosophie allemande, c'est que celle-ci est, à son avis, « plus favorable qu'aucune autre à l'étendue de l'esprit⁶⁵⁸ » et rapporte tout au foyer de l'âme ; mais c'est surtout parce que la

morale y occupe une place centrale. En particulier, elle n'hésite pas à cet égard à mettre Kant au-dessus de Platon et de Malebranche. « La philosophie de Platon, écrit-elle, est plus poétique que celle de Kant, la philosophie de Malebranche plus religieuse ; mais le grand mérite du philosophe allemand a été de relever la dignité morale, en donnant pour base à tout ce qu'il y a de beau dans le cœur une théorie fortement raisonnée. L'opposition qu'on a voulu mettre entre la raison et le sentiment conduit nécessairement la raison à l'égoïsme et le sentiment à la folie ; mais Kant, qui semblait appelé à conclure toutes les grandes alliances intellectuelles, a fait de l'âme un seul foyer où toutes les facultés sont d'accord avec elles⁶⁵⁹. » Et si, après avoir lu le compte rendu enthousiaste qu'elle fait des idées principales de quelques philosophes allemands, on demande à M^{me} de Staël : à quoi sert tout cela, c'est-à-dire à quoi sert la philosophie ? elle répond : « Mais à quoi servent l'Apollon du Belvédère, les tableaux de Raphaël, les tragédies de Racine ? à quoi sert tout ce qui est beau, si ce n'est à l'âme ? Il en est de même de la philosophie ; elle est la beauté de la pensée, elle atteste la dignité de l'homme, qui peut s'occuper de l'Éternel et de l'invisible, quoique tout ce qu'il y a de grossier dans la nature l'en éloigne^{659a}. »

Pour bien comprendre le monoïdéisme moral de M^{me} de Staël, il ne faut pas oublier que sa conception de la morale diffère à bien des égards de la morale conventionnelle. En vrai disciple de Rousseau, M^{me} de Staël déteste les conventions sociales, car elles conduisent à un appauvrissement intérieur de la vie. C'est surtout dans *Corinne* qu'elle nous fait sentir son antipathie pour la morale conventionnelle et pour les préjugés sociaux. Le comte d'Erfeuil et Lady Edgermond sont en quelque sorte l'incarnation de la morale des préjugés sociaux ; Oswald et en particulier Corinne, par contre, l'incarnation de la vraie morale. L'une consiste à se conformer toujours aux conventions sociales, l'autre à faire de l'élévation de l'âme la mesure et le but de tous nos efforts. « Je n'entends par moralité, dit Lady Edgermond, que l'exacte observation des règles établies : hors de là, je

ne comprends que des qualités mal employées, qui méritent tout au plus notre pitié. » A quoi Oswald répond : « Le monde eût été bien vide, madame, si l'on n'avait jamais conçu ni le génie, ni l'enthousiasme, et qu'on n'eût fait de la nature humaine une chose si réglée et si monotone⁶⁶⁰. »

Au risque d'être paradoxal, on pourrait même dire qu'il y a dans le moralisme de M^{me} de Staël une grande part d'immoralisme, au sens nietzschéen du mot. Elle n'hésiterait pas à dire avec Rousseau : « Prenez le contrepied de l'usage, et vous ferez presque toujours bien. » Corinne exprime cette idée à plusieurs reprises. Elle se révolte contre les philistins qui se donnent l'air très moral en condamnant tout ce qui tient à une âme élevée⁶⁶¹. Elle croit que la morale des personnes qui sortent de la règle commune, la morale des âmes supérieures ne doit pas être esclave des conventions sociales. « Quelles vertus oserait-on élever plus haut que la générosité, la franchise, la bonté, la tendresse ? » dit Oswald à Corinne⁶⁶².

C'est dire que l'immoralisme de M^{me} de Staël ne consiste pas à être amoral, mais à se conformer à une morale supérieure. Un des traits caractéristiques de cette morale, c'est qu'elle s'oppose franchement à la morale de l'intérêt bien entendu » des utilitaristes. A cet égard aussi, M^{me} de Staël est une digne continuateur de Rousseau. Elle est loin de prétendre que le calcul et l'intérêt ne jouent aucun rôle dans les véritables actions morales. « Sans doute, écrit-elle, la morale est presque toujours conforme aux intérêts des hommes ; mais lui donner pour point d'appui cette sorte de motif, c'est ôter à l'âme l'énergie nécessaire pour les sacrifices de la vertu⁶⁶³. » Et un peu plus loin : « On peut arriver, par un raisonnement subtil, à représenter le dévouement le plus généreux comme un égoïsme bien entendu ; mais c'est prendre l'acceptation grammaticale d'un mot plutôt que le sentiment qu'il réveille dans le cœur de ceux qui l'écoutent. Tout revient à l'intérêt, puisque tout revient à soi ; mais de même qu'on ne dirait pas : La gloire est de mon intérêt, l'héroïsme est de mon intérêt, le sacrifice de ma vie est de mon intérêt ; c'est tout à fait dégrader la vertu que de dire seulement à l'homme qu'elle est de son

intérêt⁶⁶⁴. » Le calcul est l'ouvrier du génie, le serviteur de l'âme ; mais s'il devient le maître, il n'y a plus rien de grand ni de noble dans l'homme⁶⁶⁵. « Appeler le dévouement ou l'égoïsme, le crime ou la vertu, un intérêt personnel bien ou mal entendu, c'est vouloir combler l'abîme qui sépare l'homme coupable de l'homme honnête, c'est détruire le respect, c'est affaiblir l'indignation ; car si la morale n'est qu'un bon calcul, celui qui peut y manquer ne peut être accusé que d'avoir l'esprit faux... On ne concevrait pas non plus comment le remords pourrait entrer dans un pareil système⁶⁶⁶. » M^{me} de Staël proteste : « Non certes, la vie n'est pas si aride que l'égoïsme nous l'a faite ; tout n'y est pas prudence, tout n'y est pas calcul ; et quand une action sublime ébranle toutes les puissances de notre être, nous ne pensons pas que l'homme généreux qui se sacrifie a bien connu, bien combiné son intérêt personnel : nous pensons qu'il immole tous les avantages de ce monde, mais qu'un rayon divin descend dans son cœur, pour lui causer un genre de félicité qui ne ressemble pas plus à tout ce que nous revêtons de ce nom, que l'immortalité à la vie⁶⁶⁷. » Cette antipathie pour la morale de l'intérêt est aussi une des causes de l'admiration de M^{me} de Staël pour Kant, Fichte et Jacobi⁶⁶⁸.

On pourrait appliquer à M^{me} de Staël une distinction bergsonienne et dire que, selon elle, la vraie morale est la « morale ouverte », par opposition à la « morale close », qui est la morale de l'intérêt bien entendu. Agir moralement consiste donc à écouter la voix de la conscience. Avec Rousseau, M^{me} de Staël croit que la conscience est une puissance innée dans l'homme⁶⁶⁹, un « instinct de l'âme⁶⁷⁰ », et que, par conséquent, pour agir moralement, il n'y a qu'à suivre la devise : « Fais ce que dois, advienne que pourra⁶⁷¹ ». La conduite d'un homme n'est vraiment morale que quand il ne compte jamais pour rien les suites heureuses ou malheureuses de ses actions, lorsque ses actions sont dictées par le devoir⁶⁷². De là l'admiration de M^{me} de Staël pour les écrits de Kant, « dans lesquels la suprême loi du devoir est consacrée ; quelle chaleur vraie, quelle éloquence animée, dans un sujet où d'ordinaire il ne s'agit que de réprimer⁶⁷³ ! »

Mais d'autre part, M^{me} de Staël, en vrai disciple de Rousseau, va plus loin que Kant et fait de la religion le fondement de la morale, tout en appréciant la religion du point de vue moral, car « c'est l'objet sensible et réel au dedans de nous qui peut seul détourner nos regards des objets extérieurs⁶⁷⁴ ».

Ce qui caractérise encore la vraie morale, c'est que l'homme vertueux n'agit pas en vue de récompenses extérieures, mais uniquement pour obéir à la voix de la conscience. « L'homme vertueux, écrit M^{me} de Staël, ne fait de grands sacrifices que pour fuir la peine du remords et s'assurer des récompenses au dedans de lui⁶⁷⁵. » C'est l'exercice même de la vertu qui nous rend heureux. Point de bonheur sans la vertu. Il n'y a pas de but plus stérile que soi-même ; l'homme n'accroît ses facultés qu'en les dévouant au dehors de lui, à une opinion, à un attachement, à une vertu quelconque⁶⁷⁶.

CHAPITRE VI

LA RELIGION

De même que chez Rousseau, la morale, chez M^{me} de Staël, est inséparable de la religion ; en sorte que, pour bien comprendre son idéal moral, il faut connaître sa religion.

M^{me} de Staël ne nous donne nulle part une définition exacte de la religion. Et cela se comprend : on ne définit pas un souffle. Religion, morale, philosophie, littérature, beaux-arts — tout cela se trouve chez elle dans un état de compénétration réciproque. Toute son œuvre est imprégnée de religiosité. Pour elle, tout ce qui est grand, tout ce qui est vrai, tout ce qui est beau, tout ce qui est bien est en même temps divin. Dieu est la source de la vie, de même qu'il est le but suprême de toutes nos aspirations. « La religion n'est rien, dit M^{me} de Staël, si elle n'est pas tout, si l'existence n'en est pas remplie, si l'on n'entretient pas sans cesse dans l'âme cette foi à l'invisible, ce dévouement, cette élévation de désirs, qui doivent triompher des penchants vulgaires auxquels notre nature nous expose... Puisque l'admiration pour le beau se rapporte toujours à la Divinité, et que l'élan même des pensées fortes nous fait remonter vers notre origine, pourquoi donc la puissance d'aimer, la poésie, la philosophie, ne seraient-elles pas les colonnes du temple de la foi⁶⁷⁷ ? »

Essayons d'indiquer les aspects les plus caractéristiques de la religion de M^{me} de Staël.

Et d'abord, de même que pour Rousseau, la religion, pour elle, n'est pas affaire d'entendement. « Le sentiment est tout ; le nom n'est que bruit et fumée obscurcissant l'éclat du ciel », pourraient-ils dire avec Goethe. « Beaucoup de gens, écrit M^{me} de Staël, nieront sans doute ce sentiment de l'infini ; et, certes, ils sont sur un excellent terrain pour le nier, car il est impossible de le leur expliquer ; ce n'est pas quelques mots de plus qui réussiront à leur faire comprendre ce que l'univers ne leur a pas dit. La nature a revêtu l'infini des divers symboles qui peuvent le faire arriver jusqu'à nous : la lumière et les ténèbres, l'orage et le silence, le plaisir et la douleur, tout inspire à l'homme cette religion universelle dont son cœur est le sanctuaire⁶⁷⁸. » Ne croirait-on pas entendre Faust ? Et surtout lorsque M^{me} de Staël ajoute : « En effet, chaque homme peut trouver dans une des merveilles de l'univers celle qui parle plus puissamment à son âme : l'un admire la Divinité dans les traits d'un père ; l'autre, dans l'innocence d'un enfant ; l'autre, dans le céleste regard des vierges de Raphaël, dans la musique, dans la poésie, dans la nature, n'importe : car tous s'entendent si tous sont animés par le principe religieux, génie du monde et de chaque homme⁶⁷⁹. » C'est cette conviction qu'exprime aussi Corinne dans son chant du cygne⁶⁸⁰. Et l'on comprend alors pourquoi M^{me} de Staël a la plus grande répugnance pour ceux qui parlent d'une « religion pour le peuple ». « Quel est l'homme du peuple qui voudrait d'une opinion qu'on lui dirait appropriée à son ignorance ? Quelle aristocratie de lumières fait trouver une erreur quelconque bonne pour aucune classe de la société ? Les idées religieuses me paraissent également nécessaires à tous les hommes, à tous les degrés d'instruction⁶⁸¹. » Ce passage nous montre aussi que c'est par l'influence sur la moralité de nos actions que M^{me} de Staël juge de la valeur de la religion.

De même que Rousseau, M^{me} de Staël est non seulement une nature profondément religieuse, au sens universel, elle est aussi une chrétienne convaincue. Sans être le moins du monde intolérante envers les autres formes religieuses, elle croit à la supériorité morale du christianisme, ou du moins elle voudrait que le paganisme

fût complété par le christianisme. « Les païens ont divinisé la vie, et les chrétiens ont divinisé la mort : tel est l'esprit des deux cultes », dit Corinne⁶⁸². Elle dit à Oswald que la religion ne consiste pas seulement dans la stricte observation de la morale, car alors elle n'aurait rien de plus que la philosophie ou la morale. « Les stoïciens en savaient presque autant que nous sur les devoirs et l'austérité de la conduite ; mais ce qui n'est dû qu'au christianisme, c'est l'enthousiasme religieux qui s'unit à toutes les affections de l'âme ; c'est la puissance d'aimer et de plaindre ; c'est le culte du sentiment et d'indulgence qui favorise si bien l'essor de l'âme vers le ciel ! Que signifie la parabole de l'enfant prodigue, si ce n'est l'amour, l'amour sincère, préféré même à l'accomplissement le plus exact de tous les devoirs⁶⁸³ ? » Ailleurs, M^{me} de Staël fait ressortir la supériorité de la conception du sacrifice dans le christianisme, en la comparant à celle des anciens. « La religion chrétienne exige aussi l'abnégation de soi-même, et l'exagération monacale pousse même cette vertu fort au delà de l'austérité philosophique des anciens ; mais le principe de ce sacrifice dans la religion chrétienne, c'est le dévouement à son Dieu ou à ses semblables, et non, comme chez les stoïciens, l'orgueil et la divinité de son propre caractère⁶⁸⁴. » De même qu'elle le fait pour les autres courants de la pensée et de la vie, M^{me} de Staël s'efforce de montrer jusqu'à quel point le christianisme a contribué à l'amélioration et au perfectionnement de l'espèce humaine. Si elle constate que la littérature des modernes est supérieure à celle des anciens, c'est parce qu'elle y trouve l'influence bienfaisante du christianisme⁶⁸⁵. M^{me} de Staël est convaincue que la religion chrétienne, à l'époque de son établissement, était absolument nécessaire à la civilisation et au mélange de l'esprit du Nord avec les mœurs du Midi. Elle croit de plus « que les méditations religieuses du christianisme, à quelque objet qu'elles aient été appliquées, ont développé les facultés de l'esprit pour les sciences, la métaphysique et la morale⁶⁸⁶ ». C'est au milieu de l'affaissement déplorable dans lequel les nations du Midi étaient tombées, que la religion chrétienne leur fit adopter l'empire du devoir, la volonté

du dévouement et la certitude de la foi⁶⁸⁷. Ce qui oblige surtout M^{me} de Staël à parler d'une supériorité du christianisme, c'est qu'elle y trouve la plus grande garantie de la liberté et de l'égalité, qui sont aussi, comme nous avons vu, les deux principes fondamentaux de la politique de Rousseau⁶⁸⁸.

La pitié est, pour M^{me} de Staël, de même que pour Rousseau, un des traits caractéristiques de toute âme vraiment religieuse. Sans doute, nous ne trouvons pas chez M^{me} de Staël des vues aussi profondes sur la pitié que dans le IV^e livre de l'*Émile*. Mais il y a dans *Corinne* plusieurs exemples vivants d'une vraie pitié. Lord Nelvil (Oswald) est en quelque sorte l'incarnation de la pitié au sens rousseauiste. En effet, ce qui frappe chez lord Nelvil, dès le commencement du roman, c'est la promptitude avec laquelle il porte secours à ceux qui souffrent. Ainsi, dans la traversée de Harwich à Embden, lorsque la mer menaça d'être orageuse, lord Nelvil conseillait les matelots, rassurait les passagers, il servait lui-même à la manœuvre et prenait la place du pilote. Et l'on comprend alors pourquoi « quand il fallut se reposer, tout l'équipage se pressait autour d'Oswald pour prendre congé de lui ; ils le remerciaient tous de mille petits services qu'il leur avait rendus dans la traversée, et dont il ne se souvenait plus. Une fois c'était un enfant dont il s'était occupé longtemps ; plus souvent un vieillard dont il avait soutenu les pas, quand le vent agitait le vaisseau ;... sa journée passait sans qu'il en prît aucun moment pour lui-même ; il l'abandonnait aux autres, par mélancolie et par bienveillance⁶⁸⁹ ». Lorsque l'incendie éclata à Ancône où lord Nelvil fit un court séjour avant le départ pour Rome, et que les habitants ne parvenaient pas à l'éteindre, Oswald se précipita pour aller chercher les pompes et réussit à sauver cette ville. De sorte que, lorsqu'il quitta Ancône, ses habitants voyaient en lui un ange, un saint Michel, un sauveur⁶⁹⁰. Une autre fois, à Naples, lord Nelvil n'hésita pas à se précipiter à la mer pour sauver un vieillard, malgré les vagues qui recouvraient sa tête⁶⁹¹. Et Corinne elle-même, au milieu de la détresse qui lui causait sa séparation avec Oswald, se hâta de secourir un vieillard qui

venait de faire une chute et qui n'était autre que M. Dickson, l'ami du père de Nelvil, mais qu'elle ne connaissait pas⁶⁹².

De même que Rousseau, M^{me} de Staël est non seulement chrétienne, mais aussi protestante et calviniste, et cela surtout parce qu'elle croit que dans le protestantisme il y a place pour le libre examen ou pour la liberté tout court. Le protestantisme est supérieur au catholicisme parce qu'il est la réunion d'une foi vive avec l'esprit d'examen⁶⁹³. Quant au reproche qu'on fait souvent au protestantisme d'être dépourvu de poésie, M^{me} de Staël le réfute en disant : « Des cérémonies plus ou moins bien exécutées, selon la richesse des villes et la magnificence des édifices, ne sauraient être la cause principale de l'impression que produit le service divin ; ce sont ses rapports avec nos sentiments intérieurs qui nous émeuvent, rapports qui peuvent exister dans la simplicité comme dans la pompe⁶⁹⁴. » Et l'une des causes de la grande sympathie de M^{me} de Staël pour les peuples du Nord, c'est qu'ils ont adopté la religion protestante. Car « la Réformation est l'époque de l'histoire qui a le plus efficacement servi la perfectibilité de l'espèce humaine. La religion protestante ne renferme dans son sein aucun germe actif de superstition, et donne cependant à la vertu tout l'appui qu'elle peut tirer des opinions sensibles⁶⁹⁵ ».

Mais ce qui importe surtout, c'est que le protestantisme favorise la liberté de conscience et partant la liberté politique. « Loin de se dissimuler que la liberté de conscience tient de près à la liberté politique, écrit M^{me} de Staël, il me semble que les protestants doivent se vanter de cette analogie. Ils ont toujours été et seront toujours des amis de la liberté ; l'esprit d'examen en matière de religion conduit nécessairement au gouvernement représentatif, en fait d'institutions politiques⁶⁹⁶. » Et l'on comprend alors pourquoi M^{me} de Staël exige que le protestantisme soit reconnu comme la religion de l'État. Mais cela n'implique aucune intolérance envers les autres formes de la vie religieuse. « Je n'ai pas besoin de répéter écrit-elle, que je hais toute persécution dans mon cœur, autant que je la méprise par mon esprit, mais je dis d'abord aux républicains qu'il n'existe que ce moyen

de détruire l'influence de la religion catholique... Il faut, dans une nation telle que la France... dont on a fortement attaqué la religion dominante une religion de l'État, pour qu'elle ne confonde pas la destruction de quelques dogmes avec le mépris de tous les cultes...⁶⁹⁷ »

Pour ce qui est de l'intolérance, M^{me} de Staël ne va pas jusqu'à exiger avec Rousseau : « Quiconque ose dire : Hors de l'Église point de salut, doit être chassé de l'État⁶⁹⁸. » Mais elle repousse énergiquement toute sorte d'intolérance. Malgré son enthousiasme pour le protestantisme, elle lutte pour la tolérance religieuse. C'est ainsi que, en parlant de *Nathan le Sage* de Lessing, elle fait remarquer : « On ne peut voir dans aucune pièce la tolérance religieuse mise en action avec plus de naturel et de dignité⁶⁹⁹. » De même, elle loue son père parce que ce ministre (Jacques Necker), qui était protestant, montra en toute occasion, une grande déférence pour le clergé de France⁷⁰⁰. Non moins significatif à cet égard est le fait que l'auteur de *Corinne* nous montre comment l'adhésion à des confessions différentes n'est aucunement un obstacle aux relations d'amour, d'amitié et de fraternité ; le fait que Corinne appartient au culte catholique et Oswald au protestantisme ne les empêche pas de s'aimer passionnément. « Prier ensemble dans quelque langue, dans quelque rite que ce soit, c'est la plus touchante fraternité d'espérance et de sympathie que les hommes puissent contracter sur cette terre⁷⁰¹. »

Pour compléter notre bref exposé de la religion de M^{me} de Staël, il nous paraît indispensable d'ajouter quelques indications sur son attitude devant la prière et le problème de l'immortalité de l'âme.

Pour ce qui est d'abord de la *prière*, M^{me} de Staël la considère comme une partie intégrante de toute vraie religion. Elle y voit une source de consolation, de courage et de bonheur ; elle va même jusqu'à croire que la prière seule pourra nous révéler l'inconcevable énigme de la vie, que la passion, ni la douleur, ni le génie, ne peuvent découvrir. Elle nous le montre d'une manière concrète en particulier dans *Corinne*. La prière occupe une place importante dans la vie de Corinne. Corinne prie fréquemment, elle trouve dans la prière beaucoup de consolation

et de force. M^{me} de Staël proteste contre ceux qui ne voient dans la prière que quelque chose de purement anthropomorphique et qui, par conséquent, la rejettent. « La persuasion que les prières et le dévouement du juste peuvent sauver les coupables, écrit-elle, est sans doute tirée des sentiments que nous éprouvons dans les rapports de la vie ; mais rien n'oblige, en fait de croyance religieuse, à rejeter ces inductions : que savons-nous de plus que nos sentiments, et pourquoi prétendrait-on qu'ils ne doivent point s'appliquer aux vérités de la foi⁷⁰² ? » On peut appliquer au mysticisme religieux de M^{me} de Staël ce qu'elle dit de l'importance de la prière chez les mystiques : l'élévation de l'âme vers son créateur est le culte suprême des chrétiens mystiques, mais ils ne s'adressent pas à Dieu pour demander telle ou telle prospérité de cette vie. « Un écrivain français qui a des lueurs sublimes, M. de Saint-Martin, a dit que la prière était la respiration de l'âme. Les mystiques sont, pour la plupart, convaincus qu'il y a réponse à cette prière, et que la grande révélation du christianisme peut se renouveler en quelque sorte dans l'âme, chaque fois qu'elle s'élève avec ardeur vers le ciel. Quand on croit qu'il n'existe plus de communication immédiate entre l'être suprême et l'homme, la prière n'est, pour ainsi dire, qu'un monologue ; mais elle devient un acte bien plus secourable, lorsqu'on est persuadé que la Divinité se fait sentir au fond de notre cœur. En effet, on ne saurait nier, ce me semble, qu'il ne se passe en nous des mouvements qui ne nous viennent en rien du dehors, et qui nous calment et nous soutiennent, sans qu'on puisse les attribuer à la liaison ordinaire des événements de la vie⁷⁰³ ».

De même que Rousseau, M^{me} de Staël croit fermement à l'*immortalité de l'âme*. Selon elle aussi, la véritable vie ne commence qu'avec la mort du corps. « Une autre vie ! Une autre vie ! voilà mon espoir ! » s'écrie Corinne⁷⁰⁴ ; et dans sa dernière lettre à Oswald, elle dit : « Mes forces physiques vont en décroissant ; mais il n'en est pas ainsi de l'enthousiasme qui me soutient. Se rendre digne de l'immortalité est, je me plais à le croire, le seul but de l'existence. Bonheur, souffrances, tout est moyen pour

ce but⁷⁰⁵. » Elle termine sa lettre en exprimant le vœu de revoir Oswald après la mort : « Je ne veux rien qui vous afflige : je veux seulement une larme, et quelques regards vers le ciel, où je vous attendrai⁷⁰⁶ ». En un certain sens, M^{me} de Staël va plus loin que Rousseau. Tandis que le Vicaire savoyard avoue que pour ce qui est de la forme de l'immortalité, son entendement borné ne lui permet pas de s'en rendre compte⁷⁰⁷, M^{me} de Staël voudrait trouver dans l'au-delà les mêmes amitiés qu'ici-bas. Si nous ne pouvons pas exiger de ressusciter avec toutes nos circonstances actuelles, renaître baron ou marquis, qui ne voudrait pas renaître fille et mère, et comment serait-on soi si l'on ne ressentait plus les mêmes amitiés⁷⁰⁸ ! » Ici comme partout se manifeste le moralisme de M^{me} de Staël, puisque la foi en l'immortalité, telle qu'elle l'entend, doit nous servir de guide dans la vie actuelle. « L'œuvre de la vie, écrit-elle, c'est de sacrifier les intérêts de notre existence passagère à cette immortalité qui commence pour nous dès à présent, si nous en sommes déjà dignes ; et non seulement la plupart des religions ont ce même but, mais les beaux-arts, la poésie, la gloire et l'amour, sont des religions dans lesquelles il entre plus ou moins d'alliage⁷⁰⁹. »

CHAPITRE VII

LE BEAU ET L'ART

C'est donc dire que la conception de la poésie et de l'art en général, chez M^{me} de Staël, présente un caractère non seulement moral, mais aussi religieux. Devons-nous aller pour cela plus loin et affirmer avec certains de ses interprètes qu'elle est incapable de sentir le grand art⁷¹⁰ ? On n'aurait raison de le faire que du point de vue de la théorie de l'art pour l'art. Si l'on admet, au contraire, que l'art contribue à sa manière à l'enrichissement intérieur de notre vie, alors on devra dire que M^{me} de Staël est non seulement capable de sentir l'art, mais aussi que l'art occupe une place importante dans son œuvre. Quoi qu'il en soit, dans l'art comme partout, elle cherche un sentiment moral et religieux. Elle croit avec Corinne que « les merveilles du génie portent toujours à l'âme une impression religieuse⁷¹¹ ». En contemplant les images des dieux et des héros au Musée du Vatican, Corinne sent qu'il se révèle « je ne sais quel dessein de la Divinité sur l'homme, exprimé par la noble figure dont elle a daigné lui faire don. L'âme s'élève par cette contemplation à des espérances pleines d'enthousiasme et de vertu ; car la beauté est une dans l'univers, et, sous quelque forme qu'elle se présente, elle excite toujours une émotion religieuse dans le cœur de l'homme⁷¹² ». On peut parler chez M^{me} de Staël d'une conception idéaliste de l'art lorsqu'elle fait dire à Corinne : « Il faut que les beaux-arts nous découvrent le charme de la douleur, comme la

mélancolie de la prospérité ; c'est l'idéal de la destinée humaine qu'ils doivent représenter dans chaque circonstance particulière⁷¹³ ». Corinne estime que « les tableaux pieux font à l'âme un bien que rien ne pouvait remplacer, et qu'ils supposent dans l'artiste un saint enthousiasme qui se confond avec le génie, le renouvelle, le ranime, et peut seul le soutenir contre les dégoûts de la vie et les injustices des hommes⁷¹⁴ ».

De même que Rousseau, M^{me} de Staël met la musique au-dessus de toutes les autres formes de l'art, parce que c'est l'art de la vie intérieure par excellence. « De tous les beaux-arts, c'est celui qui agit le plus immédiatement sur l'âme. Les autres la dirigent vers telle ou telle idée ; celui-là seul s'adresse à la source intime de l'existence et change en entier la disposition intérieure. Ce qu'on a dit de la grâce divine, qui tout à coup transforme les cœurs, peut, humainement parlant, s'appliquer à la puissance de la mélodie ; et parmi les pressentiments de la vie à venir, ceux qui naissent de la musique ne sont point à dédaigner. » Ne croirait-on pas entendre Rousseau ? De même lorsque M^{me} de Staël écrit : « La musique double l'idée que nous avons des facultés de notre âme ; quant on l'entend on se sent capable des plus nobles efforts. C'est par elle qu'on marche à la mort avec enthousiasme ; eile a l'heureuse impuissance de n'exprimer aucun sentiment bas, aucun artifice, aucun mensonge. Le malheur même, dans le langage de la musique, est sans amertume, sans déchirement, sans irritation. La musique soulève doucement le poids qu'on a presque toujours sur le cœur, quand on est capable d'affections sérieuses et profondes : il semble qu'en écoutant des sons purs et délicieux on est prêt à saisir le secret du Créateur, à pénétrer le mystère de la vie⁷¹⁵. » De là aussi la grande importance de la musique pour l'éducation⁷¹⁶.

Il n'y a donc pas, selon M^{me} de Staël, de différence essentielle entre le vrai, le beau et la vertu : ils se conditionnent, se complètent et s'enrichissent réciproquement. « La parfaite vertu est le beau idéal du monde intellectuel. Il y a quelques rapports entre l'impression qu'elle produit sur nous et le sentiment que fait éprouver tout ce qui

est sublime, soit dans les beaux-arts, soit dans la nature physique. Les proportions régulières des statues antiques, l'expression calme et pure de certains tableaux, l'harmonie de la musique, l'aspect d'un beau site dans une campagne féconde, nous transportent d'un enthousiasme qui n'est pas sans analogie avec l'admiration qu'inspire le spectacle des actions honnêtes⁷¹⁷. » En particulier, poésie et religion sont inséparables : toute vraie poésie est religieuse et toute vraie religion est poétique. « Il est difficile de dire ce qui n'est pas de la poésie, écrit M^{me} de Staël ; mais si l'on veut comprendre ce qu'elle est, il faut appeler à son secours les impressions qu'excitent une belle contrée, une musique harmonieuse, le regard d'un objet chéri, et par-dessus tout un sentiment religieux qui nous fait éprouver en nous-mêmes la présence de la Divinité. La poésie est le langage naturel à tous les cultes. La Bible est pleine de poésie. Homère est plein de religion ; ce n'est pas qu'il y ait des fictions dans la Bible, ni des dogmes dans Homère ; mais l'enthousiasme rassemble dans un même foyer des sentiments divers ; l'enthousiasme est l'accent de la terre vers le ciel, il les réunit l'un à l'autre⁷¹⁸. » Il ne peut donc être question chez M^{me} de Staël de ce qu'on a appelé de nos jours « poésie pure ». « De beaux vers, écrit-elle, ne sont pas de la poésie ; l'inspiration, dans les arts, est une source inépuisable, qui vivifie, depuis la première parole jusqu'à la dernière : amour, patrie, croyance, tout doit être divinisé dans l'ode, c'est l'apothéose du sentiment : il faut, pour concevoir la vraie grandeur de la poésie lyrique, errer par la rêverie dans les régions éthérées, oublier le bruit de la terre en écoutant l'harmonie céleste, et considérer l'univers entier comme un symbole des émotions de l'âme⁷¹⁹. » Et c'est dans cet esprit que M^{me} de Staël donne aux poètes les conseils suivants : « Soyez vertueux, soyez croyants, soyez libres, respectez ce que vous aimez, cherchez l'immortalité dans l'amour, et la Divinité dans la nature ; enfin, sanctifiez votre âme comme un temple, et l'ange des nobles pensées ne dédaignera pas d'y apparaître⁷²⁰ ».

On a prétendu⁷²¹ que M^{me} de Staël n'eut pas le sentiment de la nature, qu'elle accorde peu d'attention au

paysage, à la nature extérieure, au phénomène qui ne charme que les yeux, et que par conséquent, à cet égard, elle n'a rien de son maître Rousseau. « Quand elle décrit la nature, dit Ph. Godet, c'est pour y chercher quelque symbole d'un fait d'ordre moral⁷²². » Quant à nous, nous croyons que, si le sentiment de la nature n'est pas chez M^{me} de Staël aussi vif que chez Rousseau, il est exagéré de dire qu'« elle n'a rien de son maître » à cet égard. D'abord il ne faut pas oublier que Rousseau lui-même cherche dans la nature quelque symbole d'un fait d'ordre moral, et que le sentiment de la nature chez lui n'est pas quelque chose qui charme seulement les yeux. Bien avant M^{me} de Staël et Amiel, il a défini le paysage « un état de l'âme ». Ce qu'il cherche dans la nature, c'est une élévation vers des sphères supérieures, ou pour employer l'expression favorite de M^{me} de Staël, « le perfectionnement de l'âme ». De là la grande joie qu'il éprouve à la contemplation de la haute montagne. On ne peut s'empêcher de penser à l'admirable page où Saint-Preux décrit l'impression qu'il éprouve en contemplant la haute montagne⁷²³, lorsque Corinne dit que « les hautes montagnes, en nous rapprochant du ciel, semblent nous élever au-dessus de la vie terrestre⁷²⁴ ». Ailleurs, l'auteur de *Corinne* nous apprend que « la vue des hautes montagnes plaisait à lord Nelvil ; il semble, dans les pays de plaines, que la terre n'ait d'autre but que de porter l'homme et de le nourrir ; mais, dans les contrées pittoresques, on croit reconnaître l'empreinte du génie du Créateur et de sa toute-puissance⁷²⁵ ». De même que Rousseau, M^{me} de Staël croit que la beauté de la nature est au dedans de nous. « La nature, écrit-elle dans le chapitre sur l'Enthousiasme, peut-elle être sentie par des hommes sans enthousiasme ? ont-ils pu lui parler de leurs froids intérêts, de leurs misérables désirs ? Que répondraient la mer et les étoiles aux vanités étroites de chaque homme pour chaque jour ? Mais si notre âme est émue, si elle cherche un Dieu dans l'univers, si même elle veut encore de la gloire et de l'amour, il y a des nuages qui lui parlent, des torrents qui se laissent interroger, et le vent dans la bruyère semble daigner nous dire quelque chose de ce qu'on aime⁷²⁶. » Enfin, on aurait tort de parler d'absence du

sentiment de la nature chez l'auteur des lignes suivantes :
« La paix et la discorde, l'harmonie et la dissonance qu'un lien secret réunit, sont les premières lois de la nature ; et soit qu'elle se montre redoutable ou charmante, l'unité sublime qui la caractérise se fait toujours reconnaître⁷²⁷. »

CHAPITRE VIII

LA TÂCHE DE L'ÉDUCATION

Le problème de l'éducation n'occupe pas dans l'œuvre de M^{me} de Staël une place aussi éminente que dans celle de Rousseau. Nous ne trouvons pas non plus chez elle une doctrine pédagogique systématique et originale. Mais comme mère et comme philosophe, elle a beaucoup réfléchi sur quelques principes pédagogiques, et il n'est pas difficile de connaître sa pensée à propos de son appréciation des théories de Rousseau et de Pestalozzi.

D'une manière générale, en ce qui concerne le problème de l'éducation, l'attitude de M^{me} de Staël envers Rousseau est plutôt critique. Ses sympathies penchent plus du côté de Pestalozzi. Il n'en est pas moins vrai qu'elle éprouve une grande admiration pour la pédagogie de Rousseau. En particulier, dans les *Lettres sur les écrits et le caractère de Rousseau*, elle exprime sa sincère sympathie pour la doctrine de son maître, et elle ne fait quelques réserves que sur l'éducation de la femme.

Pour ce qui est de l'objet de l'éducation, M^{me} de Staël semble être pleinement d'accord avec Rousseau. Elle croit, elle aussi, qu'il s'agit avant tout de former un homme, et non pas de préparer notre élève pour l'exercice de telle ou telle profession. « On suit un faux système d'éducation, écrit-elle, lorsqu'on veut développer exclusivement telle ou telle qualité de l'esprit ; car se vouer à une seule faculté, c'est prendre un métier intellectuel. Milton dit avec raison qu'une éducation n'est bonne que

quand elle rend propre à tous les emplois de la guerre et de la paix ; tout ce qui fait de l'homme un homme, est le véritable objet de l'enseignement⁷²⁸. » De même, M^{me} de Staël s'insurge avec Rousseau contre le système d'éducation qui surcharge la mémoire des enfants de choses qu'ils ne peuvent pas encore comprendre. « Rousseau, dit-elle, a senti que les enfants avant l'âge de douze à treize ans n'avaient point l'intelligence nécessaire pour les études qu'on exige d'eux, ou plutôt pour la méthode d'enseignement à laquelle on les soumettait. Ils répétaient sans comprendre, ils travaillaient sans s'instruire... Tout ce que Rousseau a dit contre cette éducation routinière est parfaitement vrai ; mais, comme il arrive souvent, ce qu'il propose comme remède est encore plus mauvais que le mal⁷²⁹. »

On le voit : M^{me} de Staël n'est pas un disciple aveugle de Rousseau. Là où il lui paraît faire fausse route, elle n'hésite pas à le corriger ou à le compléter par Pestalozzi. Un enfant, pense-t-elle, qui, d'après le système de Rousseau, n'aurait rien appris jusqu'à l'âge de douze ans, aurait perdu six années précieuses de sa vie ; ses organes intellectuels n'acquerraient jamais la flexibilité que l'exercice dès la première enfance pouvait seul leur donner. Non moins chimérique paraît à M^{me} de Staël l'espèce de soin que Rousseau exige de l'instituteur, c'est-à-dire de consacrer sa vie entière à l'éducation d'un autre. Par contre, elle trouve la méthode de Pestalozzi réelle, applicable, et susceptible d'exercer une grande influence sur la marche future de l'esprit humain. « Rousseau, écrit-elle, dit avec raison que les enfants ne comprennent pas ce qu'ils apprennent, et il en conclut qu'ils ne doivent rien apprendre. Pestalozzi a profondément étudié ce qui fait que les enfants ne comprennent pas, et sa méthode simplifie et gradue les idées de telle manière qu'elles sont mises à la portée de l'enfance, et que l'esprit de cet âge arrive sans se fatiguer aux résultats les plus profonds. En passant avec exactitude par tous les degrés du raisonnement, Pestalozzi met l'enfant en état de découvrir lui-même ce qu'on veut lui enseigner⁷³⁰... Rousseau a dit que l'on fatiguait la tête des enfants par les études que l'on exigeait d'eux ; Pestalozzi les conduit toujours par

une route si facile et si positive, qu'il ne leur en coûte pas plus de s'initier dans les sciences les plus abstraites que dans les occupations les plus simples : chaque pas dans ces sciences est aussi aisé par rapport à l'antécédent, que la conséquence la plus naturelle tirée des circonstances les plus ordinaires⁷³¹. »

Que devons-nous dire de cette opposition que M^{me} de Staël semble vouloir établir entre Rousseau et Pestalozzi ? Certes, Pestalozzi a corrigé, complété et continué Rousseau sur plusieurs points importants, mais il n'y a pas d'opposition entre eux. Le principe d'après lequel il faut mettre l'enfant en état de découvrir lui-même ce qu'on veut lui enseigner est conforme à l'esprit et à la lettre même de la didactique de Rousseau. Il en est même le principe fondamental. L'auteur de l'*Émile* ne se lasse pas de répéter qu'il ne faut pas que l'enfant apprenne la science et qu'il s'agit plutôt de le mettre en état de la découvrir⁷³². S'il y a donc un principe rousseauiste dont Pestalozzi s'inspire d'une manière consciente et avec reconnaissance, c'est précisément celui de l'activité spontanée de l'enfant. Le fait que M^{me} de Staël s'efforce de corriger et de compléter Rousseau par Pestalozzi prouve que, même dans son âge mûr, elle est restée fidèle à son maître.

Il en est de même lorsqu'elle dit qu'elle admire Pestalozzi parce que celui-ci a « le génie et l'instinct du développement intérieur des enfants ; il voit quel chemin leur pensée suit pour arriver au but⁷³³ ». Il en est de même enfin de la grande sympathie que M^{me} de Staël éprouve pour le caractère profondément démocratique de la doctrine de Pestalozzi. « Il faut rendre surtout hommage à Pestalozzi, écrit-elle, pour le soin qu'il a pris de mettre son institut à la portée des personnes sans fortune, en réduisant le prix de sa pension autant qu'il était possible. Il s'est constamment occupé de la classe des pauvres, et veut lui assurer le bienfait des lumières pures et de l'instruction solide⁷³⁴. » Mais ce serait faire tort à Pestalozzi, pense M^{me} de Staël, de prétendre que son système ne soit satisfaisant que pour les pauvres. « L'instruction qu'on acquiert chez Pestalozzi, écrit-elle, donne à chaque homme, de quelque classe qu'il soit, une base sur laquelle

il peut bâtir à son gré la chaumière du pauvre ou les palais des rois⁷³⁵. » Et l'on comprend alors pourquoi M^{me} de Staël ne peut s'empêcher de faire l'éloge de M. de Fellenberg, disciple de Pestalozzi : « M. de Fellenberg cherche, par tous les moyens possibles, à former entre la classe inférieure et la nôtre un lien libéral, un lien qui ne soit uniquement fondé sur les intérêts pécuniaires des riches et des pauvres⁷³⁶ ».

CHAPITRE IX

LA VIE POLITIQUE ET SOCIALE

Il nous reste maintenant à examiner un problème qui occupe une place importante dans l'œuvre de M^{me} de Staël aussi bien que dans celle de Rousseau, je veux dire, le problème politique et social.

Si M^{me} de Staël n'a pas écrit un traité de politique comme le *Contrat social*, il n'y a presque pas un seul de ses ouvrages où elle ne parle de politique. Elle est en effet convaincue que l'éducation des peuples dépend en grande partie des institutions politiques, qui forment leur caractère et décident par là de leur destinée intérieure⁷³⁷. «Étant profondément convaincue, écrit M^{me} Necker de Saussure dans la *Notice* sur sa cousine, que les institutions forment en entier le caractère humain, tout ce qu'il y a de beau et de grand lui paraissait devoir être le résultat d'une bonne organisation sociale. S'occuper de politique est religion, morale et poésie tout ensemble, disait-elle⁷³⁸. » Ou pour exprimer la même idée en termes rousseauistes : M^{me} de Staël croit comme son maître que « tout tient radicalement à la politique⁷³⁹ ». Sans une organisation politique et sociale rationnelle, le meilleur système d'éducation individuelle est condamné à rester lettre morte. C'est en ce sens que M^{me} de Staël note en parlant du système de Pestalozzi : « Un éloquent philosophe, Fichte, a dit qu'il attendait la régénération de la nation allemande de l'Institut de Pestalozzi : il faut convenir au moins qu'une révolution fondée sur de pareils moyens

ne serait ni violente ni rapide ; car l'éducation, quelque bonne qu'elle puisse être, n'est rien en comparaison de l'influence des événements publics : l'instruction perce goutte à goutte le rocher, mais le torrent l'enlève en un jour⁷⁴⁰. »

Si M^{me} de Staël n'a pas écrit un *Contrat social*, nous possédons d'elle deux ouvrages exclusivement consacrés à la politique. Ce sont : *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*⁷⁴¹, et son travail inachevé : *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*⁷⁴².

On peut caractériser l'attitude politique de M^{me} de Staël en disant qu'elle est d'inspiration profondément rousseauiste. Viénot semble être du même avis lorsqu'il écrit : « C'est du Rousseau, avec de l'expérience, de la sagesse et de la raison⁷⁴³ ». De même que dans les autres domaines, M^{me} de Staël a évolué aussi en matière de politique ; mais ici comme partout il y a une grande unité d'inspiration. Et cela est d'autant plus significatif que M^{me} de Staël a vu et vécu de très près les phases les plus importantes de la Révolution française, et que les aspects plus ou moins fâcheux de cet événement ne lui ont pas fait perdre son enthousiasme de jeunesse.

En effet, M^{me} de Staël a été pendant toute sa vie sincèrement démocrate et républicaine. Elle n'a jamais cessé de lutter passionnément pour la liberté et l'égalité politiques. Cette lutte constitue une partie intégrante de son moralisme. C'est du point de vue moral qu'elle juge des principes et des événements politiques. Si elle est démocrate, c'est parce qu'elle croit que les principes démocratiques, loin de porter au relâchement de la morale, doivent exiger une sorte d'austérité dans les mœurs. En sorte que, « si la puissance de la morale n'est pas, pour ainsi dire, le pouvoir constituant d'une république, la république n'existe pas⁷⁴⁴ ». On peut même aller plus loin et dire que M^{me} de Staël est démocrate et républicaine parce que cet ordre social correspond le plus aux exigences du christianisme et, plus généralement, du mysticisme religieux. « L'ordre social, écrit-elle, qui admet tous nos semblables à l'égalité devant la loi,

comme devant Dieu, est aussi bien d'accord avec la religion chrétienne qu'avec la véritable liberté : l'une et l'autre, dans des sphères différentes, doivent suivre les mêmes principes⁷⁴⁵. » M^{me} de Staël est démocrate aussi parce que l'établissement du gouvernement représentatif et, par conséquent, de la démocratie est en même temps un signe du progrès de l'esprit humain. De même, si M^{me} de Staël aime son père passionnément, c'est en partie qu'elle le considère comme un des représentants les plus sincères de l'idéal de la démocratie. « A la haine de l'arbitraire, écrit-elle, M. Necker joignait un grand respect pour l'opinion, un profond intérêt pour cet être abstrait, mais réel, qu'on appelle peuple, et qui n'a pas cessé d'être à plaindre, quoiqu'il se soit montré redoutable. Il croyait nécessaire d'assurer à ce peuple des lumières et de l'aisance, deux bienfaits inséparables. Il ne voulait point qu'on sacrifiât la nation aux castes privilégiées ; mais il était d'avis cependant qu'on transigeât avec les anciennes coutumes, à cause des nouvelles circonstances. Il croyait à la nécessité des distinctions dans la société, afin de diminuer la rudesse du pouvoir par l'ascendant volontaire de la considération ; mais l'aristocratie, telle qu'il la concevait, avait pour but d'exciter l'émulation de tous les hommes de mérite⁷⁴⁶. »

Quoi qu'il en soit, M^{me} de Staël prend franchement parti pour la démocratie, pour l'égalité des droits politiques, pour l'exercice immédiat de la souveraineté du peuple, et, à son défaut, pour le gouvernement représentatif interprété comme représentation des intérêts. Avec Rousseau, elle croit qu'il n'y a point de démocratie là où il faut un gouvernement représentatif⁷⁴⁷. « Mettre la démocratie dans la représentation, écrit-elle, c'est enchaîner la souveraineté du peuple, et la nation n'est libre que quand ses députés ont un frein... Maintenant donc que j'ai bien expliqué ce que j'entends primitivement par le système républicain, je dirai donc que l'égalité des droits politiques, l'exercice immédiat de la souveraineté du peuple, et, à son défaut, le gouvernement représentatif interprété comme je l'ai fait, représentation des intérêts, me paraissent deux *principes* et une conséquence incontestables en théorie et pouvant

être utilement appliqués⁷⁴⁸. » John Viénot a eu donc raison de dire que l'ouvrage *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France* « range définitivement M^{me} de Staël au rang des meilleurs et des plus sincères théoriciens du gouvernement républicain⁷⁴⁹ ». Voulant chercher ce qui peut, dans les circonstances actuelles, terminer la Révolution d'après les principes éternellement vrais, ce qui doit fonder la République en France, M^{me} de Staël examine les principes républicains en eux-mêmes, leurs avantages dans l'application, et elle tâche de prouver que « les crimes de la Révolution ne sont point une conséquence du système républicain, mais que c'est, au contraire, dans ce système qu'on peut en trouver le meilleur et le seul remède⁷⁵⁰ ».

Ce qui est certain, c'est que la République est essentiellement différente du Royalisme. M^{me} de Staël fait remarquer à plusieurs reprises que le Royalisme est, en France du moins, irrémédiablement mort et que toute contre-révolution dans le sens du Royalisme est condamnée à la stérilité. « Le parti royaliste, écrit-elle, est entièrement et pour jamais fini, et il ne lui reste qu'une puissance, celle de noyer avec lui tous ceux qui veulent se servir de lui comme parti pour un but quelconque. La coalition naturelle des amis sages d'une liberté juste, c'est avec les Républicains exaltés, et non avec les Royalistes, parce qu'il y a une base de vérité dans le système républicain, dont l'application seule a besoin d'être dirigée, tandis qu'il y a une base d'idées fausses dans le système royaliste, que les circonstances seules modifient passagèrement⁷⁵¹. » Les Royalistes veulent le retour du passé, les Républicains un nouvel avenir⁷⁵². La monarchie limitée a peut-être été toujours difficilement applicable à la France, mais ce qui est bien sûr, c'est qu'elle est devenue tout à fait impossible depuis la révolution républicaine⁷⁵³. « Oui, s'écrie M^{me} de Staël, j'aime le gouvernement républicain avec un enthousiasme si vrai, si profond que les affreux discours prononcés en son nom n'ont pu m'en détacher⁷⁵⁴. » Elle aime la République, non seulement parce que le parti républicain est le parti des lumières⁷⁵⁵, mais aussi et surtout parce que

dans une République la vertu est le prétexte de tous les actes publics⁷⁵⁶. Elle aime la République parce que « quiconque ne veut ni royauté, ni hérédité, quiconque admet pour base de toute constitution l'égalité politique et la représentation nationale est républicain français selon la Révolution de France⁷⁵⁷ ».

Ainsi, de même que chez Rousseau, l'égalité politique et sociale est un des principes fondamentaux de la politique de M^{me} de Staël. « L'égalité politique, écrit-elle, est de droit et de nature. L'égalité politique est donc adaptée au bonheur de l'homme... La conséquence immédiate de l'égalité politique, c'est le droit de chaque homme ayant les conditions requises pour être citoyen, à concourir à la formation des lois qui le gouvernent⁷⁵⁸. » Inutile de faire remarquer que l'égalité politique chez M^{me} de Staël, de même que chez Rousseau, n'a rien à voir avec un égalitarisme niveleur. Si paradoxal que cela puisse paraître, l'égalité politique est tout à fait compatible avec la véritable inégalité, c'est-à-dire, avec l'inégalité de mérite et y conduit même directement. « L'égalité politique, écrit M^{me} de Staël, loin donc de combattre ce genre de suprématie (c'est-à-dire la suprématie de la vertu, des lumières et de l'éducation) est instituée pour la rétablir... L'égalité politique proportionne le pouvoir aux facultés individuelles, et l'influence sur le sort des autres aux plus grands moyens d'être utiles. On pourrait dire avec beaucoup plus de raison, aux partisans de l'inégalité héréditaire, qu'ils sont indifférents aux distinctions naturelles de l'éducation et du mérite, qu'aux défenseurs de l'égalité politique ; car il se peut très facilement qu'il y ait des fils de nobles et de rois qui, se reposant sur leur fortune faite, soient les hommes du monde les plus grossiers, tandis qu'il est impossible que le choix libre du peuple, c'est-à-dire l'opinion publique, ne recherche pas les lumières et les vertus⁷⁵⁹. » Et l'on comprend alors pourquoi M^{me} de Staël exige qu'on donne la préférence à l'aristocratie naturelle, c'est-à-dire au gouvernement des meilleurs, et non pas à l'aristocratie héréditaire, c'est-à-dire aux distinctions que le temps, le hasard et la conquête ont transmises aux hommes⁷⁶⁰.

C'est guidée par cette conception de l'égalité, — une

conception qui rappelle à bien des égards celle de Rousseau⁷⁶¹, — que M^{me} de Staël combat l'abolition de la propriété privée. S'inspirant sans doute de Rousseau, elle dit que la propriété est le résultat du contrat social⁷⁶², et que « le maintien de la propriété est le plus grand chef-d'œuvre de l'état social⁷⁶³ ». Il faut, par conséquent, que le pouvoir protège la propriété au lieu de rivaliser avec elle⁷⁶⁴. M^{me} de Staël va même jusqu'à opposer la propriété, institution fondée sur un principe, aux privilèges héréditaires, dont elle est l'adversaire. « La certitude de la propriété et, par conséquent, l'encouragement de l'industrie sont le véritable intérêt de la majorité des générations. Les privilèges héréditaires, au contraire, pèsent sur l'avenir. Ils ferment la carrière à ceux qui sont à naître. C'est la vie qu'ils dépouillent, c'est la mort qui les a dotés. La propriété est une émulation pour tous. L'hérédité décourage en présentant un avantage que rien ne peut faire acquérir. La propriété multiplie, pour tous, tous les genres de jouissances par tous les genres de découvertes. L'hérédité accapare les biens anciens et s'oppose aux innovations. La propriété tient à tout, l'hérédité s'isole. La propriété est l'origine, la base et le lien du pacte social ; l'hérédité vient de la conquête et se maintient par la servitude. Rien de volontaire n'a jamais existé dans son essence⁷⁶⁵. »

Mais l'égalité politique ne constitue pas à elle seule tout le système de la législation. Le deuxième objet principal est la *liberté*. Pour être plus précis, nous devons ajouter que, pour M^{me} de Staël, l'égalité n'est qu'un moyen de réaliser la liberté. Donc sur ce point capital aussi elle reste fidèle à Rousseau⁷⁶⁶. Comme son maître, M^{me} de Staël est ivre de liberté. Rappelons, à cette occasion aussi, ce qu'elle écrit à Chateaubriand : « J'ai toujours été la même, vive et triste ; j'ai aimé Dieu, mon père et la liberté ». Dans tous ses ouvrages, elle lutte avec enthousiasme pour la liberté, et tout particulièrement dans les *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* et dans *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*, ainsi que dans *De la Littérature considérée dans ses rapports avec les*

institutions sociales. On peut même dire que si M^{me} de Staël est chrétienne, c'est parce qu'elle croit que « le christianisme a véritablement apporté la liberté sur cette terre, la justice envers les opprimés, le respect pour les malheureux, enfin l'égalité devant Dieu, dont l'égalité devant la loi n'est qu'une image imparfaite⁷⁶⁷ ». Ce n'est pas seulement en tant que chrétienne, c'est aussi et surtout en tant que protestante que M^{me} de Staël lutte pour la liberté politique. « Loin de se dissimuler, écrit-elle, que la liberté de conscience tient de près à la liberté politique, il me semble que les protestants doivent se vanter de cette analogie. Ils ont toujours été et seront toujours des amis de la liberté ; l'esprit d'examen en matière de religion conduit nécessairement au gouvernement représentatif, en fait d'institutions politiques. La proscription de la raison sert à tous les despotismes, et seconde toutes les hypocrisies⁷⁶⁸. »

Notons encore que l'amour de la liberté, selon M^{me} de Staël, est enraciné dans la nature humaine, et qu'il n'est pas un pur résultat de la civilisation. « Sans doute, il faut des lumières pour s'élever au-dessus des préjugés ; mais c'est dans l'âme aussi que les principes de la liberté sont fondés : ils font battre le cœur comme l'amour et l'amitié ; ils viennent de la nature, ils ennoblissent le caractère^{768a} ». De là l'aversion de M^{me} de Staël pour toute sorte de despotisme et de dictature, de là surtout sa profonde antipathie pour l'empereur Napoléon. « Quand depuis tant de siècles, s'écrie-t-elle, toutes les âmes généreuses ont aimé la liberté ; quand toutes les grandes actions ont été inspirées par elle ; quand l'antiquité et l'histoire des temps modernes nous offrent tant de prodiges opérés par l'esprit public ; quand tout ce qu'il y a de penseurs parmi les écrivains a proclamé la liberté ; quand on ne peut pas citer un ouvrage politique d'une réputation durable qui ne soit animé par ce sentiment ; quand les beaux-arts, la poésie, les chefs-d'œuvre du théâtre, destinés à émouvoir le cœur humain, exaltent la liberté : que dire de ces petits hommes à grande fatuité, qui vous déclarent avec un accent fade et maniéré comme tout leur être, qu'il est de bien mauvais goût de s'occuper de politique (ceci contre Bonaparte) ; qu'après

les horreurs dont on a été témoin, personne ne se soucie plus de la liberté ; que les élections populaires sont une institution tout à fait grossière ; que le peuple choisit toujours mal, et que les gens comme il faut ne sont pas faits pour aller, comme en Angleterre, se mêler avec le peuple⁷⁶⁹ ? » M^{me} de Staël tient à répéter à tous les partisans des droits qui reposent sur le passé, que « c'est la liberté qui est ancienne, et le despotisme qui est moderne⁷⁷⁰ ». De là sa lutte pour la liberté de la presse : elle y voit la source de toutes les autres formes de la liberté politique. « La liberté de la presse, dit-elle, est le seul droit dont tous les autres dépendent ; les sentinelles font la sécurité de l'armée⁷⁷¹ ». La liberté de la presse est à ses yeux la première sauvegarde contre la tyrannie⁷⁷². « Si la liberté de la presse, écrit-elle, n'est pas rétablie en France, il n'y faut parler ni de politique, ni de constitution, ni de liberté d'aucun genre⁷⁷³. »

L'amour de la liberté est aussi la racine du pacifisme et de l'antimilitarisme de M^{me} de Staël. « Tous les hommes médiocres, écrit-elle, appellent volontiers les baïonnettes à leur secours contre les arguments de la raison, afin d'agir par quelque chose qui soit aussi machine que leur tête ; mais les esprits supérieurs, ne désirant que le développement de la pensée, savent combien la guerre y met d'obstacles⁷⁷⁴ ». Il convient de faire remarquer que l'antimilitarisme de M^{me} de Staël ne consiste pas à mépriser en bloc la valeur du soldat ; ce qu'elle combat, c'est plutôt l'esprit militaire. « En effet, dit-elle, rien n'est plus digne d'admiration que le succès des armes, que la valeur invincible des généraux et des soldats, mais rien n'est plus contraire à la liberté que l'esprit militaire... L'esprit militaire est un conquérant, la liberté est conservatrice. L'esprit militaire explique tout, marche à tout par la force. La liberté n'existe que par l'appui des lumières. L'esprit militaire sacrifie les hommes, la liberté multiplie leurs liens entre eux ; l'esprit militaire fait haïr le raisonnement comme un commencement d'indiscipline, la liberté fonde l'autorité sur la conviction⁷⁷⁵. »

Enfin, que devons-nous dire du jugement de M^{me} de Staël sur la Révolution française ?

Nous ne croyons pas trahir M^{me} de Staël en disant que son appréciation des principaux événements de la Révolution française est conforme à son idéal moral, d'une part, et à l'esprit du rousseauisme de l'autre. Rousseau est en effet, comme nous avons essayé de le montrer plus haut, un adversaire des bouleversements extérieurs⁷⁷⁶. Il s'indigne contre ceux qui s'obstinent à voir un promoteur de bouleversements et de troubles dans « l'homme du monde qui porte un plus vrai respect aux lois et aux constitutions nationales⁷⁷⁷ ». Or, sur ce point, M^{me} de Staël est pleinement d'accord avec son maître. Elle se réclame de Rousseau pour condamner toute révolution sanguinaire. « Rousseau a dit, écrit-elle, qu'il n'était pas permis à une nation d'acheter la révolution la plus désirable par le sang d'un innocent⁷⁷⁸... » M^{me} de Staël place ce mot de Rousseau en tête de l'ouvrage *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*, et elle ajoute : « Il est permis, je dirai plus, il est ordonné à une femme de n'avoir pas un cœur plus audacieux qu'un philosophe. En allant à Ermenonville, j'ai choisi cette ligne des écrits de Rousseau pour l'écrire sur sa tombe. Il me semblait que dans le lieu qu'il habitait, c'était celle dont le souvenir devait lui être le plus doux. » Dans ses deux grands ouvrages politiques (*Considérations sur la Révolution*, etc., et *Des circonstances actuelles*, etc.), M^{me} de Staël profite à plusieurs reprises de l'occasion pour condamner sévèrement la terreur et tous « les forfaits du jacobinisme⁷⁷⁹ ». Elle s'indigne contre les procédés de Robespierre, de Danton et de Marat. Tout en affirmant que le règne de la terreur doit être uniquement attribué aux principes de la tyrannie, elle condamne les crimes de la Révolution. Elle regrette que les mesures révolutionnaires aient gâté la constitution dès l'établissement du Directoire⁷⁸⁰. Elle ne veut rien avoir de commun avec « les faux républicains ». Elle commence le second chapitre de son ouvrage *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution*, etc., par la déclaration suivante : « Avant de parler des républicains, j'ai besoin, pour eux et pour moi, de refuser à jamais ce nom à tous ces êtres infâmes, fléaux

de tous les partis auxquels successivement ils attachent leur avidité, que tous les vices rendent insatiables, par leur ambition qui ne peut se satisfaire que par le meurtre, ces êtres dont l'ignorance, la grossièreté, l'incapacité totale ne laissent à leur vanité d'autre issue que le crime, à leur lâcheté d'autre carrière que l'assassinat de victimes désarmées⁷⁸¹. » M^{me} de Staël s'efforce de montrer que les crimes de la Révolution ne sont en aucune manière une conséquence des principes sur lesquels ils se sont si injustement appuyés. « Qui pourrait, en effet, consacrer ce qu'il a de forces à soutenir le système républicain, si l'on pouvait lui attribuer la moindre analogie avec les atrocités inouïes qui ont précédé⁷⁸² ? »

Ainsi, pour M^{me} de Staël, la Terreur et la Révolution sont deux choses radicalement différentes. « Certes, fait remarquer John Viénot, avec sa générosité, avec cette pitié profonde qu'elle a pour toutes les misères de l'humanité, elle a frémi d'indignation et de colère contre les auteurs des « crimes de la Terreur ». Mais son cœur n'a pas égaré sa raison. Les massacres de la Terreur ne l'ont pas jetée dans la réaction⁷⁸³. » Conformément au principe de Corinne « tout comprendre rend très indulgent⁷⁸⁴ », M^{me} de Staël s'efforce, sinon de justifier la Terreur, du moins de la comprendre en en recherchant les causes. « On peut attribuer à plusieurs causes les horreurs de la Révolution en France, écrit-elle ; les principales sont les obstacles qu'elle a eu à renverser : le caractère que les abus de l'Ancien Régime avaient formé dans le peuple, le manque absolu de morale publique réduit presque en maxime, enfin la fausse application du principe de la souveraineté du peuple dans le gouvernement représentatif. Aucune de ces causes ne naît de la théorie politique qui compose la doctrine des républicains éclairés. Ainsi donc, en adoptant cette théorie, loin de perpétuer les horreurs de la Révolution, on y porte le seul remède efficace, celui qui naît du principe même et de l'objet de la Révolution⁷⁸⁵. » Une autre cause de la Terreur qu'on ne doit pas oublier, c'est que la République est arrivée en France avant les lumières qui devaient préparer la République ; la nation, en 1789, était au niveau d'une monarchie

tempérée, mais ses écrivains, sous une monarchie légalement absolue, n'ayant pas eu le temps de préparer la République, l'institution est venue avant l'esprit général qui devait l'amener⁷⁸⁶.

On peut même parler chez M^{me} de Staël d'une tendance à justifier la Révolution, malgré les atrocités de la Terreur. Par exemple, lorsqu'elle déclare que la Terreur prouve « qu'aucun peuple n'avait été aussi malheureux depuis cent ans que le peuple français⁷⁸⁷ », et que c'est le mérite de la Révolution d'avoir délivré le pays de la triple chaîne d'une Église intolérante, d'une noblesse féodale, et d'une autorité royale sans limites⁷⁸⁸. M^{me} de Staël ne se lasse pas surtout de relever les nombreux abus qui existaient en France avant la Révolution. « La France, dit-elle, a été gouvernée par des coutumes, souvent par des caprices, et jamais par des lois. Il n'y a pas un règne qui ressemble à l'autre sous le rapport politique ; on pouvait tout soutenir et tout défendre dans un pays où les circonstances seules disposaient de ce que chacun appelait son droit⁷⁸⁹. » Parmi les autres abus, M^{me} de Staël cite les suivants : le droit du suffrage sur les lois et sur les impôts était tombé dans une espèce de désuétude ; la noblesse et le clergé étaient exempts d'impôts ; les impôts étaient établis sans le consentement de la nation ou de ses représentants ; presque tous les employés du gouvernement avaient une solde excessive ; les pensions avaient été portées à une somme fort supérieure à celle admise dans les autres États de l'Europe, etc. Si donc telle était la situation de la France, de l'avis même de ceux qui prétendaient qu'elle avait une constitution, qui pourrait nier, demande M^{me} de Staël, qu'un changement ne fût nécessaire, soit pour faire marcher une constitution qui n'avait jamais été qu'enfreinte, soit pour admettre des garanties qui pussent donner aux lois de l'État des moyens de se maintenir et d'être obéies⁷⁹⁰ ?

Et l'on comprend alors pourquoi M^{me} de Staël salue avec enthousiasme la prise de la Bastille. « Quoique des assassinats sanguinaires eussent été commis par la populace, écrit-elle, la journée du 14 juillet avait de la grandeur : le mouvement était national ; aucune faction

intérieure ni étrangère ne pouvait exciter un tel enthousiasme. La France entière le partageait, et l'émotion de tout un peuple tient toujours à des sentiments vrais et naturels⁷⁹¹. » De même M^{me} de Staël parle avec reconnaissance des mérites de l'Assemblée constituante. « On doit à l'Assemblée constituante la suppression des castes en France, et la liberté civile pour tous... Un système uniforme d'impôts fut établi, et ce bienfait au moins est pour jamais assuré⁷⁹². » La division des propriétés, par la vente des biens du clergé, a retiré de la misère une très nombreuse classe de la société⁷⁹³. L'établissement de la garde nationale est encore l'un des plus grands bienfaits de l'Assemblée constituante ; là où les soldats seuls sont armés, et non les citoyens, il ne peut exister aucune liberté durable. Enfin l'Assemblée constituante, en proclamant le renoncement aux conquêtes, semblait inspirée par une crainte prophétique ; elle voulait tourner la vivacité des Français vers les améliorations intérieures, et mettre l'empire de la pensée au-dessus de celui des armes⁷⁹⁴. N'oublions pas non plus, ce qui pour M^{me} de Staël importe beaucoup, que l'Assemblée constituante a permis la liberté de la presse⁷⁹⁵.

Quoi qu'il en soit, M^{me} de Staël regrette profondément la Terreur et désire que le mal que celle-ci a causé soit réparé. Seulement, elle ne croit pas que pour y arriver il soit nécessaire de se jeter dans les bras de la Contre-Révolution. Il s'agit plutôt de réaliser le vrai système républicain, et par là même de terminer la Révolution. « Tous les efforts tentés dans le sens de la Contre-Révolution, écrit-elle, ont augmenté le fléau terrible qu'il faut séparer de la Révolution pour fonder la République. La République a devancé les lumières, il faut hâter, par tous les moyens, l'instruction publique, l'ouvrage du temps, et remettre de niveau les institutions et les lumières... C'est à l'aide de tous les principes de l'égalité et de la liberté que l'on peut juger les défauts de l'état politique de la France ; c'est dans les livres où la théorie démocratique est le plus hautement proclamée que se trouvent les véritables règles pour juger le gouvernement⁷⁹⁶. » C'est donc quand les principes d'une révolution sont réduits en dogmes sacrés, en points d'hon-

neur, en esprit public, en vérités évidentes pour les différentes classes de caractères qui composent la nation, c'est alors que la révolution est complètement terminée⁷⁹⁷. « Je le pense donc, ajoute M^{me} de Staël, il faut travailler de tout son pouvoir à rallier tous les hommes honnêtes au système républicain ; il le faut parce que les principes qui en font la base sont éminemment bons en eux-mêmes ; il le faut parce que les traces de l'affreux régime révolutionnaire ne peuvent être effacées que par la juste application des principes démocratiques et la direction qui leur sera donnée par les véritables républicains⁷⁹⁸. »

C'est donc dire que, pour M^{me} de Staël, de même que pour Rousseau, la question politique et sociale se ramène, en dernière analyse, à une question morale. Elle aussi croit que la régénération morale des citoyens est la base, la *conditio sine qua non* de la vraie démocratie. C'est guidée par cette conviction qu'elle s'adresse, à la fin de son ouvrage *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*, à tous ceux qui voudraient former une nation libre et vivante en leur disant : « Recherchez les vieux éléments dont se compose la nature humaine, tout ce qui, dans tous les temps, produisit les émotions vraies, les caractères dont on a fait le modèle des héros de la poésie, les sentiments qui ont servi de mobiles aux plus grands effets de l'éloquence sur la multitude, les plus beaux traits cités dans l'histoire des héros, enfin, tout ce qui, depuis le commencement du monde, lia les nations à leurs chefs et l'estime de la postérité aux souvenirs des siècles passés, partout vous trouverez des *principes de morale*, d'élévation, de générosité, servant aux uns de modèle idéal, traçant aux autres le sillon de la gloire, partout et toujours captivant l'assentiment universel⁷⁹⁹. »

CONCLUSIONS

Concluons donc qu'un souffle de vrai rousseauisme traverse d'un bout à l'autre l'œuvre de M^{me} de Staël. Non seulement elle a lu et admiré Rousseau dès sa plus tendre jeunesse, mais elle lui est restée fidèle toute sa vie, tout en s'efforçant de le compléter, de le corriger et de le continuer d'une manière plus ou moins consciente. En effet, M^{me} de Staël incarne à la fois, de même que Rousseau, les meilleurs traits caractéristiques de l'esprit genevois, de l'esprit suisse et de l'esprit européen. La tendance fondamentale de son œuvre est, de même que chez Rousseau, essentiellement morale : le retour à la vertu, l'enrichissement et l'ennoblissement intérieur de la vie, le perfectionnement de l'âme, en ce qui concerne l'individu, et le perfectionnement de l'espèce, en ce qui concerne la collectivité. Elle aussi est une nature sincère et sérieuse. Elle est une Julie vivante en ce sens qu'elle est ivre de vertu et qu'elle fait du progrès de la vertu la mesure de tout progrès. Elle est comme Rousseau un poète sentimental dans le sens schillérien du mot. Elle aussi souffre des désharmonies de la vie moderne, causées par le progrès unilatéral de la civilisation, et cela parce que son âme est enflammée d'un nouvel idéal moral. Lorsqu'elle s'efforce de faire ressortir les progrès qui ont été accomplis dans les différents domaines de la vie, elle ne le fait pas par pure érudition intellectualiste, mais pour contribuer par son propre travail au perfectionnement de notre espèce.

En nous appuyant sur les définitions du mysticisme d'après James, Boutroux et Bergson, nous avons caractérisé la philosophie de M^{me} de Staël comme un mysticisme religieux, très proche de celui de Rousseau. Elle aussi prend le sentiment intérieur pour guide, dans la recherche des vérités supérieures et repousse le mathématisme et le dogmatisme intellectualiste. Chez elle aussi l'extase joue un rôle important, elle chante un véritable hymne à l'enthousiasme. Nous avons retrouvé chez elle un autre élément essentiel du mysticisme, le monoïdéisme sous la forme d'un monoïdéisme moral. Nous n'avons pu nous empêcher de parler chez elle d'un pragmatisme, en tant qu'elle fait de l'élévation de l'âme le critère de la vérité. De là son antipathie pour les adversaires de Rousseau, en particulier pour la philosophie encyclopédiste, le matérialisme et la morale de l'intérêt bien entendu ; en sorte que son « Immoralisme » n'est que la conséquence d'une conception plus élevée de la morale, qui rappelle la conception de la « morale ouverte » de Bergson. Dans cette conception, avons-nous dit, la morale est inséparable de la religion. De même que pour Rousseau, pour M^{me} de Staël, en matière de religion aussi, ce n'est pas l'entendement, c'est le sentiment qui est la suprême instance. Pour elle aussi, c'est l'influence sur la moralité de nos actions qui doit être le critère pour apprécier la valeur de la religion. L'un et l'autre sont convaincus de la supériorité du christianisme par rapport aux autres formes de la vie religieuse, parce qu'il contribue, en principe, à un haut degré au perfectionnement de l'âme. Avec Rousseau enfin, M^{me} de Staël insiste sur la nécessité de la prière et croit à l'immortalité de l'âme, parce que cette foi peut exercer une influence bienfaisante sur notre conduite.

Nous avons retrouvé le monoïdéisme moral de M^{me} de Staël aussi dans sa conception du rôle des beaux-arts, puisqu'ils doivent contribuer, à leur manière, à l'élévation de l'âme. Et de même que Rousseau, M^{me} de Staël croit que ce rôle incombe surtout à la musique, l'art de la vie intérieure par excellence.

Si le problème de l'éducation n'occupe pas dans l'œuvre de M^{me} de Staël une place aussi importante que

dans celle de Rousseau, il ne lui est pas resté étranger. Au contraire, elle en parle toutes les fois que l'occasion se présente. Et le fait qu'elle s'est efforcée de corriger et de compléter Rousseau par Pestalozzi prouve qu'elle attribue un grand rôle à l'éducation dans l'œuvre du perfectionnement de l'âme et de la régénération morale de notre espèce.

Enfin, s'il y a un domaine qui nous autorise à dire que M^{me} de Staël complète et continue Rousseau, c'est celui de la vie politique et sociale. Certes, la doctrine politique de M^{me} de Staël ne présente pas une originalité vraiment révolutionnaire comparable à celle de Rousseau. Son mérite est plutôt d'avoir défendu et appliqué les idées directrices des grands théoriciens de la Révolution française et en particulier celles de Rousseau, dans une époque où elles semblaient être complètement discréditées par les agissements des représentants du terrorisme. Et ces efforts dans ce domaine sont parfaitement conformes aux tendances fondamentales de sa philosophie et tout particulièrement à son idéal moral. C'est en s'inspirant surtout de Rousseau qu'elle essaie d'indiquer les moyens de terminer la Révolution. Malgré la Terreur et le despotisme de Napoléon, ou plutôt à cause de cela même, elle demeura sincèrement attachée à la démocratie et au système républicain. Elle ne s'est lassée de lutter pour l'égalité des droits politiques et surtout pour la liberté et la souveraineté populaire. Elle a eu l'audace de combattre le despotisme, le militarisme et la guerre « au milieu de toutes les fureurs de la vengeance et de la haine⁸⁰⁰ ». Dans une époque où des peuples frères s'étaient livrés à une épouvantable boucherie, elle a eu le mérite de les exhorter à la paix et d'écrire sur les *Avantages de la paix pour l'Europe*.

Nous ne croyons pas devoir insister en terminant sur les multiples différences qui existent entre l'attitude philosophique de M^{me} de Staël et celle de Rousseau : nous les avons indiquées toutes les fois que nos développements l'ont exigé. Il ne nous paraît pas non plus nécessaire de soumettre la pensée de M^{me} de Staël à un examen critique et d'y faire la part du vrai et du faux. Nos intentions ont été essentiellement synthétiques.

Étant convaincu que Rousseau est un des plus grands héros spirituels des temps modernes, parce qu'il a contribué à un haut degré à l'enrichissement intérieur de notre existence et au perfectionnement moral de notre espèce, nous avons voulu rechercher jusqu'à quel point son appel a été entendu et suivi par M^{me} de Staël. Nous espérons avoir montré qu'Amiel a eu raison de dire que M^{me} de Staël est l'esprit de Rousseau complété, enrichi sur divers points, mais continué, en d'autres termes qu'elle a contribué par son œuvre à la constitution et à la réalisation de ce nouvel idéalisme moral dont les fondements ont été posés par le Citoyen de Genève.

TROISIÈME PARTIE

HENRI-FRÉDÉRIC AMIEL

INTRODUCTION

Nous nous proposons, dans cette dernière partie, d'examiner l'œuvre d'Amiel, et cela dans l'intention de connaître son idéal moral, et en même temps de voir si et dans quelle mesure l'auteur du *Journal intime* peut être considéré comme un continuateur de Rousseau.

Constatons d'abord que l'importance philosophique d'Amiel a été sérieusement contestée par la majorité de ses interprètes. Ainsi, Ferdinand *Brunetière*, influencé sans doute par la critique qu'Amiel fait du catholicisme, le condamne avec la plus grande violence. « On peut pardonner à Rousseau, écrit-il, d'avoir cru que la prodigieuse popularité de son nom le rendit comptable à la postérité des intentions de ses œuvres et des raisons de ses actes. Mais un *Journal intime*, un gros cahier, un livre à serrure, où l'on se mire chaque soir dans son Moi, que l'on emporte en voyage, à la campagne, dans sa malle, entre sa boîte à rasoir et son bonnet de coton, y a-t-il rien de plus ridicule, mais surtout de plus impertinent ? Trente ans durant le professeur Amiel a tenu le sien, et non pas pour lui, ni pour quelques amis, mais pour le public, pour l'hypothéquer au monde, comme disait Montaigne, puisqu'il a chargé ses amis de le publier, et non de le brûler⁸⁰¹. » L'œuvre d'Amiel est donc, selon Brunetière, sans aucune importance, parce qu'elle n'est que « le gonflement, la dilatation, et, du seul nom qui lui convienne, l'hypertrophie du moi⁸⁰² ».

Amiel mérite tout notre mépris, parce qu'il est l'incarnation de l'épicurisme et de l'égoïsme le plus abject⁸⁰³.

Paul *Bourget* s'efforce sans doute d'être plus miséricordieux envers « le pauvre Amiel ». Mais lui aussi lui reproche l'égoïsme le plus absolu et lui conteste le pouvoir de saisir toute réalité, fût-ce la sienne propre⁸⁰⁴.

Caro, tout en étant plus juste envers Amiel, finit par s'étonner que toute une vie ait été ainsi exclusivement appliquée à s'analyser et à se raconter elle-même. « On s'en étonne, on en souffre presque... On souffre ici d'une analyse intime si prolongée comme de l'abus d'une sorte d'égoïsme intellectuel. » Et un peu plus loin : « Quelle que soit la beauté de certaines pages, la profondeur ou la vivacité nuancée de certaines analyses, on est tenté de dire à l'auteur : « Et maintenant, occupez-vous un peu des autres, sous peine de trouver le châtiement de cette exclusive attention à vous-même dans une sorte d'incapacité de vivre et d'énervement ». Ce fut, en effet, l'expiation de cette vie consumée dans l'analyse et, malgré de belles facultés, inféconde pour elle-même⁸⁰⁵. »

Ernest *Renan*⁸⁰⁶, tout en reconnaissant qu'il y a chez Amiel une noble inspiration et qu'il est guidé par un principe élevé, le déclare infécond et stérile et ne peut pas lui pardonner d'avoir légué à la postérité un *Journal intime*, des pensées détachées, des mémoires destinés à soi seul. « C'est là un genre dangereux, quelque peu malsain, écrit-il, un genre que prennent d'ordinaire ceux qui n'en ont pas d'autre, et sur lequel, à moins de réussite exceptionnelle, doit peser *a priori* une certaine condamnation. L'homme qui a le temps d'écrire un journal intime nous paraît ne pas avoir suffisamment compris combien le monde est vaste. L'étendue des choses à connaître est immense... Mon ami M. Berthelot aurait le temps de s'occuper, pendant des centaines de vies consécutives, sans jamais écrire une ligne sur lui-même. J'estime qu'il me faudrait 500 ans pour épuiser le cadre des études sémitiques, comme je les entends, et, si jamais le goût chez moi venait à s'affaiblir, j'apprendrais le chinois... Celui qui a soif de réalité est entraîné hors de soi. C'est ainsi qu'un génie comme Hugo n'a jamais eu le loisir de se regarder lui-même⁸⁰⁷. »

Gustave *Lanson* aussi est très sévère envers Amiel. Il le caractérise comme un « type remarquable d'impuissance pratique et d'activité interne », comme un « esprit tout occupé à l'analyse de soi, perdant à s'étudier le temps et la faculté d'agir, subtil, pénétrant, triste de clairvoyance aiguë, et, il faut bien le dire, quelquefois insupportable par sa manie de tout compliquer pour décomposer tout⁸⁰⁸ ».

Parmi les rares exceptions d'une appréciation positive d'Amiel ainsi que d'une tentative pour établir les rapports qui existent entre lui et Rousseau, il convient de citer en première ligne Charles *Renouvier*. En effet, tout de suite après l'apparition du *Journal intime*, Renouvier publia dans la *Critique philosophique* une série d'articles où il n'hésite pas à classer Amiel dans la famille des esprits à la Rousseau, ce qui suppose évidemment une sorte de comparaison, — génie et aventures à part, bien entendu⁸⁰⁹. Avant de parler des ressemblances, Renouvier insiste sur les différences qui sont considérables et frappent à première vue. « Amiel, écrit-il, apportait autant de soin à cacher, même à ses intimes, le sujet habituel de ses méditations et son tourment intérieur que Rousseau a mis d'ardeur à jeter sa personnalité vivante dans ses ouvrages, et, plus tard, d'imprudence, d'impudeur et de furie à étaler devant le monde ses plus secrètes blessures. Toutefois Amiel, lui aussi, nous laisse des confessions à sa manière ». Citons parmi les autres différences établies par Renouvier : « Amiel redoutait la démocratie et ses turbulences, s'inquiétait de la décadence du bon goût et des bonnes manières, de l'affaiblissement de production des esprits de haute culture, dans une société toute tournée à l'intérêt, enfin de l'invasion des barbares à l'intérieur. Rousseau, quoique subissant l'attraction des salons et des châteaux, et certainement le moins propre des hommes à se plier au régime des réunions populaires, des brigues électorales, et des soupçons et des affronts inséparables de la vie publique et de l'exercice du pouvoir dans une démocratie avancée, Rousseau a contribué plus que personne à introduire dans notre nation les idées et les mœurs de ce régime ; il a condamné, comme penseur, ce

qui, par tempérament, était le plus dans ses goûts... »

Voilà donc de sérieuses différences. « Par quel endroit pouvons-nous dire, se demande Renouvier, qu'Amiel est de l'école de Rousseau ? Ce ne serait pas assez d'une répugnance vivement sentie pour les doctrines philosophiques du genre négatif et abaissant, à la mode aujourd'hui comme au temps de d'Holbach et de Diderot, ni de l'admiration profonde pour les spectacles de la nature, et de cet amour du paysage qui se montre à tout moment dans le *Journal intime*. La vraie ressemblance est dans le besoin et dans la faculté maîtresse de l'incessante étude de soi-même. Aussi Amiel a-t-il compris à merveille ce trait essentiel du génie et du caractère de Rousseau, et rien ne pouvait lui être plus utile pour découvrir la caractéristique générale qui était le sujet de sa conférence⁸¹⁰. » Mais d'autre part, Renouvier insiste sur ce qu'on appelle le principal défaut d'Amiel, je veux dire son infécondité et son scepticisme : « Il manquait à Amiel, homme essentiellement subjectif, ce que Rousseau a possédé à un degré éminent : la confiance en soi-même d'abord, mais, de plus, de fortes pensées, une croyance énergique en la vérité de ses propres sentiments, qui avaient un objet hors de lui, dans la société, dans l'humanité, et une ardente passion pour les faire pénétrer dans un monde rebelle. *Vitam impendere vero* ; il y eut un moment où cette devise exprima vraiment l'état de l'esprit de Jean-Jacques, et où il se regarda comme un apôtre de la vie selon la nature. C'est faute de puissance intellectuelle constructive, et puis, de volonté et de but — deux choses qui ne font qu'un ici — qu'Amiel a été réduit à moudre dans le vide, comme on dit, c'est-à-dire à se broyer tristement et secrètement lui-même. L'école de Rousseau, la méthode subjective et sentimentale chez les penseurs ou poètes que le manque de foi dogmatique et communicative, ou d'intérêt sérieux pour ce qui ne touchait pas leur personne, a fait se retourner sur eux-mêmes et se prendre pour sujets d'analyse, a produit cette branche de littérature. Il suffit de citer René et Obermann⁸¹¹. »

Pour ce qui est de l'ensemble de la pensée d'Amiel, Renouvier la désigne comme un bouddhisme expéri-

mental. « Au demeurant, écrit-il, la doctrine qui ne paraît être aujourd'hui pour Ed. de Hartmann qu'une œuvre de spéculation abstraite, et qui fut cela aussi pour Schopenhauer, en grande partie, quoique sous la forte poussée de son tempérament humoristique, cette doctrine a été l'inspiration non seulement sincère, mais involontaire et presque fatale d'Amiel. On pourrait dire que, de même qu'il existe pour plusieurs de ses compatriotes, et des nôtres, un christianisme expérimental, il y a pour lui, un bouddhisme expérimental, qui lui a été comme imposé par les expériences de sa vie intime, et dont les impressions se sont facilement accordées avec les notions de théorie qu'il tenait d'un certain fond identique des philosophies absolutistes de Fichte, de Schelling et de Hegel⁸¹². » Sans doute, Renouvier ne va pas jusqu'à découvrir chez Amiel un pessimisme absolu. « On pourrait définir cette philosophie, écrit-il après la lecture du II^e volume du *Journal intime*, par une tendance panthéistique extrêmement prononcée, que l'auteur lui-même, chaque fois qu'il y réfléchit, sent très bien devoir aboutir à une vue pessimiste de l'univers, et qui est doublement combattue chez lui par la morale du devoir et par un sentiment religieux, inséparable de l'espérance⁸¹³. » Néanmoins, lorsqu'il essaie d'assigner à Amiel une place dans l'histoire de la philosophie, Renouvier ne peut s'empêcher de le situer dans une direction parallèle à celle de Schopenhauer⁸¹⁴.

Ainsi, même Renouvier, tout en s'efforçant de faire ressortir l'importance philosophique d'Amiel, ne peut s'empêcher de le taxer d'impuissance et de nihilisme.

Adrien Naville, qui a suivi les cours du professeur Amiel, fait sans doute remarquer que, si la philosophie est la recherche d'une explication universelle, nul n'a été plus philosophe que l'auteur du *Journal intime* ; mais il pense que le nom d'Amiel restera probablement dans l'histoire de la littérature, plus que dans celle de la philosophie⁸¹⁵.

Relativement plus affirmatif nous paraît le jugement de M. Charles Werner lorsqu'il dit que l'auteur du *Journal intime* a été philosophe par-dessus tout⁸¹⁶.

Enfin, disons que M. Arnold Reymond aussi attribue une certaine valeur philosophique à l'œuvre d'Amiel⁸¹⁷.

CHAPITRE PREMIER

AMIEL ET ROUSSEAU

Tâchons maintenant, à notre tour, d'examiner l'importance philosophique de l'œuvre d'Amiel. Commençons par considérer ses rapports avec Rousseau.

Ce qui est d'abord certain, c'est qu'il y a chez Amiel, quoique d'une manière moins accentuée que chez M^{me} de Staël, influence directe de Rousseau. Nous le savons par Berthe Vadier qui nous dit qu'il a étudié Rousseau à fond⁸¹⁸. Non seulement il en parle dans presque tous ses travaux en prose, mais il a écrit, de même que M^{me} de Staël, un éloge enthousiaste de son grand concitoyen⁸¹⁹. Il est vrai qu'il n'a fait cela qu'en 1878 (il avait donc alors cinquante-sept ans), tandis que M^{me} de Staël a écrit le sien dans sa jeunesse. Mais la valeur n'en est pas moins grande pour le problème qui nous occupe ; car si les *Lettres sur les écrits et le caractère de Rousseau* constituent en quelque sorte un programme de vie, la *Caractéristique de J.-J. Rousseau* nous révèle quelques-unes des aspirations les plus intimes d'Amiel. Et si le mot « Dis-moi qui tu admires et je te dirai qui tu es » d'Amiel est vrai, nous pouvons dire de lui aussi qu'il s'est retrouvé en Rousseau.

Amiel ne veut faire dans cet écrit ni le panégyrique ni l'apothéose de Rousseau. Il s'efforce plutôt d'énumérer les titres positifs du philosophe de Genève, et il le fait, non pas en restant en dehors du sujet, en le décomposant avec curiosité, mais plutôt en le pénétrant

par la sympathie⁸²⁰. Nous croyons ne pas nous tromper en disant qu'Amiel y poursuit un triple but : 1^o il s'efforce de comprendre Rousseau ; 2^o il voudrait nous faire sentir jusqu'à quel point il voit en Rousseau un de ses prédécesseurs ; 3^o il défend Rousseau contre les attaques injustifiées de ses adversaires.

On ne peut s'empêcher en effet d'attribuer à Amiel lui-même quelques-uns des traits qu'il constate chez Rousseau. Par exemple : la tendance à la contemplation ; l'aptitude rêveuse de l'âme⁸²¹ ; la méditation⁸²² ; l'isolement ; « l'étude microscopique et incessante que Rousseau fait de lui-même »⁸²³ ; de même lorsqu'il dit que Rousseau est par-dessus tout un homme de sentiment⁸²⁴ ; qu'il y a, outre l'homme de théorie, trois ou quatre hommes dans Rousseau ; que Rousseau semble composé de dissonances, pétri de disparates, mais que les contrastes ne sont pas des contradictions⁸²⁵ ; enfin lorsqu'il considère le stoïcisme chrétien comme le trait caractéristique de Rousseau en disant : « Vivre conformément à la nature, était la maxime de Zénon ; Rousseau revient au point de vue stoïcien, sans abandonner toutefois le théisme », et que, par conséquent, le Retour à la nature de Rousseau, c'est le retour à l'ordre divin⁸²⁶.

Mais ce qui importe surtout, c'est qu'Amiel s'efforce de réhabiliter Rousseau. Ainsi, pour ce qui est des défauts, il fait remarquer : « Le soleil a des taches, d'accord, en est-il moins l'astre du jour⁸²⁷ ? » A ceux qui demandent : « Mais la vie privée de Rousseau est-elle à défendre ? » Amiel répond : « Il n'est pas question de la défendre, il s'agit d'être juste. Or, est-il juste de faire avec Rousseau ce qu'on ne fait avec personne ? Depuis quand la vie privée est-elle la mesure essentielle des hommes historiques ? Depuis quand frappe-t-on le repentir⁸²⁸ ? » Après avoir indiqué jusqu'à quel point Rousseau est un ancêtre, « notre principal ancêtre⁸²⁹ », Amiel prophétise que la postérité prononcera le verdict suivant : « Cet homme fut extraordinaire. Il y a eu des taches et des hontes dans sa vie privée, des lacunes et des contradictions dans sa pensée, des veines douteuses dans son caractère et dans son génie, des effets pernicioseux dans son influence. Mais il a déploré, expié, racheté ses fautes ;

il a cherché le vrai, adoré le bien, proclamé le droit, souffert pour la justice ; il a beaucoup entrepris et beaucoup suscité, la seconde moitié de sa vie a été dévouée aux plus grandes causes. Qu'il soit absous du mal qu'il a pu commettre, en faveur du bien qu'il a fait ; qu'on lui maintienne sa place dans le prytanée des mortels glorieux et qu'on lui rouvre la porte de cette enceinte qui a pour inscription : « Aux grands ouvriers de l'histoire la postérité reconnaissante⁸³⁰ ».

Encore une fois, ce qui constitue la grande valeur de cet éloge, c'est qu'Amiel l'a écrit dans son âge mûr et après avoir exposé lui-même ses idées sur Dieu, le monde et l'homme. Car en désignant Rousseau comme « notre principal ancêtre », il nous dit d'une manière plus ou moins explicite qu'il se considère lui-même comme un de ses continuateurs. Mais déjà en 1865, il avait confié à son *Journal* : « J.-J. Rousseau est un ancêtre en tout : il a créé le voyage à pied avant Töpffer, la rêverie avant René, la botanique littéraire avant George Sand, le culte de la nature avant Bernardin de Saint-Pierre, la théorie démocratique avant la Révolution de 1789, la discussion politique et la discussion théologique avant Mirabeau et Renan, la pédagogie avant Pestalozzi, la peinture des Alpes avant de Saussure ; il a mis la musique à la mode et éveillé le goût des confessions au public, il a fait un nouveau style français, le style serré, châtié, dense, passionné. En somme, on peut dire que rien de Rousseau ne s'est perdu et que personne n'a influé plus que lui sur la Révolution française, puisqu'il en fut le demi-dieu entre Necker et Bonaparte, et personne plus que lui sur le xix^e siècle, puisque Byron, Chateaubriand, M^{me} de Staël, George Sand dérivent de lui⁸³¹. »

CHAPITRE II

AMIEL EUROPÉEN

Passons maintenant à l'examen de la personnalité et de la pensée d'Amiel.

Pour ce qui est d'abord de la nationalité d'Amiel, on peut lui appliquer la définition qu'il donne de Genève en l'appelant « la ville des neutralisations ethnographiques ». En effet, Amiel est né à Genève le 27 septembre 1821. Son père, Jean-Henri Amiel, est d'origine française, sa mère, Caroline Brandt-Zimmermann, d'origine suisse-allemande. Eugène Ritter, qui a établi la généalogie d'Amiel, nous dit qu'il n'avait pas dans ses veines une seule goutte de sang genevois⁵³². Dès sa plus tendre jeunesse, il a pris contact avec les trois civilisations dont est composée la mentalité suisse, et cela non seulement par de nombreuses lectures, mais encore par des voyages et des séjours plus ou moins prolongés en France, en Italie et surtout en Allemagne.

Avons-nous le droit de considérer Amiel comme Genevois, tout en tenant compte de ses origines non genevoises et des influences qu'il a subies de l'étranger ? Nous répondons sans hésiter : oui. Et cela au même titre que nous considérons Rousseau et M^{me} de Staël comme Genevois, avec cette différence que Rousseau et M^{me} de Staël sont des Genevois épanouis par la France, tandis qu'Amiel est un Genevois épanoui surtout par l'Allemagne. En tout cas, dans la thèse qu'il soutint au printemps de 1849 à l'occasion de sa nomination à la chaire

d'esthétique, *Du mouvement littéraire de la Suisse romane et de son avenir*, ainsi que dans le *Journal intime*, Amiel nous fait sentir qu'il est et qu'il veut rester d'âme et de cœur genevois. S'il se sent fort isolé de la Genève réelle, il reste sincèrement attaché à ce qu'il appelle « la Genève idéale ». Mais que signifie être Genevois, c'est-à-dire citoyen de « la Genève idéale » ? Amiel nous le dit à plusieurs reprises dans son *Journal* et dans sa thèse. « Quel est le livre que je préférerais avoir écrit dans la littérature genevoise ? se demande-t-il le 14 juillet 1880. Peut-être celui de M^{me} Necker de Saussure⁸³⁴, ou l'*Allemagne* de M^{me} de Staël. Ainsi donc la philosophie morale est encore ce qui vaut le mieux pour un Genevois. La gravité intellectuelle est ce qui nous sied le moins mal. L'histoire, la politique, la science économique, l'éducation, la philosophie pratique nous sont ouvertes⁸³⁵. » Ailleurs, Amiel nous dit qu'il sympathise avec Sismondi parce qu'il voit en lui « le meilleur type du libéralisme genevois⁸³⁶ ». Dans *Le mouvement littéraire de la Suisse romane* aussi Amiel indique jusqu'à quel point il se sent Genevois et Suisse, et pourquoi il souhaite que la Suisse conserve son indépendance envers les nations voisines. Il faut, par exemple, que Genève reste fidèle au protestantisme⁸³⁷. En littérature aussi, la Suisse a tout intérêt à conserver son indépendance. « Le style suisse a des défauts bien connus ; mais il parvient à s'en purifier, sa saveur étrangère ne lui messied pas⁸³⁸. » « Soyons de chez nous, dit Amiel avec Töpffer, c'est à la fois le conseil du proverbe, et la plus sûre manière de nous faire accueillir des étrangers⁸³⁹. »

La conception amiélienne de l'indépendance de Genève vis-à-vis de la France de son temps rappelle à bien des égards celle de l'auteur de la *Lettre à d'Alembert sur les Spectacles*⁸⁴⁰. C'est surtout du point de vue moral qu'Amiel se voit obligé de défendre l'indépendance de Genève vis-à-vis de Paris.

Devons-nous conclure des passages où Amiel critique avec âpreté et parfois avec injustice les Français, qu'il est un ennemi de la France et un admirateur aveugle de l'Allemagne ? Nous ne le croyons pas. S'il aime l'Allemagne, c'est parce qu'il croit qu'elle est plus tournée

vers la vie intérieure. Mais cela ne l'empêche pas de voir les défauts des Allemands et les qualités des Français. Voici, par exemple, ce qu'il écrit le 18 février 1871, donc le lendemain de la guerre de 1870, à propos du roman allemand : « C'est dans le roman que la vulgarité moyenne de la société allemande et son infériorité à celles de France et d'Angleterre s'aperçoivent distinctement. La notion du « choquant » manque à l'esthétique des Allemands. Leur laisser-aller est de mauvaise compagnie. Leur élégance ne connaît pas la grâce ; ils ne devinent pas l'énorme distance entre la distinction (*gentlemanly, ladylike*) et la *Vornehmlichkeit* gourmée. Leur imagination manque de style, d'usage, d'éducation et de monde ; elle a son certificat de roture même dans ses habits du dimanche... Ils (les Allemands) ont l'humanité des sentiments, mais ils n'ont pas encore le *comme il faut* ni le *je ne sais quoi*. Ils possèdent l'honnêteté ; ils sont dépourvus de savoir-vivre⁸⁴¹. » D'un autre côté, Amiel ne ferme pas les yeux sur les qualités des Français. « Ce qui manque aux Français, écrit-il, le 22 avril 1862, c'est le sens de l'infini, l'intuition de l'unité vivante, c'est la perception du sacré, l'initiation aux mystères de l'être... Ce qu'il faut demander aux Français, c'est la construction des sciences spéciales, l'art d'écrire un livre, le style, la politesse, la grâce, les modèles littéraires, l'urbanité exquise, l'esprit d'ordre, l'art didactique, la discipline, l'élégance, la vérité de détail, la mise en scène, le besoin et le talent de prosélytisme, la vigueur des conclusions pratiques⁸⁴². »

Nous n'avons pas non plus le droit de considérer Amiel comme un chauvin genevois ou suisse. Il est vrai qu'à un moment critique de l'histoire suisse, en 1857, lorsque la Suisse, placée sous le coup d'un ultimatum impérial de la part de la Prusse à propos des affaires de Neuchâtel, arma résolument pour sa défense, Amiel, animé de l'enthousiasme général, composa ou plutôt improvisa un chant patriotique, musique et paroles, qu'il avait intitulé « La guerre sacrée », et qui est connu sous le titre de « Roulez, tambours ! » Mais il est toujours resté fidèle à l'« esprit européen » au sens de M^{me} de Staël et de Rousseau. Voici, par exemple, comment il

définit la mission de la Suisse romande : « Appendus au flanc des Alpes comme un essaim immense, nous pouvons envoyer au Midi, à l'Est et à l'Ouest, des abeilles travailleuses, qui nous rapportent de l'Italie le goût des arts, de l'Allemagne la pensée sérieuse et profonde, de la France l'élan rapide et la vigueur nette, et de tous ces trésors divers composer un miel un peu montagnard et âpre, s'il le faut, mais tonique, salubre, et, à tout prendre, agréable⁸⁴³. »

En tout cas, Amiel repousse tout préjugé national, tout chauvinisme. « Quelle est la nation qui vaille mieux ? se demande-t-il le 2 mai 1877. Il n'en est pas une où le mal ne vienne contre-balancer le bien. Chacune est une caricature de l'homme. Preuve qu'aucune d'elles ne mérite de supprimer les autres et que toutes ont à recevoir de toutes... Je ne me sens aucune préférence pour les défauts du Nord ou du Midi, de l'Occident ou de l'Orient, et je serais embarrassé de signaler mes préférences... Mon point de vue est philosophique, c'est-à-dire impartial et impersonnel. Le seul type qui me plaise, c'est la perfection, c'est l'homme tout court, l'homme idéal. Quant à l'homme national, je le tolère et l'étudie, je ne l'admire pas. Je ne puis admirer que les beaux exemplaires de l'espèce, les grands hommes, les génies, les caractères sublimes, les nobles âmes, et ces exemplaires se trouvent dans tous les compartiments ethnographiques. Ma « patrie de choix » (pour parler comme M^{me} de Staël) est avec les individus choisis. L'illusion patriotique, chauvine, familiale, professionnelle, n'existe pas pour moi. Je sentirais au contraire avec plus de vivacité les lacunes, les laideurs et les imperfections du groupe auquel j'appartiens... Mon antipathie n'est donc pas pour celui-ci ou celui-là, mais pour l'erreur, le parti pris, le préjugé, la sottise, l'exclusivisme, l'exagération. Je n'aime que la justice et la justesse. Liberté intérieure et aspiration à être dans le vrai, voilà mon goût et mon plaisir⁸⁴⁴ ». Amiel exprime la même idée sous forme poétique dans *Ubi patria*⁸⁴⁵.

CHAPITRE III

AMIEL « POÈTE SENTIMENTAL »

Nous avons essayé de caractériser M^{me} de Staël comme un poète sentimental, en nous servant de la distinction entre la poésie naïve et la poésie sentimentale d'après Schiller⁸⁴⁶. Nous voudrions, dans les pages qui suivent, examiner si Amiel aussi est un poète sentimental, et cela dans l'intention de voir jusqu'à quel point il appartient à la famille spirituelle de Rousseau.

Une grande « nostalgie de l'idéal » et un mécontentement vis-à-vis de l'état actuel des choses pénètrent tous les écrits d'Amiel en prose et en vers. « Ma mobilité, en apparence inconstante, écrit-il le 21 juillet 1856, n'est donc au fond qu'une recherche, une espérance, un désir et un souci : c'est la *maladie de l'idéal*, qui fait goûter puis juger toute chose, et tenter l'inconnu sans attrait, mais par une sorte de devoir⁸⁴⁷. » Et dix ans plus tard, le 3 avril 1865 : « L'idéal est plus vrai que le réel, en somme ; car l'idéal est le moment éternel des choses périssables : il est leur type, leur chiffre, leur raison d'être, leur formule dans le livre du Créateur, par conséquent leur expression la plus juste en même temps que la plus sommaire⁸⁴⁸. » Et cet idéal est chez Amiel, de même que chez M^{me} de Staël et chez Rousseau, non seulement un but, mais en même temps un fait, un postulat, une recherche de quelque chose qu'on possédait et qu'on a perdu, un retour au primitif. En ce sens, on peut parler chez Amiel aussi d'un Retour à la nature. Chez lui aussi il y a une identification de la nature, de l'idéal et du divin.

Renouvier ne se trompe pas lorsqu'il dit que « la pensée de Rousseau est celle à laquelle Amiel paraît adhérer, quand il remarque que le progrès comprend la régénération qui est le retour au primitif, et que rétrograder, quand c'est vers le bien, est une manière d'avancer⁸⁴⁹ ». Tandis que Rousseau parle d'un Retour à la nature, M^{me} de Staël d'un Retour à la vertu, Amiel, pour être plus précis, emploie l'expression de « Retour au divin⁸⁵⁰ », mais chez tous les trois il s'agit au fond d'un progrès plutôt que d'une régression. Renouvier n'exagère certainement pas lorsqu'il considère Rousseau et Kant, son disciple, comme les promoteurs de « la vraie doctrine du progrès⁸⁵¹ ». Amiel fait sienne la pensée de Rousseau : « Ce qui est antérieur à toute dégénération, écrit-il, c'est le primitif, c'est l'originel. L'originel est toujours pur, excellent, normal. Qui dit originel, dit naturel. Le naturel est donc conforme à sa destination, à sa loi, à l'ordre divin⁸⁵². » Amiel semble sympathiser avec l'identification de l'idéal et de la nature chez Rousseau, puisqu'il écrit : « Rousseau fut l'apôtre d'un nouvel idéal. Son cri : « Retournons à la nature ! » a produit dans toutes les sphères de la vie privée et publique une révolution. Cette révolution présente une certaine analogie avec celle que vit Athènes lorsque Socrate, en revenant au point de vue des sages, ces moralistes antérieurs, battit en brèche les encyclopédistes de son temps. Elle ressemble en outre à la Renaissance qui est un retour à l'antiquité par-dessus la forêt inextricable du Moyen Age, et à la Réforme qui est un retour à la Bible par-dessus les mares infinies de la tradition. La formule de Rousseau, moins déterminée que les trois autres, est peut-être, en compensation, la plus compréhensive des trois⁸⁵³. »

Le désir d'un Retour à la nature se manifeste chez Amiel sous des formes différentes. D'une manière générale, il y a chez lui beaucoup du Saint-Preux et du Werther. En effet, comme Saint-Preux et Werther, Amiel aime passionnément la nature, les enfants, l'innocence, la vie simple et la Bible. On ne peut s'empêcher de penser à Saint-Preux et à Werther lorsqu'Amiel écrit : « Bénie soit l'enfance qui met un peu de ciel entre les rudesses terrestres... Bénie soit l'enfance pour le bien qu'elle fait et pour

le bien qu'elle occasionne, sans le savoir et sans le vouloir, en se faisant aimer, en se laissant aimer. Le peu de paradis que nous apercevons encore sur la terre est dû à sa présence⁸⁵⁴. » Et le 18 mai 1862, il note dans son *Journal* : « Avec l'esprit subtil, retors, complexe et caméléon, j'ai le cœur enfant ; je n'aime que la perfection ou le badinage, les deux extrêmes opposés. Les vrais artistes, les vrais philosophes, les vrais religieux ne s'arrangent guère qu'avec la simplicité des tout petits enfants ou la sublimité des chefs-d'œuvre, c'est-à-dire avec la nature pure ou le pur idéal⁸⁵⁵. » La campagne et les caresses des enfants suffisent souvent à rétablir l'équilibre dans l'âme d'Amiel et à la dilater joyeusement⁸⁵⁶. En vrai poète sentimental, Amiel se plaint, à la manière de Rousseau, de la disproportion entre la richesse extérieure et la pauvreté de vie intérieure dans la civilisation moderne. « La civilisation, écrit-il le 20 mars 1880, tend à pourrir les hommes, comme les grandes villes à vicier l'air⁸⁵⁷. » Amiel aussi considère la division du travail des temps modernes comme un grand danger pour la vie intérieure. « Division du travail excessive, écrit-il, le 10 novembre 1852, mauvaise et sottise éducation qui ne développe pas tout l'homme. Le problème de la misère. Nous avons aboli l'esclavage, mais sans avoir résolu la question du travail. En droit, il n'y a plus d'esclaves, en fait, il y en a. En tant que la majorité des hommes n'est pas libre, on ne peut concevoir l'homme libre, on ne peut même le réaliser⁸⁵⁸. » Amiel aussi prévoit avec crainte que « par le nivellement continu et la division du travail, la société deviendra tout et l'homme ne sera rien⁸⁵⁹ ». « L'humanité-ruche et la société-manufacture sont un triste idéal, et l'idéal ne saurait être triste, car c'est la pensée de Dieu sur les choses⁸⁶⁰. » Il y a sur le même sujet dans *Il Penseroso* un couplet qu'on croirait avoir été composé par Rousseau. Il est intitulé

Notre civilisation.

Ce qui manque à nos arts, à nos mœurs, à notre être,
Et ce qui disparaît partout, c'est la grandeur :
Le royaume grandit, mais le roi, mais le maître,
L'homme, hélas ! diminue et s'abaisse en son cœur⁸⁶¹.

Amiel trouve que notre civilisation au point de vue de la richesse d'âme est inférieure à celle des Grecs, et il déplore en quelque sorte la disparition de l'âge d'or de l'antiquité.

Le mécontentement vis-à-vis de l'état actuel des choses est chez Amiel beaucoup plus intense que chez Rousseau et chez M^{me} de Staël. Sans doute, Rousseau critique âprement la civilisation et ses hypocrisies. Mais chez Amiel ce sentiment présente un caractère plus personnel, c'est plutôt un « Erlebnis », pour nous servir de cette expression de Dilthey. Il n'y a presque pas de jour où Amiel n'éprouve du vide. En voici un passage caractéristique qui rappelle jusqu'à un certain point Kierkegaard : « Depuis une heure, je me sens une inquiétude indéfinissable : je reconnais mon vieil ennemi... C'est un vide et une angoisse, le manque de quelque chose : quoi ? l'amour, la paix, Dieu peut-être. C'est un vide certainement, et non pas une espérance, c'est une angoisse aussi, car je ne vois clairement ni le mal, ni le remède... De toutes les heures du jour, quand le temps est superbe, c'est l'après-midi, vers trois heures, que je trouve surtout redoutable. Jamais je ne sens plus qu'alors *le vide effrayant de la vie*, l'anxiété intérieure et la soif douloureuse du bonheur⁸⁶³. » Amiel exprime le même sentiment sous forme poétique dans *Nenie*⁸⁶⁴.

Très souvent, Amiel est abominablement mécontent de lui-même⁸⁶⁵, il se déteste⁸⁶⁶, il sent en lui « un lac de mélancolie⁸⁶⁷ ». « Cet après-midi, écrit-il le 17 mars 1861, une langueur homicide m'a ressaisi : dégoût et lassitude de la vie, tristesse mortelle. J'ai été errer au cimetière, j'espérais m'y recueillir, m'y réconcilier avec le devoir. Chimère ! Le champ du repos lui-même était devenu inhospitalier⁸⁶⁸. » Et le 12 septembre 1876, il se demande : « Quel est ton ridicule à toi ? Parbleu,... de t'épuiser à comprendre la sagesse sans la pratiquer, de préparer toujours le rien, de vivre sans vivre... Nouvelle ambiguïté : je ne suis ni révolté, ni soumis. L'état inquiet, instable, indéfinissable, anxieux est mon état. L'énigme qui se connaît énigme, le chaos qui s'aperçoit, le désordre qui se sent et ne se débrouille pas, telle est ma situation⁸⁶⁹ ».

CHAPITRE IV

LE PROBLÈME DU MAL

Nous arrivons ainsi à l'examen de l'opinion d'Amiel sur le *problème du mal*.

Constatons d'abord qu'il proteste contre la souffrance. Par exemple, dans

Jusqu'à quand ?

Souffrir, toujours souffrir par autrui, pour autrui ;
Du monde, malgré soi, partager la géhenne ;
Et toujours se contraindre et respirer à peine,
Remplit l'homme à la fin d'amertume et d'ennui⁸⁷⁰.

Dans *Les masques*⁸⁷¹, Amiel n'hésite pas à appeler les heureux — « des masques, rien de plus ». Dans *Les Propylées*, il définit de la manière suivante la vanité de la vie :

Notre vie, hélas ! se consume
En soins, en attente, en espoir ;
Nous nous préparons jusqu'au soir,
Puis vient la nuit, le froid, la brume :
Il faut dételer nos chevaux :
Efforts perdus et vains travaux ! ...

Non moins sombres sont les pages où Amiel se plaint de la fragilité, de l'apparence, du néant de notre exis-

tence. « Que la santé est une chose fragile, écrit-il, le 17 février 1860, et quelle mince enveloppe défend notre vie contre l'engloutissement du dehors ou la désorganisation du dedans ! Un souffle ! et la nacelle se fissure ou sombre ; un rien ! et tout est compromis ; un nuage ! et tout est ténèbres... La seule certitude, en ce monde d'agitations vaines et d'inquiétudes infinies, c'est la mort, et ce qui est l'avant-goût et la petite monnaie de la mort, la douleur⁸⁷³. » Ce qui caractérise la tristesse ou, si l'on veut, la mélancolie d'Amiel, c'est qu'elle n'est pas, comme il arrive souvent, un état de malaise de jeunesse : c'est plutôt l'expression d'expériences profondes d'une vie tout entière. C'est surtout vers la fin de sa vie qu'Amiel se trouve au bord d'un abîme du plus grand désespoir. Ce qui le tourmente en vieillissant, c'est l'idée d'avoir manqué sa vie. Son « pessimisme »⁸⁷⁴ présente un caractère idéaliste. « Qu'il est dur de vieillir, écrit-il le 11 avril 1865, quand on a manqué la vie⁸⁷⁵. » Et deux ans plus tard, le 11 avril 1867, il se fait le reproche : « Tu avais besoin de te donner à quelque grand amour, à quelque noble but ; tu aurais voulu vivre et mourir pour l'idéal, c'est-à-dire pour une sainte cause... Une fois cette impossibilité démontrée, tu n'as repris cœur sérieusement à rien et tu n'as plus fait que badiner avec une destinée dont tu n'étais plus dupe, Nada⁸⁷⁶ ! » Trois semaines avant sa mort, le 19 avril 1881, il s'exclame : « Que vivre est difficile, ô mon cœur fatigué⁸⁷⁷ ! »

Pour ce qui est du problème du mal proprement dit, l'attitude d'Amiel diffère à bien des égards de celle de Rousseau. Non seulement parce que son sentiment de la misère de la condition humaine est plus intense, mais aussi parce que pour lui le mal est quelque chose de très réel⁸⁷⁸. Dans sa *Caractéristique générale de Rousseau*, Amiel nous dit qu'il n'est pas d'accord avec Rousseau pour ce qui concerne la bonté originelle de l'individu. « La bonté originelle de l'individu et sa liberté native, idées favorites de Rousseau, écrit-il, sont deux thèses inexactes de psychologie : le propre de l'individu, comme de l'espèce, est bien de se faire libre et de devenir vertueux ; il n'est pas vertueux et libre rien qu'en se donnant la peine de naître⁸⁷⁹. » En parlant des *Misérables*, Amiel reproche à

Hugo un optimisme outré à la Rousseau. « L'auteur ignore, écrit-il le 8 avril 1863, ou feint d'oublier l'instinct de perversité, l'amour du mal pour le mal, que contient le cœur humain⁸⁸⁰. » Amiel fait, le 1^{er} août 1853, à peu près le même reproche à Pelletan à propos de son ouvrage *Profession de foi du XIX^e siècle*⁸⁸¹. C'est donc l'idée calviniste du péché qui pousse Amiel à faire ces critiques. Cela résulte de plusieurs autres passages du *Journal intime*. Voici, par exemple, ce qu'il écrit le 13 février 1870 : « Il y a en nous un instinct de révolte, il y a un ennemi de toute loi, un rebelle qui n'accepte aucun joug, pas même celui de la raison, du devoir et de la sagesse. Cet élément est la racine de tout péché : *das radikale Böse* de Kant... *Le péché est donc bien dans nos moelles*, il coule en nous comme le sang dans nos veines, il est mêlé à toute notre substance⁸⁸². » Et l'on comprend alors pourquoi Amiel n'est pas d'accord avec Renan : « Relu une deuxième fois *La vie de Jésus*, de Renan, seizième édition populaire, écrit-il le 15 août 1871. Ce qui est caractéristique dans cette analyse du christianisme, c'est que le péché n'y joue pas de rôle⁸⁸³. »

Cependant, tout en tenant compte du rôle que joue l'idée du péché dans la conception de la vie d'Amiel, il nous semble qu'on fait fausse route lorsqu'on voit en lui un quiétiste, un pessimiste ou un pur bouddhiste.

En effet, on oublie tout d'abord qu'Amiel était une nature gaie et joyeuse plutôt que triste. Non seulement les témoignages des personnes qui l'ont connu de très près, mais aussi plusieurs passages de ses écrits le prouvent. « Mes souvenirs, écrit Edmond Scherer, me le rappellent vif, en train, un charmant compagnon. D'autres qui l'ont connu plus longtemps et mieux que moi confirment ces impressions... Ses accès de spleen n'empêchaient pas qu'il n'eût un tour d'esprit joyeux. Peut-être même le fond de sa nature était-il plutôt l'enjouement que la mélancolie. Il resta jusqu'à la fin jeune, enfant même, s'amusant à des riens, et qui l'eût entendu rire alors de son bon rire de collégien n'aurait guère reconnu l'auteur de tant de pages douloureuses⁸⁸⁴. » Du même avis est Berthe Vadier⁸⁸⁵. Adrien Naville nous a raconté qu'Amiel s'amusait à imiter les cris des animaux. Et Philippe

Godet écrit : « Celui qui a dit qu'Amiel est un triste, ne l'a ni connu, ni compris. Amiel était par nature aimable, souriant, enjoué⁸⁸⁶. » Amiel exprime avec franchise et avec profondeur non seulement les moments de tristesse, mais aussi les moments joyeux de sa vie. Voici, par exemple, ce qu'il note le 18 mai 1862 : « Rentré depuis une heure, le cœur léger et hilare, je viens de chanter méli-mélo tous les airs du monde à gorge déployée dans ma chambre solitaire. D'où cette gaieté ? D'une après-midi salubre, en société débonnaire, et d'un ensemble d'impressions douces. J'aimais tout autour de moi et ma sympathie me revenait en affection. J'ai tout mis en train chez nos amis, les parents, les enfants et les hôtes ; chanté, ri, joué au ballon, aux plaques, aux quatre coins, folâtré ; je suis rentré dans la simplicité enfantine, dans la joie naïve et élémentaire qui fait tant de bien⁸⁸⁷. »

Ce n'est pas tout. Amiel s'efforce à plusieurs reprises de nous faire sentir qu'il est plutôt convaincu du triomphe du principe du bien dans le monde. Tout en se sentant sur certains points en communion de vues avec Schopenhauer, il déclare qu'il ne partage pas la conception du sens de la vie du philosophe francfortois. Voici ce qu'il confie à son *Journal* le 16 août 1869 : « Je suis frappé et presque effrayé de représenter aussi bien l'homme de Schopenhauer : « Que le bonheur est une chimère et la souffrance une réalité ; — que la négation de la volonté et du désir est le chemin de la délivrance ; — que la vie individuelle est une misère dont la contemplation impersonnelle seule affranchit, etc. Mais le principe que la vie est un mal et le néant un bien est à la base du système, et cet axiome, je n'ai pas osé le prononcer d'une façon générale, bien qu'en l'admettant pour tels ou tels individus⁸⁸⁸. » Ce qu'Amiel goûte chez Schopenhauer, c'est en quelque sorte la part de pessimisme rousseauiste chez ce philosophe. « Ce que je goûte encore dans le misanthrope de Francfort, ajoute-t-il, c'est l'antipathie pour les préjugés courants, pour les rengaines européennes, pour les hypocrisies des Occidentaux, pour le succès du jour. Ce qui lui manque, c'est la sympathie, c'est l'humanité, c'est l'amour. Et ici, je reconnais entre nous la dissimilitude⁸⁸⁹. » On le voit : l'admiration d'Amiel

pour Schopenhauer est analogue à celle de Tolstoï, et personne n'osera faire, croyons-nous, de l'apôtre de Yasnaja-Poljana un pessimiste au sens strict du mot.

S'il est exagéré et même faux de considérer Amiel comme un optimiste absolu, il y a pourtant dans ses écrits un grand nombre de passages qui nous autorisent à parler chez lui d'une affirmation énergique de la vie. En effet, tout en ne niant pas la réalité du mal et du péché — qu'il ne faut pas confondre avec le péché originel, — Amiel est, de même que Rousseau, convaincu de la grandeur morale de l'homme. Dans une auto-exhortation à propos de l'accomplissement de sa trente et unième année, le 27 septembre 1852, voici comment il définit l'essence de l'homme : « Oui, sois homme, c'est-à-dire sois Nature, sois Esprit, sois image de Dieu, sois ce qu'il y a de plus grand, de plus beau, de plus élevé dans toutes les sphères de l'être, sois une idée et une volonté infinie, une reproduction du grand Tout. Et sois tout en n'étant rien, en t'effaçant, en laissant entrer Dieu en toi comme l'air dans un espace vide, en réduisant ton moi égoïste à n'être que le contenant de l'essence divine⁸⁹⁰. » Et voici ce qu'il écrit vingt-cinq ans plus tard, le 6 novembre 1877 : « Quand on veut respecter les hommes, il faut oublier ce qu'ils sont et penser à l'idéal qu'ils démentent, mais qu'ils portent caché en eux, à l'homme juste, noble, grand, intelligent, bon, inventif, inspiré, créateur, loyal, vrai, fidèle, sûr, à l'homme supérieur en un mot, à l'exemplaire divin que nous appelons une âme. Les seuls hommes qui méritent le nom d'hommes, ce sont les héros, les génies, les saints, les êtres harmonieux, puissants et complets⁸⁹¹. » Peut-on s'imaginer une conception de l'homme plus opposée à celle de Schopenhauer ? Par contre, elle est conforme à l'esprit et à la lettre même du rousseauisme.

La lutte d'Amiel contre le matérialisme et le naturalisme est, en un certain sens, un aspect de son antipessimisme et en même temps une conséquence de sa conception de la grandeur humaine. On croirait assister à la lutte de Rousseau contre le matérialisme des Encyclopédistes quand Amiel, en parlant du naturalisme des romanciers français, en particulier de *La Chartreuse de*

Parme, de Stendhal, écrit : « Le vice de toute cette école, c'est le cynisme, le mépris pour l'homme ravalé au rang de la brute ; c'est le culte de la force, l'insouciance de l'âme, un manque de générosité, de respect, de noblesse, qui s'aperçoit malgré toutes les protestations contraires, en d'autres termes, l'inhumanité. La liberté de l'esprit est une grande chose assurément, mais l'élévation du cœur, la croyance au bien, la capacité d'enthousiasme et de dévouement, la soif de perfection et de sainteté est chose plus belle encore⁸⁹². »

La même aversion pour le naturalisme et le scientisme positiviste pousse Amiel à critiquer âprement H. Taine. « J'éprouve une sensation pénible avec cet écrivain, écrit-il le 10 février 1871, à propos de la lecture de l'*Histoire de la littérature anglaise*, comme un grincement de poulies, un cliquettement de mécanique, une odeur de laboratoire. Ce style tient de la chimie et de la technologie. La science y devient inexorable. D'ailleurs on n'y sent que de la clairvoyance, nulle délicatesse, nulle sympathie. C'est rigoureux et sec, c'est pénétrant et dur, c'est fort et âpre ; mais cela manque tout à fait de charme, d'humanité, de noblesse, de grâce. Le profond mépris de l'humanité qui caractérise l'école physiologique, et l'intrusion de la technologie dans la littérature, entreprise par Balzac et Stendhal, expliquent cette aridité secrète que l'on sent dans ces pages, et qui vous happe à la gorge comme les vapeurs malsaines d'une fabrique de produits minéraux. Cette lecture est instructive à un très haut degré, mais elle est antivivifiante, elle dessèche, corrode, attriste. Elle n'inspire rien, pas plus que la vue d'une pharmacie, d'un musée ostéologique ou d'un herbier, elle fait seulement connaître⁸⁹³. »

L'antipessimisme d'Amiel transparait aussi dans sa critique du pessimisme voltairien. Il prend franchement parti pour Rousseau et contre Voltaire. Sous le titre « Deux romanciers », il caractérise de la manière suivante Voltaire et Rousseau : « Ce matin j'ai lu une partie des romans de Voltaire, lecture détestable, si on la juge d'après la méthode conseillée par un sage, car cette lecture ne pousse qu'à l'immoralité. — « Rire de singe assis sur la destruction », a dit, du rire de Voltaire, un poète

de nos jours. On ne sort de ce livre (Amiel pense sans doute surtout à *Candide*) que méchant, impur, ricaneur, aride et irréligieux. Comme Rousseau et sa Julie grandissent sur ces sépulcres vides et putréfiés de Voltaire ! Comme on se prend à aimer le misanthrope en dépit de tous ses sophismes et de son implacable orgueil, à le respecter pour sa valeur morale, pour son énergie de haine et d'amour⁸⁹⁴ ! »

Pour montrer combien l'attitude d'Amiel diffère du pessimisme absolu, on pourrait l'opposer aussi à celle de Giacomo Leopardi. On sait en effet comment le poète-philosophe de Recanati exprime son désespoir irrémédiable vis-à-vis de la vie, dans le soliloque intitulé

A se stesso.

Or poserai per sempre,
 Stanco mio cor. Perì l'inganno estremo,
 Ch'eterno io mi credei. Perì. Ben sento,
 In noi di cari inganni,
 Non che la speme, il desiderio e spento.
 Posa per sempre. Assai
 Palpitasti. Non val cosa nessuna
 I moti tuoi, nè di sospiri è degna
 La terra. Amaro e noia
 La vita, altro mai nulla ; e fango è il mondo.
 T'acqueta omai. Dispera
 L'ultima volta. Al gener nostro il fato
 Non donò che il morire. Omai disprezza
 Te, la natura, il brutto
 Poter che, ascoso, a commun danno impera,
 E l'infinita vanità del tutto.

Et voici comment Amiel chante un véritable hymne à la vie et à l'espoir dans le soliloque

Debout ! A l'œuvre !

Debout ! à l'œuvre ! en marche ! en selle !
 Et dans la lutte universelle,
 Reparais, athlète endormi,
 En avant ! courage ! Du monde,

L'immense atelier flambe et gronde ;
 Qui dort n'existe qu'à demi.
 Fais du travail ton sanctuaire,
 Fuis la torpeur comme un suaire,
 Sans trêve attaque l'ennemi.
 L'ennemi, ce sont les ténèbres,
L'effroi, l'égoïsme, le mal.
 Résiste aux puissances funèbres
 Malgré le combat inégal⁸⁹⁵...

Que faut-il conclure de tout ce que nous avons dit sur l'attitude d'Amiel vis-à-vis du problème du mal ? Devons-nous le classer parmi les pessimistes ou parmi les optimistes ? Nous ne pouvons faire ni l'un ni l'autre. Sa pensée est trop nuancée pour pouvoir être enfermée dans des cadres rigides. Il ne serait même pas difficile de montrer qu'il se contredit lorsqu'il parle de ce problème. Mais la vie elle-même n'est-elle pas pleine de contradictions ? « Die Welt ist voll von Widersprüchen », dit Goethe. Notre langage est trop insuffisant pour exprimer l'immense complexité de la vie. Amiel est la sincérité même. Un de ses meilleurs amis, Auguste Bouvier, parle de « sa parfaite sincérité⁸⁹⁶ ». De même, Gaston Frommel considère comme sa qualité maîtresse « un besoin de franchise excessif⁸⁹⁷ ». « Soyons vrais, écrit Amiel, là est le secret de l'éloquence et de la vertu, là est l'autorité morale, c'est la plus haute maxime de l'art et de la vie⁸⁹⁸. » En parlant de son recueil de poésies-maximes *Il Penseroso*, Amiel confesse : « Il m'est agréable de pouvoir toujours en signer toutes les pensées et de m'y sentir dans cette vérité relative qui s'appelle la conformité avec soi-même, l'accord de l'apparence avec la réalité, l'harmonie de la parole avec le sentiment, en d'autres termes la sincérité, l'ingénuité, l'intimité. C'est de l'expérience personnelle dans toute la rigueur du terme⁸⁹⁹. » D'ailleurs on oublie trop souvent, en interprétant la pensée d'Amiel, que nous n'avons pas affaire à un système, pas même à une doctrine, mais à un journal intime, dont le trait caractéristique est précisément d'exprimer les aspects sombres et gais de l'existence, sans se soucier d'un rapport de proportionnalité. Ce

qu'on appelle donc « la note pessimiste d'Amiel » n'est pas du tout l'expression d'une désolation absolue, elle est plutôt inhérente à tout effort sincère pour sonder le sens de la vie ou pour parler comme Bernard Bouvier, « le fond de l'âme d'Amiel, ce n'est pas la défaite, ni la désespérance, c'est l'héroïsme⁹⁰⁰ ».

Mais s'il est difficile et même impossible de classer Amiel parmi les pessimistes ou parmi les optimistes, nous pouvons affirmer que ce qui l'oblige à repousser le pessimisme à la Schopenhauer, ou à la Voltaire, ou à la Leopardi, c'est son stoïcisme, d'une part, et sa profonde religiosité de l'autre. « Le pessimisme de Schopenhauer, écrit-il le 11 septembre 1873, suppose au moins la santé et la pensée pour se soutenir contre tout le reste. Mais il faut l'optimisme stoïque ou chrétien pour supporter les supplices de la chair, de l'âme et du cœur. Pour échapper aux étreintes du désespoir, il faut croire que le tout au moins est bon⁹⁰¹. » Cela rappelle le mot de Rousseau « Le tout est bien⁹⁰² ». Et voici une affirmation qui n'a rien à faire avec le pessimisme schopenhauérien : « Dieu est bon et ce qu'il fait est bien fait, écrit-il, le 14 mai 1852. Résignons-nous à tout, même au bonheur ; demandons l'esprit de sacrifice, le détachement, le renoncement et surtout l'esprit de joie et de reconnaissance, le véritable et religieux optimisme qui voit en Dieu un père et ne demande pas grâce pour ses bienfaits⁹⁰³. »

CHAPITRE V

LE MYSTICISME RELIGIEUX D'AMIEL

Si l'on nous demandait de désigner l'ensemble de la philosophie d'Amiel par un ou deux « ismes » conventionnels, nous proposerions les termes de *stoïcisme chrétien et mystique* ou de *mysticisme religieux*, en faisant en même temps observer que nous ne prétendons pas par là exprimer le titre d'un système. Aussi tenons-nous, dans les pages qui suivent, à nuancer autant que possible la caractéristique que nous venons de proposer.

Et d'abord, la note stoïcienne est chez Amiel, de même que chez Rousseau, incontestable. L'auteur du *Journal intime* est en quelque sorte un Marc-Aurèle, avec dix-huit siècles d'expérience chrétienne en plus. On peut appliquer à Amiel lui-même ce qu'il dit de Rousseau : « Rousseau revient au point de vue stoïcien, sans abandonner toutefois le théisme⁹⁰⁴. » Auguste Bouvier aussi semble considérer Amiel comme stoïcien et chrétien à la fois, lorsqu'il écrit qu'« Amiel s'est résigné comme un sage, un stoïcien, mieux encore comme un chrétien, un enfant de Dieu qui accepte la volonté de son Père⁹⁰⁵ ». En définissant *La foi de Marc-Aurèle*, Amiel définit sa propre foi :

Le Divin remplit tout, terre et ciel, temps et lieu,
En nous et hors de nous, l'Esprit et la Nature,
Le Grand Tout, qu'on le nomme ou non le Créateur,
Révèle un ordre immense et manifeste Dieu⁹⁰⁶...

Et dans le *Journal intime*, Amiel exprime, le 4 décembre 1863, la même idée en prose : « Voir toutes choses en Dieu, faire de sa propre vie la traversée de l'idéal, vivre avec gratitude, recueillement, douceur et courage : c'est le magnifique point de vue de Marc-Aurèle. Y ajouter l'humilité qui s'agenouille et la charité qui se dévoue, c'est la sagesse des enfants de Dieu, c'est la joie immortelle des vrais chrétiens⁹⁰⁷. » La religiosité d'Amiel est donc plus profonde que celle des stoïciens. Elle rappelle jusqu'à un certain point celle de Tolstoï. Ne croirait-on pas en effet entendre le converti de Yasnaja-Poljana lorsqu'Amiel écrit : « Une seule chose est nécessaire : l'abandon à Dieu. Qu'importent le néant ou l'immortalité ? Ce qui doit être, sera. Ce qui sera, sera bien. La foi au bien, peut-être ne faut-il pas davantage à l'individu pour traverser la vie. Mais il faut avoir pris parti pour Socrate, Platon, Aristote, Zénon, contre le matérialisme, la religion du hasard et du pessimisme. Employer son effort individuel à l'accroissement du bien dans le monde, ce modeste idéal suffit. Aider à la victoire du bien c'est le but commun des saints et des sages. *Socii Dei sumus*, répétait Sénèque après Cléanthe⁹⁰⁸. »

On s'étonne, après la lecture de tels passages, — et ils sont nombreux — que des hommes comme Scherer et Renouvier aient pu désigner la pensée d'Amiel comme un « bouddhisme expérimental ». Qu'on ne nous dise pas que c'est seulement en vieillissant qu'Amiel s'est élevé à la hauteur de la sérénité stoïcienne, car déjà en 1852, c'est-à-dire à l'âge de trente et un ans, il écrivait : « *In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister*, dit Goethe. — Mêle résignation, c'est aussi la devise des maîtres de la vie : mêle, c'est-à-dire courageuse, active, résolue, persévérante ; — résignation, c'est-à-dire, renoncement, abnégation, concentration, limitation. Énergie résignée, c'est la sagesse des fils de la terre, c'est la sérénité possible dans cette vie de lutte et de combat ; c'est la paix du martyr et la promesse du triomphe⁹⁰⁹. » Et le 31 mai 1880, donc un an avant sa mort, Amiel, malgré l'état intolérable de sa santé, se résigne : « Plongé dans l'existence humaine, il faut la prendre comme elle est, sans horreur tragique, sans raillerie amère, sans bouderie

déplacée, sans exigence excessive ; l'enjouement et la patience sereine valent mieux⁹¹⁰. » Dans le « gnome » *Zénon et Jésus*, Amiel nous dit dans quel sens il entend compléter le stoïcisme par le christianisme :

« Résiste, homme et t'abstiens, dit le sage stoïque ;
 « La vertu c'est la force et la force est en toi. »
 « La force n'est qu'en Dieu », dit un plus héroïque.
 « La vertu, c'est l'amour ; aimez-vous, c'est ma loi⁹¹¹ ! »

De même dans le « gnome » *Les quatre portes* :

« Connais-toi », dit le sage : — ô l'étude sans borne !
 « Repens-toi », dit la loi : déchirante douleur !
 « Soumets-toi, cœur altier », dit la foi : — lutte morne !
 « Aime-moi, dit Jésus, car je t'aime » : — oui, Seigneur⁹¹² ! »

Voilà pour ce qui est du stoïcisme chrétien d'Amiel. Essayons maintenant de voir jusqu'à quel point ce stoïcisme se complète par un mysticisme.

Qu'il y ait chez Amiel des éléments mystiques, c'est un point sur lequel tous ses interprètes sont d'accord. Ainsi Scherer parle d'une « ivresse mystique dans Amiel⁹¹³ ». Paul Bourget, comparant Amiel à Hamlet, se méfie « de ce dangereux et singulier pouvoir qui se trouve à la racine de toutes les métaphysiques, de toutes les religions, et qui consiste dans une sorte d'identification de notre esprit avec l'esprit de la nature⁹¹⁴ ». Caro trouve dans Amiel un « mysticisme chrétien⁹¹⁵ ». D'après Gaston Frommel aussi il y a chez Amiel une bonne part de mysticisme. Enfin William James, dans son grand ouvrage sur les variétés de l'expérience religieuse, cite Amiel comme un des cas les plus typiques de l'extase⁹¹⁶.

Et pourtant, aucun des interprètes d'Amiel n'a cru nécessaire de caractériser ce mysticisme d'une manière plus ou moins précise. Pour nous, qui considérons le mysticisme comme quelque chose d'extrêmement fécond pour l'enrichissement intérieur de la vie, il nous paraît indispensable d'en indiquer tous les éléments essentiels dans la pensée et dans l'expérience intérieure d'Amiel⁹¹⁷.

Ce qui est d'abord certain, c'est que nous retrouvons chez Amiel les quatre traits caractéristiques du mysticisme dont parle W. James, à savoir : *l'Ineffabilité, l'Intuitionnisme, l'Instabilité et la Passivité*⁹¹⁸.

En effet, Amiel croit que la vraie connaissance est la connaissance immédiate ou intuitive, qu'elle consiste à voir les yeux fermés, à voir des yeux de l'âme, pendant que sont fermés les yeux du corps. Il se méfie du langage discursif. « Parler, c'est disperser, écrit-il, le 25 juin 1865. Le discours isole et localise la vie en un point, il l'éparpille à la circonférence de l'être, il analyse, il ne traite que d'une chose à la fois ; il décentralise ainsi l'émotion et la réfrigère par cela même. Le cœur préfère rester concentré sur son sentiment qu'il réchauffe et protège ; son bonheur est méditatif, silencieux ; il s'écoute palpiter, il se déguste religieusement lui-même⁹¹⁹. » Et le 2 janvier 1880 il avoue qu'il lui est complètement impossible d'exprimer par des mots l'état de béatitude que lui cause un sentiment de repos et de quiétude : « Quel que soit le charme des émotions, je ne sais pas s'il égale la suavité de ces heures de muet recueillement, où l'on entrevoit les douceurs contemplatives du paradis. Le désir et la crainte, la tristesse et le souci n'existent plus. On se sent exister sous une forme pure, dans le mode le plus éthéré de l'être, savoir la conscience de soi. On se sent heureux, d'accord, sans agitation, sans tension quelconque. C'est l'état dominical, peut-être l'état d'outre-tombe de l'âme⁹²⁰. » Ne croirait-on pas entendre l'auteur des *Rêveries d'un promeneur solitaire* ?

Le mysticisme d'Amiel présente un caractère franchement anti-intellectualiste. A cet égard aussi, Amiel procède de Rousseau. L'un et l'autre sont des hommes de sentiment. Ils ne veulent pas que la vie du sentiment soit étouffée par la réflexion et l'analyse. « Je retombe déjà dans la vie générale, objective de la pensée, écrit Amiel ; après l'avoir exaltée, elle me délivre (est-ce le mot ?), non, elle me prive de la vie intime du sentiment. Le savant tue l'amoureux, la réflexion dissout la rêverie et brûle ses ailes délicates. Ah ! sentons, vivons et n'analysons pas toujours⁹²¹... » Amiel sent que c'est par excès de réflexion qu'il n'est pas arrivé à réaliser ses projets

de travail. « J'ai la terreur de l'action, se reproche-t-il le 25 juillet 1855, et ne me sens à l'aise que dans la vie impersonnelle, désintéressée, objective de la pensée. Pourquoi cela ? par timidité. D'où vient cette timidité ? du développement excessif de la réflexion, qui réduit presque à rien la spontanéité, l'élan, l'instinct et par là même l'audace et la confiance⁹²². » De même, pendant son séjour à Schéveningue, il est tourmenté par un terrible remords d'avoir manqué sa vie — et cela à cause d'un abus de réflexion et de logique. « Mais quoi, s'écrie-t-il, le 18 août 1873, *je suis un homme et non un théorème*. Un système est impassible, et je souffre. La logique n'a besoin que de conséquence, et la vie a mille besoins ; le corps veut la santé, l'imagination appelle le beau, le cœur réclame l'amour, l'orgueil demande la considération, l'âme soupire après la paix, la conscience pleure après la sainteté, tout notre être a soif de bonheur et de perfection⁹²³. »

Amiel nous fait sentir à plusieurs reprises l'insuffisance et l'impuissance de la théorie et de la logique dans la conduite de la vie, l'illogisme de notre existence.

Il va même jusqu'à parler à cet égard d'une loi, qu'il appelle la « loi d'ironie » : « Zénon, fataliste en théorie, rend ses disciples des héros ; Épicure, qui affirme la liberté, rend ses disciples nonchalants et mous. Le point décisif c'est toujours l'idéal : l'idéal stoïque, c'est le devoir, l'idéal épicurien un intérêt. Deux tendances, deux morales, deux mondes. De même les jansénistes et, avant eux, les grands Réformateurs sont pour le serf arbitre, les jésuites pour le libre arbitre, et cependant les premiers ont fondé la liberté, les seconds l'asservissement de la conscience. Ce qui importe n'est donc pas le principe théorique ; l'essentiel, c'est la tendance secrète, l'aspiration, le but⁹²⁴. »

Un autre trait caractéristique de l'anti-intellectualisme d'Amiel est son respect pour tout ce qu'il y a de mystérieux et d'insondable dans notre vie. « Toutes les origines, dit-il, sont des secrets ; le principe de toute vie individuelle ou collective est un mystère, c'est-à-dire quelque chose d'irrationnel, d'inexplicable, d'indéfinissable. Allons jusqu'au bout : toute individualité est une énigme insoluble, et aucun commencement ne s'explique⁹²⁵. »

L'anti-intellectualisme d'Amiel se manifeste enfin dans son aversion pour toute culture qui augmente notre savoir et notre pouvoir sur les choses, mais qui ne nous enrichit pas intérieurement et ne nous rend pas meilleurs moralement. De même que Rousseau, il combat toute séparation des lumières et de la vertu. « Le royaume de Dieu, écrit-il, n'est pas aux plus éclairés, mais aux meilleurs, et le meilleur est celui qui se dévoue le plus. La société repose sur la conscience et non pas sur la science. La civilisation est avant tout une chose morale. Sans l'honnêteté, sans le respect du droit, sans le culte du devoir, sans l'amour du prochain, en un mot sans la vertu, tout est menacé et tout croule ; et ce ne sont pas les lettres, les arts, le luxe, l'industrie, la rhétorique, le gendarme, le mouchard, ni le douanier qui peuvent soutenir dans les airs l'édifice qui pêche par la base⁹²⁶. » Ne croirait-on pas entendre Rousseau ?

De même que chez Rousseau et chez M^{me} de Staël, nous trouvons chez Amiel un autre élément essentiel de tout vrai mysticisme : c'est l'état *d'extase*. W. James va même jusqu'à considérer Amiel comme un exemple typique d'un genre particulier d'extase, à savoir de l'extase qui a lieu en plein air. Voici le passage du *Journal intime* auquel fait allusion W. James. Amiel l'a écrit à Lancy dans une après-midi d'avril⁹²⁷ : « Ne retrouverai-je pas quelques-unes de ces rêveries prodigieuses, comme j'en ai eu quelquefois : un jour de mon adolescence, à l'aube, assis dans les ruines du château de Faucigny, une fois dans la montagne, sous le soleil de midi, au-dessus de Lavey, couché au pied d'un arbre et visité par trois papillons ; une nuit sur la grève sablonneuse de la mer du Nord, le dos sur la plage et le regard errant dans la voie lactée ; — de ces rêveries grandioses, immortelles, cosmogoniques où l'on porte le monde dans son sein, où l'on touche aux étoiles, où l'on possède l'infini ? Moments divins, heures d'extase où la pensée vole de monde en monde, pénètre la grande énigme, respire large, tranquille, profonde comme la respiration diurne de l'Océan, sereine et sans limites comme le firmament bleu ; visites de la muse Uranie, qui trace autour du front de ceux qu'elle aime le nimbe phosphorescent de la puissance contem-

plative et qui verse dans leur cœur l'ivresse tranquille du génie, sinon son autorité ; instants d'intuition irrésistible où l'on se sent grand comme l'univers et calme comme un dieu !... Quelles heures ! quels souvenirs ! les débris qui m'en restent suffisent à me remplir de respect et d'enthousiasme comme les visites du Saint-Esprit⁹²⁸. »

Amiel est donc, de même que Rousseau, une nature essentiellement contemplative. La part du rêve est grande dans sa vie. Voici une confession qui rappelle d'une manière frappante non seulement Rousseau, mais aussi Tolstoï, Nietzsche et en général tous ceux dont le principal souci est la vie intérieure, bref tous les grands mystiques. « Oui, nous sommes trop occupés, trop affairés, écrit Amiel le 29 avril 1852, à Lancy, trop encombrés, trop actifs ! Nous lisons trop ! Il faut savoir jeter par-dessus bord tout son bagage de soucis, de pédanterie et d'érudition, se refaire simple, enfant, vivre de l'heure du présent, reconnaissant, naïf, heureux ! Oui, il faut savoir être oisif ; dans l'inaction attentive et recueillie, notre âme efface ses plis, se détend, se déroule, renaît doucement comme l'herbe foulée, ou la haie émondée ou la feuille froissée, répare ses dommages, redevient naturelle, spontanée, sincère, originale. La rêverie est le dimanche de la pensée ; et qui sait, de la tension laborieuse de la semaine ou du repos vivifiant du sabbat, lequel est le plus important pour l'homme et le plus fécond⁹²⁹ ? »

Pourquoi Amiel, à l'exemple de Rousseau, attache-t-il une si grande importance à la contemplation, à la rêverie, à l'extase ? C'est, croyons-nous, parce que son principal souci est l'enrichissement intérieur ou, pour employer une de ses expressions favorites, l'*intérieurisation*⁹³⁰. Amiel semble d'ailleurs s'être posé lui-même cette question et avoir essayé d'y répondre, puisqu'il note, le 3 avril 1865 : « L'héroïsme, l'extase, la prière, l'amour, l'enthousiasme tracent l'auréole autour d'un front, parce qu'ils dégagent l'âme qui rend transparente son enveloppe et rayonne ensuite autour d'elle⁹³¹ ». Nous retrouvons la même idée exprimée d'une manière plus précise et plus plastique dans *Grains de mil* : « Comme les volcans nous apportent les secrets de l'intérieur du globe, l'enthousiasme, l'extase

sont des explosions passagères de ce monde intérieur de l'âme, et la vie humaine n'est que la préparation et l'avènement à cette vie spirituelle⁹³². »

L'idée de la nécessité d'une vie intérieure est au centre de la pensée d'Amiel, ou plutôt elle en constitue la base et en même temps le couronnement. En ce sens, on peut parler chez lui aussi d'un *monodéisme*, qui est, comme nous l'avons dit, en nous appuyant sur Boutroux, un des traits caractéristiques du mysticisme. La richesse de vie intérieure est chez Amiel la mesure de toutes choses. Il appelle, par exemple, la vraie littérature « l'écho extérieur de l'intérieur de l'âme⁹³³ ». De même, à la tête du recueil *Il Penseroso* se trouve un prologue intitulé *La vie intérieure*. C'est que, selon Amiel, « celui qui ne demande à la vie que l'amélioration de son être, que le perfectionnement moral dans le sens du contentement intérieur et de la soumission religieuse, est moins exposé que personne à manquer la vie⁹³⁴ ». Et l'on sait que Rousseau est arrivé à la même conviction par de longues expériences personnelles. Il croit, lui aussi, que le bonheur doit être cherché dans le contentement intérieur, dans l'élévation vers un « moi sans contradiction » par la contemplation⁹³⁵. En tout cas, c'est en tenant compte de cette grande importance attachée à la richesse de vie intérieure que nous arriverons à comprendre les sympathies et les antipathies d'Amiel pour les hommes et les événements. Voici, par exemple, ce qu'il écrit le 2 février 1852 à propos de la lecture des *Monologues* de Schleiermacher : « Cette vie essentiellement libre, cette conception souveraine de la dignité humaine, cette possession actuelle de l'univers et de l'infini, cet affranchissement de tout ce qui pense, ce sentiment puissant de sa supériorité et de sa force, cette énergie invincible de la volonté, cette pénétration parfaite de soi-même, cette autocratie de la conscience qui s'appartient, tous ces signes d'une magnifique et indomptable personnalité, d'une nature conséquente, profonde, complète, harmonique, indéfiniment perfectible, m'ont pénétré de joie et de reconnaissance. Voilà une vie ! voilà un homme !⁹³⁶ »

CHAPITRE VI

L'ATTITUDE ANTISUBJECTIVISTE D'AMIEL

Malheureusement cette soif ardente de vie intérieure a été interprétée par la plupart des commentateurs d'Amiel dans le sens d'un subjectivisme, d'un impressionnisme, d'une hypertrophie du moi, voire même d'un égoïsme intolérable.

Paul Bourget, par exemple, pense que « par un détour bien étrange, l'impersonnalité d'Amiel le conduisait insensiblement au plus inconscient, au plus absolu égoïsme ; sous le prétexte qu'il se considérait, suivant son expression, comme une boîte à phénomènes, il finit par ne plus s'inquiéter que de ses propres états d'âme, et, somme toute, à ne voir que lui dans le monde, lui, avec ses hésitations et ses langueurs, lui, avec ses efforts incomplets et ses insuffisances, mais lui uniquement, et lui toujours⁹³⁷ ».

Caro, tout en s'efforçant d'être juste envers Amiel, trouve chez lui « l'abus d'une sorte d'égoïsme intellectuel⁹³⁸ ».

Ernest Renan, tout en parlant d'un excès de noblesse et d'un principe élevé chez Amiel, l'appelle « un raté parce qu'il n'a écrit que des mémoires destinés à soi seul », car à son avis, « celui qui a soif de réalité est entraîné hors de soi⁹³⁹ ».

Ferdinand Brunetière, qui est aussi un des plus violents adversaires de Rousseau, critique avec une grande âpreté l'auteur du *Journal intime*. S'il pardonne à Rousseau

d'avoir écrit ses *Confessions*, il ne pardonne pas à Amiel de nous avoir laissé un *Journal intime*. Il ne voit en Amiel qu'« un martyr de l'orgueil, ou mieux encore de cette maladie moderne qui depuis plus d'un siècle a perdu tant d'illustres, plus illustres et plus grands qu'Amiel, plus dignes de pitié surtout ; le gonflement, la dilatation, et, du seul nom qui lui convienne, l'hypertrophie du moi⁹⁴⁰ ».

Selon M. Léon Bopp, une tendance domine nettement parmi toutes celles qui se combattent en Amiel : « le penchant de sa conscience à isoler en s'isolant, à poursuivre l'absolu en s'affranchissant du monde extérieur, des liens et des obligations que ce dernier comporte, à se replier sur moi-même, sur un moi qui se complaît souvent aux manifestations d'un impressionnisme à la fois religieux, moral, intellectuel et artistique⁹⁴¹ ». En matière de morale comme en matière de religion, dit Bopp, « l'impressionnisme subjectif » est plus adhérent à la personnalité d'Amiel que la conception panthéiste ou chrétienne⁹⁴². « C'est la dictature du sentiment dans tout ce qu'il a d'individuel et de décousu⁹⁴³. » Bopp parle d'un égoïsme⁹⁴⁴ ainsi que d'un subjectivisme de la connaissance⁹⁴⁵ chez Amiel.

Contentons-nous de ces quelques exemples pour constater d'abord que le reproche de « subjectivisme » qu'on fait à l'auteur du *Journal intime* s'adresse au fond à toute sorte d'autobiographie. Et alors on devrait condamner du même point de vue les *Confessions* de Rousseau, le *Journal intime* de Maine de Biran, *Dichtung und Wahrheit* de Goethe, les *Confessions* de saint Augustin, les *Pensées* de Marc-Aurèle, les *Essais* de Montaigne. Ce serait affirmer que les autobiographies ne sont que le produit de la vanité, de l'orgueil, du besoin de justification purement subjectif. Ce serait aussi oublier que toute autobiographie, lorsqu'elle est l'expression d'une grande vie, est un miroir *sui generis* de l'univers ; car son auteur, en nous faisant participer à quelques-unes de ses expériences intérieures, nous révèle, non seulement le fond de son âme, mais aussi les moyens par lesquels il est devenu l'être qu'il s'efforce de nous peindre. « Une humanité, fait justement remarquer Thibaudet, où des vies

comme celles d'Amiel, de Montaigne, de Marc-Aurèle, ne seraient pas vécues, perdrait en étendue, en souplesse, en communication avec les nappes intérieures de l'esprit divin⁹⁴⁶. » Pour ce qui est en particulier du *Journal intime* d'Amiel, nous ne devons pas oublier que nous n'en connaissons que des « Fragments⁹⁴⁷ » et que, par conséquent, il faut renoncer à nous prononcer d'une manière définitive sur son caractère et sa valeur d'ensemble, tant que nous n'aurons pas connu le *Journal* authentique, c'est-à-dire les seize mille neuf cents pages in-quarto d'un texte très fin, que nous a laissées Amiel. Cela importe surtout pour le problème des rapports entre Amiel et Rousseau du point de vue autobiographique.

Si nous voulions, en nous basant uniquement sur les « Fragments », les comparer aux travaux autobiographiques de Rousseau, nous dirions qu'à cet égard aussi il y a rapport de continuation. Nous estimons d'abord avec Renouvier qu'il y a une véritable ressemblance entre Rousseau et Amiel en ce qui concerne le besoin et la faculté maîtresse de l'incessante étude de soi-même⁹⁴⁸. Tels quels, les « Fragments » témoignent d'un bout à l'autre d'une parfaite sincérité, qui est, comme on sait, un trait caractéristique de tous les travaux autobiographiques de Rousseau. Mais tandis que ces derniers veulent nous donner « une pièce de comparaison pour l'étude du cœur humain », le *Journal intime* est révélateur surtout de la pensée d'Amiel. Rousseau avait en outre besoin d'expliquer certains actes de sa vie, non seulement à lui-même, mais aussi aux générations futures. Son autobiographie est en un certain sens un plaidoyer, une réplique aux attaques qu'il croyait voir partout. Il a rédigé presque tous ses ouvrages autobiographiques après avoir écrit et publié ses livres les plus importants ; le souvenir y joue un très grand rôle et, malgré la grande sincérité d'inspiration, ils ne nous donnent pas un miroir authentique des états d'âme qu'il a traversés dans le courant de sa vie si tourmentée. Rousseau n'a pas eu la patience ni la persévérance de noter jour par jour ses expériences intérieures, en sorte qu'il manque à ces documents le caractère d'immédiateté, qui est d'une grande valeur non seulement du point de vue psycholo-

gique, mais aussi du point de vue moral et pédagogique. L'imagination y joue un rôle beaucoup plus grand que dans les observations et les confessions immédiatement quotidiennes. De même, la vie du moi strictement subjectif y occupe une place plus grande que la vie du moi cosmique ou de ce qu'on appelle le monde objectif. Rousseau, dans ses ouvrages autobiographiques, ne nous fait pas assister à l'évolution de sa pensée. Il y est surtout préoccupé de nous faire connaître ce qu'il a vécu à côté de son activité comme penseur.

On peut rapprocher à cet égard les *Confessions* de Rousseau de *Dichtung und Wahrheit* de Goethe. Nous savons que Goethe non seulement s'inspire des *Confessions* en ce qui concerne la composition de cet ouvrage, mais qu'il lui emprunte aussi la méthode. Il est vrai que Goethe n'a pas voulu tout dévoiler. Il a, au contraire, passé sous silence tout ce qui pourrait choquer le sens moral du lecteur. « Goethe wollte sagen, fait remarquer Hermann Grimm en parlant de *Dichtung und Wahrheit*, dass er aus seinem Leben nur die Tatsachen zur Erzählung ausgewählt habe, welche seinem rückwärts sehenden Auge als Stufen einer höheren Entwicklung erscheinen. Indem er das Uebrige fortließ, empfing das von ihm Gewählte eine einfachere, edlere, mehr künstlerische Struktur, bedurfte eigener Uebergänge und gestaltete sich in diesem Sinne zur Dichtung, der gleichwohl die Wahrheit nicht abging⁹⁴⁹. » D'autre part, Goethe a écrit *Dichtung und Wahrheit* après avoir publié la plupart de ses ouvrages (il avait alors soixante ans), de même que Rousseau avait cinquante-quatre ans lorsqu'il écrivit les *Confessions*, après avoir publié presque tous ses ouvrages importants. En sorte que son autobiographie, tout en étant une excellente illustration de l'évolution de sa personnalité, ne nous permet pas de suivre pas à pas ses expériences intérieures quotidiennes. *Dichtung und Wahrheit*, de même que l'œuvre autobiographique de Rousseau, ne présente pas le caractère d'un « Erlebnis » et ne nous laisse pas voir avec précision jusqu'à quel point l'auteur a vécu son œuvre. En lisant Goethe, on a l'impression d'assister à une sorte de dédoublement de la personnalité : Goethe raconte sa vie comme s'il s'agis-

sait d'un être qui lui est étranger et dont il s'efforce de saisir les états d'âme par un effort de sympathie intellectuelle.

Le *Journal intime* diffère à cet égard, et des *Confessions*, et de *Dichtung und Wahrheit*. En effet, Amiel est tout entier dans son *Journal*, je veux dire l'homme et le penseur, ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait dans ses autres écrits des éléments importants de sa conception du monde et de la vie. Il nous fait participer à l'évolution de tout l'ensemble de son être. Il ne veut ni se justifier devant ses contemporains et les générations futures, à la manière de Rousseau, ni choisir parmi les événements de sa vie uniquement ceux qui lui sont apparus comme les différents degrés de son évolution supérieure. Avant d'avoir commencé son *Journal*, Amiel n'avait publié presque rien d'important. Son autobiographie et son œuvre ne font qu'une seule et même chose : c'est le testament, et de sa pensée et de son cœur. Son *Journal* est pour lui à la fois un confident et un moyen d'autoéducation. « Tiens-toi en ordre, écrit-il dans les premières pages du *Journal*, le 3 mai 1849, en s'adressant à soi-même, laisse les vivants vivre ; ne compte plus sur ta carcasse avariée, et résume tes idées, fais le testament de ta pensée et de ton cœur : c'est ce que tu peux faire de plus utile. — Renonce à toi-même et accepte ton calice, avec son miel et son fiel, n'importe⁹⁵⁰. » Tandis que les *Confessions* et *Dichtung und Wahrheit* sont écrites avant tout pour les autres, Amiel nous dit expressément que son *Journal*, dans son ensemble, n'est bon que pour lui. En ce sens, son *Journal* présente en quelque sorte une collection de photographies instantanées, ou, si l'on veut, un cinématographe, un film des différentes étapes de sa vie. De là les nombreuses redites dont Amiel se plaint lui-même. « Ces pages, écrit-il le 3 mars 1852, ne sont pas faites pour être lues, elles sont écrites pour me calmer et me ressouvenir. Ceci est mon carnet de voyage ; si quelques passages peuvent en être utiles à d'autres, et si j'en ai parfois communiqué, même au public, ces mille pages dans leur ensemble ne sont bonnes que pour moi, et pour ceux qui après moi pourront s'intéresser à l'itinéraire d'une âme, dans une condition obscure, loin du

bruit et de la renommée. Ces feuilles seront monotones quand ma vie l'aura été, elles se répéteront quand les sentiments se répéteront ; c'est toujours de la vérité ; et la vérité est leur seule muse, leur seul prétexte, leur seul devoir⁹⁵¹. » Le caractère autoéducatif du *Journal intime* ressort aussi du passage suivant qui a été écrit après « un parlage de vingt-deux années » : « Ce journal-ci représente la matière de quarante-six volumes à trois cents pages. Quel prodigieux gaspillage de temps, de pensée et de force ! Il ne sera utile à personne, et même pour moi, il m'aura plutôt servi à esquiver la vie qu'à la pratiquer. Le journal tient lieu de confident, c'est-à-dire d'ami et d'épouse ; il tient lieu de production, il tient lieu de patrie et de public...⁹⁵² »

Mais ce n'est pas seulement le fait d'avoir écrit un *Journal intime* qui détermine les adversaires d'Amiel à le considérer comme un subjectiviste. Ce qu'on lui reproche, c'est plutôt d'avoir passé sa vie « à se regarder lui-même » (Renan), à décrire son état d'âme, à s'enfermer dans son petit moi, à en faire le centre et la mesure de toutes choses, bref c'est d'être atteint de la maladie moderne par excellence : « le gonflement, la dilatation, l'hypertrophie du moi », pour parler comme Brunetière. Ce reproche découle, à notre avis, d'une déformation intolérable de la pensée et de la personnalité d'Amiel. Chaque lecteur sincère du *Journal intime* doit reconnaître qu'il y a chez son auteur un réel effort pour dépasser toute sorte d'égoïsme et de rétrécissement du moi. Si nous voulions citer des passages où il condamne le subjectivisme comme opposé aux racines les plus profondes de son être, nous n'aurions que l'embaras du choix, et cela en tenant compte de toutes les phases de son évolution. Ainsi, le 18 novembre 1851, c'est-à-dire déjà à l'âge de trente ans Amiel note dans son *Journal* : « L'énergique subjectivité qui s'affirme avec foi en soi, qui ne craint pas d'être quelque chose de particulier, de défini, et sans avoir conscience ou honte de son illusion subjective, m'est étrangère. Je suis, quant à l'ordre intellectuel, essentiellement objectif, et ma spécialité distinctive c'est de pouvoir me mettre à tous les points de vue, de voir par tous les yeux,

c'est-à-dire de n'être enfermé dans aucune prison individuelle⁹⁵³. » Et quelques années plus tard, le 27 juillet 1855, Amiel confesse : « J'ai peur de la vie subjective et recule devant toute surprise, demande ou promesse qui se réalise ; j'ai la terreur de l'action et ne me sens à l'aise que dans la vie impersonnelle, désintéressée, objective de la pensée⁹⁵⁴. » Amiel ne voit dans l'intérêt personnel « que la prolongation en nous de l'animalité ; l'humanité ne commence dans l'homme qu'avec le désintéressement⁹⁵⁵ ». « Mon malheur, gémit-il, est d'être trop objectif, trop impersonnel, trop désintéressé. Je suis trop homme et pas assez individu... C'est *la* vie que je veux éprouver plutôt que *ma* vie. Je ne me prends qu'à l'état d'exemple particulier et transitoire. Ce qui m'arrive n'est qu'une expérience, un cas, un phénomène à utiliser⁹⁵⁶. »

La même attitude antisubjectiviste et antiégoïste se manifeste dans les fragments publiés dernièrement par Bernard Bouvier. « Privé du sentiment de l'évidence pratique pour mon compte, je ne me trouve à l'aise que dans l'activité impersonnelle, désintéressée, de l'étude ou du conseil. Je m'aperçois toujours sous la catégorie de l'idéal, de l'infini, de l'humanité pure, *sub specie æterni*, et mon petit moi circonstanciel, avec sa valeur locale, sociale, actuelle, avec ses chances de succès, avec l'opinion qu'on en a, m'échappe toujours⁹⁵⁷. »

Cette attitude antisubjectiviste d'Amiel nous permet de mieux comprendre ses sympathies et ses antipathies en matière de critique littéraire. Voici, par exemple, comment il juge Chateaubriand : « En réfléchissant à ces deux épisodes de Chateaubriand, l'homme lui-même m'est devenu clair. Grand artiste et non pas grand homme, immense talent, mais plus immense orgueil, dévoré d'ambition, mais n'ayant trouvé à aimer et à admirer dans le monde que sa personne, infatigable au travail, capable de tout, sauf de dévouement réel, d'abnégation et de foi⁹⁵⁸. »

« Et la vie amoureuse ou, plus brutalement, la vie sexuelle d'Amiel, nous dira-t-on, ne témoigne-t-elle pas d'une attitude intolérablement subjectiviste et même égoïste ? » — Nous aurions préféré ne pas parler de ce

scabreux problème, et cela parce que ce qui nous intéresse dans ce travail, c'est essentiellement la pensée d'Amiel, non pas sa vie privée. La publication de *Philine*, d'une part, des travaux tels que *La part du rêve*, de Thibaudet, et la thèse de Léon Bopp, de l'autre, nous obligent à ouvrir ici une parenthèse. De quel droit, demandons-nous, appliquer à son égard un procédé différent de celui qu'on applique à l'interprétation des autres penseurs ? N'avons-nous pas plutôt le devoir de poser à son égard la même question qu'il pose à propos de Rousseau ? « Depuis quand, écrit-il, la vie privée est-elle la mesure essentielle des hommes historiques ?...⁹⁶⁹ » Malheureusement, la vie privée et tout particulièrement la question sexuelle occupe, surtout depuis la publication de *Philine*, une si grande place dans l'interprétation de l'œuvre d'Amiel, on en abuse tellement, que nous ne pouvons pas ne pas en tenir compte dans notre exposé. Disons donc qu'à notre avis il n'y a aucune incompatibilité entre l'attitude anti-subjectiviste d'Amiel et sa vie privée en ce qui concerne la sexualité. Sans doute, la vie d'Amiel aurait été probablement beaucoup moins déséquilibrée, beaucoup moins instable, et maintes pages pénibles du *Journal intime* nous auraient été épargnées, s'il avait résolu la question sexuelle en se mariant de bonne heure. Mais la question est de savoir pourquoi Amiel n'a pas pu prendre cette décision. Et alors nous dirions que cela ne tient pas uniquement à ce qu'on est convenu d'appeler la faiblesse de sa volonté. La vraie cause doit en être cherchée dans l'aspiration profonde d'Amiel à l'idéal, d'une part, et dans sa conception mystique de l'amour, de l'autre.

En effet, Amiel nous fait sentir à plusieurs reprises que, s'il n'a pas pu se décider à se marier et, qui plus est, s'il est resté toute sa vie dans un état de continence et d'abstinence presque totale, c'est surtout qu'il n'a pas trouvé dans la réalité l'incarnation de son idéal de la femme, en général, et de la femme qui lui convenait, en particulier. La fierté lui interdisait la beauté vénale ; la probité l'empêchait de songer à une femme mariée ; la loyauté à une vierge, l'honnêteté à une surprise

quelconque⁹⁶⁰. Il se demandait : « Le sacrifice à Vénus est-il légitime en dehors de l'idée de génération, et celle-ci en dehors de l'idée de mariage ? Est-il sage d'enlever, même pour cause de liberté, le nimbe poétique, la pointe de mystère à la femme, à l'amour, au sexe ? N'est-ce pas ôter le flou, la fleur, la grâce pudique, le secret ineffable du mariage vraiment pur et virginal⁹⁶¹ ? » « L'idéal te rend trop exigeant », se reproche Amiel le 8 juillet 1868⁹⁶². D'une part, il avait honte de sa virginité, car elle ne lui donnait ni la tranquillité des sens, ni la force morale, ni même la dignité intérieure de l'homme qui a fait un vœu ou qui fait une offrande. Mais, d'autre part, il ne pouvait pas se décider à l'abandonner, car « satisfaire l'instinct de volupté, au point de vue naturel, est tout simple ; au point de vue civil, quand aucun droit n'est lésé, entre personnes libres et majeures n'est pas un délit ; au point de vue moral, est la subordination de l'homme à la nature, une sorte d'oubli de soi et de déchéance ; au point de vue chrétien, est une impureté, un péché, peut-être même un égoïsme, car c'est donner un mauvais exemple, prêcher en principe le triomphe des passions inférieures, braver le vœu de la société et de l'Église, qui désirent le célibat continent et le mariage chaste⁹⁶³ ». Déjà à l'âge de trente ans, le 24 avril 1850, Amiel confessait : « Je puis manquer du courage de l'amour, mais je n'en ai jamais eu l'égoïsme⁹⁶⁴. »

Ainsi, ce n'est pas par égoïsme qu'Amiel n'a pas pu se décider à abandonner sa virginité et à satisfaire l'instinct de volupté ; c'est plutôt parce qu'il a été guidé, ici comme partout, par une morale supérieure. Non moins décisive à cet égard a été sa conception mystique de l'amour. Voici en effet comment il définit l'amour : « L'amour est la suppression de la distance ; il est dans son essence unification, identification, fusion. Tant qu'on se sent à deux, l'amour gémit. C'est dire que la pénétration parfaite est réservée à l'âme, qui seule résout le problème de l'unité double et de la dualité une, à la fois et continuellement... L'amour est l'exaltation de la vie, et la tendresse le couronnement de l'amour⁹⁶⁵... »

Contentons-nous de ces brèves indications pour constater que ni la conception de la vie sexuelle et de

l'amour, ni le célibat plus ou moins involontaire d'Amiel n'infirmement ce que nous avons dit de son attitude anti-subjectiviste. « Qu'on ne ramène donc pas l'attitude morale ou intellectuelle d'Amiel, même dans les parties du *Journal* que semble remplir sa personnalité, à un pur égoïsme, une monotone, avantageuse et stérile complaisance pour soi-même », fait justement remarquer Bernard Bouvier⁹⁶⁶. La tendance fondamentale de tout l'être d'Amiel est diamétralement opposée à tout égoïsme et à tout subjectivisme : c'est une soif ardente d'infini, d'absolu, d'éternité, de totalité, de divin. Cette tendance se retrouve chez Amiel sous des formes différentes. Pour l'exprimer d'une manière plus ou moins adéquate, il n'hésite même pas à créer des néologismes, tels que *dépersonnalisation*, *impersonnalisation*, *déplication*, *réimplication*, *transmutation*, etc. Amiel écrit : « Il n'y a de repos d'esprit que dans l'absolu, repos du sentiment que dans l'infini, repos de l'âme que dans le divin. Rien de fini n'est vrai, n'est intéressant, n'est digne de me fixer. Tout ce qui est particulier est exclusif, tout ce qui est exclusif me répugne. Il n'y a de non-exclusif que le Tout ; c'est dans la communion avec l'Être et par tout l'être que se trouve ma fin⁹⁶⁷. »

La grande contradiction dans la personnalité d'Amiel, « c'est une pensée qui veut s'oublier dans les choses et un cœur qui veut vivre dans les gens. L'unité du contraste est dans le besoin de s'abandonner, de ne plus vouloir et de ne plus exister pour soi-même, de *s'impersonnaliser*, de se volatiliser dans l'amour et la contemplation⁹⁶⁸ ». Tourmenté par le remords d'avoir poussé trop loin l'analyse de soi-même, Amiel écrit le 3 février 1862 : « Nous sommes et devons être obscurs pour nous-mêmes, disait Goethe, tournés vers le dehors et travaillant sur le monde qui nous entoure. Le rayonnement extérieur fait la santé : *l'intériorisation* trop continue nous ramène au point, au néant...⁹⁶⁹ » Amiel va même jusqu'à confesser qu'il éprouve une grande difficulté à s'individualiser, à conserver son individualité particulière. « Ce qui m'a été le plus difficile, écrit-il le 28 août 1875, c'est de conserver le préjugé d'une forme, d'une nationalité et d'une individualité quelconques et de ne pas sentir la loi du

contraire ; de là mon indifférence pour ma personne, pour mon utilité, mon intérêt, mon opinion du moment. Qu'importe tout cela ? *Omnis determinatio est negatio*. La douleur nous localise, l'amour nous particularise, mais la pensée libre nous *dépersonnalise* et nous fait vivre dans le grand Tout, plus vaste encore que Dieu... Être un homme, cela est chétif ; être homme, cela est bien ; être l'homme, cela seul attire⁹⁷⁰. » Si l'esprit individuel ne réussit pas à se saisir dans son essence, pense Amiel, c'est peut-être parce que son essence est de n'être pas individuel⁹⁷¹. Le 8 mars 1868, il confesse : « Quand je pense aux intentions de toute sorte et de sorte opposée que j'ai eues depuis mon adolescence, il me semble que j'ai vécu bien des douzaines et presque des centaines de vies. C'est ainsi que j'ai été mère, enfant, jeune fille, mathématicien, musicien, érudit, moine, etc. Dans ces états de sympathie universelle, j'ai même été animal et plante, tel animal donné, tel arbre présent. Cette faculté de métamorphose ascendante et descendante, de *déplication* et de *réimplication*, a stupéfié parfois mes amis, même les plus subtils (Edm. Scherer).⁹⁷² Auguste Bouvier semble confirmer cette confession : « Nous nous rappelons ces exercices de « *déplication* et *réimplication* » de soi, ces vagabondages brillants à travers l'infini, d'une imagination singulièrement flexible et capable de revêtir toutes les formes de l'être, de s'élancer hors d'elle-même pour se perdre et se fondre dans le tout⁹⁷³. »

Cette tendance à se fondre dans le Tout, qui est, comme le dit Bergson, un des traits les plus caractéristiques du vrai philosophe, se manifeste dans toutes les périodes de la vie d'Amiel. C'est ainsi qu'il écrit, pendant ses années d'étude à Berlin, à son ami Jules Vuy, le 12 mars 1847 : « Vivre avec l'univers dans la même vie sympathique que l'enfant avec sa mère, sentir vibrer en soi les ondes de la lumière et du son, la vie planétaire ou les siècles évanouis de l'histoire, reconnaître sa parenté, sa consanguinité avec l'infusoire phosphorescent qui scintille dans les abîmes de l'infinie petitesse et avec le nuage cosmique qui dans les incommensurables profondeurs de l'espace commence une voie lactée et un système de soleils, avec le Chinois et le Grec, avec Valmicki ou

César ; c'est une extension de notre existence qui peut paraître fabuleuse. L'immensité, l'infini remplit tout ; s'ouvrir à lui, voilà la vie, voilà le bonheur⁹⁷³. » Sous forme poétique, Amiel exprime ce besoin profond d'unité dans le couplet intitulé *Que veut le cœur*⁹⁷⁴ ? De même dans le couplet intitulé : *Le mal du pays*⁹⁷⁵.

Cette soif de l'infini présente dans la plupart des passages du *Journal intime* le caractère d'un mysticisme profondément religieux. Tout à fait dans le sens de saint Augustin, Amiel confesse le 27 octobre 1853 que « nous ne pouvons trouver notre paix et notre repos que dans la vie et dans la vie éternelle. Et la vie éternelle, c'est la vie divine, c'est Dieu⁹⁷⁶ ». De même, le 17 avril 1855, après la contemplation d'une nuit étoilée : « Je viens de contempler, pendant près de deux heures, ce magnifique spectacle, et je me suis senti dans le temple de l'infini, en présence des mondes, dans l'immense nature, hôte de Dieu. Combien tous ces astres errants dans le pâle éther m'attiraient loin de la terre ; et quelle inexprimable paix, quelle rosée de vie éternelle ils laissent tomber sur l'âme en extase⁹⁷⁷ ! »

CHAPITRE VII

AMIEL ÉCRIVAIN MORALISTE

Amiel est un écrivain essentiellement moraliste, en ce sens que chez lui, de même que chez Rousseau et chez M^{me} de Staël, la morale est au centre des préoccupations. La majorité de ses interprètes, ses amis aussi bien que ses ennemis sont d'accord sur ce point. Brunetière, par exemple, après avoir critiqué Amiel avec véhémence, ne peut s'empêcher de le caractériser comme un écrivain moraliste. « Sans cela, écrit-il, dans la collection de nos petits moralistes, à quelque distance de Doudan et de Joubert, dont il a bien parlé, mais qu'il n'égale pas toujours et qu'il ne dépasse jamais, Amiel tiendrait bien sa place⁹⁷⁸. » De même E. Caro : « Bien qu'homme de goût et critique excellent, il est plutôt encore un moraliste d'instinct et de race⁹⁷⁹. » De même Auguste Bouvier : « Amiel est un idéaliste, un sectateur fervent de l'idéal, oui, mais de l'*idéal moral avant tout*⁹⁸⁰. » De même Gaston Frommel : « Ce contemplatif, ce rêveur obstiné qui redoute par-dessus tout l'action et la responsabilité qu'elle comporte, a le sens moral très délicat ; ce psychologue est doublé d'un moraliste⁹⁸¹. » Enfin, voici comment Amiel se caractérise lui-même le 6 octobre 1853 : « C'est là une nature d'écrivain plus sérieux qu'amusant, plus critique qu'inventif, plus philosophe que poète, surtout moraliste, psychologue et juge littéraire ; bref signalant à la fois ce qui est et ce qui doit être, la réalité et l'idéal, dans les choses et dans l'homme⁹⁸². »

Essayons maintenant de voir jusqu'à quel point l'œuvre d'Amiel confirme notre thèse. Cet examen nous paraît d'autant plus indispensable qu'il n'a pas encore été fait par aucun de ses interprètes, car nous ne pouvons pas considérer comme une exception à cet égard la tentative de M. Léon Bopp pour faire d'Amiel le type d'un impressionnisme moral dont le trait caractéristique serait « la dictature du sentiment dans tout ce qu'il a d'individuel et de décousu⁹⁸³ ».

Disons tout de suite que l'idée de devoir ou de conscience occupe une place centrale dans la vie et dans la pensée d'Amiel. « N'importe l'avenir, écrit-il le 25 janvier 1868, si l'on possède la paix de conscience, si l'on se sent réconcilié et dans l'ordre. Sois ce que tu dois être, le reste regarde Dieu⁹⁸⁴... » Amiel fait sien le mot de M^{me} de Staël : « Fais ce que dois, advienne que pourra. » La même conviction pénètre tous les recueils poétiques d'Amiel. Par exemple, dans la poésie *Sans la liberté*, il écrit :

Mais sans la vertu qu'est notre existence ?
Rien qu'un volontaire avilissement⁹⁸⁵.

Et le 11 décembre 1872, Amiel note dans son *Journal* : « Ce qui nous arrache aux enchantements de Maïa, c'est la conscience. La conscience dissipe les vapeurs du kief, les hallucinations de l'Opium et la placidité de l'indifférence contemplative⁹⁸⁶. » Comme chez Rousseau et chez son disciple, Kant, la conscience, le devoir est chez Amiel un signe de la grandeur de l'homme. Ne croirait-on pas en effet entendre l'auteur de la *Kritik der praktischen Vernunft*, lorsqu'on lit dans le *Journal intime*, à la date du 14 avril 1866 ? « Le devoir devient principe d'action, source d'énergie, certitude de notre indépendance partielle du monde, condition de notre dignité, signe de notre noblesse⁹⁸⁷ » ?

Lorsque nous disons que les notions de devoir et de conscience occupent chez Amiel une place importante, nous n'entendons pas lui attribuer un code de morale, un système de maximes plus ou moins traditionnelles. Certes, Amiel s'efforce de préciser ce qu'il entend par

devoir. Voici, par exemple, comment il définit *la plus belle tâche* :

Restaurer vaut créer dans la cité divine :
Accepte le réel pour le rendre meilleur.
Touche, exhorte, aime, instruis, secours, soutiens, devine,
Homme, et sois, avec Dieu, médecin et sauveur⁹⁸⁸.

Non moins précise est la formule du devoir dans *Grains de mil* : « Ne pas se lasser, ne pas se refroidir, être patient, sympathique, bienveillant ; épier la fleur qui naît et le cœur qui s'ouvre ; toujours espérer, comme Dieu ; toujours aimer, c'est là le devoir⁹⁸⁹. » Dans le *Journal* aussi, Amiel nous donne quelques règles de conduite. Par exemple : « Donner du bonheur et faire du bien, voilà notre loi, notre ancre de salut, notre raison d'être, notre phare », écrit-il le 11 janvier 1867⁹⁹⁰. Et quelques années plus tard, le 12 juin 1871 : « Faisons le bien que nous pouvons, disons le vrai que nous savons ou croyons, et pour le surplus soyons soumis, patients et résignés. Dieu fait son affaire, faisons la nôtre⁹⁹¹. »

Mais ces règles de conduite, ces maximes ne constituent pas le fond de la morale d'Amiel. Non seulement il y a chez lui, de même que chez Rousseau et chez M^{me} de Staël, un certain immoralisme par rapport à la morale conventionnelle, mais il s'abstient de toute systématisation de la morale. C'est son idéal moral qui donne à toutes ses vues sur le monde et la vie un caractère particulier. Il pénètre tout : philosophie, esthétique, sentiment de la nature, religion, politique, éducation, etc.

CHAPITRE VIII

LA PHILOSOPHIE

Quel est, par exemple, l'objet de la philosophie ? « Au fond, écrit Amiel pendant ses années d'études à Berlin, le 20 juillet 1848, il n'y a qu'un objet d'études : les formes et la métamorphose de l'esprit. Tous les autres objets reviennent à celui-là ; toutes les autres études ramènent à cette étude⁹⁹². » Et quelques années plus tard : « Tout est symbole de symbole, et symbole de quoi ? de l'esprit⁹⁹³. » De même, un an avant sa mort, le 28 juillet 1880, Amiel note : « L'esprit est le médium plastique, le principe et le résultat de tout, l'étoffe, le laboratoire, le produit, la formule, la sensation, l'expression, la loi, celui qui est, celui qui fait, celui qui sait. Tout n'est pas esprit, mais l'esprit est dans tout et contient tout.⁹⁹⁴ » De là aussi le mécontentement d'Amiel vis-à-vis de la philosophie naturaliste de son temps. « Notre philosophie contemporaine, écrit-il le 31 mai 1874, se remet au point de vue des Ioniens, des φυσικοί, des penseurs naturalistes. Elle repassera par Platon et par Aristote, par la philosophie du bien et du but, par la science de l'esprit⁹⁹⁵. » Non moins morale est la définition suivante du philosophe : « Le philosophe, écrit Amiel le 30 août 1872, est l'homme à jeûn dans l'ébriété universelle ; il aperçoit l'illusion dont les créatures sont le complaisant jouet ; il est moins dupe qu'un autre de sa propre nature. Il juge plus sainement du fond des choses. C'est en cela que consiste sa liberté : voir clair, être dégrisé, se rendre

compte. La philosophie a pour base la lucidité critique. Son sommet serait l'intuition de la loi universelle, du principe premier et du but dernier de l'univers. Ne pas s'abuser est son premier désir, comprendre est le second⁹⁹⁶. »

On peut même aller plus loin et parler chez Amiel d'une conception religieuse de la philosophie. Déjà dans sa dissertation *Du mouvement littéraire de la Suisse romane et de son avenir*, il dit que l'unité spirituelle demande une philosophie qui résolve toute une série de problèmes et d'oppositions ; l'opposition

De la Démocratie et de l'Individualité,
De la Science et de la Foi,
De la Science et de la Vie,
Du Droit naturel et du Droit historique,
De l'État et de l'Église
Du Protestantisme et du Catholicisme,
De l'Esprit et de la Matière,
De la Divinité et de l'Humanité, etc.

« Et cette philosophie, ajoute Amiel, doit devenir une religion, entrer dans les œuvres, se transformer en seconde nature, en activité et en lieu commun, en pain quotidien de la vie, en habitude de la pensée et de la volonté⁹⁹⁷ ». Amiel semble être de l'avis de saint Augustin, d'après qui philosophie et religion ne diffèrent point : « La philosophie ne pose pas le dilemme de religion et de philosophie, mais celui de religion subie ou éprouvée, non comprise et comprise. Elle ne crée pas la nature, l'homme ou Dieu, mais elle les trouve et cherche à entrer en eux... L'intelligence de la conscience chrétienne est une partie intégrante de la philosophie, comme la conscience chrétienne est une partie capitale de la conscience religieuse, et la conscience religieuse une forme essentielle de la conscience⁹⁹⁸. »

CHAPITRE IX

LE BEAU ET L'ART

L'inspiration essentiellement morale et mystique d'Amiel se manifeste aussi dans sa conception du *beau* et de *l'art*. En effet, la vraie beauté est, selon lui, inséparable de la grandeur morale. Il croit, comme Rousseau, que la beauté et la bonté sont quelque chose de tout à fait primordial et original, et que la vraie beauté est éminemment morale et religieuse. « Pour la philosophie matérialiste, écrit-il le 3 avril 1865, le beau n'est qu'une rencontre fortuite, par conséquent rare ; pour la philosophie spiritualiste le beau est la règle, la loi, l'universel, à quoi revient toute forme sitôt que l'accident se retire... » La beauté est donc un phénomène de spiritualisation de la matière, elle est un *emparadisement momentané de l'objet* ou de l'être privilégié, et comme une faveur tombée du ciel sur la terre pour rappeler le monde idéal. L'étudier c'est donc platoniser presque inévitablement⁹⁹⁹. » Tout à fait dans le sens de Schiller, Amiel caractérise le beau comme une compénétration mutuelle du naturalisme et de l'idéalisme, du corps et de l'âme, de la terre et du ciel, du fini et de l'infini. Le beau, dit-il, est au prix de la fusion de l'idéalisme et du naturalisme, « puisqu'il n'est ni une idée pure, ni une forme morte, mais une combinaison, un composé né de leur pénétration mutuelle¹⁰⁰⁰ ». En sorte que « l'idéalisme et le naturalisme coexistent dans la faculté esthétique de chaque individu, à peu près comme l'âme et le corps dans l'indi-

vidu lui-même. Et pourtant, quelle prodigieuse opposition d'opinion sur leur propre nature, dans les êtres dont la nature est si semblable¹⁰⁰¹ ! » Amiel définit le génie des arts comme *la puissance de voir toujours l'idéal dans le réel et le réel dans l'idéal*¹⁰⁰². Mais, d'autre part, il n'entend pas mettre le naturalisme et l'idéalisme sur le même rang. Il établit plutôt entre eux une sorte de subordination, tout en faisant remarquer que subordonner n'est pas sacrifier. « Bien que la tête et le corps, dit-il, aient besoin l'un de l'autre, l'un cependant est la tête, et l'autre n'est que le corps¹⁰⁰³. »

La conception amiélienne du beau et de l'art est non seulement morale, mais aussi religieuse, en ce sens qu'il établit une connexion étroite entre l'art idéaliste et la religion en général et le christianisme en particulier. Amiel pourrait dire avec Schiller : « Die Kunst, o Mensch, hast du allein ! » En d'autres termes, l'art est le propre de l'homme, en tant qu'il est un être intermédiaire entre l'animalité et la divinité. « L'homme *céleste* et l'homme *terrestre*, écrit Amiel, sont antipathiques entre eux, cela se conçoit. Mais peut-être y a-t-il un autre parti, celui de l'homme *réel*, avec ses élans et ses faiblesses, avec son instinct divin et son instinct humain, qui voudra les deux arts (c'est-à-dire l'art naturaliste et l'art idéaliste), parce qu'ils répondent chacun à un de ses besoins¹⁰⁰⁴. » Il n'y a pas, selon Amiel, un art indépendant. L'art vrai est plutôt une expression adéquate de la vie. Il n'existe pas à part. Il est une des voix, une des aspirations de la pensée intime des époques. « L'humanité dicte ; l'art écrit. L'humanité va ; l'art suit. Si donc l'humanité choisit le christianisme, alors c'est bien l'idéalisme qui fera le caractère de l'art. Car qu'est-ce que le christianisme ? La lutte de l'esprit contre la chair. La défaite de la matière et le triomphe de l'invisible. Et qu'est-ce que l'idéalisme ? Précisément la même chose, dans le domaine de l'art¹⁰⁰⁵. »

L'art a une mission morale aussi en ce sens qu'il doit contribuer à l'enrichissement intérieur de la vie, à la plénitude de l'existence. « Sans la beauté, mon Dieu, que nous serions misérables ! s'écrie Amiel. Avec elle tout renaît en nous : les sens, l'imagination, le cœur, la raison,

la volonté se rapprochent comme les ossements à la parole du prophète et s'unissent dans une seule et même énergie. Qu'est-ce que le bonheur, sinon cette plénitude d'existence, cet intime accord avec la vie universelle et divine¹⁰⁰⁶ ? » Ce qui est vrai de l'art, en général, l'est de la poésie et de la musique en particulier. « La poésie nous représente une nature devenue consubstantielle à l'âme, parce qu'elle n'est qu'un ressouvenir ému, une image vibrante, une forme sans pesanteur, bref un mode de l'âme¹⁰⁰⁷ ». Amiel va jusqu'à dire que « la vraie poésie est plus vraie que la science, parce qu'elle est synthétique et saisit dès l'abord ce que la combinaison de toutes les sciences pourra tout au plus atteindre une fois comme résultat. L'âme de la nature est devinée par le poète, le savant ne sert qu'à accumuler les matériaux pour sa démonstration¹⁰⁰⁸. »

Mais c'est la *musique* qui est, selon Amiel, la plus haute manifestation de l'art, car elle est l'art du sentiment, *l'art de la vie intérieure* par excellence. Comme Rousseau, il considère l'imitation comme un des éléments essentiels de tous les beaux-arts et de la musique en particulier, ce qui ne signifie pas une copie, une reproduction aveugle de la réalité brutale dans le sens du naturalisme. Il pense plutôt que l'art s'adresse à l'imagination et non pas aux sens, car « tout ce qui ne s'adresse qu'à la sensation, est au-dessous de l'art, presque en dehors de l'art. Une œuvre d'art doit faire travailler en nous la faculté poétique, nous induire à imaginer, à compléter la perception. Et nous ne faisons cela qu'à l'imitation et l'instigation de l'artiste. La peinture-copie, la reproduction réaliste, l'imitation pure nous laisse froids, parce que leur auteur est une machine, un miroir, une plaque iodée, et non pas une âme¹⁰⁰⁹ ».

Si Amiel ne nous donne pas une théorie de la musique, il exprime par contre avec enthousiasme l'influence bienfaisante que certains morceaux de musique ont exercée sur lui. Voici, par exemple, ce qu'il écrit le 4 mai 1845, de Berlin, à son ami Vuy : « Je ne me rappelle pas avoir été plus complètement heureux qu'après la *Création* de Haydn, et la *Norma*, chantée par Lind. C'est là le bienfait de l'art, et de la musique surtout. On oublie tout, le

passé, les ennuis, les soucis, le mécontentement intérieur, et le cœur nage dans l'allégresse, il bat de l'aile dans un air embaumé ; on embrasserait volontiers tout le monde et remercierait à genoux l'artiste qui nous a fait ce bonheur¹⁰¹⁰. » Ne croirait-on pas entendre Schiller (*An die Freude*), surtout lorsqu'Amiel, revenant sur le même sujet le 11 décembre 1846, écrit à Vuy : « Je ne me rappelle pas avoir jamais été plus heureux qu'après une représentation de *Norma* par Lind, il y a deux ans. Je nageais dans une telle béatitude que j'aurais voulu serrer tout le monde dans mes bras et sur mon cœur. Cette *Innigkeit* (beau mot allemand) de chaque note, ce timbre où vibre l'âme vous ravit dans une autre sphère¹⁰¹¹. » Le mysticisme religieux d'Amiel se manifeste aussi dans sa conception de la musique : « Si la musique nous transporte ainsi dans le ciel, c'est que la musique est l'harmonie, que l'harmonie est la perfection, que la perfection est notre rêve et que notre rêve c'est le ciel¹⁰¹². » De même, le 11 mai 1853 à propos d'un prélude de Bach : « Il (Bach) peint l'âme tourmentée et appelant, puis saisissant Dieu et s'emparant de la paix et de l'infini avec une ferveur et une étreinte toutes-puissantes¹⁰¹³. » De même, après avoir entendu *Fidelio* de Beethoven : « Il faut se sentir bon et sympathique pour comprendre cette musique profonde, où l'harmonie célèbre ses noces éternelles. La première ouverture (dite de Lenore) m'a arraché des larmes. J'ai cru entendre chanter le chœur des sphères ; je me suis vu vermisseau noyé dans l'azur et la lumière du monde, plongé dans l'immensité divine, submergé d'adoration et d'amour. Jamais l'infini ne m'avait envahi plus complètement¹⁰¹⁴. » Constatons enfin qu'Amiel, tout en sympathisant avec Mozart, a une grande prédilection pour Beethoven. Voici la comparaison qu'il fait entre les deux grands musiciens : « Mozart, la grâce, la liberté, l'aisance, la forme sûre, déliée, nette, la beauté exquise et aristocratique, la sécurité d'âme, la santé et le talent au niveau du génie ; Beethoven, plus pathétique, plus passionné, plus déchiré, plus touffu, plus profond, moins parfait, plus esclave de son génie, plus emporté par sa fantaisie ou sa passion ; plus émouvant et plus sublime que Mozart, qui est la

beauté. Mozart vous restaure comme les dialogues de Platon, il vous respecte, vous révèle votre force, vous donne la liberté et l'équilibre. Beethoven vous saisit, il est plus dramatique, tragique, oratoire, violent, tandis que Mozart est plus désintéressé et poétique. Mozart est plus grec et Beethoven plus chrétien. L'un est serein, l'autre est sérieux...¹⁰¹⁵ »

Très grande est la parenté entre Amiel et Rousseau en ce qui concerne *le sentiment de la nature*. Si Rousseau est l'instaurateur du culte de la nature, Amiel en est l'un des plus grands prêtres. Non seulement il a le sentiment profond de la nature, mais il en a donné une des plus belles descriptions. Non seulement il a su admirer la nature, mais il l'a aussi comprise. Il est à cet égard, comme Rousseau, à la fois un poète sentimental, un mystique et un artiste.

En effet, comme Rousseau, Amiel a un vif sentiment de la beauté idéale des lacs et de la région moyenne des Alpes, il aime le voyage à pied et la course de montagne. Dans sa *Caractéristique générale de Rousseau*, il loue son grand concitoyen d'avoir été en quelque sorte le Christophe Colomb de tous ces aspects du sentiment de la nature. S'il est vrai que les portraits d'un artiste ressemblent à l'artiste lui-même, alors on peut dire que non seulement la *Caractéristique de Rousseau*, mais aussi les études sur M^{me} de Staël et le peintre Hornung nous révèlent l'âme d'Amiel. Ainsi, on pourrait lui appliquer ce qu'il dit du peintre Hornung : « Comme homme, il est avant tout *l'enfant de la nature*... Il a aimé passionnément l'air libre, les champs, les forêts, la montagne et tout ce qui s'y rattache : les animaux, les paysans, les occupations rustiques, les mœurs villageoises¹⁰¹⁶. » La contemplation de la beauté de la nature fait oublier à Amiel les misères de la vie. Ainsi, en jouissant des délices d'une belle matinée d'été, à Charnex-sur-Montreux, le 25 août 1871, il note : « Dans ces instants sérapiques, on sent venir à ses lèvres le cri de Pauline : Je sens, je crois, je vois ! On oublie toutes les misères, tous les soucis, tous les chagrins de la vie, on s'unit à la joie universelle, on entre dans l'ordre divin et

dans la béatitude du Seigneur. Le travail et les larmes, le péché, la douleur, la mort ne sont plus. Exister c'est bénir, la vie est le bonheur. Dans cette pause sublime, toutes les dissonances ont disparu¹⁰¹⁷. »

En vrai poète sentimental, Amiel regrette que l'homme moderne se soit éloigné de la nature, de la vie simple et de l'innocence. « Mère des merveilles, s'écrie-t-il un beau matin d'avril, le 29 avril 1852, mystérieuse et tendre Nature, pourquoi ne vivons-nous pas en toi ? La rêverie, comme la rosée, rafraîchit et retrempe le talent ; source de joie et de pensées, elle accumule en se jouant, les matériaux et les images ; c'est le dimanche de la pensée ; et qui sait si le repos de la flânerie n'est pas aussi important et pas plus fécond que la tension du travail¹⁰¹⁸ ? » De même que pour Rousseau, le sentiment de la nature pour Amiel n'est pas du tout quelque chose de purement extérieur, un charme pour les yeux. « Un paysage quelconque est un état de l'âme¹⁰¹⁹ », dit-il avec Rousseau. Voici, par exemple, comment il peint, le 17 avril 1855, une belle journée de printemps : « La journée est remplie de chants d'oiseaux et la nuit d'étoiles. La nature s'est fait bénigne et sa bonté se revêt de splendeur. Je viens de contempler, pendant près de deux heures, ce magnifique spectacle, et je me suis senti dans le temple de l'infini, en présence des mondes, dans l'immense nature, hôte de Dieu¹⁰²⁰. » Et le jour de l'Ascension, 22 mai 1879 : « Temps magnifique et délicieux. Légèreté d'être. Gaïeté au dehors et au dedans. Lumière caressante, bleu limpide de l'air, gazouillements d'oiseaux ; il n'est pas jusqu'aux bruits lointains qui n'aient quelque chose de jeune et de printanier. C'est bien une renaissance... Je me sens remettre à l'état esthétique, qui m'était étranger depuis longtemps¹⁰²¹. »

Amiel aime la nature dans ses différentes manifestations : le soleil aussi bien que la pluie et le brouillard, le jour aussi bien que la nuit, l'été aussi bien que les autres saisons. Mais il établit entre les différents paysages une sorte de hiérarchie — d'après « l'état de l'âme » qu'ils suscitent en lui, plus précisément d'après le degré d'enrichissement de la vie intérieure et d'« extravasation ». A la manière des romantiques, il semble avoir une cer-

taine préférence pour la nuit et le brouillard, et même pour la pluie et l'hiver. Par exemple, il écrit : « Le soleil nous répand dans la nature, nous disperse et nous dissipe ; la brume nous rassemble et nous concentre, elle est donc cordiale, domestique, attendrissante. La poésie du soleil tient de l'épopée ; celle du brouillard tient de l'hymne élégiaque ou du chant religieux¹⁰²². » Et à propos d'un jour de pluie à Schéveningue, le 22 août 1873 : « Temps pluvieux. Grisaille générale. Heures favorables au recueillement et à la méditation. Le vendredi et le lundi sont ici les jours de détente. J'aime ces journées où l'on reprend langue avec soi-même, et où l'on rentre dans sa vie intérieure¹⁰²³. » Enfin, en plein hiver, le 27 janvier 1875, pendant son séjour à Hyères, Amiel note dans son *Journal* : « Temps merveilleux. L'Arcadie continue. Mer blonde, coupole bleue, plaine veloutée. Sécurité lumineuse et limpide de l'atmosphère. Netteté pure des lignes et des contours. Les Iles nagent comme des cygnes dans un fluide d'or. Impressions mythologiques. Alacrité intérieure. Renouveau de jeunesse. Gratitude et félicité. Bain de poésie, émotion¹⁰²⁴. Ces matinées heureuses font une impression indéfinissable. Elles vous enivrent et vous extravasent. »

Le 2 décembre 1851 Amiel chante un véritable hymne à la nuit qui rappelle jusqu'à un certain point le célèbre hymne à la nuit de Novalis. Nous y retrouvons quelques-uns des éléments essentiels de son mysticisme, en particulier sa soif de vie intérieure : « La nuit est la mère du monde. Tout ce qui est sort d'elle, et ses flancs contiennent les germes de tout ce qui sera. Ainsi, le premier berceau de toute l'existence est la nuit. Vois la plante : elle enfouit soigneusement tous les secrets de sa jeunesse dans les ténèbres du sol. Considère l'animal : il se prépare longtemps dans l'obscurité du sein maternel à supporter la lumière. Comprends cette loi de la nature et suis-la. Fais en toi la part du mystère, ne te labore pas toujours tout entier du soc de l'examen, mais laisse en ton cœur un petit angle en jachères pour les semences qu'apportent les vents, et réserve un petit coin d'ombrage pour les oiseaux du ciel qui passent ; aie en ton âme une place pour l'hôte que tu n'attends pas, et un autel pour le dieu inconnu¹⁰²⁵. »

Enfin, n'oublions pas qu'Amiel, sentant approcher les derniers moments de sa vie, écrit confidentiellement à son ami Charles Ritter qu'il désire être enterré dans le cimetière de Clarens, dont les rivages étaient si chers à Rousseau : « Je désire dormir avec Vinet et le doyen Bridel dans l'Oasis que j'ai chantée¹⁰²⁶. »

Le 10 mars 1881 Amiel note dans son *Journal* : « *Jacta est alea*. Je viens de donner une instruction à Charles Ritter, et de lui envoyer un titre, une lettre et trois cartes d'introduction, pour qu'il termine l'affaire ; quelle affaire ? celle de m'assurer quelques pieds de terre dans l'oasis de Clarens... Le sommeil dans cette contrée a une douceur particulière, et pour les visiteurs le recueillement est facile¹⁰²⁷. »

CHAPITRE X

LA RELIGION

C'est surtout la philosophie religieuse d'Amiel qui nous autorise à parler chez lui d'un mysticisme religieux et d'une conception religieuse de la Philosophie, comme complément d'une conception philosophique de la Religion.

Dieu est, en effet, le premier et le dernier mot de la philosophie d'Amiel. Toute sa vie est un culte fervent de la Divinité. La première page de la première édition du *Journal intime* (Berlin, 16 juillet 1848) commence par les mots suivants : « Il n'y a qu'une chose nécessaire : posséder Dieu¹⁰²⁸. » Nous retrouvons les mêmes mots dans l'une des dernières pages du *Journal* : « Du reste, une seule chose est nécessaire :

Garde en mon cœur la foi dans ta volonté sainte,
Et de moi fais, ô Dieu, tout ce que tu voudras¹⁰²⁹.

D'une manière générale, la religiosité d'Amiel présente un caractère *pragmatique*, en ce sens que ce qui le pousse à croire en Dieu, ce n'est pas un raisonnement abstrait, c'est plutôt une raison du cœur, une soif ardente de bonheur, d'harmonie et d'unité dans la vie individuelle, collective et cosmique. De même que Rousseau, Amiel est théiste. « Croire en un Dieu bon, paternel, éducateur, qui mesure le vent à la brebis tondue, qui ne punit que par nécessité et ne prive qu'à regret : cette pensée ou plutôt cette conviction donne du courage

et de la sécurité », écrit Amiel le 27 septembre 1852¹⁰³⁰. Et un peu plus loin : « Le point de vue religieux, d'une religion active et morale, spirituelle et profonde, donne seul à la vie toute sa dignité et toute son énergie. Il rend invulnérable et invincible... On ne peut vaincre la terre que par le ciel¹⁰³¹. » Être heureux, posséder la vie éternelle, être en Dieu, être sauvé, tout cela est pour Amiel identique. « Le bonheur n'a point de bornes, parce que Dieu n'a ni fond ni rives, et que le bonheur, c'est la conquête de Dieu par l'amour¹⁰³² », écrit-il le 27 octobre 1853. Le pragmatisme religieux d'Amiel se manifeste aussi dans sa conception de la sainteté : « La sainteté répand autour d'elle une atmosphère vivifiante qui guérit, restaure, fortifie l'homme entier¹⁰³³. » Amiel va même jusqu'à attribuer à la religion une force révolutionnaire : « Modifiez la conception de Dieu, écrit-il, et vous révolutionnez l'espèce humaine dans ses profondeurs sociales aussi sûrement qu'en modifiant l'inclinaison de l'axe de la terre sur un plan de l'écliptique, vous révolutionnez de fond en comble notre nature entière¹⁰³⁴. »

Avant d'opter pour telle ou telle religion positive, Amiel, à la manière de Rousseau, les soumet toutes à un examen dont le critère est la vérité. « La vérité avant tout, dit-il, même quand elle nous dérange et nous bouleverse ! » Et en vrai pragmatiste, il ajoute : « Mais ce que je crois, c'est que la plus haute idée que nous pourrions nous faire du principe des choses sera la plus vraie, et que la plus vraie vérité sera celle qui rendra l'homme le plus harmonieusement bon, le plus sage, le plus grand et le plus heureux¹⁰³⁵. » Même sa foi dans l'immortalité présente un caractère pragmatique, en ce sens qu'il y voit une puissance bienfaisante et consolatrice¹⁰³⁶. « De même que le sommeil est le bain de rajeunissement pour notre vie d'action, écrit-il le 7 janvier 1866, ainsi la religion est le bain rafraîchissant de notre être immortel. Le sacré a une vertu purifiante. L'émotion religieuse entoure le front d'une auréole et fait connaître au cœur un épanouissement de joie ineffable¹⁰³⁷ ». En dépit de son anti-intellectualisme, Amiel s'efforce à plusieurs reprises de définir son *credo*. « Mon credo est à la refonte »,

écrit-il le 25 novembre 1863, au moment où il examinait les religions positives. « Je crois cependant encore en Dieu et à l'immortalité de l'âme. Je crois à la sainteté, à la vérité, à la beauté ; je crois à la rédemption de l'âme par la foi au pardon. Je crois à l'amour, au dévouement, à l'honneur. Je crois au devoir et à la conscience morale. Je crois même à la prière. Je crois aux intuitions fondamentales du genre humain et aux grandes affirmations des inspirés de tous les temps ! Je crois que notre nature supérieure est notre vraie nature¹⁰³⁸. » Dix années plus tard, le 11 septembre 1873, Amiel confesse : « Mon credo a fondu, mais je crois au bien, à l'ordre moral et au salut ; la religion pour moi, c'est vivre et mourir en Dieu, en tout abandon à la volonté sainte qui est au fond de la nature et du destin. Je crois même à la Bonne Nouvelle, savoir à la rentrée en grâce du pécheur avec Dieu par la foi dans l'amour du Père qui pardonne¹⁰³⁹. » Le 30 avril 1869, Amiel, à propos de la lecture de l'ouvrage de Vacherot, *La Religion*, donne la définition suivante : « J'appelle religion la vie devant Dieu et en Dieu. Et Dieu fût-il défini la vie universelle, pourvu qu'il soit positif et non négatif, notre âme pénétrée du sentiment de l'infini est dans l'état religieux. La religion diffère de la philosophie, comme le moi naïf diffère du moi réfléchi, comme l'intuition synthétique diffère de l'analyse intellectuelle. On entre en religion par le sentiment de la dépendance volontaire et de la soumission joyeuse au principe de l'ordre et du bien¹⁰⁴⁰. » Le même sentiment de dépendance se retrouve dans la définition suivante, sans doute la plus complète qu'Amiel nous donne de la religion, et qui est très caractéristique de son mysticisme : « J'éprouve avec intensité que l'homme, dans tout ce qu'il fait ou peut faire de beau, de grand, de bon, n'est que l'organe et le véhicule de quelque chose ou de quelqu'un de plus haut que lui. Ce sentiment est religion. Religion est désappropriation. L'homme religieux assiste avec un tremblement de joie sacrée à ces phénomènes dont il est intermédiaire sans en être l'origine, dont il est le théâtre sans en être l'auteur, ou plutôt sans en être le poète. Il leur prête sa voix, sa main, sa volonté, son concours, mais avec le soin de s'effacer respectueusement

pour altérer le moins possible l'œuvre supérieure du génie qui se sert momentanément de lui. *Il s'impersonnalise*, il s'anéantit par admiration. Son moi doit disparaître quand c'est le Saint-Esprit qui parle, quand c'est Dieu qui agit, quand c'est une merveille incompréhensible qui se réalise... L'état religieux, c'est l'extase tranquille, l'enthousiasme recueilli, la contemplation émue, l'adoration calme¹⁰⁴¹. » Mais le sentiment de dépendance mystique dont parle Amiel ne signifie pas que la religion ne soit qu'un symptôme de la misère de la condition humaine. « Notre vie n'est rien, il est vrai, écrit Amiel le 16 novembre 1864, mais notre vie est divine. Un souffle de la nature nous anéantit, mais nous dépassons la nature en pénétrant au delà de sa fantasmagorie prodigieuse, jusqu'à l'immuable et à l'éternel. Échapper par l'extase intérieure au tourbillon du temps, s'apercevoir *sub specie æterni*, c'est le mot d'ordre de toutes les grandes religions des races supérieures¹⁰⁴² ».

Si nous jetons un coup d'œil sur toutes ces définitions de la religion, nous constaterons que leur trait prédominant est le sentiment de la présence de Dieu dans le monde et dans la vie humaine et individuelle ou, si l'on veut, le trait d'*immanence*. Mais autre chose est reconnaître ce caractère d'immanence, autre chose de voir en Amiel un panthéiste, comme le font certains de ses interprètes. Même Renouvier, qui ne ferme pas les yeux sur le rôle que joue le sentiment du péché chez Amiel, définit sa philosophie « par une tendance panthéistique extrêmement prononcée¹⁰⁴³ ». La vérité est plutôt qu'il y a chez Amiel une pénétration réciproque de transcendance et d'immanence. De là sa sympathie pour le *panenthéisme* de Krause, qui est une sorte de synthèse de théisme et de panthéisme, et d'après lequel tout est en Dieu (*πᾶν ἐν θεῷ*), Dieu se révèle dans le monde, nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes en Dieu, tout est et vit en, avec et par Dieu, Dieu est à la fois immanent et transcendant au monde¹⁰⁴⁴. « En général, écrit Amiel le 26 avril 1852, après avoir lu une partie du livre de Krause *Urbild der Menschheit*, ce philosophe exerce sur moi une impression bienfaisante ; sa sérénité intime et religieuse gagne et envahit. Il donne la paix

et le sentiment de l'infini¹⁰⁴⁵. » Vingt ans plus tard, le 19 juin 1872, Amiel s'appuie sur Krause pour combattre la transcendance absolue : « Les esprits arrivés à l'immanence demeurent incompréhensibles aux fanatiques de la transcendance. Jamais ceux-ci ne devineront que le panthéisme de Krause est dix fois plus pieux que leur dogmatisme du surnaturel¹⁰⁴⁶. » Enfin, quelques mois avant sa mort, le 4 février 1881, Amiel exprime avec la plus grande force de conviction sa sympathie pour l'immanence. « Depuis bien des années, le Dieu immanent m'a été plus actuel que le Dieu transcendant, la religion de Jacob m'a été plus étrangère que celle de Kant ou même de Spinoza...¹⁰⁴⁷ »

Ce qui nous empêche surtout de considérer Amiel comme panthéiste, c'est que le mal est pour lui quelque chose de très réel. Or cette conviction est incompatible avec un panthéisme conséquent. Si tout ce qui existe est compris dans la nature de Dieu, le mal ne peut pas être réel. Il est vrai qu'il y a plusieurs conceptions du panthéisme, et même, dans toutes ces conceptions, il ne peut pas être question d'une identité absolue de Dieu et du monde, du fini et de l'infini. Mais d'autre part, dans tous les systèmes panthéistes, le mal est considéré comme une privation plutôt que comme une réalité. Il n'y a point de place pour la notion du péché dans le panthéisme. Or, selon Amiel, le péché coule en nous comme le sang dans nos veines, il est mêlé à notre substance. Voici en effet comment Amiel peint Satan : « Renard et lion, sphinx et serpent, aigle et colibri, il rôde, furette, explore, sait découvrir tous les passages, et, démon invisible, par la cheminée ou la fenêtre, par la porte ou la serrure, il s'insinue dans chaque citadelle. Coup d'œil et patience, hardiesse et ruse, il a tout pour lui. Enfin connaissant le cœur de l'homme aussi bien et presque mieux que Dieu (dont les yeux sont trop purs pour voir le mal), ce n'est pas sans titre qu'il a été appelé de ce nom terrible, hommage rendu à sa puissance : le Tenteur¹⁰⁴⁸ ! »

La conviction d'après laquelle le mal, Satan, le péché, est quelque chose de très réel se manifeste aussi dans le jugement d'Amiel sur la *Vie de Jésus*, de Renan. « Ce

qui est caractéristique dans cette analyse du christianisme, écrit-il, le 15 août, après avoir relu une deuxième fois ce livre, c'est que le péché n'y joue pas de rôle¹⁰⁴⁹. » Renan semble avoir été fier de ce reproche, puisqu'il écrit dans l'article qu'il a consacré au *Journal intime* : « Il (Amiel) parle du péché, du salut, de la rédemption, de la conversion, comme si c'étaient là des réalités. Le péché surtout le préoccupe, l'attriste, lui, le premier des hommes qui moins que personne pouvait savoir ce que c'est. Il me reproche fort de n'en pas tenir assez compte et il se demande à deux ou trois reprises : « Qu'est-ce que Renan fait du péché ? » Ainsi que je le disais l'autre jour, dans ma ville natale, je crois bien qu'en effet je le supprime¹⁰⁵⁰. »

Sans vouloir fermer les yeux sur la profonde différence qui existe à cet égard entre Renan et Amiel, nous ne pouvons nous empêcher de faire remarquer que sa conception du péché n'est pas identique à celle du christianisme traditionnel. Amiel est à cet égard beaucoup plus près de Rousseau que de Luther ou de Calvin. Nous avons vu en effet que Rousseau, tout en étant protestant convaincu, repousse la doctrine du péché originel¹⁰⁵¹. Chez Amiel aussi il ne peut pas être question d'une chute au sens rigoureux et historique du mot. « Il (Amiel), fait remarquer Auguste Bouvier, ne sait ni ne soupçonne rien d'un commencement saint et glorieux de l'humanité primitive, suivi d'une déchéance brusque, inexplicable naturellement ; — rien non plus d'un péché originel, ou d'une transmission du mal qui aurait été également fatale pour tous, englobant tous les enfants d'Adam dans une même responsabilité et une même culpabilité, pesant également et exclusivement sur toutes les générations successives¹⁰⁵² ». La page sur Satan que nous avons citée nous montre que le mal, le péché, est, selon Amiel, une conséquence du libre arbitre plutôt que de notre nature corrompue ; en sorte que nous ne sommes pas pécheurs à cause du péché de notre premier père, comme le prétend la doctrine ecclésiastique, mais plutôt parce qu'il y a dans tous les descendants d'Adam une puissance qui les pousse à abuser de la liberté et à ne pas obéir à la voix de la conscience. Tandis que, selon la doctrine ecclésiast-

tique, nous sommes pécheurs parce que notre premier père a péché, Amiel pense que chacun de nous pèche par les mêmes motifs par lesquels notre premier père a péché. Amiel pourrait dire avec Rousseau : l'Église voit l'homme dans les mains du diable, et moi, je vois comment il y est tombé.

Cette différence entre Amiel et la doctrine de l'Église une fois établie, nous devons reconnaître que la notion du péché, le besoin de pardon et de salut, bref le besoin de rédemption est chez lui beaucoup plus intense que chez Rousseau et qu'il est, en ce sens, plus profondément chrétien que Rousseau. Ce qu'Amiel reproche au Vicaire, c'est qu'il n'a pas saisi « dans toute sa profondeur le tragique de la conscience religieuse et ne fait pas sa place au besoin de pardon, ce qui rapetisse et gauchit peut-être sa conception du christianisme¹⁰⁵³ ». C'est précisément le pardon des péchés qui détermine Amiel à sympathiser avec le christianisme. « Quel est donc le service rendu par le christianisme au monde ? se demandait-il, le 27 janvier 1869. La prédication d'une bonne nouvelle. Quelle est cette nouvelle ? Le pardon des péchés¹⁰⁵⁴. » Cette différence entre Amiel et Rousseau s'explique en partie lorsque l'on considère que Rousseau est le fils d'un siècle optimiste, tandis qu'Amiel a derrière lui un siècle d'expériences tragiques, et que, d'autre part, il est presque le contemporain de Schopenhauer, de Darwin, d'Édouard von Hartmann, etc.

Lorsqu'on pense aux passages où Amiel parle de l'essence du christianisme, on ne comprend pas comment un homme comme Gaston Frommel a pu lui refuser le nom de chrétien. « Malgré la manière admirable dont il parle du christianisme, écrit Frommel, malgré la compréhension qu'il en eut, malgré les termes bibliques qu'il emploie, nous ne saurions attribuer des convictions chrétiennes à celui dont l'unique certitude est qu'il n'en faut point avoir. L'idée de christianisme est familière à Amiel, mais sa réalité lui échappe, car l'idée de christianisme n'est pas encore le christianisme. Amiel n'a pas connu Jésus-Christ comme Jésus-Christ veut être connu, autrement il aurait trouvé en lui la réponse aux questions qui l'agitaient. Le Jésus des para-

boles lui eût enseigné la nature, sa signification, son but et sa réalité. Jésus-homme lui eût révélé l'homme : le cœur de la religion, une personne et non pas une doctrine, une personne et non pas un enseignement. Jésus-Dieu enfin, lui eût fait voir, dans l'amour et dans la sainteté, l'essence d'un Dieu qu'il cherchait trop souvent dans la pensée¹⁰⁵⁵ ».

Cette objection serait irréfutable si Frommel voulait simplement constater qu'Amiel n'est pas chrétien dans le sens des Églises existantes. En effet, Amiel, de même que Rousseau, exprime à plusieurs reprises son mécontentement vis-à-vis de l'Église : il va même jusqu'à creuser en quelque sorte un abîme entre les Églises nationales et l'idéal chrétien. « Nos temples sont trop fermés et nos cimetières trop ouverts », écrit Amiel, le 17 mars 1866, après avoir été errer au cimetière, dans l'espoir de surmonter l'état de tristesse mortelle où il se trouvait, en se recueillant, et de se réconcilier ainsi avec le devoir. « Notre Église ignore ces souffrances du cœur, elle ne les devine pas, elle a peu de prévenance compatissante, peu d'égards discrets pour les peines délicates, nulle intuition des mystères de la tendresse, aucune suavité religieuse¹⁰⁵⁶. » Mais cette critique de l'Église protestante, loin d'impliquer un manque d'intelligence de la réalité du christianisme, est plutôt une conséquence de la grande valeur qu'Amiel attribue à l'idéal chrétien. « Si je rejette beaucoup de loques de notre théologie et de notre Église, écrit-il, un jour de Noël, le 25 décembre 1852, c'est pour arriver mieux au Christ lui-même. Ma philosophie me le permet. Elle ne pose pas le dilemme de religion ou philosophie, mais celui de religion comprise ou religion acceptée¹⁰⁵⁷. » La pensée d'Amiel est donc qu'il faut réformer les Églises dans le sens de l'idéal chrétien. Il ne peut pas se passer de l'Église. Il désapprouve les Églises existantes parce qu'il aspire à l'Église idéale, « la vraie Église », « l'Église de la vie ». « La vraie Église, écrit-il dans une lettre du 26 avril 1871 citée par Auguste Bouvier, sera toujours le lien idéal des âmes excellentes, elle sera formée par les individus épars dans le monde, qui prêchent par la sainteté de leur vie et qui forment le sel de la terre¹⁰⁵⁸ ». Si l'on examine les passages où Amiel parle

de l'essence du christianisme, on verra que non seulement il place cette religion au-dessus des autres religions positives, mais encore qu'il fait cela parce qu'il voit dans l'Évangile une *vie*, le reflet de la vie de Jésus, plutôt qu'une doctrine. « Il faut à l'humanité un culte, écrit Amiel un jour de Pâques, à 8 heures du matin, à Mornex, le 12 avril 1868. Malgré toutes les aberrations du fanatisme étroit, toutes les superstitions du formalisme bête, toutes les laideurs additionnelles de l'hypocrisie, toutes les puérités fantastiques de la théologie, l'Évangile a consolé la terre et modifié le monde. L'humanité chrétienne n'est pas beaucoup meilleure que l'humanité païenne, mais elle serait bien pire sans une religion et sans sa religion. Toute religion propose un idéal et un modèle ; or l'idéal chrétien est sublime et le modèle est d'une beauté divine. On peut détester toutes les Églises et s'incliner devant Jésus. On peut mettre en suspicion les clergés et à l'interdit les catéchismes, et aimer le Saint et le Juste qui est venu sauver et non maudire. Jésus servira toujours à la critique du christianisme, et quand le christianisme sera mort, le religion de Jésus pourra survivre. Après le Jésus-Dieu reparaitra la foi au Dieu de Jésus¹⁰⁵⁹. » Une autre lettre citée par Auguste Bouvier est très intéressante à cet égard : « Voici vingt-quatre ans, écrit Amiel, le 9 décembre 1872, que s'est faite pour moi la distinction entre l'orthodoxie et la vérité, entre le dogmatique et la religion, entre le christianisme historique et l'Évangile éternel ; et dès lors j'ai vécu dans la persuasion que l'Église, après avoir, depuis le iv^e siècle, par entraînement logique, par erreur et par exaltation de reconnaissance, adoré le Dieu-Jésus, reviendrait un jour à une forme plus haute et plus belle de la foi monothéiste, et qu'il arriverait un âge où, comprenant mieux l'œuvre et la pensée suprême du Christ, les chrétiens adoreraient enfin en esprit et en vérité, comme Jésus et avec Jésus, le Dieu de Jésus¹⁰⁶⁰. » Amiel n'hésite même pas à dire que c'est l'Église qui est hérétique, l'Église dont la vue est trouble et le cœur timide. Bon gré, mal gré, il y a une doctrine ésotérique¹⁰⁶¹.

Ainsi, quoi qu'en dise Frommel, la réalité du christianisme n'a pas échappé à Amiel. Au contraire. Ce qui l'a

obligé à y voir la forme suprême de la religiosité, c'est qu'il était convaincu que le christianisme tient le plus compte de la misère de notre condition. Voici en effet en quels termes il caractérise le christianisme comme divinisation de la douleur, le Vendredi saint, 15 avril 1870 : « Par quoi le christianisme a-t-il soumis le monde, sinon par sa divinisation de la douleur, par cette transfiguration merveilleuse du supplice en triomphe, de la couronne d'épines en couronne de gloire, et d'un gibet en symbole de salut ? Que signifie l'apothéose de la croix, sinon la mort de la mort, la défaite du péché, la béatification du martyr, l'*emparadisement* du sacrifice volontaire, le défi à la douleur ?... La souffrance était une malédiction que l'on fuyait : elle va devenir une purification de l'âme, une épreuve sacrée envoyée par l'amour éternel, une dispensation divine destinée à nous sanctifier, un secours qu'acceptera la foi, une étrange initiation au bonheur¹⁰⁶². » Amiel exprime la même pensée sous forme poétique dans *Religion de la douleur*¹⁰⁶³.

Pour mieux définir l'attitude religieuse d'Amiel, nous devons ajouter qu'il est, comme Rousseau, convaincu de la supériorité du protestantisme par rapport au catholicisme. Cela s'explique sans doute en partie par sa descendance d'une famille de réfugiés. Mais n'allons pas pour cela jusqu'à affirmer avec Brunetière qu'il n'a rien compris au catholicisme, et qu'il n'en a jamais su parler « qu'avec l'injurieuse hostilité d'un piétiste et les rancunes d'un réfugié¹⁰⁶⁴ ». Son antipathie pour le catholicisme remonte à son séjour à Rome à l'âge de vingt-huit ans, où il eut l'occasion de connaître de près le clergé romain. Mais la raison profonde en est que cette forme de la religion chrétienne ne permet pas le libre examen. Et sous ce rapport Amiel est proche parent non seulement de Rousseau, mais aussi de M^{me} de Staël. « Dans le monde catholique, écrit-il, le 9 mai 1870, après avoir lu le roman *Lothair* de Disraeli, la religion et la liberté se nient mutuellement, dans le monde protestant elles s'acceptent : donc beaucoup moins de force perdue dans le second cas... Être libre, c'est se diriger soi-même, c'est être majeur, émancipé, maître de ses actes, juge du bien ; or le catholicisme ultramontain n'émancipe jamais ses

ouailles, lesquelles doivent admettre, croire, obéir, parce qu'elles sont mineures à toujours, et que le clergé seul possède la loi du bien, le secret du juste, la norme du vrai. — Voilà où conduit l'idée de révélation extérieure, habilement exploitée par un sacerdoce patient. » Ainsi, le catholicisme est la religion de l'*autorité*, le protestantisme celle de la *liberté*. De là la préférence d'Amiel pour le second, de là aussi le reproche qu'il fait aux hommes d'État du midi, qui ne voient pas que la question capitale, c'est la question religieuse, et qui, à l'heure qu'il est, ne reconnaissent pas encore que l'État libéral est irréalisable avec une religion antilibérale, et presque irréalisable avec l'absence de religion¹⁰⁶⁶. De là aussi sa critique de l'*Histoire universelle* de Cantu, qui prend le catholicisme pour mesure de tout progrès¹⁰⁶⁷.

Pour ce qui est de la différence entre le protestantisme libéral et le protestantisme orthodoxe, on ne peut pas dire exactement si Amiel appartient à l'un ou à l'autre. On éprouverait la même difficulté aussi avec Rousseau. Si l'on admet que ce qui sépare les deux camps, c'est la question de méthode, alors on peut dire qu'Amiel se place en quelque sorte au-dessus de la mêlée, tout en sympathisant avec l'élément critique qui caractérise le protestantisme libéral, et en reconnaissant, d'autre part, que le vrai protestantisme ne peut pas se passer du principe d'autorité, de l'Église et des dogmes. « Le protestantisme, écrit-il, le 28 avril 1866, est une combinaison de deux facteurs : l'autorité des Écritures et le libre examen ; dès qu'un des facteurs est menacé ou disparaît, le protestantisme disparaît... A mon sens, le christianisme est avant tout religieux, et la religion n'est point une méthode ; elle est une vie, une vie supérieure et surnaturelle, mystique par sa racine et pratique par ses fruits, une communion avec Dieu, un enthousiasme profond et calme, un amour qui rayonne, une force qui agit, une félicité qui s'épanche ; bref la religion est un état de l'âme. Ces querelles de méthode ont leur valeur, mais cette valeur est secondaire ; elles ne consolent pas un cœur, et n'édifieront pas une conscience¹⁰⁶⁸. »

On comprend qu'avec cette conception profondément mystique et intérieure de la religion, Amiel se soit vu

obligé de rejeter tout ce qu'il y a d'extérieur, de superficiel, de pédantisme et d'intellectualisme dans les prétentions des protestants libéraux. En ce sens, on peut parler chez lui d'un antilibéralisme. Très importantes nous paraissent à cet égard les remarques qu'il fait au moment où l'on était, à Genève et dans toute la Suisse protestante, au plus vif des discussions entre l'orthodoxie et le christianisme libéral. « Le déficit du christianisme libéral, écrit-il, le 15 juin 1869, c'est une idée trop facile de la sainteté, ou, ce qui revient au même, une idée trop superficielle du péché. Le défaut des libérâtres se retrouve dans les libéraux, savoir : un demi-sérieux, une conscience trop large, un salut trop commode, une religion sans crucifixion réelle, une rédemption à bon marché, une psychologie trop frivole de la volonté, et surtout de la volonté perverse, en un mot, une sorte de mondanité théologique¹⁰⁶⁹. »

Le protestantisme libéral fait donc à Amiel l'impression d'une science plutôt que d'une conduite de vie, car on ne peut pas satisfaire à la fois la logique et la vie, toute chose vivante présentant un contre-sens logique. Postuler une Église de libre examen, d'absolue sincérité, c'est être un logicien ; mais la réaliser, c'est autre chose. L'Église vit sur quelque chose de positif et le positif limite l'examen. « On confond le droit de l'individu qui est d'être libre, avec le devoir de l'institution qui est d'être quelque chose. » On prend le principe de la science pour le principe de l'Église, ce qui est une erreur¹⁰⁷⁰. Enfin, ce qu'Amiel reproche au libéralisme, c'est qu'il présente un caractère essentiellement destructif : il diminue ou rabaisse l'idéal existant plutôt qu'il ne montre un idéal nouveau¹⁰⁷¹.

Ainsi, en ce qui concerne ce problème aussi, l'attitude d'Amiel est essentiellement pragmatique. Pour lui comme pour Rousseau, la religion est un besoin du cœur, du sentiment, et non pas affaire d'entendement. De là aussi l'importance que l'un et l'autre attribuent à la prière. Ils sont convaincus que la prière possède une puissance libératrice et consolatrice. L'un et l'autre ont su goûter et pratiquer la prière en leurs angoisses. « La prière, dit Amiel, est l'arme essentielle des religions.

Celui qui ne peut plus prier parce qu'il doute s'il y a un être à qui monte la prière et d'où retombent les bénédictions, celui-là est cruellement solitaire et prodigieusement appauvri¹⁰⁷². » Non moins pragmatique est la définition suivante de la prière : « La prière est le baume spirituel, le cordial précieux qui nous rend la paix et le courage. Elle nous rappelle le pardon et le devoir. Elle nous dit : tu es aimé, aime ; tu as reçu, donne ; tu dois mourir, fais ton œuvre ; surmonte ta colère par la générosité ; surmonte le mal par le bien. Fais ce que dois, advienne que pourra. Tu as un témoin, ta conscience ; et ta conscience, c'est Dieu qui te parle¹⁰⁷³. »

Amiel, de même que Rousseau, ne se contente pas de définir la prière et de la réintégrer dans la religion ; il prie lui-même souvent et avec ardeur. Quelques-unes de ses prières méritent d'être placées à côté des plus beaux psaumes. En voici deux exemples. Le 27 octobre 1853 : « Merci, mon Dieu, de l'heure que je viens de passer en ta présence, à genoux. J'ai reconnu ta volonté, j'ai mesuré mes fautes, compté mes misères, senti ta bonté envers moi, j'ai savouré mon néant. Tu m'as donné la paix. Dans l'amertume est la douceur, dans l'affliction la joie, dans le brisement la force, dans le Dieu qui punit le Dieu qui aime¹⁰⁷⁴ ». Et le 25 avril 1855, se sentant rajeuni par les délices d'une belle matinée de printemps, il s'écrie : « Merci, mon Dieu ; il y a eu tant de semaines et de mois où je me suis cru un vieillard. Venez, poésie, nature, jeunesse, amour, repétrissez ma vie de vos mains de fée, recommencez en moi vos rondes immortelles, chantez vos mélodies de sirène, faites-moi boire à la coupe de l'immortalité, ramenez-moi donc dans l'olympes de l'âme. Dieu de la joie et de la douleur, fais de moi ce que tu voudras ; la tristesse est bonne et l'allégresse est bonne aussi¹⁰⁷⁵ ! »

Le dernier trait caractéristique du mysticisme religieux d'Amiel qu'il nous reste à examiner, c'est sa foi en l'*immortalité de l'âme*. A cet égard aussi il y a parenté entre Amiel et Rousseau. Nous avons vu, en effet¹⁰⁷⁶, que la vie terrestre n'est pour Rousseau que la préparation à la vraie vie, qui ne commence qu'avec la mort du corps.

On peut en dire autant d'Amiel, avec cette différence que la foi en l'immortalité présente chez Rousseau un caractère essentiellement moral et religieux, tandis qu'elle constitue chez Amiel une partie intégrante de sa pensée cosmique. Mais chez l'un et l'autre l'immortalité n'est pas purement transcendante. Elle commence déjà dans ce monde.

En effet, chez Amiel, l'immortalité est un attribut de la vie divine et de l'univers. C'est elle qui donne un prix à notre vie. « La vie divine, écrit-il, le 12 août 1852, est une série de morts successives où l'esprit rejette ses imperfections et ses symboles et cède à l'attraction croissante du centre de gravitation ineffable, du soleil de l'intelligence et de l'amour¹⁰⁷⁷ ». Ce qui caractérise encore l'immortalité, selon Amiel, c'est qu'elle n'est pas une pure espérance : l'immortalité constitue plutôt l'essence même de la vie. Dans ses moments d'extase, Amiel était sûr d'avoir vécu l'immortalité déjà dans cette vie. Voici comment il peint cet « état de l'âme », le 21 avril 1855, après s'être dilaté dans l'infini et affranchi en esprit du temps et de l'espace : « J'ai senti vivre en moi cette insondable pensée, j'ai touché, éprouvé, savouré, embrassé mon néant et mon immensité, j'ai baisé le bord des vêtements de Dieu et je lui ai rendu grâce d'être esprit et d'être vie. Ces moments sont les entrevues divines, où l'on prend conscience de son immortalité...¹⁰⁷⁸ » Et le 9 août 1859, Amiel s'écrie : « Si rien n'est immortel en nous, que cette vie est peu de chose¹⁰⁷⁹ ! »

Amiel repousse surtout la conception purement transcendante de l'immortalité d'après le catholicisme. « Le signe d'une fausse conception religieuse, écrit-il, le 4 décembre 1863, c'est de faire ajourner la vie et de faire distinguer le saint homme de l'homme vertueux. Cette erreur est bien un peu celle de tout le moyen âge et peut-être du catholicisme dans son essence. Mais le christianisme vrai doit être purgé de cette erreur funeste. La vie éternelle n'est point la vie future, c'est la vie dans l'ordre, la vie en Dieu, et le temps doit apprendre à se voir comme un mouvement de l'éternité, comme une ondulation de l'océan de l'être¹⁰⁸⁰. » C'est la possibilité de vivre d'une vie immortelle déjà dans cette existence

terrestre qui constitue, selon Amiel, la véritable grandeur de l'homme. « Notre vie n'est rien, il est vrai, dit-il à la manière de Pascal, mais notre vie est divine. Un souffle de la nature nous anéantit, mais nous dépassons la nature en pénétrant, au delà de sa fantasmagorie prodigieuse, jusqu'à l'immuable et à l'éternel. L'âme peut être immortelle parce qu'elle est apte à s'élever jusqu'à ce qui ne naît point et ne meurt point, jusqu'à ce qui existe substantiellement, nécessairement, invariablement, c'est-à-dire jusqu'à Dieu ».

Homme, enveloppe ainsi ta vie, ombre qui passe,
Du calme firmament de ton éternité.

(*Penseroso*)¹⁰⁸¹.

On peut considérer comme une illustration poétique de tout ce que nous venons de dire sur l'immortalité de l'âme le cantique d'Amiel intitulé *Animula*¹⁰⁸², qui témoigne non seulement de la parenté de cette conception avec celle de Rousseau, mais aussi de la différence essentielle qui existe entre le mysticisme religieux d'Amiel et le pessimisme bouddhique.

CHAPITRE XI

LA VIE POLITIQUE ET SOCIALE

Nous ne pouvons pas terminer notre exposé de la philosophie d'Amiel sans parler de *ses vues politiques et pédagogiques*. Cela nous paraît indispensable pour arriver à mieux comprendre son idéal moral ainsi que sa parenté avec celui de Rousseau.

La première question qui se pose est celle de savoir si Amiel est démocrate ou anti-démocrate. Il n'est pas facile d'y répondre sans faire beaucoup de « *distinguo* ». D'un côté, en effet, il est incontestable qu'Amiel critique sévèrement le régime démocratique existant et tout particulièrement l'égalitarisme niveleur d'un système de vie purement sociocentrique. En parlant de l'ouvrage de Tocqueville *De la Démocratie en Amérique*, Amiel se plaint, à la manière de Nietzsche, de l'ère de médiocrité qui accompagne le régime démocratique. « Le temps des grands hommes passe, écrit-il, le 6 septembre 1851 ; l'époque de la fourmilière, de la vie multiple arrive. Par le nivellement continu et la division du travail, la société deviendra tout, et l'homme ne sera rien. La statistique enregistrera de grands progrès, et le moraliste un déclin graduel ; les moyennes monteront comme le fond des vallées par la dénudation et l'affaissement des monts¹⁰⁸³. »

L'anti-démocratisme d'Amiel se manifeste aussi dans la critique qu'il fait de la musique wagnérienne en parlant de *Tannhäuser* : « C'est la musique dépersonnali-

sée, la musique néo-hégélienne, objective, contemplative, la musique-foule, au lieu de la musique-individu. En ce cas, elle est bien la musique de l'avenir, la musique de la démocratie socialiste remplaçant l'art aristocratique, héroïque et subjectif¹⁰⁸⁴. »

L'antipathie d'Amiel pour l'égalitarisme s'explique en partie par ce qu'on pourrait appeler son esthétisme. C'est l'artiste qui se révolte contre tout ce qui est vulgaire, plat et laid dans le système de vie égalitaire. Ainsi, un jour de Pâques, le 12 avril 1868, il note : « Une grosse joie populaire, blousée de bleu, avec fifre et tambour, vient de faire escale une heure durant sous ma fenêtre. Cette troupe exclusivement mâle a chanté une multitude de choses, chants bachiques, refrains, romances, tous avec lourdeur et laideur... La démocratie, en n'admettant plus qu'une série entre les hommes, a donc fait tort à tout ce qui n'est pas de premier choix... Si l'égalitarisme élève virtuellement la moyenne, il dégrade réellement les dix-neuf vingtièmes des individus au-dessous de leur situation antérieure. Progrès juridique, recul esthétique¹⁰⁸⁵. »

Il y a sans doute beaucoup de parti-pris, de rancune et peut-être d'ignorance dans la lutte d'Amiel contre le démocratisme. Par exemple, lorsqu'il dit du socialisme international des ouvriers : « Pour lui, il n'y a ni patrie, ni souvenirs, ni propriété, ni religion ; il n'y a rien ni personne que lui. Son dogme est l'égalitarisme, son prophète est Mably, et Babeuf est son dieu... La démocratie, faisant dominer les masses, donne la prépondérance à l'instinct, à la nature, aux passions, c'est-à-dire à l'impulsion aveugle, à la gravitation élémentaire, à la fatalité générique¹⁰⁸⁶. » De même, Amiel fait beaucoup de réserves concernant le suffrage universel. « Le paralogisme fondamental de la théorie radicale, écrit-il, le 16 février 1874, c'est de confondre le droit de faire le bien avec le bien lui-même, et le suffrage universel avec la sagesse universelle. Sa fiction légale est celle de l'égalité réelle des lumières et des mérites entre ceux qu'elle déclare électeurs. Or, les électeurs peuvent très bien ne pas vouloir le bien public, et même en le voulant se grossièrement tromper sur la manière de le réaliser¹⁰⁸⁷. »

Mais d'autre part, ces rudes attaques contre le démocratisme et l'égalitarisme ne nous autorisent aucunement à considérer Amiel comme un adversaire de la vraie démocratie. Au contraire, cette lutte est la conséquence d'une plus haute conception de la démocratie.

En effet, ce qui frappe d'abord, c'est que toutes les fois qu'Amiel critique l'égalitarisme et la démocratie, il fait beaucoup de *distinguo*. Il discute presque toujours le pour et le contre, et, si l'on considère toutes ces discussions, il faudra dire qu'Amiel est, malgré ses penchants aristocratiques, un sincère démocrate et républicain et que, par conséquent, à cet égard aussi il continue Rousseau. Ainsi, en parlant des erreurs et des lacunes qui se trouvent dans les théories de Rousseau, il fait remarquer : « La prémisse d'une abdication préalable de tous les droits individuels dans le pacte social est dangereuse ; l'identification de la volonté générale avec l'opinion de la simple majorité, l'oubli de la fonction juridique comme pouvoir régulateur ne le sont pas moins ; il s'ensuivrait l'omnipotence de l'État, l'écrasement des minorités, la tyrannie dans l'ordre économique et religieux¹⁰⁸⁸. » Cette objection ne nous paraît pas fondée. Amiel confond, croyons-nous, la doctrine de Rousseau avec l'application qu'on en pourrait faire. Il est vrai que Rousseau parle d'une « aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ». Mais d'autre part, le problème fondamental dont le *Contrat social* donne la solution est le suivant : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant¹⁰⁸⁹. » Il ne peut donc pas être question chez Rousseau d'une identification de la volonté générale avec l'opinion de la simple majorité¹⁰⁹⁰. Rousseau dit expressément « que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit ; car, dans cette institution, chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres : accord admirable de l'intérêt et de la justice¹⁰⁹¹. » Enfin, il est, à notre avis, injuste de parler chez Rousseau d'une omnipotence de l'État. « Il est si

faux, écrit Rousseau, que dans le contrat social il y ait de la part du particulier aucune renonciation véritable, que leur situation, par l'effet de ce contrat, se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant, et qu'au lieu d'une aliénation ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force, que d'autres pouvaient surmonter, contre un droit que l'union sociale rend invincible¹⁰⁹². »

Quoi qu'il en soit, si l'on admet avec Rousseau que les traits fondamentaux de toute vraie démocratie sont *l'égalité* et *la liberté*, alors on ne peut pas ne pas considérer Amiel comme démocrate.

Pour ce qui est d'abord de la *liberté*, nous savons que Rousseau établit une différence bien nette entre l'indépendance ou plus exactement entre l'arbitraire et la vraie liberté¹⁰⁹³. Nous rappelons encore la célèbre définition du *Contrat social* : « L'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté¹⁰⁹⁴. » Amiel ne fait en quelque sorte que paraphraser cette définition de Rousseau en disant : « Si noblesse oblige, la première des noblesses, le principe de toute noblesse, *la liberté lie*. Ce ne sont que les esprits peu développés ou les cœurs peu nobles qui peuvent confondre l'émancipation avec l'indépendance, et l'indépendance avec la liberté. La liberté, c'est de n'obéir qu'à sa loi, mais à une *loi*, de trouver sa propre loi en soi-même. C'est l'émancipation de tout le reste, l'assujettissement au devoir seul. La liberté, affranchie de toutes les lois extérieures, mais découvrant sa règle intérieure, son organisation, son but, son devoir, tel est le problème de la démocratie¹⁰⁹⁵. »

Amiel croit corriger Rousseau en écrivant : « L'homme, dit le début du *Contrat social*, l'homme est né libre, et partout il est dans les fers. » « Cet apophthegme superbe est néanmoins une erreur. L'homme est né pour être libre, parce qu'il ne naît pas majeur, raisonnable et moralisé. Le corollaire inquiétant de ce premier caractère, c'est que toutes nos conquêtes sont incertaines et cadu-

ques : notre liberté physique est à la merci de toutes les maladies ; toutes nos libertés sociales et la civilisation elle-même peuvent retomber dans la nuit ; notre liberté morale peut s'abolir par notre faute, et jusqu'au libre arbitre peut redescendre par la désuétude à un minimum bien voisin de zéro¹⁰⁹⁶. » Amiel ne voit-il pas que toutes ces restrictions sont impliquées dans « et partout il est dans les fers » de Rousseau ?

Pour ce qui est maintenant du deuxième trait fondamental de toute vraie démocratie, Amiel, croyons-nous, malgré son aversion pour l'égalitarisme, ne peut pas être considéré comme un adversaire de *l'égalité* au sens de Rousseau. En effet, Rousseau ne lutte que pour l'égalité politique, et cette égalité, loin de détruire toutes les distinctions parmi les hommes, est la base de la véritable inégalité, c'est-à-dire de celle qui est une conséquence du mérite, du caractère et de l'éducation. Or, le point de vue d'Amiel ne diffère pas de celui de Rousseau. Comme Rousseau, il repousse les inégalités conventionnelles, et s'il combat l'égalitarisme, c'est parce que celui-ci méconnaît les inégalités de mérite. L'égalitarisme, pense-t-il, après avoir retranché les inégalités conventionnelles, les privilèges arbitraires, les injustices historiques, s'insurge à son tour contre les inégalités de mérite, de capacité, de vertu ; de principe juste, il devient principe injuste¹⁰⁹⁷. Ce qu'Amiel combat, ce n'est pas la démocratie comme telle, ce sont plutôt les vices de la démocratie, c'est le délaissement du devoir, son remplacement par l'envie, l'orgueil et l'indépendance, en un mot, c'est la disparition de l'obéissance amenée par une fausse notion de l'égalité¹⁰⁹⁸. C'est l'absolue sincérité d'Amiel qui le pousse à dévoiler les inconvénients de la démocratie. « Est-ce que je m'insurge contre la démocratie ? se demande-t-il, le 20 mars 1865. Nullement. Fiction pour fiction, c'est la moins mauvaise. Mais il est bon qu'on ne confonde point ses promesses avec des réalités. La fiction est celle-ci : le gouvernement démocratique postule que la presque totalité des électeurs soient éclairés, libres, honnêtes et patriotes. Or cela est une chimère. La majorité se compose nécessairement des plus ignorants, des plus pauvres et des moins capables¹⁰⁹⁹. » De même, Amiel

note quelques années plus tard, le 12 juin 1871 : « Ce n'est pas que je nie le droit de la démocratie ; mais je n'ai pas d'illusion sur l'emploi qu'elle fera de son droit tant que la sagesse sera rare et l'orgueil abondant. Le nombre fait la loi, mais le bien n'a rien à faire avec le chiffre. Toute fiction s'expie, et la démocratie repose sur cette fiction légale, c'est que la majorité a non seulement la force, mais la raison, qu'elle possède la sagesse en même temps que le droit^{1099a}. »

Mais n'oublions pas que Rousseau fait les plus grandes réserves sur l'application des principes démocratiques. On peut même dire qu'il va plus loin qu'Amiel à cet égard, lorsqu'il écrit dans le *Contrat social* : « A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais...¹¹⁰⁰ »

En tout cas, ce qui nous importe, c'est qu'il y a dans les écrits d'Amiel des passages qui nous autorisent à le considérer comme un ardent partisan de la démocratie et de la république. Un des faits les plus significatifs à cet égard, c'est que, dans sa dissertation *Du mouvement littéraire dans la Suisse romane et de son avenir*, il assigne à la Suisse la tâche de réaliser la vraie démocratie. Ce que la France n'a pas pu atteindre, c'est la Suisse qui doit le montrer au monde. Amiel parle de la « Démocratie triomphante¹¹⁰¹ ». « Tenter la réalisation de la démocratie, telle est la grande œuvre que peut se prescrire la Suisse romane¹¹⁰². » Ce qui fait croire à Amiel que la France a manqué son but, c'est que « les Français sont révolutionnaires et non pas démocrates¹¹⁰³ ». Démocratie et Révolution sont donc pour Amiel, choses différentes¹¹⁰⁴. La Révolution, pense-t-il, est la négation de toute autorité ; la Démocratie est l'organisation de la liberté, ou la liberté devenue autorité¹¹⁰⁵. « La Démocratie affranchit de la Révolution, comme la Révolution s'est affranchie du Calvinisme. La démocratie a une mission positive. Elle doit construire où la Révolution a détruit. Elle doit trouver un but où la Révolution n'a conquis que le moyen. Elle distingue fondamentalement l'indépendance de la vraie liberté. La Révolution réclame et proclame des droits ; la démocratie dira ce qu'il faut faire de ces droits. Aux peuples

affamés par un régime de décrets, elle donnera une tâche, elle montrera un idéal, une mission. La souveraineté du peuple n'est encore qu'un principe négatif, qui exclut toutes les souverainetés imparfaites ; mais que faire de sa souveraineté¹¹⁰⁶ ? »

CHAPITRE XII

LA TÂCHE DE L'ÉDUCATION

Tout en attachant une grande importance à la forme du régime politique, Amiel est loin d'admettre que le changement des institutions suffise, à lui seul, à réformer radicalement notre vie. A cet égard aussi, c'est sur l'idéal moral que ses yeux sont fixés. Pour lui comme pour Rousseau¹¹⁰⁷, ce n'est pas la question morale qui est une question politique et sociale ; c'est plutôt la question politique et sociale qui est au fond une question morale et même religieuse. C'est du dedans que l'un et l'autre voudraient réformer notre vie. On croirait entendre Rousseau lorsqu'on lit dans le *Journal intime* : « Améliorez l'homme, rendez-le plus juste, plus moral, plus humble, plus pur, c'est la seule réforme qui n'ait aucun inconvénient corrélatif. Les institutions ne valent que ce que vaut l'homme qui les applique¹¹⁰⁸ ». Amiel attribue un pouvoir très limité aux institutions politiques en ce qui concerne l'élévation morale des individus. « Tout ce qu'on peut attendre des institutions les plus perfectionnées, écrit-il, le 25 octobre 1870, c'est de permettre à l'excellence individuelle de se produire, mais non de produire l'individu excellent. La vertu et le génie, la grâce et la beauté seront toujours une noblesse que ne pourra fabriquer aucun régime¹¹⁰⁹ ». En un mot, ici comme partout, Amiel considère tout du point de vue moral. « La pierre de touche de tout système religieux ou politique ou pédagogique, écrit-il, c'est l'homme qu'il

forme, l'individu qui sort de ses mains. Si le système nuit à l'intelligence, il est mauvais, s'il nuit au caractère, il est vicieux, s'il nuit à la conscience, il est criminel¹¹¹⁰. »

En ramenant ainsi tout au problème de l'éducation, Amiel reste fidèle non seulement à une tendance fondamentale de l'esprit de Genève et de la Suisse en général, mais aussi au plus grand génie pédagogique de la Suisse romande — J.-J. Rousseau¹¹¹¹. Sans doute, Amiel ne nous donne pas une doctrine originale de l'éducation. Il consacre même à ce problème relativement peu de pages. Mais il n'en est pas moins vrai que les questions pédagogiques l'ont toujours préoccupé. Non seulement il a fait à plusieurs reprises des cours de pédagogie à l'Université de Genève, mais il confesse le 14 juillet 1880, donc un an avant sa mort, que le livre qu'il préférerait avoir écrit dans la littérature genevoise, c'est l'*Éducation progressive* de M^{me} Necker de Saussure, ou *De l'Allemagne* de M^{me} de Staël¹¹¹². S'il en est ainsi, il nous paraît indispensable de terminer notre examen de sa pensée par un bref exposé des idées pédagogiques qui se trouvent dispersées dans ses différents écrits et en particulier dans son cours *Principes généraux de Pédagogie*, publié pour la première fois par Léon Bopp.

Ce qui est d'abord certain, c'est qu'Amiel est fermement convaincu non seulement de la possibilité d'influencer les enfants par l'éducation, mais aussi de la grande importance de cette œuvre. A cet égard aussi il rappelle Rousseau. « L'innocence et l'enfance sont sacrées, écrit-il, le 2 mai 1852. Le semeur qui jette le grain, le père qui jette la parole féconde, accomplissent un acte de pontife, et ne devraient le faire qu'avec religion, avec prière et gravité, car ils travaillent au règne de Dieu... L'homme est un colon ; toute son œuvre à le bien prendre est de développer la vie, de la semer partout ; c'est la tâche de l'humanité, et cette tâche est céleste¹¹¹⁴ ». Traduisant librement une pensée de Leibniz, en se l'appropriant, Amiel écrit : « Celui qui est le maître de l'éducation est le maître du monde¹¹¹⁵ », et ailleurs : « L'éducation d'un peuple, n'est-ce pas son avenir¹¹¹⁶ ? » De même que Rousseau, Amiel assigne à l'éducation la tâche de former

des hommes, c'est-à-dire l'homme tout entier, et non pas des spécialistes. De là sa méfiance vis-à-vis de la division du travail. « Mauvaise et sottise éducation qui ne développe pas tout l'homme, écrit-il, le 10 novembre 1852. Nous avons aboli l'esclavage, mais sans avoir résolu la question du travail. En droit, il n'y a plus d'esclaves, en fait, il y en a¹¹¹⁷. » « En sortant de mes mains, dit l'éducateur d'Émile, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre ; il sera premièrement homme¹¹¹⁸. » De même Amiel : « Si l'Église veut former des fidèles, et l'État des citoyens, l'École veut avant tout former des hommes, et ce but étant plus général que l'autre, ne doit pas être subordonné aux fins d'une Église particulière ou d'un parti politique dominant¹¹¹⁹. » Ici comme partout, les yeux d'Amiel sont fixés sur l'idéal. « Défendre l'humanité dans l'homme, c'est ce que doivent faire l'écrivain, le pasteur, l'instituteur, le philosophe. L'homme : l'homme vrai, l'homme idéal : telle doit être leur devise, leur mot d'ordre, leur cri de ralliement¹¹²⁰. » La destination supérieure de l'homme, dit Amiel, c'est donc la vie aspirant à l'idéal, la vie libre, consacrée au vrai, au bien, à la charité, dominée par le devoir, illuminée par la religion¹¹²¹.

Amiel pense que l'éducation doit durer toute la vie. Il en distingue deux grandes périodes : l'éducation de l'enfant et de l'adolescent par la maison paternelle, l'école, l'université, la société, l'Église, l'État, etc., et ensuite l'éducation de soi-même, le perfectionnement de l'adulte ; l'élève devient alors son propre maître, son moniteur, son éducateur ; son meilleur moi entreprend la direction, la discipline et l'amélioration de son moi naturel¹¹²².

C'est de la première période surtout qu'Amiel s'occupe dans la plupart de ses travaux pédagogiques. Et l'on peut dire que, tout en critiquant Rousseau, il s'en inspire et le continue sur des points essentiels.

Ainsi, Amiel croit se séparer de Rousseau en disant : « Il (l'enfant) ne sera pas élevé comme Émile dans un monde fictif et factice pour ne songer qu'à lui-même, mais pour le monde réel, le monde du travail, le monde de la lutte, le monde de l'imperfection, où il s'agit de

faire œuvre et de faire le bien¹¹²³. » Cette interprétation de la méthode rousseauiste nous étonne. Amiel semble sans doute oublier que le caractère fictif de l'*Émile* est purement apparent : Rousseau ne l'emploie en quelque sorte que comme échafaudage pour montrer la réalisation idéale de sa doctrine. De même, rien n'est plus loin de la pensée de Rousseau que l'idée d'élever l'enfant « pour ne songer qu'à lui-même ». Au contraire, Rousseau serait pleinement d'accord avec Amiel pour affirmer que l'enfant doit être élevé pour le monde réel, le monde du travail, le monde de la lutte, etc. D'ailleurs Amiel dit lui-même : « L'individu est fait pour la société, mais pas exclusivement, car la société existe aussi pour lui¹¹²⁴. »

Amiel croit aussi se séparer de Rousseau en affirmant : « L'enfant naît bien *innocent*, mais non pas *bon*. Il a de mauvaises tendances, comme il a des prédispositions morbides, mais il n'en est pas responsable¹¹²⁵. » Et ailleurs : « L'enfant ne naît pas libre (comme le prétend Rousseau). Non ; il contient en lui le ciel et l'enfer, la liberté et la servitude, mais à l'état virtuel¹¹²⁶. » Cette conception de l'enfant diffère sans doute de la lettre du rousseauisme, mais non pas de son esprit ; car Amiel ajoute : « Il (l'enfant) est un embryon de l'espèce humaine. Que peut-on espérer ? c'est qu'il vive, qu'il devienne un homme et un homme complet. Qu'est-ce que cette formation ? Une sorte d'épanouissement successif, analogue aux métamorphoses de l'insecte. L'enfant est une chrysalide qui doit devenir papillon » et par conséquent « l'éducation est l'art d'aider la chrysalide à devenir papillon, l'art de faire sortir de la larve l'insecte parfait¹¹²⁷ », ou le « papillon divin¹¹²⁸ ». Or, nous ne voyons aucune différence entre cette conception de l'enfant et de la tâche de l'éducation et celle de Rousseau. Surtout lorsqu'Amiel dit avec Jean-Paul Richter : « La tâche dernière de l'éducation est de dégager l'idéal de l'individu¹¹²⁹. »

Mais ce qui nous autorise en particulier à affirmer qu'Amiel est sur ce point beaucoup plus près de Rousseau qu'il ne le croit, ce sont les observations qu'il fait sur la « méthode expectante », qui n'est au fond que la « méthode négative » de Rousseau, et dont la maxime générale est : « Laisser agir la nature qui est sage ; ne pas la contrecar-

rer, la dévoyer, la troubler, la fausser dans ses opérations mystérieuses. Ne pas intervenir sottement¹¹³⁰. » Certes, Amiel ajoute que « cette méthode est excellente pour le développement organique ; mais insuffisante pour le développement intellectuel et moral ; insuffisante surtout en cas de déviations ». Mais il reconnaît qu'elle demeure la grande préparation à la seconde méthode, c'est-à-dire à la « méthode agissante¹¹³¹ ». Et tout ce qu'il dit de cette méthode est, à notre avis, en parfait accord avec la méthode active de Rousseau, comme complément de la méthode négative. Y a-t-il, par exemple, quelque chose de plus rousseauiste que le principe suivant d'Amiel : « L'élève ne doit pas seulement connaître, il doit savoir tirer parti de ses connaissances, c'est-à-dire savoir exécuter quelque chose et s'employer lui-même¹¹³² ? » De même lorsqu'Amiel dit qu'il faut faire travailler l'esprit de l'enfant par les *questions*, qui l'obligent à regarder, à penser, à réfléchir, c'est-à-dire par la méthode socratique¹¹³³, ou bien qu'il faut aider l'enfant par la suggestion à trouver, à imaginer, inventer, décider¹¹³⁴, et que pour cela l'*intérêt* est le plus actif des mobiles¹¹³⁵. « Savoir suggérer, note Amiel dans son *Journal*, c'est la grande finesse pédagogique. Pour cela, il faut deviner ce qui intéresse, et lire dans l'âme enfantine comme dans un cahier de musique. Alors rien qu'en changeant de clef, on maintient l'attrait et l'on change de chanson¹¹³⁶ ».

En plein accord avec Rousseau, Amiel reproche à notre éducation de négliger le développement des facultés d'invention et de création. « Notre force intellectuelle la plus haute, et pourtant la plus négligée dans l'éducation ou même la plus menacée, c'est la faculté de trouver... Répétons-nous souvent deux choses : d'abord que l'acte de créer est le point culminant de la vie intellectuelle ; ensuite que c'est pour apporter quelque chose de neuf qu'il vaut la peine de vivre. Inventons pour être et pour mériter d'être : l'originalité, en ornant l'existence, la justifie¹¹³⁷ ». Déjà dans sa jeunesse, Amiel appliquait le même principe à l'enseignement supérieur, lorsqu'il écrivait, de Berlin, à son ami Charles Le Fort : « Le professeur dépend de l'État en un sens, puisqu'il est nommé et soldé par lui, mais il est nommé précisément pour être libre, et

pour faire des esprits libres, non pour donner des opinions, mais pour apprendre à juger les opinions ; non pour faire des libéraux ou des radicaux ou des aristocrates, mais tout simplement des hommes¹¹³⁸. » Dans le « gnome » *Le vrai travail*, Amiel exprime la même idée sous forme poétique¹¹³⁹.

De même que sur le travail, Amiel insiste sur la nécessité du loisir, en particulier des jeux pour développer l'individualité de l'enfant. « Dans le travail, l'homme se courbe devant la loi, il tend à ce qu'il n'est pas, mais à ce qu'il devrait être. Dans le jeu, il est ce qu'il est, il s'ébat dans le contentement de sa propre nature, il est joyeux et non sérieux. L'enfant qui joue se livre à l'observateur dans sa réalité. Nulle part, il n'est aussi transparent¹¹⁴⁰. »

En ce qui concerne l'éducation morale aussi, Amiel reste fidèle à l'esprit du rousseauisme. Ainsi, il insiste sur l'importance de l'*exemple* et de l'autorité. « L'empire de soi dans la tendresse, écrit-il, le 6 janvier 1853, telle est la condition de l'autorité sur l'enfance. — Que l'enfant ne découvre en vous aucune passion, aucune faiblesse dont il puisse user, qu'il se sente incapable de vous tromper ou de vous troubler, et il vous sentira supérieur à lui par nature, et votre douceur aura pour lui une valeur toute particulière, car elle lui inspirera du respect. L'enfant qui peut vous communiquer colère, impatience, agitation, se sent plus fort que vous, et l'enfant ne respecte que la force¹¹⁴¹ ». Cela est vrai en particulier des parents. « La mère doit se considérer comme le soleil de son enfant, immuable et toujours rayonnant, où la petite créature mobile, prompte aux larmes et aux éclats de rire, légère, inconstante, passionnée, orageuse, vient se recharger de chaleur, d'électricité et de lumière, s'égaliser, se calmer, se fortifier. La mère représente le bien, la vertu, la Providence, la Loi, c'est-à-dire la Divinité sous sa forme accessible à l'enfance. Qu'elle soit passionnée, et elle enseigne un Dieu capricieux, despotique, ou même plusieurs dieux en discorde. La religion de l'enfant dépend de la manière d'être (et non de parler) de sa mère et de son père... L'enfant voit ce que nous sommes à travers ce que nous voulons être ; de là sa

réputation de physionomiste. — Voilà pourquoi le premier principe de l'éducation, c'est : Élève-toi toi-même. La première règle à suivre pour s'emparer de la volonté d'un enfant, c'est : Deviens maître de la tienne¹¹⁴² ! » C'est exactement l'opinion de Rousseau.

Il en est de même lorsqu'Amiel nous dit qu'il ne faut pas raisonner avec les enfants en matière d'éducation morale. Il pense comme Rousseau que l'enfant possède un juge intérieur, la conscience, dont il admet implicitement l'autorité, tout en rusant parfois avec elle (comme les adultes). » « Pour conserver à la conscience sa force, l'entourer de pudeur, ne pas supposer qu'elle puisse être discutée, épluchée, manipulée. Ne jamais *prouver* qu'une chose est juste, honnête, bienséante, car ce serait faire supposer que la conscience est à la merci d'un syllogisme et dérive du raisonnement : ainsi se forment les ergoteurs et les aigrefins¹¹⁴³ ». Pour ce qui est des punitions, Amiel dit qu'elles doivent être rares et sobres, proportionnelles à la gravité de la faute et surtout à la culpabilité de l'intention, sinon elles irritent l'enfant comme une injustice¹¹⁴⁴. Et nous savons que Rousseau est du même avis. Non moins rousseauiste nous paraît le principe suivant : « Pour toute l'éducation disciplinaire, le regard vaut mieux que la parole, et la voix basse mieux que la voix pleine. Pourquoi ? parce que l'éducateur remplace ici la conscience qui murmure et chuchote à l'oreille intérieure. Le silence de l'adulte doit être éloquent¹¹⁴⁵ ». Amiel complète et continue Rousseau, croyons-nous, en insistant sur la nécessité d'une éducation cosmopolite, qu'il appelle aussi éducation idéale, éducation humanitaire. « L'ami de la sagesse, c'est-à-dire l'homme véritable, est citoyen du monde ; sa patrie est partout. C'est le principe stoïcien. Ce qui la facilite, c'est l'éducation religieuse¹¹⁴⁶. » Nous retrouvons donc dans le domaine pédagogique le stoïcisme chrétien d'Amiel.

Dans son étude *Les intérêts de la Suisse romande en matière d'instruction supérieure*, Amiel insiste sur la nécessité de créer dans les Universités des chaires de pédagogie ou de science raisonnée de l'éducation, fondée sur une physiologie, une psychologie et une morale de plus en plus exactes¹¹⁴⁷. « La patrie de Pestalozzi, du Père Girard

et de Fellenberg, écrit-il, la grande pépinière des instituteurs et des institutrices pour toutes les nations, la terre classique, depuis Rousseau, des théories éducatives, ne devrait-elle pas avoir un établissement où les ramifications si variées de la science et de l'art d'élever les hommes soient l'objet d'une étude approfondie et méthodique ? Poser la question, c'est pour ainsi dire la résoudre¹¹⁴⁸ ».

Enfin Amiel reste fidèle à lui-même, à Rousseau et à l'esprit ou plutôt à l'idéal suisse, lorsqu'il propose de fonder dans la Suisse romande une *Académie internationale des sciences politiques*. Cela est d'abord nécessaire, pense-t-il, pour la Suisse même : « Si la démocratie moderne doit échapper au gouffre qui a dévoré les républiques grecques et italiennes, il faut qu'elle arrache son mot au sphinx et qu'elle devine, non seulement la physiologie de la société, mais sa pathologie et sa thérapeutique. Il lui faut la science de la démocratie¹¹⁴⁹. »

Mais la fondation d'une Académie de ce genre serait beaucoup plus importante pour toute l'Europe. « Au point de vue européen, écrit Amiel, il ne serait sans doute pas indifférent que le pays central du continent, celui qui réunit, sous le même drapeau, toutes les communions, trois langues et vingt-cinq États, celui qui possède depuis cinq siècles les deux choses que les autres pays envient et poursuivent à cette heure, le gouvernement républicain et le principe fédératif, et qui, sans se payer ni payer les autres de mots retentissants, se contente modestement de pratiquer la liberté et de réaliser la démocratie honnête, sérieuse et pacifique ; que ce pays... se décidât une fois à n'être pas seulement le salon banal où se réunissent tous les congrès de l'étranger, mais un laboratoire et une école où l'expérience suisse passât d'abord au crible et au creuset les théories diverses, et s'accordant la parole à son tour, jugeât avec impartialité même les utopies fanfaronnes, prît conscience de sa valeur intellectuelle et formulât sinon ses doctrines, ce qui n'est pas tant dans sa manière, au moins ses résultats¹¹⁵⁰ ». Inutile de faire remarquer que ce projet d'une Académie internationale des sciences politiques témoi-

gne non seulement du vif intérêt d'Amiel pour les questions pédagogiques, mais aussi de sa sincère sympathie pour la démocratie¹¹⁵¹. Il ne serait peut-être pas exagéré de voir dans l'*Institut Universitaire des Hautes Études Internationales*, fondé en 1927, à Genève, jusqu'à un certain point une réalisation du vœu formulé par Amiel.

CONCLUSIONS

Nous nous étions proposé, dans cette troisième partie, d'examiner l'œuvre d'Amiel avec l'intention de connaître son idéal moral et de voir en même temps jusqu'à quel point et dans quelle mesure l'auteur du *Journal intime* continue Rousseau. Quel est le résultat de cet examen ?

Commençons par constater qu'il y a des rapports de réelle parenté entre les deux penseurs, et que cette parenté est conditionnée par une influence plus ou moins directe de l'un sur l'autre. Nous avons vu, en effet, qu'Amiel a lu, dès sa plus tendre jeunesse, les ouvrages les plus importants de Rousseau et que, tout en les critiquant, il s'en inspire à plusieurs reprises. Et s'il est incontestable qu'il subit aussi la profonde influence de la pensée allemande, on peut dire qu'il y a été préparé et en quelque sorte prédestiné par le rousseauisme. En tout cas, Amiel éprouve une grande sympathie et une sincère admiration pour celui qu'il appelle « notre principal ancêtre en tout ». Il s'est, pour ainsi dire, retrouvé en Rousseau. Amiel est hostile à tout exclusivisme national et aspire à cet esprit européen, dont les meilleurs représentants sont, à ses yeux, Rousseau et M^{me} de Staël.

De même que Rousseau, Amiel est un poète sentimental dans le sens de Schiller. Une grande nostalgie de l'idéal et un mécontentement vis-à-vis de la civilisation de son temps et de l'anarchie morale pénètre tous

ses écrits. Chez lui aussi on peut parler d'un « Retour à la nature », dans le sens d'un « Retour au divin ». Il aime, lui aussi, la nature, les enfants, l'innocence, la vie simple et la Bible. De même, il se plaint de la disproportion entre la richesse extérieure et la pauvreté de vie intérieure dans les temps modernes. Plus que Rousseau, il est tourmenté par le vide effrayant de la vie et par la soif douloureuse de bonheur. Il proteste contre la souffrance. Le mal étant pour lui quelque chose de très réel, il ne se sent pas d'accord avec Rousseau en ce qui concerne la bonté originelle de l'homme. Mais Amiel n'est pas pour cela un pessimiste. Il est plutôt convaincu du triomphe du principe du bien dans le monde. Et à cet égard il est plus près de Rousseau que de Schopenhauer. Il est convaincu de la grandeur morale de l'homme. De là aussi sa lutte contre les Encyclopédistes de son temps, c'est-à-dire contre le matérialisme, le naturalisme, le darwinisme et le positivisme scientifique.

On peut considérer comme un autre trait commun à Rousseau et Amiel le stoïcisme chrétien ainsi que le mysticisme religieux. C'est surtout chez Amiel que nous trouvons tous les éléments caractéristiques d'un mysticisme religieux. Mais les deux penseurs placent la vie du sentiment au-dessus de la réflexion et de l'analyse. Ce qui importe pour eux avant tout, c'est l'enrichissement intérieur de notre existence ou, comme dit Amiel, l'intériorisation. Grande est chez eux la part du rêve et de la contemplation. Ils revendiquent tous les deux les droits du moi individuel et de la personnalité, mais cela n'a rien à voir avec le subjectivisme. La parenté entre Amiel et Rousseau est incontestable aussi du point de vue autobiographique. Ce qui leur est commun, ce n'est pas seulement le besoin et la faculté maîtresse de l'incessante étude de soi-même ; c'est aussi la grande sincérité avec laquelle ils racontent leurs expériences intérieures. Vouloir les considérer à cet égard comme des impressionnistes et des égocentristes, ce serait faire le même reproche à n'importe quelle sorte d'autobiographie. Pour ce qui est en particulier d'Amiel, nous devons tenir compte de sa soif de l'infini et de sa tendance à ce qu'il appelle dépersonnalisation, impersonna-

lisation, réimplication, etc., ainsi que de la grande difficulté qu'il éprouve à conserver son individualité particulière.

Comme Rousseau, Amiel est un écrivain essentiellement moraliste. Ses yeux aussi sont fixés surtout sur l'idéal moral. Lui aussi considère tout du point de vue de l'importance des différents domaines de la pensée et de l'action pour la spiritualisation et pour l'élévation intérieure de notre existence : cela est vrai de la philosophie, de l'art, de la religion, de la politique, de l'éducation, etc.

Ainsi, dans le domaine de la philosophie, Amiel combat le matérialisme et prend parti pour le spiritualisme. Il considère comme l'objet d'étude de la philosophie, les formes et la métamorphose de l'esprit, la science du bien et du but. Et cette philosophie doit entrer dans les mœurs, se transformer en seconde nature. La philosophie, c'est la conscience se comprenant elle-même avec tout ce qu'elle contient. En ce sens, la philosophie présente un caractère non seulement moral, mais aussi religieux.

La beauté aussi est, selon Amiel, inséparable de la grandeur morale. Comme Rousseau, il croit que la beauté et la bonté sont quelque chose de tout à fait primordial et original. L'art est essentiellement idéaliste, en ce sens qu'il est une lutte de l'esprit contre la chair. En particulier, la poésie et la musique contribuent à l'élévation de l'âme. Comme Rousseau, Amiel considère la musique comme l'art de la vie intérieure par excellence. Comme Rousseau, Amiel nous donne une des plus belles descriptions du sentiment de la nature. Comme Rousseau, il définit le paysage « un état de l'âme ».

L'attitude religieuse d'Amiel aussi doit être appréciée du point de vue de son idéal moral. Ce qui le pousse à croire en Dieu, ce n'est pas un raisonnement abstrait, c'est plutôt une raison du cœur, une soif ardente de bonheur, d'harmonie et d'unité dans la vie individuelle, collective et cosmique. Il est théiste plutôt que déiste. Chez lui aussi on peut parler d'un pragmatisme religieux, en ce sens que la vraie vérité religieuse est celle qui rend l'homme le plus harmonieusement bon, le plus sage, le

plus grand et le plus heureux. De même que chez Rousseau, on peut parler chez Amiel d'une irréligion vis-à-vis des Églises existantes, en ce sens qu'il les critique âprement dans la mesure où leurs dogmes sont incompatibles avec son idéal moral. Il n'admet que l'Évangile éternel en tant qu'il reflète la vie de Jésus. On ne peut considérer Amiel comme protestant que dans la mesure où le protestantisme est une combinaison de deux facteurs : l'autorité des Écritures et le libre examen. Mais Amiel rejette tout ce qu'il a y de superficiel, de pédantisme et d'intellectualisme dans cette forme de la vie religieuse.

Le moralisme d'Amiel se manifeste aussi dans son attitude politique. Comme Rousseau, Amiel est démocrate et républicain, tout en faisant à cet égard plus de réserves que l'auteur du *Contrat social*. Il critique âprement l'égalitarisme niveleur et le suffrage universel, mais il repousse d'autre part avec Rousseau les inégalités conventionnelles et les injustices historiques. Il n'a de l'appréhension qu'en ce qui concerne la possibilité de réaliser la démocratie idéale. Comme Rousseau, il croit que la question politique et sociale est au fond une question morale.

De là la grande importance qu'il attache à la réforme de l'éducation. Tout en n'admettant pas sans réserves le principe rousseauiste de la bonté originelle de l'homme, il est fermement convaincu de la possibilité d'influencer les enfants par l'éducation et de former l'homme nouveau. Et à cet égard il croit à la manière de Rousseau à l'efficacité de la méthode « expectante » de l'exemple. De même, il insiste sur la nécessité de l'éducation de soi-même de l'adulte comme moyen de contribuer à la réalisation de l'homme idéal.

Voilà pour ce qui est de la parenté entre Amiel et Rousseau. Mais pour parler de continuation, il faut quelque chose de plus : les différences sont à cet égard aussi importantes, peut-être même plus importantes que les ressemblances. Et nous avons vu, en effet, que sur presque tous les points Amiel diffère de Rousseau, soit en le critiquant, soit en le corrigeant, soit enfin

en le complétant par des tendances ou des idées qui lui appartiennent en propre.

Ainsi, la conception du retour à la nature et de l'idéal moral n'est pas du tout la même chez les deux penseurs. Chez Amiel prédomine le côté religieux, chez Rousseau la simplicité de la vie des hommes restés près de la nature et indépendants des vices de la civilisation. De sorte que pour Amiel il s'agit d'un enrichissement intérieur de la vie essentiellement individuelle, pour Rousseau d'une régénération radicale de tout l'ensemble de notre existence. Chez Amiel, le mécontentement vis-à-vis de l'état actuel des choses et de la vie humaine en général est plus grand que chez Rousseau. Sous l'influence plus ou moins profonde des tendances pessimistes du XIX^e siècle et en particulier de Schopenhauer, Amiel sent plus que Rousseau le vide de notre existence et insiste sur la réalité du mal. Surtout, Amiel ne partage pas l'optimisme de Rousseau vis-à-vis de la bonté originelle de l'homme.

Du point de vue autobiographique aussi nous avons constaté de réelles différences entre Amiel et Rousseau. Tandis que Rousseau ne nous donne dans ses travaux autobiographiques que ce qu'il a vécu à côté de ses doctrines ou les conditions dans lesquelles elles se sont formées, Amiel est tout entier dans son *Journal intime*, il nous fait assister à l'évolution de tout l'ensemble de son être, c'est-à-dire de sa vie et de sa pensée. En ce sens, il est un des plus grands continuateurs de l'aspect autobiographique du rousseauisme. D'autre part, Amiel, en s'appropriant les tendances cosmiques de la philosophie allemande, a donné à sa conception de la vie une base plus universelle. De sorte que, tout en restant fidèle à Rousseau, il est un des miroirs vivants de son siècle, — et cela est caractéristique de toute vraie continuation.

Du point de vue philosophique proprement dit, Amiel est métaphysicien dans toutes les fibres de son être. Par là, ainsi que par ses penchants mystiques, le rousseauisme prend chez lui une forme originale. Son spiritualisme présente un caractère plus religieux que celui de Rousseau, qui est essentiellement moral.

Dans le domaine de l'art et du beau aussi l'attitude d'Amiel diffère de celle de Rousseau en tant qu'elle

présente un caractère religieux plutôt que moral. De même, Amiel est plus romantique que Rousseau, mais moins grand comme génie créateur.

C'est dans le domaine de la religion que l'influence de la pensée allemande sur Amiel se manifeste avec une grande intensité. Non seulement Amiel est plus mystique que Rousseau, mais il est panenthéiste plutôt que théiste. D'autre part, en insistant sur le péché, ainsi que sur la nécessité du pardon et du repentir, il est plus près du calvinisme que l'auteur de la Profession de foi du Vicaire Savoyard.

En politique aussi, Amiel diffère de Rousseau à plusieurs égards. Il n'admet pas sans réserves le principe de Rousseau : « l'homme est né libre ». Il se méfie aussi de la démocratie et du socialisme, parce qu'il y voit un danger pour l'enrichissement intérieur de la vie. Mais au fond Amiel combat les vices de la démocratie plutôt que l'idéal démocratique de Rousseau.

Sous l'influence plus ou moins grande des pédagogues allemands, Amiel critique certains principes pédagogiques de Rousseau, tels que la bonté originelle de l'enfant, l'éducation négative, le prétendu individualisme de la méthode rousseauiste, etc. Ainsi, il croit se séparer de Rousseau en affirmant que l'enfant est né innocent, mais non pas bon, que la méthode négative ou « expectante » doit être complétée par la méthode « agissante », que l'enfant doit être élevé pour le monde réel, et non pas pour lui-même, etc. D'autre part, Amiel, sans s'opposer à Rousseau, le complète en insistant sur la nécessité de l'éducation de soi-même de l'adulte et en suggérant l'idée de créer des chaires de pédagogie et une Académie internationale des sciences politiques.

Une fois ces multiples différences établies, il ne nous reste en terminant qu'à constater qu'Amiel, sous l'influence de Rousseau, a réalisé, dans son âge mûr, à un haut degré son grand désir de jeunesse — d'être un « Genevois idéalisé »¹¹⁵², dans l'esprit de Rousseau et de M^{me} de Staël. Le fait qu'il a subi d'autres influences ne doit pas nous empêcher de reconnaître qu'il est, après M^{me} de Staël, le plus fidèle continuateur suisse romand de Rousseau dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

NOTES

PREMIÈRE PARTIE

J.-J. ROUSSEAU

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES ET L'ORIGINALITÉ DU ROUSSEAUISME

(1) Amiel, *Journal intime*, éd. Scherer, t. II, p. 198 ; éd. B. Bouvier, t. III, pp. 65 sq. — (2) Pierre-Maurice Masson, *La religion de Rousseau*, 3 volumes Paris, Hachette, 1916. T. I, *La formation religieuse de Rousseau*, p. 92. — (3) M^{me} de Staël, *De l'Allemagne*, II^e partie, ch. I, Œuvres complètes, Paris, 1820, t. X, p. 201. — (4) Gaspard Vallette, *J.-J. Rousseau Genevois*, Paris et Genève, Plon-Nourrit et A. Jullien, 1911, p. 434. — (5) *Ibid.*, pp. 134, 138. — (6) Voir *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, par Th. Dufour, t. IV, Paris, Colin, 1925. Lettres de : A. J. Roustan, n^o 565 ; D. de Rochemont, n^o 568 ; Sarazin l'aîné, n^o 569 ; Prof. Perdrian, n^o 574 ; Deluc, n^o 575 ; Prof. Vernet, n^o 580 ; Moulton, n^o 582. — (7) Gaspard Vallette, *op. cit.*, p. 174. — (8) *Ibid.*, p. 177. — (9) *Ibid.*, p. 139. — (10) Gonzague de Reynold, *Histoire littéraire de la Suisse au XVIII^e siècle*, Lausanne, 1909 et 1912, t. II, p. 823. — (11) Gonzague de Reynold, *J.-J. Rousseau et la Suisse*, in *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, t. VIII, p. 167. — (12) Bernard Bouvier, *J.-J. Rousseau*, Genève, Jullien, 1912, p. 364. — (13) J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Préface. — (14) Albert Schinz, *La pensée de J.-J. Rousseau*. Essai d'interprétation nouvelle. 2 volumes, Smith College, 1929, t. I, pp. 19-28. — (15) *Ibid.*, p. 19. — (16) Eckermann, *Entretiens avec Goethe*, 12 mai 1825. — (17) P.-M. Masson, *op. cit.*, t. III. *Rousseau et la restauration religieuse*, pp. 9 sq. En tout cas, entre la « nature » de Rousseau et la « nature » intégrale, telle que la font parler Diderot et d'Holbach, pense Masson, « il n'y a guère qu'un mot de commun. Ainsi la nature de Diderot ne sera guère qu'un appel à l'insurrection contre toutes les erreurs de l'enfance, tous les préjugés de l'éducation, tous les scrupules de la morale sociale, tandis que, pour Jean-Jacques, la sainte voix de la nature « se confond avec ce principe inné de justice et de vertu, qui, dans toutes les consciences humaines, affirme le même devoir, et le même devoir chrétien ». — (18) Bergson, *L'intuition philosophique*. Conférence faite au Congrès international de Philosophie à Bologne, 1911.

CHAPITRE II

LE PROBLÈME DE LA VALEUR DES SCIENCES

(19) J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, en 13 volumes, éd. Hachette, Paris, 1872, t. V, p. 103. Sauf indication spéciale, nos citations des ouvrages de Rousseau seront faites d'après cette édition. — (20) *Œuvres*, t. I, p. 20. Conclusion. — (21) *Œuvres*, t. IX, p. 287. — (22) *Traité élémentaire de sphère*, chap. I^{er}, in *Œuvres* publiées par Streckeisen-Moulton, 1865. — (23) *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie*, 1740. *Œuvres*, t. III, pp. 40 sq. — (24) *Œuvres inédites*, publiées par Streckeisen-Moulton, p. 192. — (25) *Œuvres*, t. III, p. 76 ; de même :

Lettres sur la vertu et le bonheur, publiées par Streckeisen-Moultou in *Œuvres inédites*, 1861, p. 138. Selon P.-M. Masson, le titre exact de ces fragments est : *Lettres à Sophie*. Le titre « Lettres sur la vertu et le bonheur » est de Streckeisen-Moultou et ne se justifie pas. Voir P.-M. Masson, *op. cit.* Tome II, *La « Profession de foi » de Jean-Jacques*, p. 5. Nous suivrons l'exemple de P.-M. Masson et nous citerons cet écrit, d'ailleurs inachevé, de Rousseau, sous le titre : *Lettres à Sophie*. — (26) *Émile*, Œuvres, t. II, p. 137. — (27) *Ibid.*, p. 22. — (28) Œuvres, t. III, p. 87. — (29) Villemain, *Cours de littérature française*, Paris, 1838, t. II, p. 410. — (30) Helvétius, *De l'Esprit*, Amsterdam et Leipzig, t. I, p. 1. — (31) H. Höfding, *Histoire de la philosophie moderne*, t. I, Préface. — (32) S. Mathieu, XVI, 26. — (33) *Lettres élémentaires sur la botanique*, Œuvres, t. VI, p. 54. — (34) Œuvres, t. VI, p. 135. — (35) Œuvres, t. IX, p. 376. — (36) *Ibid.*, p. 339. — (37) *La Nouvelle Héloïse*. Œuvres, t. IV, p. 36. Première partie. Lettre XII. — (38) *Émile*, Œuvres, t. II, p. 137. — (39) Œuvres, t. I, p. 19.

CHAPITRE III

LE PROBLÈME DE LA VALEUR DES ARTS

(40) Höfding, *Rousseau et sa philosophie*, Paris, Alcan, 1912, p. 7. — (41) *Pensées détachées*, Fragments inédits publiés par Streckeisen-Moultou, 1861, p. 286. — (42) *Les Confessions*, Partie II, Livre 17, Œuvres, t. VIII, p. 288. — (43) Arthur Chuquet, *J.-J. Rousseau*, Paris, Hachette, 1893, pp. 191 sq. — (44) *Revue des Deux Mondes*, 15 oct. 1889, pp. 873 sq. — (45) G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, V^e éd., 1898, pp. 788, 792. — (46) Basch, in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séance du 27 février 1932, p. 67. — (47) *Traité élémentaire de sphère*, in *Œuvres inédites* publiées par Streckeisen-Moultou, 1861, chap. XI, p. 212. — (48) *La Nouvelle Héloïse*, Partie II, Lettre XVII. Œuvres, t. IV, p. 172. — (49) *Ibid.*, p. 174. — (50) *Ibid.*, Lettre XXIII, p. 197. — (51) Il convient de faire remarquer que cette lettre est en même temps une manifestation antiphilosophique : elle est un symptôme du début de la rupture de Rousseau non seulement avec Diderot, son « Aristarque », mais aussi avec les Encyclopédistes en général, et cette rupture présente un caractère non pas seulement sentimental, mais intellectuel et religieux. Cf. P.-M. Masson, *op. cit.*, t. II, p. 35. — (52) *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, Œuvres, t. I, pp. 191 sq. — (53) *Ibid.*, p. 189. — (54) *Ibid.*, p. 190. — (55) *Ibid.*, p. 194. — (56) Voir : Ferdinand Brockerhoff, *J.-J. Rousseau, sein Leben und seine Werke*, 3 volumes, Leipzig, 1883, t. I, p. 251. — (57) *Op. cit.*, t. II, p. 445. — (58) *Op. cit.*, p. 449. — (59) Cf. Taine, *Les origines de la France contemporaine*. T. I, *L'ancien régime*, Paris, 1876, chap. III, pp. 204-207. — (60) Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Lettre X. Trad. par Ad. Regnier, Paris, Hachette, 1862, t. VIII, pp. 221 sq. — (61) *Lettre à d'Alembert*. — (62) *Ibid.*, Œuvres, t. I, p. 263. — (63) Bergson, *Le Rire*, p. 175. — (64) *La Nouvelle Héloïse*, Partie I, Lettre 23, Œuvres, t. IV, p. 51. — (65) Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, Alcan, 1932, pp. 37 sq. — (66) Rousseau, *Dictionnaire de musique*. Article *Génie*. Œuvres, t. VII, p. 125. — (67) *Ibid.*, Article *Imitation*, pp. 140 sq. — (68) *Ibid.* Article *Unité de mélodie*, p. 340. — (69) Voir Albert Jansen, *J.-J. Rousseau als Musiker*, Berlin, 1884, p. 200. — (70) Selon Tiersot (*J.-J. Rousseau*, Paris, Alcan, 1912, pp. 196-199), Rousseau, malgré l'intrépidité de sa polémique, n'a jamais complètement rompu avec la tradition française. — (71) Rousseau, *Lettre sur la musique française*, Œuvres, t. VI, p. 205. — (72) *Ibid.*, p. 205. — (73) *Ibid.*, p. 208. Dans sa thèse *L'Opéra de Rameau*, Paris, Laurens, 1930, Paul-Marie Masson s'efforce de montrer que le reproche que Rousseau fait à la musique française de manquer de rythme ne se justifie pas. Voir en particulier, pp. 498 sq. Par contre, le grand physicien allemand, Helmholtz, semble donner raison à Rousseau, lorsqu'il fait remarquer que les anciens compositeurs de l'école homophone n'avaient aucun sentiment de l'accompagnement harmonique et que de nos jours encore beaucoup d'orientaux de talent n'éprouvent que de la répugnance vis-à-vis de notre musique harmonique. L'hypothèse de Rameau n'est donc possible, selon Helmholtz, que sur le terrain d'un système de musique harmonique déjà existant, c'est-à-dire la conséquence de principes esthétiques qui sont soumis au changement avec l'évolution progressive de l'humanité. Voir *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*, III^e éd., 1870, pp. 364, 402 sq. Cf. Albert Jansen, *Rousseau als Musiker*, Berlin, 1884, p. 250. — (74) Rousseau, *Lettre sur la musique française*, Œuvres, t. VI, pp. 210 sq. — (75) *Ibid.*, p. 181. *Examen des deux principes avancés par Rameau*. Voir aussi dans le *Dictionnaire de musique*, les articles : *Expression*, *Harmonie*, *Mélodie*.

qui nous montrent que Rousseau considère l'harmonie comme une partie intégrante de toute vraie musique. — (76) *Fragments d'observations sur l'Alceste italien de Gluck*, Œuvres, t. VI, p. 224. — (77) *Ibid.* — (78) *Op. cit.*, pp. 175, 361, 404 sq. — (79) J. Tiersot, *J.-J. Rousseau*, dans la Collection *Les maîtres de la musique*, Paris, Alcan, 1912, p. 251. Tiersot considère Rousseau comme le premier musicographe français. *Ibid.*, p. 238.

CHAPITRE IV LA VIE RELIGIEUSE

(80) D. Parodi, *La philosophie religieuse de Rousseau*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 297. — (81) Cassirer, *L'Unité dans l'œuvre de Rousseau*, in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 27 févr. 1932, p. 82. — (82) Kant, *Critique de la raison pratique* : « Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours nouveaux et qui s'accroissent à mesure que la réflexion s'en occupe plus souvent et avec plus d'insistance : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. » — (83) *Émile*, livre IV. Œuvres, t. II, pp. 248 sq. Très probablement, ce sont les Encyclopédistes, en particulier Helvétius, que Rousseau vise dans cette protestation. — (84) *Ibid.*, p. 251. — (85) Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, p. 178. — (86) Pierre-Maurice Masson, *op. cit.* T. II, *La « Profession de foi » de Rousseau*, pp. 37 sq. — (87) D'Holbach, *Système de la nature*, Londres, 1770, t. II, pp. 379 sq. — (88) *Ibid.*, p. 383. — (89) *Émile*, Œuvres, t. II, pp. 258 sq. — (90) *Ibid.*, p. 259. — (91) *Ibid.*, p. 259. — (92) *Lettres à Sophie*, *op. cit.*, pp. 155 sq. — (93) *Op. cit.*, t. II, p. 86. — (94) *Pensées détachées*, *op. cit.*, p. 351. — (95) *Émile*, Œuvres, t. II, pp. 238 sq. — (96) *Ibid.*, p. 239. — (97) *Ibid.*, p. 268. — (98) *Ibid.*, p. 269. — (99) *Ibid.*, p. 270. — (100) *Ibid.*, p. 275. — (101) *Lettre à Christophe de Beaumont*, Œuvres, t. III, p. 93. — (102) *Émile*, Œuvres, t. II, p. 277. — (103) *Ibid.*, p. 279. — (104) Par exemple, Pierre-M. Masson, *op. cit.*, t. II, p. 105. — (105) J.-M. Guyau, *L'Irréligion de l'avenir*. — (106) *Émile*, Œuvres, II, p. 238. — (107) Pierre-M. Masson, *op. cit.*, t. II, p. 45. — (108) A. Schinz, *op. cit.*, pp. 485 sq. — (109) *Ibid.*, p. 507. — (110) *Ibid.*, p. 45. — (111) « Le meilleur de tous les casuistes est la conscience », dit le Vicaire savoyard. *Émile*, Œuvres, II, p. 257. De même que Marie Huber, Rousseau conçoit la conscience à la fois comme raison et sentiment. Voir aussi : *Réveries*, III^e Promenade. — (112) *Émile*, Œuvres, II, p. 244. — (113) *Ibid.*, p. 245. — (114) *Ibid.*, p. 247. — (115) *Ibid.*, p. 257. — (116) *La Nouvelle Héloïse*, Partie V, Lettre V. Œuvres, t. IV, p. 414. — (117) *Émile*, Œuvres, t. II, p. 248. — (118) *Ibid.*, p. 257. — (119) *Ibid.*, p. 252. — (120) Hegel, *Philosophie der Geschichte*. Werke, Bd. IX, 483. — (121) Fichte, *Sittenlehre*. — (122) *Émile*, Œuvres, t. II, p. 252. — (123) *Ibid.*, p. 255. — (124) *Ibid.*, p. 253. — (125) *Ibid.*, p. 245. — (126) Voir sur la distinction entre grandeurs ontologiques et grandeurs timologiques : R. Eucken, *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit*, Leipzig, 1888, p. 372. — (127) *Ibid.*, p. 373. — (128) *Ibid.*, p. 381. — (129) *La Nouvelle Héloïse*, Partie III, Livre XVIII. Œuvres, IV, 248. — (130) *Pensées détachées*, *op. cit.*, p. 365. — (131) *Lettres écrites de la Montagne*. Œuvres, t. III, p. 168. — (132) *Lettre à Christophe de Beaumont*, Œuvres, t. III, p. 64. — (133) *Lettres de la Montagne*, Œuvres, t. III, p. 128. — (134) *Émile*, Œuvres, t. II, p. 284. — (135) *La Nouvelle Héloïse*, Partie VI, Lettre 8. Œuvres, t. V, pp. 42 sq. — (136) *Ibid.*, p. 44. — (137) Parodi, *Article cité*, p. 316. — (138) Pierre-M. Masson, *op. cit.*, t. I *La formation religieuse de Rousseau*, p. 16. — (139) *Lettre à Christophe de Beaumont*, Œuvres, III, p. 82. — (140) *Lettres de la Montagne*, Œuvres, t. III, p. 127. — (141) *Émile*, Œuvres, t. II, p. 280. Le fait que, avant Rousseau, d'autres (en particulier J.-Alphonse Turretin) avaient institué un parallèle entre Socrate et Jésus ne doit pas nous empêcher d'apprécier ce beau portrait de la supériorité morale du Christ. — (142) Charles Borgeaud, *Rousseaus Religionsphilosophie*. Thèse de doctorat, Iéna, 1883, p. 86. — (142*) *Lettre à M. de **** du 15 janvier 1769. Œuvres, t. XII, p. 145. — (143) *Émile*, Œuvres, t. II, pp. 252 sq. — (144) *Lettre à M. de ****, 15 janvier 1769, Œuvres, t. XII, 145. — (145) Œuvres, t. I, p. 251. — (146) *Lettre à Voltaire*, Œuvres, t. X, p. 124. — (147) *Ibid.*, p. 129. — (148) *Ibid.*, p. 133. — (149) *Émile*, Œuvres, t. II, p. 252. — (150) *Lettre à Voltaire*, Œuvres, t. X, p. 124. — (151) *Émile*, Œuvres, t. II, p. 252. — (152) Lettre du 15 janvier 1769. Œuvres, t. XII, p. 146. — (153) *Ibid.* — (154) *Émile*, Œuvres, t. II, p. 252. — (155) *Ibid.*, p. 253. — (156) *Lettre à M. de ****, 15 janvier 1769. Œuvres, XII, p. 146. — (157) *Émile*, Œuvres, t. II, p. 48. — (158) *Ibid.*, p. 254. — (159) *Ibid.*, p. 254. — (160) *Ibid.*,

p. 255. — (161) *La Nouvelle Héloïse*, Partie III, Lettre XXI. *Œuvres*, V, 262 sq. — (162) *Lettre à M...*, du 24 nov. 1770, *Œuvres*, XII, 227 sq. — (163) *La Nouvelle Héloïse*, *Œuvres*, t. V, p. 264. — (164) *Ibid.*, p. 264. — (165) *Ibid.*, p. 264. — (166) *Ibid.*, p. 265. — (167) *Ibid.*, p. 265. — (168) *Ibid.*, p. 266. — (169) *Ibid.*, p. 267. — (170) *Ibid.*, p. 267. — (171) *Contrat social*, Livre II, ch. V, *Œuvres*, t. III, p. 323. — (172) *Lettre à M...*, 24 nov. 1770, *Œuvres*, t. XII, p. 227. — (173) *Ibid.*, p. 229. — (174) *La Nouvelle Héloïse*, Partie III, Lettre XXII. *Œuvres*, IV, 269. — (175) *Ibid.*, p. 271. — (176) *Ibid.*, p. 270. — (177) *Ibid.* pp. 271 sq. — (178) *Ibid.*, pp. 271 sq.

CHAPITRE V

LE PROBLÈME POLITIQUE ET SOCIAL

(179) Dusaulx, *De mes rapports avec J.-J. Rousseau*, 1798. Cf. Höfding, *Rousseau et sa philosophie*, Paris, Alcan, 1912, p. 96. — (180) Jules Lemaître, *J.-J. Rousseau*, Paris, C. Lévy, 1907, p. 1. — (181) *Ibid.*, p. 193. — (182) *Ibid.*, p. 267. — (183) *Ibid.*, p. 273. — (184) *Ibid.*, p. 211. — (185) *Ibid.*, p. 274. — (186) Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, Paris, 1901. — (187) Edme Champion, *J.-J. Rousseau et la Révolution française*, Paris, Armand Colin, 1909, p. 104. — (188) *Ibid.*, p. 150. — (189) *Op. cit.*, p. 346. — (190) E. Champion, *op. cit.*, p. 139. Cf. G. Beaulavon, Introduction à son édition du *Contrat social*, III^e éd., Paris, Rieder, 1922, ch. IV. — (191) *IV^e Promenade*, *Œuvres*, t. IX, p. 350. — (192) Franz Haymann, *J.-J. Rousseaus Sozialphilosophie*, Leipzig, 1898, p. 2. — (193) Fichte, *Vorlesungen über das Wesen und die Bestimmung des Gelehrten*, Reclam, p. 62. — (194) *Confessions*, II, ix, *Œuvres*, t. VIII, pp. 288 sq. — (195) *Ibid.*, p. 239. — (196) Cassirer, *op. cit.*, p. 52. — (197) *Contrat social*, I, i, *Œuvres*, t. III. — (198) Le fait que le *Contrat social* parut quelques semaines avant l'*Émile* n'infirmes pas ce que nous venons de dire ; car non seulement Rousseau avait l'intention de faire paraître le *Contrat* après l'*Émile*, mais il le résume dans le V^e livre de l'*Émile*, c'est-à-dire après la Profession de foi du Vicaire sav. — (199) *Contrat social*, I, v. — (200) Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, 1793. — (201) R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, Paris, Gamber, 1928 pp. 12^e sq. — (202) *Ibid.*, p. 61. — (203) D'après Beaulavon, *op. cit.*, p. 10. — (204) G. Vallette, *op. cit.*, p. 174. — (205) *Ibid.*, p. 175. — (206) *Ibid.*, p. 176. — (207) *Ibid.*, p. 184. — (207*) *Ibid.*, p. 195. — (208) *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, t. XXIII, p. 145. — (209) *Lettres de la montagne*, I, iv, *Œuvres*, t. III, p. 204. — (210) *Ibid.*, p. 201. Le *Contrat social* et l'*Émile* furent lacérés et brûlés devant la porte de l'Hôtel de Ville de Genève par l'exécuteur de la haute justice (tandis qu'à Paris on s'était contenté de brûler seulement l'*Émile*, le 11 juin 1762). — (211) Beaulavon, *op. cit.*, p. 72 : « Il est absolument faux que le *Contrat* soit déjà tout entier contenu dans quelque-une de ces œuvres antérieures. On trouve bien çà et là l'une ou l'autre des théories du *Contrat*, mais la combinaison qu'en fait Rousseau, le sens, l'esprit nouveau qu'il leur impose, les conclusions qu'il en tire, ne se trouvent ni chez Althusius, ni chez Jurieu, ni chez Locke, ni dans l'article *Droit naturel* : cela est original et neuf. » — (212) *Ibid.*, p. 75. — (213) Lettre du 7 novembre 1761. — (214) Voir René Hubert, *op. cit.*, p. 120. — (215) *Émile*, *Œuvres*, t. II, p. 27. — (216) *Contrat social*, livre I, ch. V, *Œuvres*, t. III, p. 312. — (217) *Ibid.*, l. I, ch. IV, p. 313. — (218) Fichte, « die Beziehung der vernünftigen Wesen aufeinander », in *Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten*, Recl., p. 16. — (219) *Contrat social*, l. I, ch. VI, *Œuvres*, t. III, p. 313. — (220) *Ibid.*, l. II, ch. III, p. 320. — (221) *Ibid.*, l. II, ch. IV, p. 322. — (222) *La Nouvelle Héloïse*, V, ii, *Œuvres*, t. IV, p. 374. — (223) *Contrat social*, l. I, ch. IV, *Œuvres*, t. III, p. 310. — (224) *Ibid.*, l. II, ch. I, *Œuvres*, t. III, p. 318. — (225) *Ibid.*, l. II, ch. IV, p. 321. — (226) *Ibid.*, l. II, ch. VI, p. 326. — (227) *Ibid.*, l. II, ch. VII, p. 327. — (228) *Discours sur l'Inégalité* (Dédicace), *Œuvres*, t. I, p. 73. — (229) *Contrat social*, l. II, ch. VII, *Œuvres*, t. III, p. 327. — (230) *Ibid.* — (231) *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, chap. II, *Œuvres*, t. V, p. 242. — (232) *Cahiers et Brouillons* 87, 8-9. Voir : P.-M. Masson, *op. cit.*, vol. II, *La Profession de foi de Jean-Jacques*, p. 240. — (233) Cf. *Contrat social*, l. II, ch. IX. — (234) *Œuvres*, t. V, p. 303. — (235) *Contrat social*, l. II, ch. XI, *Œuvres*, t. III, p. 334. — (236) *Lettres de la Montagne*, II, viii, *Œuvres*, t. III, p. 227. — (237) *Contrat social*, l. VIII, *Œuvres*, t. III, p. 316. — (238) *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, ch. VI, *Œuvres*, t. V, p. 254. — (239) « Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,

Der täglich sie erobern muss », *Faust*, II^e Partie. — (240) *Émile*, Œuvres, t. II, p. 52. — (241) *Contrat social*, I, iv. Œuvres, t. III, p. 309. — (242) Réponse au roi de Pologne, duc de Lorraine, sur la réfutation faite par ce prince de son Discours, Œuvres, t. I, p. 41. — (243) *Contrat social*, II, xi. Œuvres, t. III, p. 334. — (244) Ludwig Stein, *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, Stuttgart, 1897, p. 324. — (245) *Contrat social*, I, viii. Œuvres, t. III, pp. 315 sq. — (246) *Ibid.*, I, ix. Œuvres, t. III, pp. 316 sq. — (247) *Économie politique*, Œuvres, t. III, pp. 290 sq. — (248) *Projet de Constitution pour la Corse*, Correspondance avec Bufta-Foco, publiée par Streckeisen-Moultou, *op. cit.*, p. 108. — (249) *Ibid.*, p. 100. — (250) *Ibid.* — (251) *Ibid.*, pp. 120 sq. — (252) *Nouvelle Héloïse*, V, xiii. Œuvres, t. IV, p. 444. Et dans Lettre II, Partie II, Milord Édouard écrit : « Que le rang se règle par le mérite. » *Ibid.*, p. 132. — (253) *Contrat social*, II, xi. Œuvres, III, 335. — (254) *Ibid.*, III, i. Œuvres, t. III, p. 337. — (255) *Ibid.*, p. 339. — (256) *Ibid.*, pp. 339 sq. — (257) *Ibid.*, III, iii. Œuvres, t. III, p. 342. — (258) *Ibid.*, p. 343. — (259) *Ibid.*, III, vi. Œuvres, t. III, p. 349. — (260) *Ibid.*, III, iv. Œuvres, III, p. 343. — (261) *Ibid.*, p. 344. — (262) *Ibid.*, III, v. Œuvres, t. III, p. 345. — (263) Par exemple, Hettner, *Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, Die Literatur in Frankreich*, IV^e éd., Braunschweig, 1881, tome II, p. 471. — (264) *Lettres de la Montagne*, I, vi. Œuvres, t. III, p. 204. — (265) *Contrat social*, III, ix. Œuvres, t. III, p. 354. — (266) F. Brunetière, *Pour le Centenaire d'Auguste Comte*, in *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1902, p. 674. — (267) F. Brunetière, *L'Erreur du XVIII^e siècle*, 1^{er} août 1902, p. 636. — (268) *La Nouvelle Héloïse*, V, iii. Œuvres, t. IV, p. 394. — (269) Voir sur ce désordre social : Taine, *Les Origines de la France contemporaine*. T. I^{er}, *L'Ancien Régime*, Paris, 1876, et surtout : Lorenz v. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, 1850. — (270) *La Nouvelle Héloïse*, V, iii. Œuvres, t. IV, p. 394. — (271) *Troisième Dialogue*, Œuvres, t. IX, p. 287. — (272) *Confessions*, II, xii. Œuvres, t. IX, p. 56. — (273) *Correspondance*, Œuvres, t. XI, p. 392. — (274) *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Œuvres, t. V, pp. 240 sq. — (275) Œuvres, t. III, p. 291. — (276) *Ibid.*, p. 286. — (277) *Considérations*, etc., Œuvres, t. V, p. 276. — (278) *Ibid.*, p. 286. — (279) *Émile*, Œuvres, t. II, p. 6. — (280) *Ibid.*, p. 8. — (281) Höfding, *Histoire de la philosophie moderne*, t. I, p. 563. — (282) *Contrat social*, IV, viii. Œuvres, t. III, p. 388. — (283) *Ibid.*, p. 386. — (284) *Ibid.* — (285) *Ibid.*, p. 386. — (286) *Ibid.*, p. 387. — (287) *Ibid.*, p. 388. — (288) *Ibid.*, p. 389. — (289) *Ibid.*, p. 388. — (290) *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, ch. IV. Œuvres, t. V, p. 249. — (291) *Ibid.*, p. 246. — (292) *Émile*, I, V. Œuvres, t. II, p. 427. — (293) *Lettres de la Montagne*, I, i. Œuvres, t. III, p. 130. — (294) *Ibid.*, p. 132. — (295) Œuvres, t. I, p. 115. Cf. les lettres au pasteur Usteri du 3 avril 1763 et du 18 juillet 1763. — (296) *Ibid.*, p. 97. — (297) *Contrat social*, I, iv. Œuvres, t. III, p. 310. — (298) *Émile*, I, V. Œuvres, t. II, p. 430. Grotius s'appuie, par exemple, sur Horace, Euripide, Hésiode, Homère, etc. — (299) *Contrat social*, I, iv. Œuvres, t. III, p. 311. « C'est l'honneur de Rousseau, fait remarquer M. Beaulavon, que d'avoir pu condamner avec autant de fermeté que de logique toutes les cruautés qu'absolvaient les Grotius et les théoriciens du despotisme et d'avoir déduit du droit des hommes et du droit des nations la lumineuse formule de la guerre légitime et humaine. » Voir : G. Beaulavon, *Les idées de J.-J. Rousseau sur la guerre*, in *Revue de Paris*, 1^{er} oct. 1917, p. 655. — (300) *Émile*, I, V. Œuvres, II, p. 428. — (301) Œuvres, t. III, p. 298. — (302) Œuvres, t. I, p. 73. — (303) *Ibid.*, p. 74. — (304) Œuvres, t. V, p. 317. En envoyant l'extrait du *Projet* à M. de Bastide, Rousseau lui écrivit : « Puisse-nous voir la paix bientôt rétablie entre les puissances ! » Lettre du 5 décembre 1759. Œuvres, t. X, p. 220. — (305) *Projet de paix perpétuelle*, Œuvres, t. V, p. 323. — (306) *Ibid.*, pp. 323 sq. — (307) *Ibid.*, p. 330. — (308) *Ibid.*, p. 329. — (309) *Ibid.*, p. 328.

CHAPITRE VI

LA FORMATION DE L'HOMME IDÉAL

(310) *Op. cit.*, t. I, p. 284. — (311) *Ibid.* — (312) *Op. cit.*, t. II, p. 375. — (313) *Op. cit.*, t. I, p. 140. — (314) Œuvres, t. III, p. 185. — (315) Cette lettre est dans les *Fragments inédits* par Streckeisen-Moultou, 1861. — (316) Œuvres, t. III, p. 64. — (317) Voir *La Nouvelle Héloïse*, III, xviii. Œuvres, IV. — (318) *Lettre à l'Archevêque de Paris*. Œuvres, III, 60. — (319) *Émile*. Œuvres, II, 60. — (320) Œuvres, III, 67 sq. — (321) E. Seillière, *J.-J. Rousseau*, Paris, Garnier, 1921, p. 37. — (322) Œuvres, II, 8. — (323) *La Nouvelle Héloïse*, V, iii. Œuvres, IV, 393. — (324) *Ibid.*, p. 394. — (325) *Émile*, II. Œuvres, II, 61. —

- (326) *Ibid.*, pp. 61 sq. — (327) *Ibid.*, pp. 84, 141. — (328) *Ibid.*, p. 61. — (329) J. Lemaître, *op. cit.*, p. 226. — (330) *Œuvres*, II, 4. — (331) *La Nouvelle Héloïse*, V, III. *Œuvres*, IV, 398. — (332) *Ibid.*, p. 396. — (333) *Ibid.* — (334) *Ibid.* — (335) *Ibid.*, p. 409. — (336) *Lettre à l'Archevêque de Paris*. *Œuvres*, III, 71. Cf. Ed. Claparède, *J.-J. Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1912, t. XX, p. 415. — (337) *Émile*, II. *Œuvres*, II, 61. — (338) *Ibid.*, p. 62. — (339) *Ibid.*, p. 61. — (340) *Ibid.*, p. 58. — (341) Locke, *Some Thoughts concerning Education*, 1690, § 81. — (342) *Émile*, II. *Œuvres*, II, 57. — (343) *Ibid.* Voir aussi : *La Nouvelle Héloïse*, V, III. *Œuvres*, IV, 393. — (344) *Émile*, II. *Œuvres*, II, 75. — (345) *Ibid.*, pp. 76 sq. — (346) *La Nouvelle Héloïse*, V, III. *Œuvres*, IV, 403. — (347) *Émile*, I. *Œuvres*, II, 8. — (348) *Ibid.*, p. 21. — (349) *Ibid.* — (350) *Ibid.*, p. 15. — (351) *Ibid.* — (352) *Ibid.*, p. 23. — (353) *Ibid.*, p. 35. — (354) *Ibid.*, p. 48. — (355) *Ibid.*, p. 50. — (356) Höfding, *Éthique*. II^e éd. allemande, Leipzig, 1901, p. 328 ; de même : *Rousseau et sa philosophie*, p. 151. — (357) *Émile*, II. *Œuvres*, II, 45. — (358) *Ibid.* p. 49. — (359) Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, VIII, I. — (360) *Émile*, II. *Œuvres*, II, 46. — (361) *Ibid.* — (362) *Ibid.*, p. 37. — (363) *Ibid.*, p. 142. — (364) *Ibid.*, p. 86. — (365) *Ibid.*, p. 88. — (366) *Ibid.*, p. 222. — (367) *Ibid.*, p. 67. — (368) *Ibid.*, p. 151. — (369) *Ibid.*, p. 141. — (370) *Ibid.*, p. 138. — (371) *Ibid.*, p. 155. — (372) *Ibid.*, p. 156. — (373) Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932, pp. 98 sq. — (374) *Émile*, *Œuvres*, II, 349. — (375) *Ibid.*, pp. 71 sq. — (376) *Ibid.*, p. 72. — (377) *Ibid.*, p. 158. — (378) *La Nouvelle Héloïse*, I, XII. *Œuvres*, IV, 37. — (379) *Émile*, IV. *Œuvres*, II, 214. — (380) *Ibid.*, pp. 72 sq. — (381) *Ibid.*, p. 169. — (382) *Ibid.*, pp. 166 sq. — (383) Voir en particulier Livre III, ch. IV. — (384) *Émile*, III. *Œuvres*, II, 172. — (385) *Ibid.* — (386) *Ibid.*, p. 173. — (387) Jean Paul, *Levana*, éd. Reclam, p. 11. — (388) M^{me} de Staël, *Lettres sur les ouvrages et le caractère de Rousseau*, 1789, p. 46. — (389) *Émile*, IV. *Œuvres*, II, 226. — (390) *Ibid.*, p. 51. — (391) *Émile et Sophie, ou les Solitaires*, Lettre II, *Œuvres*, t. III, p. 27. — (392) *Émile*, IV. *Œuvres*, t. II, p. 183. — (393) *Discours sur l'Inégalité*, Note 15(o). *Œuvres*, t. I, p. 149. — (394) *Émile*, IV. *Œuvres*, II, 184. — (395) *La Nouvelle Héloïse*, I, Lettre x. *Œuvres*, t. IV, p. 112. — (396) *Ibid.*, IV, XII. *Œuvres*, t. IV, p. 346. — (397) *Ibid.*, II, XI. *Œuvres*, t. IV, p. 152. — (398) *Émile*, IV. *Œuvres*, t. II, p. 262. — (399) *Ibid.*, pp. 260 sq. — (400) *Ibid.*, p. 416. — (401) *Ibid.*, p. 138. — (402) *Ibid.*, p. 190. — (403) *Ibid.* — (404) *Ibid.*, p. 191. — (405) *La Nouvelle Héloïse*, II, VII. *Œuvres*, IV, 144. — (406) *Ibid.*, p. 140. — (407) *Ibid.*, VI, II. — (408) *Ibid.*, VI, II. *Œuvres*, V, 193. — (409) Voir Brockerhoff, *op. cit.*, t. II, p. 130. — (410) *Émile*, IV. *Œuvres*, II, 193. — (411) Schopenhauer, *Ueber die Grundlage der Moral*, éd. Reclam, p. 628. — (412) Cf. Kuno Fischer, *Schopenhauer*, p. 495. — (413) *Émile*, IV. *Œuvres*, II, 193. — (414) *Ibid.*, p. 199. — (415) Voir : Épicète, *Entretiens* ; Marc-Aurèle, *Pensées* ; Spinoza, *Éthique*, IV^e partie, théorème 50, Remarque, ainsi que théorèmes 27 et 37 de la même partie, théorème 27 de la III^e partie ; Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, éd. Recl., p. 142 ; *Metaphysik der Sitten*, éd. Kirchmann, p. 308 ; Nietzsche, *Morgenröte*, éd. Naumann, Leipzig, 1887, pp. 131 sq. ; *Wille zur Macht*, 1901, p. 440 ; et surtout *Menschliches Allzumenschliches*, t. I, p. 55 ; *Also sprach Zarathustra*, 1900, pp. 67, 130, etc. — (416) *La Nouvelle Héloïse*, V, II. *Œuvres*, t. IV. — (417) *Émile*, IV. *Œuvres*, II, 193. — (418) *La Nouvelle Héloïse*, seconde Préface, *Œuvres*, IV, 6. — (419) Lanson, *Histoire de la littérature française*, p. 784 de la V^e éd., 1898. — (420) *Émile*, V. *Œuvres*, II, 381. — (421) *Ibid.*, p. 328. — (422) *Ibid.*, pp. 328 sq. — (423) Schiller, *Macht des Weibes*. — (424) *Émile*, V. *Œuvres*, II, 331. — (425) *Ibid.*, p. 348. — (426) *Ibid.*, pp. 348 sq. — (427) *Ibid.*, p. 334. — (428) *Ibid.*, p. 335. — (429) *Ibid.* — (430) *Discours sur les sciences et les arts*, *Œuvres*, I, 13. — (431) *Discours sur l'Inégalité*, Dédicace, *Œuvres*, I, 77. — (432) *La Nouvelle Héloïse*, I, XII. *Œuvres*, IV, 36. — (433) *Lettres à Sophie*, éd. Streckeisen-Moultou, Lettre I, p. 138. (Lettres sur la vertu et le bonheur.) — (434) *Œuvres*, t. III, p. 76. — (435) *La Nouvelle Héloïse*, V, v. *Œuvres*, IV, 413. Note. — (436) *Ibid.* — (437) *Ibid.*

CHAPITRE VII

L'IDÉAL MORAL

- (438) Ed. de Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, Berlin, 1879, p. 303. — (439) Voir : Ab. Riehl, *Fr. Nietzsche, der Künstler und der Denker*, p. 72. — (440) Nietzsche, *Götzendämmerung*, éd. Naumann, p. 48. — (441) *Discours sur l'Inégalité*, *Œuvres*, I, 79. — (442) Eckermann, *Gespräche mit*

Goethe, 16 mars 1830. — (443) Fichte, *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, éd. Reclam, p. 56. — (444) Œuvres, t. I, p. 125. — (445) *Ibid.* — (446) Kant, *Anthropologie*, II^e partie. Œuvres, éd. Rosenkranz, t. VII, 2, p. 268. Voir aussi : *Zum ewigen Frieden*, t. VII, 1, pp. 242-246. — (447) III^e Dialogue. Œuvres, t. IX, pp. 285 sq. — (448) Höffding, *Rousseau et sa Philosophie*. — (449) *Émile*, III. Œuvres, II, p. 177. — (450) *Ibid.*, p. 377. — (451) Œuvres, t. IX, 287. — (452) *Lettres à Sophie*, op. cit., p. 137. — (453) Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, Ed. Hartenstein, t. IV, p. 322. — (454) Fichte, *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, éd. Reclam, pp. 50 sq. — (455) H. Hettner, op. cit., p. 443. — (456) H. Höffding, *Rousseau et sa philosophie*. — (457) R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, IV^e éd., p. 407. — (458) G. Lanson, *J.-J. Rousseau*, in *La Grande Encyclopédie*. — (459) Op. cit., t. I, p. 191. — (460) Brouckerhoff, op. cit., t. II, p. 373. — (461) Voir sur la distinction entre l'eudémonisme effectif et l'eudémonisme éthique : G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Berlin, 1892, t. I, p. 296. — (462) Haymann, op. cit., p. 65. — (463) *La Nouvelle Héloïse*, IV, xv. Œuvres, t. IV, p. 358. — (464) *Confessions*, IV, vi. Œuvres, t. IX, p. 171. — (465) *Émile*, Œuvres, t. II, pp. 47, 37 sq. Cf. *Réveries d'un promeneur solitaire*, V^e Promenade. Œuvres, IX, p. 363. — (466) *Pensées détachées*, Fragments publiés par Streckeisen-Moultou, op. cit., p. 356. — (467) Haymann, op. cit., p. 393. — (468) *La Nouvelle Héloïse*, III, xx. Œuvres, t. IV, p. 461. — (469) *Ibid.* — (470) Cf. Borgeaud, op. cit., p. 92. — (471) Voir plus haut, p. 87. — (472) Œuvres, t. IX, p. 332. — (473) *Des conditions du bonheur d'un peuple*, in *Fragments des Institutions politiques*, publiés par Streckeisen-Moultou, p. 223. — (474) *Lettres à Sophie*, pp. 141 sqq. — (475) *Ibid.*, p. 161. — (476) *Réveries*, V^e Promenade, Œuvres, t. IX, p. 363. — (477) Goethe, *Faust*, II^e Partie, V^e Acte. — (478) Op. cit., p. 67. — (479) *Ibid.*, p. 68. — (480) *Ibid.*, p. 80. — (481) Voir Carlyle, *Heroes and Hero-Worship*. — (482) Voir Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932.

DEUXIÈME PARTIE

M^{me} DE STAËL

INTRODUCTION

(483) Amiel, *M^{me} de Staël*, in *Galerie suisse*, p. 432. — (484) Philippe Godet, *Histoire littéraire de la Suisse française*, Neuchâtel, 1895. — (485) Cité par Maurice Souriau in *Les idées morales de M^{me} de Staël*, Bloud & C^{ie}, 1910, p. 14. — (486) Albert Sorel, *M^{me} de Staël* in *Collection des grands écrivains de la France*, Paris, Hachette, 1890, p. 10. — (487) E. Ritter, *Recherches généalogiques à Genève*, in *Compte rendu de l'Académie des Sciences morales et politiques*, Paris, 1905. — (488) P. Kohler, *M^{me} de Staël et la Suisse*, Étude biographique et littéraire avec de nombreux documents inédits. Lausanne-Paris, Payot, 1916, pp. 92, 103, 104. — (489) Sainte-Beuve, *M^{me} de Staël*, in *Portraits de femmes*, Paris, Garnier, 1882, p. 93. — (490) *Ibid.*, p. 93.

CHAPITRE PREMIER

M^{me} DE STAËL EUROPÉENNE

(491) Eugène Ritter, *Notes sur M^{me} de Staël*, p. 7. — (492) Marc Monnier, *Genève et ses poètes*, p. 320. — (493) Philippe Godet, *Histoire littéraire de la Suisse française*, pp. 422 sq. — (494) Maurice Souriau, *Ouvrage cité*, p. 4. — (495) Pierre Lasserre, *Le Romantisme français*, Paris, Mercure de France, 1907, p. 169. — (496) Amiel, *M^{me} de Staël* in *Galerie suisse*, pp. 419 sq. — (497) Pierre Kohler, ouvrage cité, p. 684. — (498) Faguet, *Politiques et moralistes du XIX^e siècle*. Première Série, II^e éd., Paris, Lecène, Oudin, 1891, p. 185. — (499) Cf. Amiel, ouvrage cité, p. 420. — (500) *Corinne*, in Œuvres, éd. de 1820, Paris, Treuttel et Würtz, vol. VIII, p. 201. — (501) *Ibid.*, pp. 256 sq. — (502) Godet, ouvrage cité, pp. 421 sq. (503) Amiel, *Madame de Staël*, in *Galerie suisse*, p. 433.

CHAPITRE II

M^{me} DE STAËL « POÈTE SENTIMENTAL »

(504) Voir Schiller, *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*. — (505) *Corinne*, Œuvres, t. VIII, p. 392. — (506) *Ibid.*, t. VIII, p. 158. — (507) *Quelques réflexions sur le but moral de Delphine*, Œuvres, t. V, pp. xxix et suiv. — (508) Sainte-Beuve ouvrage cité, p. 87. — (509) *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau*, 1788, Œuvres complètes, Paris, 1820, t. I, p. 3. — (510) *Ibid.*, p. 19. — (511) *Ibid.*, p. 24. — (512) *Ibid.*, pp. 26 sq. — (513) *Ibid.*, p. 31. — (514) *Ibid.*, p. 32. — (515) *Ibid.*, p. 37. — (516) *Ibid.*, p. 39. — (517) *Ibid.*, p. 49. — (518) *Ibid.*, pp. 52 sq. — (519) *Ibid.*, p. 61. — (520) *Ibid.*, p. 63. — (521) *Ibid.*, pp. 68 sq. — (522) *Ibid.*, p. 70. — (523) *Ibid.*, pp. 70 sq. — (524) *Ibid.*, p. 74. — (525) *Ibid.*, p. 74. — (526) *Ibid.*, p. 77. — (527) *Ibid.*, p. 78. — (528) *Ibid.*, pp. 78 sq. — (529) *Ibid.*, p. 82. — (530) En se basant sur les indications de ce même Genevois, M^{me} de Staël va jusqu'à admettre que c'est l'infidélité de Thérèse qui a déterminé Rousseau à se suicider (p. 97). — (531) *Corinne*, Œuvres, tome IX, pp. 379 sq. — (532) *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau*, p. 84. — (533) *Ibid.*, p. 87. — (534) *Ibid.*, p. 88. — (535) *Ibid.*, p. 89. — (536) *Ibid.*, p. 103. — (537) *De la littérature*, etc. Œuvres, t. IV, pp. 8 sq. — (538) *Ibid.*, p. 346. — (539) *Ibid.*, pp. 392 sq. — (540) *Ibid.*, p. 449. — (541) *Ibid.*, p. 423. — (542) *Ibid.*, p. 506. — (543) *De l'Allemagne*, Œuvres complètes, Paris, 1820, tome X, pp. 169 sq. — (544) *Ibid.*, pp. 200 sq. — (545) *Ibid.*, tome XI, p. 338. — (546) *Émile*, livre II, Œuvres, t. II, p. 76.

CHAPITRE III

M^{me} DE STAËL, ÉCRIVAIN MORALISTE

(547) Philippe Godet, ouvrage cité, p. 420. — (548) Amiel, ouvrage cité, p. 427. — (549) M. Souriau, ouvrage cité, p. 30. — (550) *Ibid.*, p. 36. — (551) P. Kohler, ouvrage cité, p. 686. — (552) *Delphine*, Œuvres, t. V, p. x. — (553) *Ibid.*, pp. xii sq. — (554) *Ibid.*, p. xvii. — (555) *Ibid.*, p. xxxvi. — (556) M^{me} Necker de Saussure, *Notice sur le caractère et les écrits de M^{me} de Staël*, in Œuvres complètes de M^{me} de Staël, Paris, 1820, t. I, p. ciii. — (557) Sainte-Beuve, ouvrage cité, p. 136. — (558) *Corinne*, Œuvres, tome VIII, p. 106. — (559) *Ibid.*, p. 390. — (560) M^{me} de Staël, *De la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), Œuvres complètes, t. IV, pp. 511 sq. — (561) *Corinne*, Œuvres, tome IX, p. 326. — (562) *Ibid.*, p. 54. — (563) *Corinne*, tome VIII, p. 135. — (564) *Ibid.*, p. 217.

CHAPITRE IV

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

(565) *De la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, Œuvres, t. IV, p. 69. — (566) *Ibid.*, pp. 505 sq. — (567) *Ibid.*, p. 503. — (568) *Ibid.*, pp. 127 sq. — (569) *Ibid.*, p. 214. — (570) *Ibid.*, pp. 20 sq. — (571) *Ibid.*, p. 134. — (572) *Ibid.*, p. 148. — (573) *Ibid.*, p. 149. — (574) *Ibid.*, p. 161. — (575) *Ibid.*, p. 212. — (576) *Ibid.*, p. 223. — (577) *Ibid.*, p. 594. — (578) *Ibid.*, pp. 594 sq. — (579) *Ibid.*, p. 446. — (580) Voir la Première Partie, Chapitre Premier du présent ouvrage. — (581) Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Edit. Hartenstein, 1867-68, tome VIII, p. 624. — (582) Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Œuvres, éd. Hachette, vol. I, p. 19. Voir plus haut, p. 21. — (583) *De la Littérature*, etc. Œuvres, vol. IV, pp. 30 sq. — (584) *Ibid.*, p. 79. — (585) *Ibid.*, p. 94. — (586) *Ibid.*, p. 383. — (587) *Ibid.*, p. 407. — (588) *Ibid.*, p. 406. — (589) *Ibid.*, p. 450. — (590) *Ibid.*, p. 482. — (591) *Ibid.*, p. 483. — (592) *Ibid.*, pp. 485 sq. — (593) *Ibid.*, p. 49. — (594) *Ibid.*, p. 423. — (595) *Ibid.*, p. 31. — (596) *Ibid.*, p. 38. — (597) *Ibid.*, p. 71. — (598) *Ibid.*, p. 178. — (599) *Ibid.*, p. 362. — (600) *Ibid.*, p. 429. — (601) *Ibid.*, p. 45. — (602) *Ibid.*, p. 46. — (603) *Ibid.*, p. 50. — (604) *Ibid.*, p. 54. — (605) *Ibid.*, p. 394. — (606) *Ibid.*, p. 228. — (607) *Ibid.*, pp. 51 sq. — (608) *Ibid.*, p. 160. — (609) *Ibid.*, pp. 164 sq. — (610) *Ibid.*, p. 161. — (611) *Ibid.*, p. 220. — (612) *Ibid.*, p. 554. — (613) *Ibid.*, p. 472. — (614) *Ibid.*, pp. 469 sq. — (615) *Ibid.*, p. 203. — (616) *Ibid.*, pp. 318 sq. — (617) *Ibid.*, p. 463. — (618) *Ibid.*, p. 471. — (619) *Ibid.*, p. 473.

CHAPITRE V

LE MYSTICISME RELIGIEUX DE M^{me} DE STAËL

(620) William James, *L'expérience religieuse*, Adaptation Abauzit, Paris, Alcan, 1906. — (621) Émile Boutroux, *Psychologie du mysticisme*, in *Bulletin de l'Institut de Psychologie*. — (622) Bergson, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, Alcan, 1932. — (623) M^{me} de Staël, *De l'Allemagne*, chap. sur *La Religion et l'Enthousiasme*, IV^e partie. *Œuvres*, t. XI. — (624) Voir Boutroux, ouvrage cité. — (625) *De l'Allemagne*. *Œuvres*, vol. X, pp. 163 sq. — (626) *Ibid.*, *Œuvres*, vol. XI, p. 205. — (627) *Ibid.*, vol. XI, p. 211. — (628) *Ibid.*, vol. XI, p. 219. — (629) *Ibid.*, vol. XI, p. 220. — (630) *Ibid.*, p. 222. — (631) *Ibid.*, p. 241. — (632) *Ibid.*, p. 414. — (633) *Ibid.*, p. 357. — (634) Rousseau, *Confessions*, II, VIII. — (635) Amiel, *M^{me} de Staël*, in *Galerie suisse*, p. 434. — (636) M^{me} de Staël, *De l'Allemagne*. *Œuvres*, XI, 520. — (637) Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, Alcan, 1932, p. 96. — (638) *Ibid.*, p. 52. — (639) *Ibid.*, p. 55. — (640) Boutroux, ouvrage cité. — (641) M^{me} de Staël, *De l'Allemagne*. *Œuvres*, XI, 521. — (642) *Ibid.*, p. 544. — (643) Boutroux, ouvrage cité. — (644) M^{me} de Staël, *De l'Allemagne*. *Œuvres*, t. X, 223. — (645) *Ibid.*, vol. XI, pp. 527 sq. — (646) *Ibid.*, pp. 167 sq. — (647) *Ibid.*, pp. 177 sq. — (648) *Ibid.*, vol. X, p. 143. — (649) *Ibid.*, p. 200. — (650) *Ibid.*, p. 201. — (651) Voir Émile, IV. *Œuvres*, éd. Hachette, vol. II, pp. 248-249. — (652) *De l'Allemagne*, XI, p. 203. — (653) *Ibid.*, p. 198. — (654) *Ibid.*, p. 208. — (655) *Ibid.*, pp. 207 sq. — (656) *Ibid.*, p. 197. — (657) Voir Maine de Biran, *Journal intime*, éd. Ernest Naville, *M. de Biran. Sa vie et ses pensées*, Paris, 1857. — (658) *De l'Allemagne*, XI, p. 281. — (659) *Ibid.*, p. 249. — (659*) *Ibid.* — (660) Corinne. *Œuvres*, vol. IX, p. 283. — (661) *Ibid.*, p. 134. — (662) *Ibid.*, p. 255. — (663) *De la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*. *Œuvres*, vol. IV, p. 356. — (664) *Ibid.*, p. 537. — (665) *De l'Allemagne*. *Œuvres*, XI, 328. — (666) *Ibid.*, p. 325. — (667) *Ibid.*, p. 330. — (668) *Ibid.*, p. 269. — (669) *Ibid.*, p. 349. — (670) *Ibid.*, p. 183. — (671) *Ibid.*, p. 346. — (672) *Ibid.*, p. 327. — (673) *Ibid.*, p. 354. — (674) *Ibid.*, p. 355. — (675) *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*. *Œuvres*, Paris, Lefèvre, 1838, vol. II, p. 27. — (676) *Ibid.*, p. 43.

CHAPITRE VI

LA RELIGION

(677) *De l'Allemagne*, vol. XI, pp. 417 sq. — (678) *Ibid.*, p. 413. — (679) *Ibid.*, p. 415. — (680) Corinne. *Œuvres*, vol. IX, pp. 479. — (681) *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*. Éd. John Viénot, Paris, 1906, p. 214. — (682) Corinne, *Œuvres*, VIII, 111. — (683) *Ibid.*, pp. 387 sq. — (684) *De la Littérature*, etc., *Œuvres*, IV, 204 sq. — (685) *Ibid.*, p. 220. — (686) *Ibid.*, p. 190. — (687) *Ibid.*, p. 195. — (688) *Ibid.*, p. 201. — (689) Corinne, *Œuvres*, vol. VIII, chap. I, p. 9. — (690) *Ibid.*, chap. IV. — (691) *Ibid.*, vol. IX, p. 120. — (692) *Ibid.*, vol. IX, p. 342. — (693) *De l'Allemagne*, vol. XI, pp. 418, 425. — (694) *Ibid.*, p. 451. — (695) *De la Littérature*, *Œuvres*, vol. IV, p. 269. — (696) *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, *Œuvres*, vol. XII, p. 32. — (697) *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui peuvent fonder la République en France*, pp. 223 sq. — (698) Rousseau, *Contrat social*, Livre IV, chap. III. — (699) *De l'Allemagne*, *Œuvres*, X, 363. — (700) *Considérations sur la Révolution*, *Œuvres*, vol. XII, pp. 89 sq. — (701) Corinne, *Œuvres*, VIII, 396. — (702) *De l'Allemagne*, *Œuvres*, vol. XI, p. 447. — (703) *Ibid.*, pp. 460 sq. — (704) Corinne, *Œuvres*, IX, 386. — (705) *Ibid.*, p. 461. — (706) *Ibid.*, p. 465. — (707) Rousseau, *Émile*, *Œuvres*, éd. Hachette, vol. II, p. 254. — (708) *De l'Allemagne*, *Œuvres*, XI, 272. — (709) *Ibid.*, p. 415.

CHAPITRE VII

LE BEAU ET L'ART

(710) Voir, par exemple, Émile Faguet, *Politiques et moralistes du XIX^e siècle*. Première série, II^e éd., 1891, p. 142. — (711) Corinne, *Œuvres*, Vol. VIII,

p. 127. — (712) *Ibid.*, p. 301. — (713) *Ibid.*, p. 317. — (714) *Ibid.*, pp. 312 sq. — (715) *Ibid.*, pp. 350 sq. — (716) *De l'Allemagne*, X, 180. — (717) *De la Littérature*, Œuvres, vol. IV, p. 29. — (718) *De l'Allemagne*, Œuvres, vol. X, p. 262. — (719) *Ibid.*, p. 264. — (720) *Ibid.*, p. 269. — (721) Entre autres : Marc Monnier, Amiel et Ph. Godet. — (722) Godet, ouvrage cité, pp. 423 sq. — (723) *La Nouvelle Héloïse*, Première Partie, Lettre 23, Œuvres, éd. Hachette, t. IV, p. 51. — (724) *Corinne*, Œuvres, vol. IX, p. 91. — (725) *Ibid.*, p. 425. — (726) *De l'Allemagne*, Œuvres, vol. XI, pp. 539 sq. — (727) *Ibid.*, p. 513. — (728) *De l'Allemagne*, Œuvres, vol. XI, p. 177. — (729) *Ibid.*, pp. 169 sq.

CHAPITRE VIII

LA TÂCHE DE L'ÉDUCATION

(730) *Ibid.*, p. 171. — (731) *Ibid.*, p. 172. — (732) *Émile*, Œuvres, éd. Hachette, vol. II, pp. 142, 155. — (733) *De l'Allemagne*, p. 176. — (734) *Ibid.*, p. 178. — (735) *Ibid.*, p. 175. — (736) *Ibid.*, p. 181.—

CHAPITRE IX

LA VIE POLITIQUE ET SOCIALE

(737) Voir : M^{me} Necker de Saussure, *Notice sur le caractère et les écrits de M^{me} de Staël*, Œuvres complètes de M^{me} de Staël, Paris, 1820. Vol. I, p. LXXIX. — (738) *Ibid.*, p. CCCVII. — (739) Voir Rousseau, *Confessions*. — (740) *De l'Allemagne*, Œuvres, vol. X, p. 178. — (741) Ouvrage posthume, 1818, publié in Œuvres complètes, t. XII, XIII et XIV. — (742) Publiée par John Viénot, 1906. — (743) *Ibid.*, Introduction, p. c. — (744) *Ibid.*, pp. 37 sq. — (745) *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, Œuvres, vol. XII, p. 12. — (746) *Ibid.*, p. 315. — (747) *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution*, etc., p. 171. — (748) *Ibid.*, pp. 23 sq. — (749) *Ibid.*, Introduction, p. xvii. — (750) *Ibid.*, p. 5. — (751) *Ibid.*, p. 273. — (752) *Ibid.*, p. 70. — (753) *Ibid.*, pp. 51 sq., 59. — (754) *Ibid.*, p. 251. — (755) *Ibid.*, p. 84. — (756) *Ibid.*, p. 250. — (757) *Ibid.*, p. 137. — (758) *Ibid.*, p. 12. — (759) *Ibid.*, p. 11. — (760) *Ibid.*, p. 11. — (761) *Contrat social*, I, ix, Œuvres, éd. Hachette, vol. III, pp. 317 sq. — (762) *Des circonstances actuelles*, etc., p. 156. — (763) *Ibid.*, p. 159. — (764) *Ibid.*, p. 168. — (765) *Ibid.*, p. 47. — (766) *Contrat social*, II, ix, Œuvres, vol. III, p. 334. Voir plus haut. — (767) *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, Œuvres, XIV, 380. — (768) *Ibid.*, vol. XII, p. 32. — (768*) *Ibid.*, t. XIV, pp. 384 et suiv. — (769) *Ibid.*, Œuvres, t. XIV, p. 374. — (770) *Ibid.*, t. XII, p. 25. — (771) *Ibid.*, t. XII, p. 294. — (772) *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution*, etc., p. 98. — (773) *Ibid.*, p. 186. — (774) *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, Œuvres, vol. XII, p. 289. — (775) *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution en France*, p. 203. — (776) Voir la première partie de cet ouvrage, *L'Idéal moral chez Rousseau*, chap. V. — (777) *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Œuvres, éd. Hachette, vol. IX, p. 287. III^e Dialogue. — (778) *De l'Allemagne*, Œuvres, vol. XI, p. 338. — (779) *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, Œuvres, vol. XIII, pp. 49, 111. — (780) *Ibid.*, (781) *Des circonstances actuelles*, etc., p. 76. — (782) *Ibid.*, p. 7. — (783) *Ibid.*, Introduction de Viénot, p. xi. — (784) *Corinne*, Livre XVIII, chap. V, Œuvres, vol. IX, pp. 379 sq. — (785) *Des circonstances actuelles*, etc., pp. 32 sq. — (786) *Ibid.*, p. 33. — (787) *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, Œuvres, vol. XIII, p. 117. — (788) *Ibid.*, vol. XII, p. 287. — (789) *Ibid.*, vol. XII, pp. 148 sq. — (790) *Ibid.*, vol. XII, pp. 160 sq. — (791) *Ibid.*, p. 244. — (792) *Ibid.*, p. 285. — (793) *Ibid.*, pp. 286 sq. — (794) *Ibid.*, p. 289. — (795) *Ibid.*, p. 290. — (796) *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution*, etc., pp. 39 sq. — (797) *Ibid.*, p. 41. — (798) *Ibid.*, pp. 43 sq. — (799) *Ibid.*, p. 305.

CONCLUSIONS

(800) Voir : *Réflexions sur la Paix*, Paris 1794. Préface. Œuvres complètes, t. II, p. 41.

TROISIÈME PARTIE
HENRI-FRÉDÉRIC AMIEL

INTRODUCTION

(801) Voir *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} janvier 1886. — (802) *Ibid.* — (803) *Ibid.*, pp. 219, 222. — (804) In *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*. Paris, 1892, pp. 270 sq. — (805) In *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} octobre 1884, pp. 550 sq. — (806) *Journal des Débats*, 30 septembre et 7 octobre 1884. Ces articles ont été recueillis dans « *Feuilles détachées* », Paris, 1887, pp. 354-400. — (807) Voir *Journal des Débats*, 30 septembre 1884. — (808) Lanson, *Histoire de la littérature française*, X^e édition, 1908, p. 1074. — (809) *La Critique philosophique*, XII^e année, n^o 10, 7 avril 1883, p. 146. — (810) Renouvier fait allusion aux Conférences faites à Genève en 1878 pour le centenaire de Rousseau. — (811) *Critique philosophique*, XII^e année, p. 149. — (812) *Ibid.* p. 157. — (813) *Critique philosophique*, 19 juillet 1884, XIII^e année, p. 385. — (814) *Critique philosophique*, 20 septembre 1894, XIII^e année, p. 124. — (815) Voir le compte rendu du *Journal intime* que Naville a publié dans la *Revue Philosophique*. — (816) Compte rendu de l'édition Bernard Bouvier des *Fragments du Journal intime*, in *Bibliothèque universelle et Revue Suisse*, décembre 1923, pp. 266 et suiv. — (817) A. Reymond, *L'Orientation philosophique du Journal intime*, in *Semaine littéraire*, 12 novembre 1921.

CHAPITRE PREMIER
AMIEL ET ROUSSEAU

(818) Voir Berthe Vadier, *H.-Fr. Amiel, Étude biographique*, Paris. Fischbacher, 1886. — (819) Amiel, *Caractéristique générale de J.-J. Rousseau*, in *J.-J. Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui*, Conférences faites à Genève en 1878 à propos du centenaire de la mort de Rousseau, par J. Braillard, Amiel, A. Oltramare, J. Hornung, Aug. Bouvier et Marc-Monnier, Genève, Neuchâtel et Paris, Sandoz et Fischbacher, 1879, vol. VII. — (820) *Ibid.*, p. 30. — (821) *Ibid.*, p. 32. — (822) *Ibid.*, p. 34. — (823) *Ibid.*, p. 39. — (824) *Ibid.*, p. 33. — (825) *Ibid.*, p. 38. — (826) *Ibid.*, p. 41. — (827) *Ibid.*, p. 48. — (828) *Ibid.*, p. 49. — (829) *Ibid.*, p. 59. — (830) *Ibid.*, pp. 63 sq. — (831) *Journal intime*, 13 août 1865. Édition Scherer, t. I, p. 219.

CHAPITRE II
AMIEL EUROPÉEN

(832) E. Ritter, *Amiel a-t-il des ancêtres vaudois ?* in *Revue historique vaudoise*, décembre 1913. — (833) Cf. les articles qu'il envoya pendant ses années d'étude à Berlin à la *Bibliothèque Universelle* (mars 1843), ainsi que ses *Lettres de jeunesse* (correspondance avec Jules Vuy). Paris, 1903. — (834) Amiel pense sans doute à *L'Éducation progressive*. — (835) *Journal intime*, éd. Scherer, t. II, pp. 293 sq. Éd. Bouvier, t. III, p. 339. — (836) *Ibid.*, 15 septembre 1857. Éd. Scherer, vol. I, p. 129. — (837) *Du mouvement littéraire dans la Suisse romane et de son avenir*, Genève, 1849, p. 37. — (838) *Ibid.*, p. 48. — (839) *Ibid.*, p. 48. — (840) *Ibid.*, pp. 49 sq. — (841) *Journal intime*, t. II, pp. 112 sq. Éd. Bouvier, t. II, p. 225-226. — (842) *Ibid.*, t. I, pp. 166 sq. Éd. Bouvier, t. I, p. 271. — (843) *Du mouvement littéraire de la Suisse romane et de son avenir*, p. 52. — (844) *Journal intime*, t. II, p. 229. Éd. Bouvier, t. III, p. 155-156. — (845) *Il Penseroso*, Poésies, Maximes. Genève, J. Kessmann, 1858, p. 40.

CHAPITRE III
AMIEL « POÈTE SENTIMENTAL »

(846) Voir la deuxième partie du présent ouvrage, pp. 124 sq., et Schiller, *De la poésie naïve et sentimentale*. — (847) *Journal intime*, t. I, p. 111. Éd. Bouvier,

t. I, p. 171. — (848) *Ibid.*, t. I, p. 209, Éd. Bouvier, t. I, p. 326. Cf. la poésie *Méditation*, in *Jour à Jour*, p. 235. — (849) In *Critique philosophique*, 15 mars 1884, XIII^e année, p. 109. — (850) In *Grains de mil*, p. 189. — (851) *Critique philosophique*, XIII^e année, p. 109. — (852) *Caractéristique générale de Rousseau*, p. 41. — (853) *Ibid.*, pp. 57 sq. — (854) *Journal intime*, 26 janvier 1868. Éd. Scherer, t. II, pp. 14 sq., éd. Bouvier, 16 janvier 1868, t. II, pp. 51-52. — (855) *Ibid.*, t. I, p. 171, éd. Bouvier, t. I, p. 277. — (856) *Ibid.*: t. I, pp. 135, 183. — (857) *Ibid.*, tome II, p. 282, éd. Bouvier, t. III, p. 302. — (858) *Ibid.*, t. I, p. 67, éd. Bouvier, t. I, p. 92. — (859) *Grains de mil*, p. 155. — (860) *Ibid.*, p. 156. — (861) *Il Penseroso*, p. 41. — (862) *Journal intime*, t. I, p. 66, éd. Bouvier, t. I, p. 90. — (863) *Journal intime*, t. II, p. 148, 31 mars 1873, éd. Bouvier, t. II, 293-294. — (864) In *Jour à Jour*, pp. 76 sq. — (865) Voir *Lettres de jeunesse*, Correspondance avec Jules Vuy, Paris, 1903, 8^o, p. 22. — (866) *Ibid.*, p. 23. — (867) *Ibid.*, p. 17. — (868) *Journal intime*, t. I, p. 155, éd. Bouvier, t. I, p. 245. — (869) *Ibid.*, t. II, pp. 210 sq., éd. Bouvier, t. III, pp. 122-124. —

CHAPITRE IV

LE PROBLÈME DU MAL

(870) In *Jour à Jour*, p. 22. — (871) *Ibid.*, p. 47. — (872) *Ibid.*, p. 50. — (873) *Journal intime*, t. I, p. 148. — (874) Nous verrons plus loin que c'est avec certaines restrictions qu'on peut parler chez Amiel d'un pessimisme. — (875) *Journal intime*, t. I, p. 212, éd. Bouvier, t. I, p. 328. — (876) *Ibid.*, t. II, p. 4, éd. Bouvier, t. II, pp. 43-44. — (877) *Ibid.*, t. II, p. 335, éd. Bouvier, t. III, p. 427. — (878) Cf. Charles Werner, *Amiel et le problème du mal*, in *Semaine littéraire*, 15 octobre 1921, pp. 491-493. — (879) *Caractéristique générale de Rousseau*, pp. 53 sq. — (880) *Journal intime*, t. I, pp. 179 sq., éd. Bouvier, t. I, p. 288. — (881) *Ibid.*, p. 86. Éd. Bouvier, t. I, p. 117. — (882) *Ibid.*, t. II, p. 76. Éd. Bouvier, t. II, pp. 157-158. — (883) *Ibid.*, t. II, p. 122, éd. Bouvier, t. II, pp. 236-237. — (884) Edmond Scherer, *Préface au Journal intime d'Amiel*, t. I, pp. LXXIV sq. — (885) Berthe Vadier, *Ouvrage cité*, p. 260. — (886) Ph. Godet, *Histoire littéraire de la Suisse française*, Neuchâtel, 1895, p. 587. — (887) *Journal intime*, t. I, pp. 170 sq., éd. Bouvier, t. I, pp. 276-277. — (888) *Ibid.*, t. II, p. 66, éd. Bouvier, t. II, p. 140. — (889) *Ibid.*, t. II, p. 66, éd. Bouvier, t. II, pp. 140-141. — (890) *Ibid.*, t. I, p. 59, éd. Bouvier, t. I, pp. 82-83. — (891) *Ibid.*, t. II, pp. 242 sq., éd. Bouvier, t. I, p. 196. — (892) *Ibid.*, t. II, p. 287, 1^{er} juin 1880, éd. Bouvier, t. III, p. 320. — (893) *Ibid.*, t. II, pp. 109-110, éd. Bouvier, t. II, pp. 221-222. — (894) *Grains de mil*, pp. 114 sq. — (895) In *Jour à Jour*. Poésies intimes. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1880, pp. 252 sq. — (896) Auguste Bouvier, *La Religion d'Amiel*, p. 5. — (897) G. Frommel, *Esquisses contemporaines*, 1891, p. 45. — (898) *Journal intime*, t. I, p. 94 (Pensée sans date). — (899) *Ibid.*, t. II, p. 35, éd. Bouvier, t. II, p. 87, 27 août 1868. — (900) Voir l'Introduction à son édition des *Fragments du Journal intime*, p. xvii. — (901) *Ibid.*, t. II, p. 163, éd. Bouvier, t. II, p. 331. — (902) Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur les Spectacles*. — (903) *Journal intime*, t. I, p. 57. Dans l'édition Bouvier, sous la même date, il n'y a qu'une partie de ce fragment : t. I, p. 75.

CHAPITRE V

LE MYSTICISME RELIGIEUX D'AMIEL

(904) *Caractéristique générale de Rousseau*, p. 41. — (905) Auguste Bouvier, *La Religion d'Amiel*, p. 19. — (906) In *Jour à Jour*. — (907) *Journal intime*, t. I, pp. 189 sq., éd. Bouvier, t. I, p. 303. — (908) *Ibid.*, 24 avril 1869, t. II, p. 53, éd. Bouvier, t. II, pp. 125-126. — (909) *Ibid.*, p. 46, 26 avril 1852, éd. Bouvier, t. I, p. 64. — (910) *Ibid.*, t. II, p. 284, éd. Bouvier, t. III, p. 313. — (911) In *Il Penseroso*. Poésies et maximes, Gen., 1858. — (912) *Ibid.* — (913) Voir la Préface à son édition du *Journal intime*, p. xxxii. — (914) *Ouvrage cité*, p. 294. — (915) Article cité in *Revue des Deux Mondes*, p. 813. — (916) James, *Varieties of religious experience*, p. 394. Traduction Abauzit, p. 335. — (917) Voir ce que nous avons dit sur l'importance du mysticisme dans notre étude sur M^{me} de Staël, p. . — (918) Voir James, *Ouvrage cité*, traduction Abauzit, pp. 324 sq. — (919) *Journal intime*, t. I, p. 215. — (920) *Ibid.*, t. II, p. 215, éd. Bouvier, t. III, p. 290. — (921) *Ibid.*, t. I, p. 48, éd. Bouvier, t. I, pp. 66-67, 28 avril 1852. — (922) *Ibid.*, t. I, p. 101, éd. Bouvier, t. I, p. 150. — (923) *Ibid.*, t. II, p. 155. Éd.

Bouvier, t. II, p. 319. — (924) *Ibid.*, t. II, p. 272. — (925) *Ibid.*, t. II, p. 198. Éd. Bouvier, t. III, pp. 65-66. — (926) *Ibid.*, t. II, p. 102, éd. Bouvier, t. II, p. 198, 26 octobre 1870. — (927) Le 28 avril 1852 — (928) *Ibid.*, t. I, pp. 49 sq. Publié déjà dans *Grains de mil*, pp. 195 sq. Éd. Bouvier, t. I, pp. 68-69. — (929) *Journal intime*, t. I, p. 52. Édition Bouvier, t. I, p. 70. — (930) *Ibid.*, p. 164, éd. Bouvier, t. I, 286, 3 février 1862. — (931) *Ibid.*, p. 209, éd. Bouvier, t. I, p. 325. — (932) *Grains de mil*, p. 200. — (933) *Du Mouvement littéraire dans la Suisse romane et de son avenir*, p. 58. — (934) *Journal intime*, 21 septembre 1874, t. II, p. 183. Cette pensée détachée, sans date dans l'édition Scherer, ne se trouve pas dans l'édition Bouvier. — (935) *Émile*, Œuvres, II, 265. Cf. *Lettres à Sophie, Réveries*, etc. — (936) *Journal intime*, t. I, pp. 40 et suiv, éd. Bouvier, t. I, pp. 57-58.

CHAPITRE VI

L'ATTITUDE ANTISUBJECTIVISTE D'AMIEL

(937) Bourget, article cité. — (938) *Les dernières années d'un rêveur*, in *Revue des Deux Mondes*, 1884, p. 551. — (939) *Journal des Débats*, 30 septembre 1884. — (940) In *Revue des Deux Mondes*, 1896, p. 216. — (941) Léon Bopp, *H.-Fr. Amiel, Essai sur sa pensée et son caractère d'après des documents inédits*. Paris, Alcan, 1926, p. 259. — (942) *Ibid.*, p. 36. — (943) *Ibid.*, p. 75. — (944) *Ibid.*, pp. 77, 83. — (945) *Ibid.*, p. 144. — (946) Albert Thibaudet, *Intérieurs*. Baudelaire, Fromentin, Amiel, Paris, Plon 1924, p. 207. — (947). Et en disant cela, nous tenons compte non seulement de l'édition Scherer, mais aussi de celle de M. Bernard Bouvier qui a paru après que nous eûmes écrit ces lignes. — (948) Voir *Critique philosophique*, 7 avril 1883, p. 147. — (949) Hermann Grimm, *Goethe*, Vorlesungen. IV. Auflage. Berlin, 1887, p. 27. — (950) *Journal intime*, t. I, p. 6, éd. Bouvier, t. I, p. 15. — (951) *Ibid.*, t. I, p. 43, éd. Bouvier, t. I, pp. 60-61. — (952) *Ibid.*, t. II, pp. 207 sq., 26 juillet 1876, éd. Bouvier, t. III, pp. 105-106. — (953) *Ibid.*, t. I, p. 35, éd. Bouvier, t. I, p. 53. — (954) *Ibid.*, t. I, p. 100, éd. Bouvier, t. I, p. 150. — (955) *Ibid.*, t. I, p. 119. — (956) 4 septembre 1860. Voir *Philine*. Fragments inédits du *Journal intime*, Paris, Schiffrin, 1927, p. 79. — (957) Fragment du *Journal intime* du 20 juin 1857, publié dans *Mesures*, juillet 1935, p. 171. — (958) *Journal intime*, 24 septembre 1857, éd. Scherer, t. I, p. 130, éd. Bouvier, t. I, pp. 197 sq. — (959) Amiel, *Caractéristique générale de Rousseau*, p. 49. — (960) *Philine*, p. 64. — (961) *Ibid.*, p. 65. — (962) *Ibid.*, p. 206. — (963) *Ibid.*, p. 65. — (964) Fragments du *Journal intime*, publiés par B. Bouvier dans *Mesures* juillet 1935, p. 164. — (965) *Ibid.*, p. 129. — (966) Voir son Introduction aux *Essais critiques* d'Amiel, Paris, Stock, 1932, p. xxix. — (967) *Journal intime*, 18 novembre 1851, t. I, pp. 35 sq, éd. Bouvier, t. I, p. 54. — (968) *Ibid.*, 12 septembre 1861, t. I, pp. 158 sq, éd. Bouvier, t. I, pp. 251 sq. — (969) *Ibid.*, t. I, pp. 164 sq., éd. Bouvier, t. I, 266. — (970) *Ibid.*, t. II, p. 195, éd. Bouvier, t. III, p. 56. — (971) *Ibid.*, t. II, p. 212. — (972) *Ibid.*, t. II, p. 18, éd. Bouvier, t. II, pp. 59 sq. Cf. *Journal*, I, 83, et *Grains de mil*, p. 138. — (973) Auguste Bouvier, *La Religion d'Amiel*, p. 8. — (973*) Voir *Lettres de Jeunesse*, correspondance avec Jules Vuy, Paris, 1903, pp. 73 et suiv. — (974) Voir : *Il Penseroso*, p. 137. — (975) *Ibid.*, p. 159. — (976) *Journal intime*, t. I, pp. 91 et suiv, éd. Bouvier t. I, pp. 126 et suiv. — (977) *Ibid.*, I, p. 97, éd. Bouvier, I, p. 145.

CHAPITRE VII

AMIEL ÉCRIVAIN MORALISTE

(978) Brunetière, article cité, *Revue des Deux Mondes*, 1886, p. 224. — (979) E. Caro, article cité, *Revue des Deux Mondes*, 1884, p. 536. — (980) Auguste Bouvier, *La Religion d'Amiel*, p. 29. — (981) G. Frommel, *Esquisses contemporaines. Étude sur Amiel*, p. 83. — (982) *Journal intime*, éd. Scherer, t. I, p. 88, éd. Bouvier, t. I, p. 121. — (983) L. Bopp, ouvrage cité, p. 75. — (984) *Journal intime*, éd. Scherer, t. II, p. 13, éd. Bouvier, II, 56. — (985) *Jour à Jour*, p. 245. — (986) *Journal intime*, éd. Scherer, t. II, p. 145, éd. Bouvier, t. II, p. 289. — (987) *Ibid.*, t. I, p. 235, éd. Bouvier, t. II, p. 29. — (988) In *Il Penseroso*, p. 147. — (989) *Grains de mil*, p. 112, — (990) *Journal intime*, t. II, p. 2, éd. Bouvier, t. II, p. 42. — (991) *Ibid.*, t. II, p. 120, éd. Bouvier, t. II p. 236.

CHAPITRE VIII
LA PHILOSOPHIE

(992) *Ibid.*, t. I, p. 4. — (993) *Ibid.*, I, 12, éd. Bouvier, I, 29. — (994) *Ibid.*, II, 292, éd. Bouvier, III, p. 344. — (995) *Ibid.*, II, 175, éd. Bouvier, t. III, p. 24. — (996) *Journal intime*, II, p. 137, éd. Bouvier, II, pp. 260 et suiv. — (997) *Du mouvement littéraire*, etc., pp. 53 sq. — (998) *Grains de mil*, pp. 194 sq.

CHAPITRE IX
LE BEAU ET L'ART

(999) *Journal intime*, t. I, p. 209, éd. Bouvier, t. I, pp. 324-325. — (1000) *Du naturalisme et de l'idéalisme dans l'art* in *Bibliothèque universelle*, février 1843, Extrait, p. 10. — (1001) *Ibid.*, p. 10. — (1002) *Ibid.*, p. 12. — (1003) *Ibid.*, p. 16. — (1004) *Ibid.*, p. 20. — (1005) *Ibid.*, p. 18. — (1006) *Journal intime*, 3 août 1856, t. I, pp. 112 sq., éd. Bouvier, t. I, p. 174. — (1007) *Ibid.*, 7 novembre 1878, t. II, p. 253, éd. Bouvier, t. III, p. 238. — (1008) *Ibid.*, 31 octobre 1852, t. I, p. 62, éd. Bouvier, t. I, p. 86. — (1009) *Journal intime*, 7 novembre 1878, t. II, pp. 252 sq., éd. Bouvier, III, pp. 237 sq. — (1010) *Lettres de jeunesse*, p. 32. — (1011) *Ibid.*, p. 71. — (1012) *Journal intime*, 17 mars 1870, t. II, p. 78, éd. Bouvier, t. II, p. 159. — (1013) *Ibid.*, t. I, p. 83, éd. Bouvier, t. I, p. 112. — (1014) *Grains de mil*, p. 125. — (1015) *Journal intime*, 14 mai 1853, t. I, pp. 83 sq, éd. Bouvier, t. I, pp. 113 sq. — (1016) *Le peintre Hornung*, in *Galerie suisse* d'Eugène Secrétan, t. III, Lausanne, 1880, p. 532. — (1017) *Journal intime*, éd. Scherer, t. II, p. 125. Nous n'avons pas pu trouver ce fragment dans l'édition Bouvier. — (1018) *Ibid.*, t. I, pp. 51 sq., éd. Bouvier, t. I, p. 70. — (1019) *Ibid.*, t. I, p. 62, éd. Bouvier, t. I, p. 86, 31 octobre 1852. — (1020) *Ibid.*, t. I, p. 97, éd. Bouvier, t. I, p. 145. — (1021) *Ibid.*, t. II, p. 267, éd. Bouvier, t. III, p. 276. — (1022) *Ibid.*, t. I, p. 229, éd. Bouvier, t. II, p. 18, le 2 avril 1866. — (1023) *Ibid.*, t. II, p. 159, éd. Bouvier, t. II, p. 326. — (1024) *Ibid.*, t. II, p. 187, éd. Bouvier, t. III, p. 40 et suiv. — (1025) *Grains de mil*, pp. 112 et suiv. Dans la première édition du *Journal intime*, ce fragment n'est reproduit qu'en partie. De même dans l'édition Bouvier. — (1026) *Lettres à Charles Ritter*, Genève, 1914, lettre du 7 mars 1881. Voir le chant *Oasis* in *Jour à Jour*, pp. 27 et suiv. — (1027) *Journal intime*, éd. Bouvier, t. III, pp. 412 et suiv.

CHAPITRE X
LA RELIGION

(1028) *Ibid.*, t. I, p. 3, éd. Bouvier, t. I, p. 8. — (1029) *Ibid.*, 16 mars 1881, t. II, p. 331. — (1030) *Ibid.*, t. I, pp. 60 et suiv. éd. Bouvier, t. II, p. 83. — (1031) *Ibid.*, t. I, p. 61, éd. Bouvier, t. I, p. 84. — (1032) *Ibid.*, t. I, pp. 90 et suiv., éd. Bouvier, t. I, p. 125. — (1033) *Grains de mil*, p. 159. — (1034) *Ibid.*, p. 170. — (1035) *Journal intime*, 25 novembre 1863, t. I, pp. 187 et suiv., éd. Bouvier, t. I, p. 299. — (1036) *Ibid.*, 11 septembre 1873, à Amsterdam, t. II, pp. 163 et suiv., éd. Bouvier, t. II, p. 332. — (1037) *Ibid.*, t. I, pp. 223 et suiv., éd. Bouvier, t. II, p. 4. — (1038) *Ibid.*, t. I, p. 188, éd. Bouvier, t. I, p. 299. — (1039) *Ibid.*, t. II, p. 165. Ce fragment ne se trouve pas dans l'édition Bouvier. — (1040) *Ibid.*, t. II, p. 54 et suiv., éd. Bouvier, t. II, p. 128. — (1041) *Ibid.*, 5 avril 1877, t. II, pp. 226 et suiv., éd. Bouvier, t. III, pp. 149 et suiv. — (1042) *Ibid.*, t. I, p. 201, éd. Bouvier, t. I, p. 316. — (1043) Voir article cité, in *Critique philosophique*, 1884, t. I, p. 385. — (1044) Voir Krause, *Urbild der Menschheit*, 1811 p. 4. — (1045) *Journal intime*, t. I, p. 45, éd. Bouvier, t. I, p. 63. — (1046) *Ibid.*, t. II, pp. 134 et suiv., éd. Bouvier, t. II, 257. Déjà le 1^{er} octobre 1849, Amiel disait qu'on ne peut triompher du panthéisme qu'en l'absorbant. — (1047) *Ibid.*, t. II, p. 223, éd. Bouvier, t. III, pp. 401 et suiv. — (1048) *Grains de mil*, pp. 120 et suiv. — (1049) *Journal intime*, t. II, p. 123, éd. Bouvier, t. II, p. 237. — (1050) Voir *Journal des Débats*, 30 septembre 1884. — (1051) Voir la première partie du présent ouvrage. — (1052) Auguste Bouvier, *La Religion d'Amiel*, p. 30. — (1053) *Caractéristique générale de J.-J. Rousseau*, p. 54. — (1054) *Journal intime*, t. II, p. 42, éd. Bouvier, t. II, pp. 106 et suiv. — (1055) Frommel, *Esquisses contemporaines*, pp. 86, 89 et suiv. — (1056) *Journal intime*, t. I, pp. 155 et suiv., éd. Bouvier, t. I,

pp. 245 et suiv. — (1057) *Ibid.*, I p. 70, éd. Bouvier, I, p. 98. — (1058) Auguste Bouvier, *La Religion de la vie*, p. 54. — (1059) *Journal intime*, II, p. 28, éd. Bouvier, t. II, pp. 73 et suiv. — (1060) In *La Religion d'Amiel*, p. 50. — (1061) *Journal intime*, octobre 1849, t. I, pp. 8 et suiv., éd. Bouvier, t. I, p. 18 — (1062) *Ibid.*, II, p. 82, éd. Bouvier, t. I, pp. 166 et suiv., cf. le fragment du 1^{er} septembre 1874. — (1063) In *Jour à Jour*, pp. 301 et suiv. — (1064) Brunetière, article cité, in *Revue des Deux Mondes*, 1886, p. 217. — (1065) *Journal intime*, t. II, pp. 86, 88, éd. Bouvier, t. II, pp. 171-173. — (1066) *Ibid.*, t. II, p. 88, éd. Bouvier, t. II, p. 174. — (1067) *Grains de mil*, p. 182. — (1068) *Journal intime*, t. I, pp. 236 et suiv., éd. Bouvier, t. II, pp. 30 et suiv. — (1069) *Ibid.*, II, 57, éd. Bouvier t. II, pp. 130 et suiv. — (1070) *Ibid.*, t. II, p. 60, éd. Bouvier, t. II, p. 134, 22 juin 1869. — (1071) *Ibid.*, t. II, p. 58, éd. Bouvier, t. II, p. 132. — (1072) *Ibid.*, 25 novembre 1863, t. I, p. 187, éd. Bouvier, t. I, p. 298. — (1073) *Ibid.*, 21 janvier 1879, t. II, p. 263, éd. Bouvier, t. III, p. 256. — (1074) *Ibid.*, t. I, p. 90, éd. Bouvier, t. I, p. 124. — (1075) *Ibid.*, t. I, p. 96, éd. Bouvier, t. I, p. 144. — (1076) Voir la première partie du présent ouvrage, chapitre IV. — (1077) *Journal intime*, t. I, pp. 58 et suiv., éd. Bouvier, t. I, p. 79. — (1078) *Ibid.*, t. I, p. 98, éd. Bouvier, t. I, p. 147. — (1079) *Ibid.*, t. I, p. 141, éd. Bouvier, t. I, p. 212. — (1080) *Ibid.*, t. I, p. 190, éd. Bouvier, t. I, p. 303. — (1081) *Ibid.*, 16 novembre 1864, t. I, pp. 201 et suiv., éd. Bouvier, t. I, pp. 316 et suiv. — (1082) Voir *Jour à Jour*, pp. 284-286.

CHAPITRE XI

LA VIE POLITIQUE ET SOCIALE

(1083) *Journal intime*, t. I, pp. 30 et suiv., éd. Bouvier, t. I, pp. 49 et suiv. — (1084) *Ibid.*, 28 mai 1857, t. I, p. 122, éd. Bouvier, t. I, p. 185. — (1085) *Ibid.*, t. II, pp. 29 et suiv., éd. Bouvier, t. II, pp. 75 et suiv. — (1086) *Ibid.*, t. II, p. 117 et suiv., éd. Bouvier, t. II, pp. 231-233. — (1087) *Ibid.*, t. II, p. 171, éd. Bouvier, t. III, p. 13. — (1088) *Caractéristique générale de J.-J. Rousseau*, p. 54. — (1089) *Contrat social*, livre I, chap. VI, *Œuvres*, éd. Hachette, t. III, p. 313. — (1090) *Ibid.*, livre II, ch. III, *Œuvres*, t. III, p. 320. — (1091) *Ibid.*, livre II, ch. IV, p. 322. — (1092) *Ibid.*, p. 323. — (1093) *Lettres écrites de la Montagne*, I^{re} Partie, Lettre VIII, *Œuvres*, éd. Hachette, t. III, p. 227. — (1094) *Contrat social*, *Œuvres*, III, p. 116. — (1095) *Du mouvement littéraire dans la Suisse romane*, p. 41. — (1096) *De la liberté*, essai publié dans *Essais critiques*, publiés par Bernard Bouvier, Paris, Stock, 1932, p. 272. — (1097) *Journal intime*, t. I, p. 191. — (1098) *Ibid.*, t. I, p. 196. — (1099) *Ibid.*, t. I, p. 207, éd. Bouvier, t. I, pp. 322 et suiv. — (1099*) *Ibid.*, t. II, pp. 118 et suiv., éd. Bouvier, t. II, p. 234. — (1100) *Contrat social*, livre III, ch. IV, *Œuvres*, t. III, pp. 343 et suiv. Voir chap. V et la première partie du présent ouvrage. — (1101) *Du mouvement littéraire*, etc. p. 61. — (1102) *Ibid.*, p. 42. — (1103) *Ibid.*, p. 50. — (1104) *Journal intime*, t. II, p. 98, éd. Bouvier, t. II, pp. 191 et suiv. — (1105) *Du mouvement littéraire*, etc., p. 42. — (1106) *Ibid.*, pp. 40 et suiv.

CHAPITRE XII

LA TÂCHE DE L'ÉDUCATION

(1107) Voir chap. V de la première partie du présent ouvrage. — (1108) *Journal intime*, t. I, p. 196 et suiv. — (1109) *Ibid.*, t. II, p. 101, éd. Bouvier, t. II, p. 196. — (1110) *Grains de mil*, p. 157. — (1111) En dehors de Rousseau, on peut citer parmi les pédagogues qui ont exercé une influence plus ou moins grande sur Amiel : Pestalozzi, M^{me} Necker de Saussure, le Père Girard, François Naville, Vinet et Louis Gauthey, pour la Suisse ; Fichte, Schleiermacher, Schelling, Froebel, Herbart, Jean Paul, Benecke et Trendelenburg, pour l'Allemagne. — (1112) *Journal intime*, t. II, p. 293, éd. Bouvier, t. III, p. 339. — (1113) *Principes généraux de pédagogie d'Amiel* publiés pour la première fois avec une Introduction par Léon Bopp, Paris, Alcan, 1925. — (1114) *Journal intime*, t. I, p. 54, éd. Bouvier, t. I, p. 72. — (1115) *Principes*, p. 83. — (1116) *L'Académie de Genève*, 1859, p. 10. — (1117) *Journal intime*, t. I, p. 67, éd. Bouvier, t. I, p. 92. — (1118) *Émile*, *Œuvres*, éd. Hachette, t. II, p. 8. — (1119) *Les intérêts de la Suisse romande en matière d'instruction supérieure*. Genève, 1870, p. 39. — (1120) *Journal intime*, éd. Bouvier, t. I, p. 77, 17 juin 1852. — (1121) *Principes de pédagogie*, p. 64. — (1122) *Ibid.*, p. 40. — (1123) *Ibid.*, p. 103. — (1124) *Ibid.*, p. 59. — (1125) *Ibid.*, p. 55. — (1126) *Ibid.*, p. 90. — (1127) *Ibid.*, p. 92. — (1128) *Ibid.*, p. 91. —

(1129) *Ibid.*, p. 73. — (1130) *Ibid.*, p. 93. — (1131) *Ibid.*, p. 95. — (1132) *Ibid.*, p. 99. — (1133) *Ibid.*, p. 111. — (1134) *Ibid.*, p. 112. — (1135) *Ibid.*, p. 118. — (1136) *Journal intime*, t. I, p. 203. — (1137) *Grains de mil*, p. 124. — (1138) Lettre à Charles Le Fort du 2 janvier 1847. — (1139) In *Penseroso*, p. 116. Cf. la rédaction du même « gnome » in *Pensées du soir*. — (1140) *Principes de pédagogie*, p. 106. — (1141) *Journal intime*, t. I, p. 73, éd. Bouvier, t. I, pp. 98-99. — (1142) *Ibid.*, t. I, p. 73, éd. Bouvier t. I, pp. 99-100. — (1143) *Principes de pédagogie*, p. 122. — (1144) *Ibid.*, pp. 128-130. — (1145) *Ibid.*, p. 117. — (1146) *Ibid.*, p. 104. — (1147) *Les intérêts de la Suisse romande en matière d'instruction supérieure*. Rapport, Genève, 1870, p. 39. — (1148) *Ibid.*, p. 38. — (1149) *Ibid.*, p. 42. — (1150) *Ibid.*, pp. 42 et suiv. — (1151) Rappelons à cette occasion qu'Amiel, déjà dans sa dissertation, *Du mouvement littéraire dans la Suisse romande et de son avenir* (1849, p. 56), avait insisté sur la nécessité de fonder une Université fédérale.

CONCLUSIONS

(1152) Voir *Journal intime*, 24 août 1849. Fragment publié in *La Jeunesse de H.-Fr. Amiel*, par Bernard Bouvier, Paris, Stock, 1936, p. 75.

BIBLIOGRAPHIE

Complément pour la bibliographie de l'année 1935.

ALLEMAGNE

Kurt Dietrich ERDMANN. *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus*. Berlin, Ebering, 1935.

FRANCE

André-E. SAYOUS. *Genève au temps de Rousseau et de Voltaire*. Extrait des *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 84^e année. Compte rendu publié sous la direction de M. Ch. Lyon-Caen, Paris, Alcan (1935).

Cet exposé de l'éminent auteur de nombreux ouvrages sur l'histoire économique et notamment sur l'histoire de la banque met en lumière quelques aspects de la vie politique de Genève à la fin du XVIII^e siècle. D'après des documents inédits et en s'aidant des savantes études de Victor van Berchem, Émile Rivoire et Georges Werner, M. Sayous montre la vaillante cité cherchant avec beaucoup d'intelligence et d'honnêteté à résoudre les plus graves problèmes. [P.-E. Sch.]

BIBLIOGRAPHIE DE L'ANNÉE 1938

ÉTATS-UNIS D'AMÉRIQUE

Philological Quarterly (publ. par l'Université de l'Iowa), vol. XVII, n° 2. Avril 1938, pp. 99-114. *Rousseau's second Discourse in England from 1755, to 1762*, par Richard B. SEWALL, Yale University, pp. 99-114.

Un nouvel article aussi consciencieux que les précédents dus à la même plume, sur l'influence de Rousseau en Angleterre. M. Sewall croit devoir rectifier certaines assertions de James B. Warner dans l'article de ce dernier dans les *Pub. of the Modern Lang. Ass. of America* en 1933 — et relevé en son temps dans les *Annales*. M. Warner avait cru inférer de ses recherches que le 2^e *Discours* n'avait pas suscité un fort grand intérêt et que les opinions d'Adam Smith et d'Oliver Goldsmith (les deux auteurs discutés par lui) avaient été défavorables. M. Sewall résume admirablement ce qu'il a voulu faire dans son article et qu'il a appuyé d'une excellente bibliographie : « I wish first to reconsider the opinions of Smith and Goldsmith, which did not, I think, constitute an attack upon the *Discourse* ; second, to submit two comments not hitherto noted ; and finally to consider the possibility that in Burke's *Vindication of Natural Society* (1756) and in Johnson's *Rasselas* (1759) are to be found these author's first attacks upon Rousseau, whose ideas they so consistently opposed in later years. » L'auteur annonce une étude ultérieure où il continuera la même enquête sur l'accueil du 2^e *Discours* en Angleterre après 1762.

(Pourquoi ne pas dire ici une nouvelle réjouissante annoncée dans une lettre de M. Sewall, à savoir que M. Warner et lui pensent à collaborer pour la suite de leurs travaux — influence de Rousseau en Angleterre ; il s'agira du reste de gros morceaux, *La Nouvelle Héloïse*, *Émile* et le *Contrat social*.)

The Romanic Review (New-York), February, 1938, pp. 48-58. *A neglected Preromantic, Billardon de Sauvigny*, par C. D. BRENNER (Professeur à l'Université de Californie).

Billardon de Sauvigny (1736-1812), est l'auteur d'une tra-

gédie *La mort de Socrate* qu'on dit écrite comme défense de J.-J. Rousseau en 1762, quand l'*Émile* avait été condamné (Cf. V. Hallays-Dabot, *Histoire de la censure théâtrale en France*, Paris, 1862, pp. 83-84, et Voltaire, *Œuvres*, vol. XLII, *passim*). Rousseauiste d'esprit dans plusieurs romans et récits, particulièrement rappelant *La Nouvelle Héloïse*, par exemple dans *Histoire amoureuse de Pierre Le Long et de sa très honorée Dame Bazu* (Londres, 1865). Voir encore *La Rose ou La Fête de Salency*, *L'isle d'Ouessant*, etc. Il abandonna, plus tard, le récit sentimental pour se livrer à des études historiques. Il correspondit avec Rousseau (Voir *Corr. gén.*, IX, 160).

Modern Language Notes (Johns Hopkins Univ. Baltimore), June 1938, pp. 428-429. *Three unrecorded R. editions*, par Wm. C. HOLBROCK. Une éd. de la *La Nouvelle Héloïse*, 1781 (pas dans Dufour ni autres bibl.) ; une éd. de la *Lettre à M. de Beaumont*, Rey, Amstardam, 1763 ; une éd. du *Discours sur économie politique*, « nouv. éd. », Genève, 1760.

Publications of the Modern Language Association of America (New-York, 100, Washington Square). Vol. LIII, No. 1, March 1938.

HANS M. WOLFF (Prof. Brown University, Providence, R. I.). *Kleist's Amazonenstaat im Lichte Rousseau's*, pp. 189-206.

Article curieux et original. L'auteur, avec une gravité toute germanique, découvre dans la *Penthesilée* de Kleist une application minutieuse des doctrines de l'auteur du *Contrat social*.

On sait la donnée : Les femmes de la Scythie, de race guerrière, décident de ne plus supporter la domination des hommes ; elles se débarrassent donc de la population mâle du pays ; ses représentants sont « chatouillés jusqu'à la mort » (*Zu Tode gekitzelt*). Puis, elles procèdent à l'organisation d'un nouvel État. Elles font d'abord un « contrat social » selon la doctrine de Rousseau (ce qui d'ailleurs — car M. Wolff mène de front son interprétation du poème de Kleist et une critique des idées de Rousseau — est inconséquent puisqu'un contrat présuppose l'existence d'une organisation). Puis, rappelant les fameux mots de Rousseau : « Trouver une forme d'association qui

défende et protège... et par laquelle, chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même... » M. Wolff observe que les termes *défende et protège... obéisse* se retrouvent exactement chez Kleist :

*Der das Gesetz sich würdig selber gebe,
Sich selbst gehorche, selber auch beschützt.*

Le problème ensuite consiste à concilier les libertés du citoyen avec la fonction d'un gouvernement qui contrôle les actes de ce citoyen — c'est-à-dire une chose contradictoire (car ici intervient de nouveau l'auteur critique) : dans l'État ainsi conçu l'Amazone existe pour l'État et non l'État pour l'Amazone). Quant au « souverain » dans l'État, ce sera Penthésilée. Or le drame va se nouer lorsque les Amazones vont au secours de Troie assiégée, et que Penthésilée tombe amoureuse d'Achille : l'amour est proscrit par les lois du pays des Amazones ; la reine semble donc coupable d'un crime d'État. Il y a cependant une échappatoire ; selon Rousseau, même la révolution contre le souverain ne devient nécessaire que si l'action condamnée est « incompatible avec le bien public ». Qui jugera le cas : Ici intervient la Grande prêtresse, ce qui est légitime selon Rousseau qui déclare que « jamais État ne fut fondé que la religion ne lui servît de base » (chap. *Religion civile*) ; l'autorité religieuse est donc suprême, et la Grande prêtresse peut prononcer l'absolution : *Frei, in des Volkes Namen, sprech ich dich !* » Penthésilée veut mourir : il reste à l'expliquer — selon Rousseau.

Mais d'abord il faut conclure pour le *Contrat social*. On est un peu étonné d'abord de cette parenté d'un poète avec le philosophe austère, surtout que le drame de Kleist est d'une mentalité de sauvage — écoutez Penthésilée :

... *Küsse, Bisse*
Das reimt sich, und wer recht von Herzen liebt
Kann schon das eine für das andre greifen.

M. Wolff cependant écrit : « Dans sa structure juridique l'État des Amazones est donc une fidèle contrepartie des idées politiques de Rousseau, et avec la plus grande assurance (*mit dem denkbar grössten Grade von Gewissheit*) on peut accepter ici une influence directe » (p. 197). Par sa correspondance, dit-il, on sait que Kleist connaissait le *Contrat social* ; et

M. Wolff considère comme fort importante son observation que Kleist suit Rousseau jusque dans les contradictions du système (*die vielen unausgeglätteten Widersprüche*).

La tâche de M. Wolff n'est pas terminée encore. Les pages 196 à 206 offrent une discussion des idées de Rousseau dans leur ensemble. Or, M. Wolff (selon une interprétation tout à fait acceptable) estime que la philosophie de Rousseau aboutit à ceci : proposer à l'homme d'aujourd'hui « l'âge d'or de la société civile » opposé à « l'âge d'or de l'état de nature ». Dans la société moderne il faut choisir entre être « citoyen » ou « homme » ; et, comme il pense que Rousseau l'a fait, Kleist a décidé pour « citoyen ». C'est la théorie que M. Wolff retrouve aussi dans *Émile* et dans *La Nouvelle Héloïse* : Julie, comme Penthésilée, doit choisir entre passion et raison, vie personnelle et vie civilisée ; et elle suit la raison (suit l'autorité du père en épousant Wolmar) mais en meurt. Penthésilée, selon M. Wolff, répudie l'état civil en mourant : *Stirbt als Märtyrer des Gefühls, das das Gesetz verneint* (p. 206) : Kleist est plus osé que Rousseau. Mais de toute façon voici Rousseau une fois de plus présenté comme ayant formulé une doctrine conduisant à l'état totalitaire (comme l'avaient prétendu Benjamin Constant, Faguet, Seillière, Barrès, etc.)... Ce n'est pas ici le lieu d'examiner cette conception de Rousseau. [A. S.]

The American Political Science Review (Éditée : Univ. of Wisconsin), August 1938, pp. 643-654. *The Antithesis of Nature and Art, and Rousseau's Rejection of the Theory of Natural Rights*, par Henry V. S. OGDEN (Prof. Univ. of Michigan).

Article fort sérieux et cherchant à sortir des chemins battus par une étude plus approfondie des textes. La première partie est très claire et serait difficile à réfuter : Rousseau présente dans le *Second Discours* l'état de nature comme un état déplorable, et cependant, voici qu'il est presque toujours interprété comme proposant d'y revenir : c'est évidemment absurde. Il faut expliquer.

Pour Locke, c'est tout différent, car il prend, lui, un point de vue purement « juridique » et non « culturel » de la question : Selon lui, tous les hommes sont dans un état naturel qui ne sont pas dans une société civile, c'est-à-dire qui ne sont pas

liés par un contrat ; dès lors Locke, qui n'a pas dit que l'homme de la nature est un être méprisable, peut vouloir introduire des éléments de l'homme de la nature dans une société civile, tandis que Rousseau pour qui les caractéristiques essentielles de l'homme naturel sont la « stupidité » et la « pesanteur » ne saurait y songer.

Rousseau est donc dans une impasse, c'est clair. Comment va-t-il s'en tirer ? c'est le sujet de la seconde partie de l'article qui est moins convaincante que la première : Si nous comprenons bien, Rousseau aurait cherché une échappatoire dans la « volonté générale » que M. Ogden identifie avec *Expediency*, c'est-à-dire « opportunisme ». Notre tâche ici n'est pas de critiquer, mais d'exposer. Disons seulement que si M. Ogden connaissait les commentateurs de Rousseau en langue française aussi bien que ceux de l'Angleterre et de l'Amérique, il aurait vu que son interprétation de la « volonté générale » est plutôt unique. Oserons-nous ajouter encore que M. Ogden aurait peut-être changé certaines de ses affirmations s'il n'avait pas mis sur le même plan chronologique tous les écrits politiques de Rousseau, car la pensée du philosophe de Genève a oscillé en matière politique comme en d'autres domaines. [A.S.]

J. R. SPELL (Prof. à l'Univ. du Texas). *Rousseau in the Spanish World before 1833. A Study in Franco-Spanish literary Relations*. Austin, Univ. of Texas Press, 1938, 325 p., in-8.

Le but poursuivi par l'auteur est résumé dans la préface : « Indicate the extent to which his works were known by outstanding thinkers and writers ». Ailleurs on lit : « The author realizes that it is impossible to isolate entirely the work of such a man as Rousseau who gathered ideas on all sides and scattered them at random ». On peut conclure que ces connaissances de Rousseau « led to direct and beneficial references », et « encouraged subjective expression ».

Le volume est accompagné d'une formidable bibliographie ; 20 pages de traductions des écrits de Rousseau en espagnol ; 16 pages de bibliographie d'écrits sur Rousseau. Le tout constitue un témoignage brillant de ce qu'une consciencieuse érudition américaine peut produire. On y trouve le résultat de travaux poursuivis depuis des années avec une fidélité et une

intelligence également remarquables. L'auteur n'a épargné aucune peine : voyages, correspondance, copie de manuscrits, etc. Et il semble que bien peu lui ait échappé de traductions, livres, brochures, revues, discours, dénonciations. Les *Annales Rousseau* ont eu l'occasion de mentionner déjà plusieurs articles de M. Spell (*Hispanic Review, Hispania, Romanic Review*) qui ont parfois été incorporés tels quels, parfois absorbés quant à leur contenu seulement.

Des recherches ont été faites aussi sur certains épisodes personnels ; ainsi M. Spell s'est sérieusement documenté sur Altuna, l'ami de Rousseau, et aussi sur le fils d'Altuna ; il rappelle ailleurs la visite de Francisco de Miranda (un des plus ardents rousseauistes espagnols) à Môtiers-Travers, à Rousseau fugitif de France.

Pour revenir à l'ouvrage dans son ensemble, c'est le cas de constater une fois de plus combien l'ignorance peut longtemps prévaloir, et même suggérer des jugements complètement faux. L'Espagne, pays de l'inquisition, pensait-on, ne s'est guère occupée de Rousseau, ou si elle l'a fait cela a été pour le maudire seulement : c'est un pays où l'homme de Genève ne pénètre pas. Or Rousseau a pénétré. Parfois quand on voulait être moins dogmatique on plaçait vers 1820 la pénétration de Rousseau en Espagne, c'est-à-dire après la traduction des Œuvres par Marchena ; or, M. Spell cite dès 1789 une bibliographie des œuvres de Rousseau et des commentaires dans le *Correo de Madrid* (N° 317) et qui s'étend sur 3.000 mots. Rousseau intéresse positivement non seulement certains penseurs indépendants en Espagne ; il est parfaitement lu parmi les gens de la cour — ceux qui ont le privilège de ne pas être surveillés par le gouvernement ni par l'Église. Il faut ajouter que la connaissance de Rousseau se fit en bonne partie aussi par les attaques même dont il était l'objet : ne fallait-il pas que pour attaquer ses idées on les exposât ? Enfin relevons encore que l'Inquisition ne fut pas toujours aussi intolérante qu'on le penserait *a priori*... à telle enseigne que dans certains cas (celui d'Harvas, par exemple) la critique a été assez impartiale pour qu'on ne sache s'il s'agissait d'une attaque ou d'un éloge.

Le livre est fort bien ordonné et il suffit pour s'en convaincre de citer quelques titres de chapitres : Livre I, *Disséminations des idées de Rousseau, 1742-1793* — premières pénétrations ;

résistance. *Émile* brûlé — Rousseau parmi les gens de la cour — Les Jésuites et Rousseau — Les réfutations et les discussions dans la presse périodique — Pygmalion, qui réclame tout un chapitre. — Et dès cette époque on peut signaler la discussion de certaines doctrines de Rousseau dans l'Amérique espagnole. Le livre II est intitulé *Germination*, 1793-1833. On y trouve discutés les échos de la Révolution française en Espagne et la lutte entre les idées réactionnaires en politique et celles attribuées à l'auteur du *Contrat social*. Rousseau eut ses martyrs : Manchena et Miranda exilés ; il eut ses poètes ; Melendez et Cienfugos. Le gouvernement, depuis cette époque, fait décidément cause commune avec les Jésuites : il s'attaque au *Contrat* comme les Jésuites à la *Profession de foi*.

Mais chose curieuse, notons-le en passant, en Espagne, dès après la Révolution, on se met à invoquer le nom de Rousseau contre les athées — ce qui en France n'arriva guère qu'un siècle plus tard avec les Masson et les Giraud (voir Schinz, *La Pensée religieuse de Rousseau*, Alcan, 1929).

En éducation l'influence de Rousseau s'était fait sentir déjà avant 1808 ; on l'opposait aux doctrines des Jésuites — en décomptant du reste ce qu'on appelait ses « rêveries », ses utopies. On connaissait l'*Émile* soit directement, soit indirectement par Basedow et Pestalozzi, ceux-ci n'ayant du reste pas de Vicaire savoyard pour offusquer les réactionnaires. M. Spell pense que ce qui arrêta le développement des idées nouvelles en éducation ce fut l'arrivée en 1808 de l'armée de Napoléon ; on voyait chez les soldats de l'Empire moins les soldats eux-mêmes que la France « philosophique » du xviii^e siècle qui menaçait l'Espagne. D'ailleurs, on continuait à servir le nom de Rousseau à toute sauce, tantôt pour l'attaquer, tantôt pour le suivre. Les progressistes publièrent des versions du *Contrat social* — partielles ou anonymes (tels, en 1812, ces *Principos de Derecho politico*, le *Contrat* sans nom d'auteur).

1814 : Restauration. Alors, avec Ferdinand VII, comme en France, violente réaction politique et religieuse ; inquisition rétablie. Cependant les idées de Rousseau s'infiltrèrent toujours, et, tout en faisant de l'histoire, M. Spell ne perd jamais de vue son Rousseau dont l'influence suit de près les moindres péripéties des régimes — tantôt plus tantôt moins aristocratiques. Aux temps trop difficiles, on traduit Rousseau *ad usum Delphinorum*. On a l'impression en lisant le livre de M. Spell que

le Romantisme et la Révolution entrant en quelque sorte en contrebande en Espagne, ont eu un caractère plus pratique qu'en France où les discussions demeurèrent davantage dans le domaine purement théorique.

En 1833, Ferdinand VII meurt, et M. Spell arrête là son enquête pour le moment. Mais il y a un long et fort important chapitre consacré à « Rousseau in Spanish America » et qui montre que Rousseau gagne du terrain beaucoup plus que dans la mère patrie. Fréquemment les hommes d'État et les historiens dans ces républiques qui cherchent la liberté s'inspirent de Rousseau. Et avec toujours beaucoup de pénétration nous semble-t-il, M. Spell étudie l'influence spécifique que Rousseau a pu exercer sur des chefs comme Miranda, Narino, et surtout Bolivar dont Mancini nous a dit les enthousiasmes dans un livre qui parut à Paris en 1914. Naturellement l'opposition s'accroissait souvent avec le triomphe des idées nouvelles, et M. Spell ne cherche pas à la dissimuler ; il rappelle ceux qui condamnent « tous les actes diaboliques et vénéneux » dus à l'influence de Voltaire, Rousseau, D'Alembert, Diderot ; on publie sous le titre *Trois apôtres du Diable* des pamphlets contre Voltaire, Rousseau et Montesquieu... L'influence de Rousseau en éducation semble plus difficile à tracer ; M. Spell y réussit cependant.

Son dernier chapitre « Later Traces of Rousseau », c'est-à-dire après 1833, est un résumé très rapide de ce qui sera développé dans un autre volume. Douze éditions de la *Nouvelle Héloïse* en 1836 et 1837 témoignent entre autres choses de la répercussion des idées romantiques issues de Rousseau en Espagne.

Aucun pays n'a, à notre connaissance, un ouvrage aussi sérieux sur le rousseauisme, ni l'Italie, ni l'Angleterre, ni même l'Allemagne ; c'est tout à l'honneur de l'Amérique d'avoir trouvé un maître pour remplir cette tâche. Le livre devrait être traduit en français... Quelque Crésus ne se trouvera-t-il pas ? [A. S.]

Norman L. TORREY (Prof. à Columbia University, New-York),
The Spirit of Voltaire, Columbia University Press, 1938,
ix-314 pages.

Une tentative très sérieuse, et légitime, et féconde en somme, de réhabilitation — qui nous concerne en vérité indirectement

seulement ; mais il y a un chapitre capital sur Voltaire et Rousseau, pp. 91-120.

On y trouve les arguments auxquels on s'attend bien, et avec pédale sur les protestations de bonnes dispositions du premier à l'endroit du second.

Acceptons sans le discuter tout ce plaidoyer fort ingénieux et d'ailleurs convaincant sur bien des points ; acceptons, par exemple, la sincérité fondamentale de Voltaire quand il disait vouloir du bien seulement à Rousseau, sentiments interrompus. à l'occasion seulement, par des explosions d'un système nerveux d'une sensibilité extrême, il reste néanmoins chez le lecteur un doute qui est celui-ci, qu'au fond le grand souci de Voltaire (maints passages relevés par M. Torrey lui-même le prouvent) était de recruter pour sa campagne de l'Encyclopédie toutes les puissances littéraires du temps ; c'est ce qui explique (M. Torrey y insiste lui-même, nous le répétons) toute son attitude, disons sa diplomatie, dans ses relations avec D'Alembert, avec Diderot, avec Palissot, pour n'en citer que quelques-uns... Et, n'est-ce pas le cas particulièrement quand il s'agit de Rousseau ? N'est-ce pas au moins autant le désir de ramener Rousseau dans les rangs des Encyclopédistes qui explique ces protestations sentimentales qui coulent de sa plume en parlant de Rousseau, autant que le cœur très tendre de Voltaire qui parle ? (Consulter, par exemple des passages des pp. 40, 104, 106, 109, 115.)

On ne peut que respecter le généreux effort de M. Torrey qui a bien conscience du fait qu'il essaie de remonter un fort courant : il y a en tous cas cette grande différence à souligner entre un plaidoyer comme celui d'un Maugras et celui d'un Torrey, que Maugras (le biographe de M^{me} d'Épinay) écrivait avant tout en haine de Rousseau, tandis que M. Torrey écrit avant tout en sympathie pour Voltaire. Ajoutons que ce n'est sans doute pas par hasard que M. Torrey ne mentionne même jamais le venimeux Maugras — il ne veut pas paraître approuver ce genre de polémique.

Une réserve : évidemment M. Torrey ne connaît pas son Rousseau aussi bien que son Voltaire ; on est surpris même de voir réapparaître sous une plume aussi autorisée de vieux clichés. Il interprète par exemple la fameuse lettre de Voltaire à Rousseau au sujet du *Second Discours*, comme si les arguments de Voltaire valaient, c'est-à-dire comme si Rousseau

avait réellement exalté la douceur des sauvages, et comme si Rousseau avait proposé le retour à la vie primitive : il y aurait d'autres de ces clichés à relever (p. 4 : « the anti-intellectualist Rousseau » ; p. 12 : « the philosophical romanticism of Rousseau » ; p. 92 : « nostalgia for a more primitive state of society » ; p. 103 : « Narrow moralism, puritanism of his ardent soul » dans la *Lettre à D'Alembert...*). Mais citons en terminant une page qui va jusqu'à ressembler un peu à un tour de passe-passe. Il est bien vrai qu'il y a autre chose que querelle personnelle entre les deux hommes comme le veut M. Torrey (pp. 94-95) ; mais l'enjeu n'était pas entre l'attitude philosophique et l'attitude romantique ; il s'agissait bien plus d'athéisme et de religion : on pourrait sans entrer dans une discussion évidemment considérable, exprimer le désaccord ainsi : Voltaire veut avant toute chose détruire le pouvoir de l'Église, la religion dût-elle y passer elle-même, tandis que Rousseau est disposé à conserver avant toute chose la religion fallût-il même dans ce but accepter aussi l'Église. [A. S.]

FRANCE

Émile BRÉHIER. *Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau. Revue internationale de philosophie*, n° 1, 15 octobre 1938, pp. 98 à 120.

La récente édition de la *Profession de foi* due aux soins de M. Beaulavon qui reprend pour les préciser et les critiquer, les thèses de P.-M. Masson, a remis en question le problème du rapport de la raison et du sentiment dans la pensée de Rousseau. M. Émile Bréhier a voulu à l'occasion du 3^e centenaire de Malebranche, reprendre ce problème et l'éclairer du point de vue des sources de la pensée rousseauiste, avec la science et la maîtrise qui lui sont coutumières. Il a, je crois, fait une importante contribution à l'interprétation de notre auteur. Reprenant et élargissant les rapprochements indiqués par Masson et développés par Hendel, il établit d'une façon concluante l'importance qu'ont eue pour l'évolution de Rousseau les livres pédagogiques publiés par les oratoriens et en particulier ceux du P. Bernard Lamy. Il ne peut faire de doute après avoir lu ces pages, combien Rousseau est redevable à ses lectures

assidues des manuels de l'Oratoire lorsqu'il se constituait son « magasin d'idées ». Or, le point culminant de toute cette tradition était la primauté de la preuve par sentiment sur la preuve par raisonnement qui conduit à la transformation de l'esprit et du cœur, de la raison et du sentiment, de simples facultés en véritables valeurs. Il s'ensuit qu'il est erroné de ramener la philosophie de Rousseau comme on le fait encore trop souvent à un simple sentimentalisme ; il s'agit là de conceptions qui dépassent les facultés humaines pour parvenir jusqu'à Dieu. Ceci est bien dans la tradition malebranchiste et, comme je l'avais noté moi-même, fait toucher la volonté humaine à la volonté de Dieu. De cette façon, nous n'avons pas lieu de nous étonner de l'importance que Rousseau attribue à la *conscience*, véritable centre de toute sa pensée, et cette conscience, il l'appelle *instinct divin*.

Peu importe qu'il ait emprunté cette expression au piétiste Muralt, les véritables sources de son inspiration dépassent le piétisme et remontent à Malebranche. C'est cet instinct divin qui constitue le fondement de la bonté de la nature humaine, mais aussi dépasse-t-il de mille coudées un simple sentimentalisme car l'homme doué de la conscience est un homme qui domine et *aime* l'ordre de la nature. En ce sens M. Beaulavon a eu raison d'opposer au soi-disant pur mysticisme de Rousseau un rationalisme non moins évident. J'aurai, pour ma part, souligné avec plus d'insistance que cet instinct divin dépasse la raison aussi bien que le sentiment et j'ai tâché ailleurs de le rapprocher de ce que nous appellerions aujourd'hui une intuition immédiate. J'admettrais volontiers que mon interprétation modernise un peu trop la pensée de Rousseau et je tombe tout à fait d'accord avec M. Bréhier pour voir la différence qui sépare Malebranche et Rousseau en ce que cette intuition attribuée par celui-là à la Grâce se transforme chez celui-ci, en une donnée immédiate de la nature humaine. M. Bréhier a admirablement relevé cette distinction en se référant à la lettre remarquable que M^{me} de Créqui écrivait à Rousseau dès 1762.

La pensée de Rousseau apparaît ainsi bien clairement, non pas comme un sentimentalisme sans mélange ni comme, d'ailleurs, un rationalisme dans le goût du XVIII^e siècle ; sa conscience, instinct divin, est une tentative de trouver une synthèse des valeurs primordiales de la vie humaine. [P. L. L.]

Jean-Jacques ROUSSEAU. *Du contrat social publié avec une introduction et des notes explicatives*, par Georges BEAUVOLON, Inspecteur honoraire de l'Académie de Paris. Librairie Armand Colin, Paris, 1938.

Cette cinquième édition, revue et corrigée, du lumineux et scrupuleusement scientifique commentaire de notre savant collaborateur est un très précieux auxiliaire de la science rousseauiste. Cette édition critique est indispensable à l'étude approfondie et à la compréhension du *Contrat social* et de l'histoire des idées de Rousseau dans ce domaine.

L'introduction de M. Beauvalon étudie successivement la place du *Contrat social* dans l'œuvre de Rousseau, le système du contrat social qui est traité très en détail, ses origines, enfin son influence. Une bibliographie sommaire des œuvres politiques de Rousseau et des ouvrages relatifs aux théories politiques de Rousseau complète cette remarquable publication. [P.-E. Sch.]

René TRINTZIUS. *La vie privée de J.-J. Rousseau*. Paris, Hachette, 1938.

Cet ouvrage, éminemment populaire, repose néanmoins sur une bonne documentation, dont la bibliographie donnée à la fin du volume montre l'étendue. Rédigée avec beaucoup de talent, cette biographie écrite par un homme de bonne foi et sans prétentions scientifiques éclaire les secrets de ce cœur tourmenté.

J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, avec une notice biographique, une notice historique et littéraire, des notes explicatives, des jugements, un questionnaire et des sujets de devoirs, par Pierre RICHARD. *Classiques Larousse*, publiés sous la direction de Félix Guirand. Paris, Larousse, 1938.

Cette édition à l'usage des écoles secondaires et des universités est précédée d'une notice succincte et solide mais peut-être un peu sèche de M. Pierre Richard, agrégé des lettres. Elle contient de plus plusieurs annexes. L'une d'entre elles nous a paru particulièrement originale. Elle groupe par siècles les jugements de quelques grands écrivains. Les contemporains sont très sévères, au XIX^e siècle les contempteurs dominent encore mais à notre époque les éloges des *Confessions* sont un-

nimes, chez les amis de Rousseau comme M. André Monglond comme chez les pires ennemis de ses écrits philosophiques. Jules Lemaître lui-même s'est adouci en constatant la sincérité des *Confessions* et le courage de leur auteur. [P.-E. Sch.]

Les pages immortelles de J.-J. Rousseau, choisies et expliquées par Romain ROLLAND. Paris, éd. Corrèa, 1938.

De la retraite de Villeneuve, où Romain Rolland composa cette anthologie, à la baie de Clarens et à ses coteaux «... au faite desquels entre les arbres rêve la maison rose de Julie » il n'y a qu'un pas. L'auteur de Jean-Christophe était donc bien placé pour introduire Jean-Jacques du point de vue biographique dans la belle collection des *Pages immortelles* inaugurée cette année par les éditions Corrèa. Ce sont, en effet, les aspects biographiques qui dominent dans cette introduction aux morceaux de Rousseau. Avec le talent dont il n'est plus besoin de faire l'éloge, R. Rolland montre de façon saisissante le moment où Rousseau, âgé de trente-sept ans, sort de la foule des « ... plunitifs sans destination... » pour se placer au rang des grands écrivains et des grands novateurs.

Romain Rolland, suivant ici les œuvres autobiographiques de Rousseau de très près, semble croire davantage à un coup du génie qu'à la lente préparation décelée par les spécialistes mieux outillés. Par ailleurs, la poignante étude psychologique du solitaire de Villeneuve est un hommage sincère et vrai au citoyen de Genève dont tous les amis de Rousseau lui seront reconnaissants.

Le choix des passages des principaux ouvrages, dû également à M. Rolland, nous paraît parfaitement judicieux et donne en peu de pages une idée générale de l'œuvre du philosophe, du romancier et du pédagogue du XVIII^e siècle.

Enfin l'auteur de l'introduction, avec infiniment de modestie, après avoir exposé son sujet, ne porte pas de jugement, laissant la parole à ses prédécesseurs. Puis il rappelle les écrivains qui ont subi son influence. Et l'on voit ainsi défiler quelques brefs passages de Robespierre, Tolstoï, Lessing, Goethe, Schiller, Lamartine, Michelet, George Sand.

Si l'on devait se borner à ces noms, l'influence littéraire de Rousseau nous semblerait avoir été plus heureuse que la politique ! [P.-E. Sch.]

Paul-L. LÉON. *L'évolution de l'idée de la souveraineté avant Rousseau*. Extrait des *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*. 7^e année, 1937, n^{os} 3-4.

Paul-L. LÉON. *La notion de souveraineté dans la doctrine de Rousseau*. Extrait des *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*. 8^e année, 1938, n^{os} 1 et 2.

L'abondance des matières nous oblige à remettre à notre prochain tome l'analyse détaillée de ces deux publications si importantes pour la compréhension de la doctrine de Rousseau. Nous conseillons d'ores et déjà à tous les lecteurs que la question intéresse de se rapporter directement au texte de notre éminent collaborateur, dans la revue citée qu'il dirige et qui est publiée par le Recueil Sirey à Paris.

ITALIE

Georges DEL VECCHIO. *Justice-Droit-État*. Préface de M. Lévy-Ullmann. Paris, Recueil Sirey, 1938, 390 pages.

Dans cet important recueil d'études consacrées à la philosophie du droit et de la politique l'éminent doyen de la Faculté de Rome a eu l'heureuse idée d'inclure son remarquable article sur *les Caractères fondamentaux de la philosophie politique de Rousseau* qui remonte à 1914. Tous ceux des rousseauistes qui s'occupent de cet aspect de la pensée du citoyen de Genève doivent lui en être reconnaissant car en ces quelques pages pleines il résume l'état de la question à l'époque et indique les voies nouvelles que la critique de Rousseau a embrassées depuis. [P. L. L.]

Ernest CASSIRER. *Il problema Gian Giacomo Rousseau*. Traduzione (dal tedesco) di Maria ALBANESE. Firenze, La Nuova Italia, 1938.

SUISSE

Paul-Émile SCHAZMANN. Bibliographie des œuvres de M^{me} de Staël et description d'après les exemplaires originaux des éditions françaises publiées de son vivant et des inédits

posthumes, avec 12 reproductions des titres d'éditions originales et 4 illustrations hors texte. Préface de M. Fernand Baldensperger. Introduction de la comtesse Jean de Pange. Paris-Neuchâtel, Attinger, 1938.

Les pages 23 à 28 sont consacrées au premier ouvrage de critique littéraire de M^{me} de Staël, les *Lettres sur les ouvrages et le caractère de J.-J. Rousseau*.

Jean-Jacques ROUSSEAU. *Les plus belles lettres de J.-J. Rousseau et de ses correspondants* choisies par Jules Baillods, Neuchâtel, James Guinchard, éditeur, 1938.

Cette magnifique édition de luxe contient un heureux choix de lettres en partie datées de lieux peu éloignés de la ville où elles sont aujourd'hui reproduites.

Cet ouvrage figure à la Section du livre de l'Exposition Nationale Suisse à Zurich. Il est très bien décrit dans l'organe du *Musée Gutenberg suisse*, T. XXV, année 1939, N^o 3, p. 160 la Revue érudite et captivante dirigée par le D^r C. J. Lüthi à Berne.

REVUE DES BIBLIOGRAPHIES

René Trintzius, *La vie privée de J.-J. Rousseau ; Marianne* du 23 novembre 1938. *Gazette de Lausanne* du 24 décembre 1938. *Journal des Débats* du 26 décembre 1938 par Raoul Narsy. *Choc* du 22 décembre 1938. *Gringoire* du 22 décembre 1938, etc.

Otto Vossler. *Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke : Il Giornale di politica e di letteratura*, Rome, décembre 1938.

Annales de la Société J.-J. Rousseau : Journal de Genève du 11 mai 1939, par Paul Chaponnière. *Revue des Deux Mondes* du 15 mars 1939. *Der Bund* du 31 mars 1938. *Gazette de Lausanne* du 27 mars 1938. *Tribune de Genève* du 28 octobre 1938.

Robert Gaillard. *La pédagogie de Montaigne à J.-J. Rousseau : La Métropole*, Anvers, 26 février 1939.

C. W. Hendel. *Selections from the letters of J.-J. Rousseau : The Times Literary supplement*, 23 avril 1938.

Les pages immortelles de J.-J. Rousseau, choisies et publiées par Romain Rolland. Corrèa, Paris : *La Flèche*, Paris, 30 décembre 1938. *L'Indépendance belge*, 28 février 1939. *Nouvelles littéraires*, 24 décembre 1938. *Marianne*, 30 novembre 1938.

ÉTAT DES ARCHIVES

État des Archives J.-J. Rousseau au 30 juin 1939 : 2.710 numéros ; augmentation depuis le 1^{er} juillet 1938 : 42 numéros. Cette augmentation est due principalement aux dons faits par MM. Fernand Aubert, Edmond Barde, Auguste Bouvier, Albert Choisy, Victor Friedmann, Frédéric Gardy, Howard Moorepark, Laurent Rehfous, Jefferson Rea Spell, James H. Warner ; l'hoirie de M. Louis-Frédéric Choisy ; les administrateurs, chefs de rédaction : Bibliothèque publique et universitaire de Genève, *Journal de Genève*, Sotheby & Co, Éditions Plon, Paris, Éditions Oldenburg.

A noter, parmi les dons : Une miniature représentant M^{me} de Warens ; peinte sur ivoire par M^{lle} Henriette Rath, et donnée par M. Laurent Rehfous.

De plus, la Société auxiliaire du Musée a bien voulu consentir au dépôt d'un fort beau portrait à l'huile, sur toile, de M^{me} de Warens (du même type que la miniature indiquée ci-dessus). Cette œuvre d'art, dont l'auteur n'est pas identifié, était jusqu'alors la propriété de M. Louis de Loys, à Lausanne, qui la tenait, par voie d'hoirie, de sa famille. à laquelle M^{me} de Warens appartient par son mariage en 1723 avec Sébastien de Loys, seigneur de Vuarrens.

Les *Archives* ont été consultées de la façon suivante du 1^{er} juillet 1938 au 30 juin 1939 : 23 présences, 186 volumes et documents communiqués.

Divers documents [entre autres portrait gravé de Rousseau, reproductions de textes autographes de celui-ci, imprimés (série des *Annales J.-J. Rousseau*, etc.)] ont été envoyés à l'Exposition Nationale Suisse (Zurich 1939).

(Renseignements fournis par M. Fernand Aubert, bibliothécaire à la Bibliothèque publique et universitaire et archiviste de la Société J.-J. Rousseau.)

CHRONIQUE

Littérature, politique, éducation, morale.

Sous ses aspects les plus divers, Rousseau, cette année encore, a donné lieu à de nombreux commentaires et inspiré journalistes et chroniqueurs. Comme toujours ses idées comptent des détracteurs acharnés et des admirateurs non moins passionnés, tandis que ses œuvres poétiques continuent d'enchanter les rêveurs et d'animer de leur féerie les lieux décrits par le promeneur.

Auteur d'un savant ouvrage sur la pédagogie de Montaigne à Rousseau, M. Robert Gaillard repose ses lecteurs par une évocation plus facile, *Jean-Jacques et son amie, l'idylle de Rousseau et de M^{me} de Warens*, récit historique publié en feuilleton dans plusieurs numéros de *La Lumière* à Paris. Cette vie romancée d'un auteur sur lequel on possède tant de documents vrais et universellement connus ne remplacera pas les *Confessions*. Un article de M. Solandieu dans *Le Curieux* du 24 décembre 1938, *La vérité sur M^{me} de Warens*, répond à son titre, dans les grandes lignes, quoique l'auteur en tire des conclusions que nous trouvons trop sévères à l'égard de la franchise de Rousseau. Dans le même journal, de Neuchâtel, M. Solandieu fait revivre M^{me} Boy de La Tour d'après l'ouvrage de Léo Claretie, *J.-J. Rousseau et ses amies*, moins complet sur le sujet que l'incomparable publication de Philippe Godet, les *Lettres sur la botanique*.

Rousseau botaniste a cédé le pas, cette année, à Rousseau musicien. Le *Journal du Jura*, de Bienne (8 mai 1938), y rend un vibrant hommage tandis que le *Démocrate* de Delémont du 26 décembre parle d'entêtement, d'obsession et de charivari avec un rare mauvais goût.

Le *Courrier du Val de Travers* nous montre Rousseau répé-

tant les airs du *Devin de village*, pêchant les truites qui glissent dans le vallon vert où s'attarde l'Areuse. Le *Journal de Fleurier* cherche de plus à blanchir ses concitoyens de la lapidation de Môtiers, où Mendelssohn se serait fort plu et aurait trouvé une charmante épouse au début du siècle suivant. L'intention est respectable, bien que les deux événements n'aient guère de rapport entre eux.

M. Julien Benda, dans les *Nouvelles Littéraires* du 11 février 1939, nous aide à passer des aspects biographiques de Rousseau à l'étude de son œuvre. Peut-on étudier les idées indépendamment des hommes qui les lancèrent ? se demande-t-il à propos du thème de la bonté naturelle de l'homme. « L'histoire humaine est tout autre chose que celle des grands esprits », répond le grand essayiste contemporain.

Reprenant la pensée de Rousseau dans son ensemble, la *Prager Presse*, du 10 mars 1938, montre les erreurs de la tradition anti-rousseauiste, des encyclopédistes à Maritain, Lasserre et Maurras, et cherche à dégager la vraie pensée de J.-J. Rousseau d'après l'ouvrage de notre collaborateur M. Albert Schinz. C'est surtout la poésie de Jean-Jacques qui a inspiré à M. C.-L. Trujillo son article dans *El Nacional* de Mexico du 27 novembre 1938. Pour M. L. de Gerin-Ricar, l'auteur des rêveries n'est plus considéré comme un maître, ni en philosophie ni en sociologie. Il demeure seulement, écrit-il dans *Aux Écoutes* du 15 avril 1938, comme un poète, souvent exquis. Dans *Candide* du 28 décembre 1938, M. Lucien Leluc prend les idées politiques et sociales de Rousseau plus au sérieux et lui reproche de n'avoir pas accepté les offres de Paoli et de Buttafuoco concernant la constitution de la Corse.

Littérature des pèlerinages et du souvenir.

La tâche du secrétaire de la Société J.-J. Rousseau est facilitée pour cette rubrique par d'aimables lectrices qui lui adressent des articles, coupures de journaux sur les lieux où naquit le préromantisme ou l'entraînent au moment de la floraison des mugnets sur les traces de Jean-Jacques herborisant. Qu'elles trouvent ici l'expression de sa reconnaissance.

Ce sont toujours les îles chères à Rousseau avant de l'être à Bernardin de Saint-Pierre qui connaissent le plus grand

succès auprès des amateurs de pèlerinages littéraires. Il n'est pas jusqu'au bloc erratique qui émerge du lac près de Genève qui ne se réclame de la gloire de Rousseau. Cet ancien autel de Neptune, dit pierre à Niton, aurait été hanté par Rousseau lors d'une partie de pêche avec Petit-Babult, grand-père du poète genevois Petit-Senn. C'est ce que nous rapporte la *Tribune de Genève* du 21 mars 1938.

La *Revue du Touring-Club* de France de mars 1939 consacre un long article aux jardins d'Ermenonville et singulièrement à l'île des peupliers, dû à la plume de M. Louis Gillet, de l'Académie française, lui-même conservateur du Musée de Châlis et des manuscrits et souvenirs de Rousseau qui y sont conservés. Et voici tout à coup, grâce à l'illustre écrivain, l'album où s'inscrivent des appréciations de valeur si diverses orné d'un feuillet qui lui donne une haute et définitive portée littéraire :

« Ainsi », écrit M. Louis Gillet, « pendant quelque temps, à la veille de la Révolution, ce paysage fut une école, où se forma la sensibilité française ; ce fut le berceau du romantisme.

« Il y a, on le voit, peu de sujets plus importants, pour l'histoire de la conscience religieuse : ce vallon d'Ermenonville est presque le « pendant » de celui de Port-Royal. Il offre presque autant de signification. Rousseau y répond à Pascal et les *Rêveries aux Pensées...* »

Le parc d'Ermenonville a conservé sa magie pour les habitants des continents les plus éloignés comme pour les voisins des descendants du marquis de Girardin. C'est ce que révèle l'article de M. Renato Villaverde, *En los dominios crepusculares de Juan Jacobo Rousseau* dans le journal de Montevideo, *Eldia*, du 30 mars 1938.

A l'occasion d'un nouveau bail pour le Théâtre des Ambassadeurs, M. Nadal-Boivert rappelle dans *Paris Soir* du 30 décembre 1938 que l'ancien Café des Ambassadeurs avait été édifié sur les propres plans de Jean-Jacques Rousseau.

C'est à Vevey que Gérard d'Houville, dans *Figaro*, fait revivre Rousseau, dans une maison où il ne passa que quelques jours. Grâce à lui nous apprenons que Bergson séjournant à la place du Marché à Vevey aimait à voir de sa fenêtre l'humble demeure qui abrita Jean-Jacques et parlait de lui avec « ... une pénétration et une compréhension admirables... ».

Cours et conférences.

Le nom de Rousseau qui retentit chaque année dans tous les établissements d'enseignement secondaires a de plus fait l'objet d'un certain nombre de cours universitaires et de conférences publiques en 1938. Le studio de Berne de la Société suisse de Radiodiffusion dirigée avec tant de brio par M. Rudolf de Reding a transmis une causerie intitulée : *Deux grands esprits du XVIII^e siècle, Rousseau et Pestalozzi*. Le conférencier, M. Gawronski, a émis des idées très justes sur la pédagogie de Rousseau : la liberté de Rousseau ne signifie en aucune façon laisser aller et vacances de la légalité.

A Athènes, M. Cottez fit une série de cours à l'Université sur la personne de Rousseau et sur sa conception du « moi profond ». Il voit en Jean-Jacques un précurseur de la psychologie moderne, et même de la psychanalyse. Les *Rêveries* et les *Dialogues* contiendraient des exemples de complexes.

De son côté M^{me} Noëlle Roger a parlé à Ankara du véritable Jean-Jacques Rousseau. Elle y a défendu son concitoyen de quelques-unes des accusations qui pèsent le plus lourdement sur sa mémoire. Il n'est pas du tout certain, démontre l'auteur de la plus récente biographie documentée de Jean-Jacques, que l'auteur d'*Émile* ait eu des enfants : « ... C'est une attitude obscure qui s'empare de vous lorsque vous l'étudiez de plus près : on voit s'évanouir peu à peu les cinq bébés fantômes. Dans tous les cas, on a le droit de mettre Rousseau au bénéfice du doute... » Rousseau, dit-elle encore, ne peut être rendu responsable des excès de la Révolution française et encore moins du communisme.

Sous le titre : *Le musée J.-J. Rousseau*, M. Fernand Aubert, archiviste de notre Société, a fait le 19 février 1938, devant dix-sept personnes, une démonstration du Musée, qui entrait dans le cadre des conférences et cours pratiques de la Bibliothèque publique et universitaire de Genève.

Manuscrits, éditions, iconographie.

Quelques lettres de Rousseau ont été mises en vente à des prix très élevés. Il s'agit en particulier de deux lettres adres-

sées par lui à M. d'Angirard au printemps de 1761, et des réponses de son correspondant. Il y est question de la deuxième et de la troisième édition de « Julie », c'est-à-dire de la *Nouvelle Héloïse*, alors en préparation. La Licorne, la grande librairie de la rue Bonaparte, a offert quelques exemplaires de plantes provenant de l'herbier de Jean-Jacques et étiquetées par lui, ainsi qu'un exemplaire original des *Lettres sur la botanique* adressées à M^{me} Delessert et publiées par Philippe Godet. L'antique Boekantiquariaat d'Amsterdam propose aux bibliophiles une édition Rey de 1770 dans sa reliure plein veau originale, ornée des figures de Gravelot depuis commentées et publiées avec tant de soin par M. Alexis François, et une édition d'*Esprit, Maximes et principes de M. Jean-Jacques Rousseau*, éditée à Neuchâtel en 1764. D'autre part M. van Muyden nous a signalé quelques portraits de la collection Fazy exposée à Genève et concernant la famille de Rousseau, notamment un portrait de sa tante, Suzanne, ainsi qu'un portrait de dame du XVIII^e siècle lisant le tome I d'*Émile* tandis que le tome II est posé sur une table auprès d'elle.

M. Auguste Bouvier, Membre du Comité de la Société J.-J. Rousseau, a découvert au Musée du Berry, à Bourges, un portrait de Jean-Jacques. Il s'agit, nous écrit M. Bouvier, d'une peinture à l'huile, d'assez grand format, environ 0,80 × 1 m. L'auteur de cette découverte a fait don d'une photographie de ce portrait aux Archives de la Société J.-J. Rousseau, à Genève.

Paul-Émile SCHAZMANN.

EXTRAIT DES SÉANCES DU COMITÉ

Séance du 11 octobre 1938, tenue sous la présidence de M. Bernard Bouvier, président, chez M. Bernard Bouvier. Après lecture d'un message du trésorier, M. André Wagnière, d'après lequel la situation financière de la société n'a guère changé, et d'une lettre du professeur K. R. Gallas, de l'Université d'Amsterdam, membre de notre Comité, la rédaction du Tome XXVI des *Annales* et la Séance annuelle sont étudiées par le Comité.

Le président donne lecture d'un rapport de M. P.-E. Schazmann, secrétaire, retenu par ses travaux à Paris, sur l'état de la préparation des *Annales*.

Puis le président fait un préavis favorable à la conférence destinée à l'Assemblée annuelle par M. André Ravier. Elle se rapportera à l'influence de l'*Émile* sur le scout de Baden-Powell.

Assemblée générale annuelle de la Société J.-J. Rousseau, tenue le jeudi 27 octobre 1938 dans la grande salle de l'Athénée à Genève.

Cette 34^e assemblée générale est présidée par M. B. Bouvier, président. En l'absence du secrétaire, excusé, M. Fernand Aubert, archiviste, lit le procès-verbal de la 33^e assemblée.

Le président présente alors son rapport annuel. Il rappelle avec une vibrante émotion le souvenir des trois sociétaires disparus, serviteurs et artisans de la science historique : Antoine Guillard, Hermann Escher et Joseph Bédier, de l'Académie Française. Puis il parle des *Annales* dont le Tome XXVI va paraître rappelle, l'activité du Musée J.-J. Rousseau, et rend hommage à ses collaborateurs.

M. Bernard Bouvier présente ensuite M. l'abbé André Ravier, chef d'éclaireurs, directeur des études de l'Externat Saint-Joseph à Lyon, et lui donne la parole. La brillante causerie de l'abbé Ravier sur l'*Émile* de J.-J. Rousseau et le scout de Lord Baden-Powell a été résumée dans le cahier des procès-verbaux par M. Fernand Aubert dans les termes que voici :

M. Ravier suit la voie d'ingénieuses comparaisons. Il considère d'une part le promeneur solitaire et de l'autre l'officier au 13^e hussards de l'armée coloniale anglaise. Ce qui est commun à l'un et à l'autre, c'est d'abord le principe de l'éducation « totale » et celui de l'importance des âges psychologiques dans l'éducation. C'est aussi le fait de voir le « gouverneur » idéal dans le garçon éducateur de garçons, partageant leurs jeux et leurs expériences.

Il y a cependant des différences entre l'hôte de l'Ermitage et l'officier colonial : Rousseau le rêveur se meut dans l'idéal ; le pratique Baden-Powell considère l'enfant tel qu'il l'a trouvé. Opposition donc entre la rêverie et le code pédagogique.

Le réel, cependant, corrige le rêve, — qui a lui même conduit au réel s'il est vrai que l'apparition de l'*Émile* a fait que certains conseils pédagogiques connus avant Rousseau n'ont dès lors plus le droit de n'être pas pratiqués.

Le réel, s'il corrige le rêve, le contredit-il ? Il est évident que chez Rousseau il n'est point d'équilibre et qu'il est mû par des puissances de sensibilité et d'imagination plus que par des forces raisonnables. Tandis que le scout, en sa qualité d'enfant concret, existant, redresse l'Émile... Mais, tout en reconnaissant d'abord que l'*Émile* a plus de valeur que tous les écrits de Baden-Powell, nous constatons des points communs entre ces deux élèves que nous avons vus si différents. En effet leurs âmes disparates sont en contact avec cette nature où elles trouvent leur plénitude. Ils ont donc en commun une certaine qualité d'âme et, dans la solitude de la Création, le désir de se trouver eux-mêmes et de trouver Dieu et leur destin.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|---|
| L'idéal moral chez Rousseau, M ^{me} de Staël et Amiel, par I. BENRUBI | 7 |
|---|---|

Première Partie

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

| | |
|--|-----|
| Introduction | 9 |
| Chapitre premier. <i>Les origines et l'originalité du rous-</i> <i>seauisme</i> | 11 |
| Chapitre II. <i>Le problème de la valeur des sciences</i> | 17 |
| Chapitre III. <i>Le problème de la valeur des arts</i> | 22 |
| Chapitre IV. <i>La vie religieuse</i> | 32 |
| La morale et la religion | 44 |
| Le problème du mal | 46 |
| Chapitre V. <i>Le problème politique et social</i> | 53 |
| La question morale est-elle une question sociale ? | 68 |
| Le problème de la guerre et de la paix | 75 |
| Chapitre VI. <i>La formation de l'homme idéal</i> | 79 |
| Caractéristique de l'homme idéal | 92 |
| Chapitre VII. <i>L'idéal moral (Conclusions)</i> | 103 |

Deuxième Partie

MADAME DE STAËL

| | |
|---|-----|
| Introduction | 117 |
| Chapitre Premier. <i>Madame de Staël Européenne</i> | 120 |
| Chapitre II. <i>Madame de Staël « poète sentimental »</i> .. | 124 |
| <i>Madame de Staël et Rousseau</i> | 125 |
| Chapitre III. <i>Madame de Staël écrivain moraliste</i> ... | 134 |
| Chapitre IV. <i>Philosophie de l'histoire</i> | 138 |
| Chapitre V. <i>Le mysticisme religieux de Madame de Staël</i> | 148 |
| Chapitre VI. <i>La religion</i> | 159 |
| Chapitre VII. <i>Le beau et l'art</i> | 167 |
| Chapitre VIII. <i>La tâche de l'éducation</i> | 172 |
| Chapitre IX. <i>La vie politique et sociale</i> | 176 |
| <i>Conclusions</i> | 189 |

Troisième Partie

HENRI-FRÉDÉRIC AMIEL

| | |
|--|-----|
| Introduction | 193 |
| Chapitre Premier. <i>Amiel et Rousseau</i> | 198 |
| Chapitre II. <i>Amiel Européen</i> | 201 |
| Chapitre III. <i>Amiel « poète sentimental »</i> | 205 |
| Chapitre IV. <i>Le problème du mal</i> | 209 |
| Chapitre V. <i>Le mysticisme religieux d'Amiel</i> | 218 |
| Chapitre VI. <i>L'attitude antisubjectiviste d'Amiel</i> ... | 226 |
| Chapitre VII. <i>Amiel écrivain moraliste</i> | 238 |
| Chapitre VIII. <i>La philosophie</i> | 241 |
| Chapitre IX. <i>Le beau et l'art</i> | 243 |
| Chapitre X. <i>La religion</i> | 251 |
| Chapitre XI. <i>La vie politique et sociale</i> | 266 |
| Chapitre XII. <i>La tâche de l'éducation</i> | 273 |
| <i>Conclusions</i> | 282 |

TABLE DES MATIÈRES

335

| | |
|---|-----|
| Notes | 289 |
| Bibliographie | 305 |
| Complément pour la bibliographie de l'année 1935. | 305 |
| Bibliographie de l'année 1938 | 306 |
| par Pa[ul]-L. L[ÉON], P[aul]-É[mile] SCH[AZMANN], A[lbert] S[CHINZ]. | |
| Il est parlé des ouvrages de J. Baillods, p. 320 ; G. Beaulavon, p. 317 ; E. Bréhier, p. 315 ; C. D. Brenner, p. 306 ; E. Cassirer, p. 319 ; G. Del Vecchio, p. 319 ; W. C. Holbrock, p. 307 ; R. D. Erdmann, p. 305 ; H. V. S. Oyden, p. 309 ; P. Ri- chard, p. 317 ; R. Rolland, p. 318 ; A. Sayous, p. 305 ; P.-E. Schazmann, p. 320 ; R. B. Sewall, p. 306 ; J. R. Spell, p. 310 ; N. L. Torrey, p. 313 ; R. Trint- zius, p. 317 ; H. M. Wolff, p. 307. | |
| Revue des Bibliographies | 331 |
| État des archives J.-J. Rousseau, par F. AUBERT | 323 |
| Chronique, par Paul-Émile SCHAZMANN | 325 |
| Auteurs, orateurs et artistes cités : F. Aubert, p. 323, p. 328 ; Baden-Powell, p. 330 ; E. Barde, p. 323 ; J. Bédier, p. 330 ; J. Benda, p. 326 ; A. Bou- vier, p. 329 ; B. Bouvier, pp. 329, 330 ; P. Chapon- nière, p. 321 ; A. Choisy, p. 323 ; L. F. Choisy, p. 323 ; L. Claretie, p. 375 ; Cottez, p. 328 ; H. Escher, p. 330 ; A. François, p. 329 ; V. Friedmann, p. 323 ; R. Gail- lard, p. 321, p. 325 ; F. Gardy, p. 323 ; K. R. Gallas, p. 329 ; Gawronski, p. 328 ; Gérin-Ricard, p. 326 ; L. Gillet, p. 327 ; A. Guillaud, p. 330 ; Ph. Godet, pp. 325, 328 ; C. W. Hendel, p. 321 ; G. d'Houville, p. 327 ; L. Leluc, p. 326 ; van Muyden, p. 329 ; | |

H. Moorepark, p. 323 ; Nadal-Boivert, p. 327 ; R. Narsy, p. 321 ; A. Ravier, p. 330 ; R. de Reding, p. 328 ; Noëlle Roger, p. 328 ; L. Rehfous, p. 323 ; R. Rolland, p. 321 ; P.-E. Schazmann, p. 330 ; A. Schinz, p. 326 ; Solandieu, p. 325 ; J. R. Spell, p. 323 ; R. Trintzius, p. 321 ; C. L. Trujillo, p. 326 ; R. Villaverda, p. 327 ; O. Vossler, p. 321 ; A. Wagnière, p. 329 ; J. H. Warner, p. 323.

Extraits des procès-verbaux des séances 352

Bernard BOUVIER, *président*.
Paul-Émile SCHAZMANN, *secrétaire*.

Novembre 1939.