

**Bibliothèque**  
des  
**IDÉES**

# **Le temps des prophètes**

**Doctrines  
de l'âge romantique**

par

**PAUL BÉNICHOU**

**nrf**  
**Éditions Gallimard**









## AVANT-PROPOS

J'ai essayé de décrire, dans un précédent ouvrage, les développements qui ont affecté, après 1800, la foi humaniste née un demi-siècle auparavant. Cette histoire est celle même de la littérature au cours de cette période, de l'idée toute nouvelle qu'elle s'est faite de son rôle, et des créations originales par lesquelles elle a essayé de remplir ce rôle. Toute la période est dominée en effet par la promotion de la littérature au rang de pouvoir spirituel des temps modernes. Ces années aboutissent, en 1830, dans l'avant-garde juvénile du romantisme, à un moment de crise, où des thèmes conçus pour accompagner la société nouvelle se sont trouvés en conflit avec cette société, et ont été tentés de se formuler dans le langage de la solitude et de l'anathème. Toutefois cette espèce de catastrophe, grosse de lendemains, n'engage pas, à beaucoup près, toute l'histoire du romantisme sous la monarchie de Juillet. Les grands aînés, Lamartine, Hugo, Vigny, Sainte-Beuve, accrus de plusieurs survenants de la même génération qu'eux, Michelet, Quinet, George Sand, ont essayé de maintenir, à travers les réalités de la société bourgeoise et sans la rejeter tout entière, une espérance de progrès ou de régénération sur laquelle ils ont plus que jamais fondé leur apostolat. Ce qu'on considère comme le grand romantisme français, dans son inquiétude même, reste animé d'un mouvement optimiste.

Dans le même temps se cristallisaient, autour de la notion de pouvoir spirituel, des justifications et des constructions doctrinales diverses embrassant le présent et l'avenir de la société. Tandis que la littérature proprement dite continuait

de renouveler ses horizons, on voyait naître, à la frontière des lettres et de la spéculation philosophico-sociale, des systèmes destinés à rendre compte des bouleversements de la France moderne et à en tirer une formule d'avenir. Les doctrines qui avaient commencé d'éclorre sous la Restauration se sont développées et répandues après que la chute des Bourbons eut définitivement rejeté dans le passé l'ancienne société. Le romantisme, dans sa maturité, a subi le contrecoup de ces doctrines, nées à quelque distance de lui, mais de la même source et du même besoin. Un tableau d'ensemble du mouvement doctrinal au cours du demi-siècle romantique semble donc indispensable, non seulement pour une connaissance vraie de l'époque et des problèmes qu'elle s'efforçait de résoudre, mais aussi pour l'éclaircissement des chefs-d'œuvre dont la littérature et la poésie de ces années sont si riches. La littérature de doctrine accompagne alors la littérature de création : bien moins glorieuse et attachante qu'elle, elle la pénètre de ses suggestions et de son ascendant. Cette liaison sera déjà visible dans le présent ouvrage, quoique les grands écrivains de la génération romantique entre 1830 et 1848 n'y paraissent pour ainsi dire pas. Ce livre essaie de faire revivre le milieu de pensée où ils ont vécu et en fonction duquel ils ont créé. Dire ce qu'ils lui ont emprunté, et comment ils ont élaboré ces emprunts selon leur propre visée, serait l'objet d'un autre ouvrage. Je n'ai voulu aborder ici les rapports entre l'esprit de doctrine et la littérature créatrice qu'au niveau, le plus souvent mineur, où ces rapports sont le plus directement perceptibles : dans l'entourage ou l'écho littéraire immédiat des écoles de pensée. Les grands créateurs posent d'autres problèmes.

Tout le début du XIX<sup>e</sup> siècle, qui est aussi celui d'une société nouvelle, dans laquelle nous vivons encore, a été occupé par le souci de définir en doctrine les fondements de cette société, la loi de son existence et de son avenir. Un monde se trouvait ruiné, qu'avaient justifié d'antiques certitudes. Le monde nouveau aurait-il les siennes ? Le problème est le même pour toutes les familles spirituelles ; les réponses seules peuvent varier. On est partagé entre l'expérience récente du libre examen, agent évident de la transformation dont on est témoin, et l'idée, héritée d'habitudes antérieures, selon

laquelle la cohésion sociale exige des croyances communes indiscutées. Autrement dit, on ne sait si le libre exercice de la pensée est l'âme de la société moderne, ou seulement le prélude à l'instauration d'un dogme nouveau. On hésite entre ces deux voies, et on les combine selon des formules diverses. Les libéraux, voyant dans le principe de liberté critique, avec la dignification de l'individu qui y est impliquée, la conquête essentielle de l'homme moderne, donnent volontiers le pas à ce principe sur celui d'unité ou de totalité organique du corps social. Et cette façon de voir libérale jouit alors d'un tel crédit, elle est si fortement ancrée dans les esprits, qu'elle a influencé et altéré les doctrines dogmatiques qui se dressaient contre elle, à savoir le catholicisme traditionnel et la nouvelle Utopie scientiste. Le problème, cependant, n'a jamais cessé de se poser.

Il convient, en outre, de tenir compte d'une autre notion reçue en héritage du siècle des Lumières : celle qui représente l'histoire humaine comme une marche et comme un progrès. Dans cette notion sont censées coïncider une causalité historique tout objective et une finalité orientée vers une valeur : le Progrès se trouve être à la fois un processus nécessaire et une avance volontaire vers le mieux. Or c'est justement un des caractères de la pensée dogmatique de confondre d'emblée l'ordre des causes et celui des fins, de sorte qu'il suffise de décrire le monde pour dicter à l'homme ses devoirs par voie d'autorité. Le libéralisme, et c'est là son originalité, a tendu à faire dépendre de l'intervention du libre vouloir humain cette rencontre des causes et des fins dans le Progrès, qui devient dès lors, comme toute action, une utilisation par l'homme de l'ordre des choses en vue du but désiré : le choix de ce but tient à lui, et non au monde, et la liberté de ce choix déjoue la dictée du dogme.

La religion traditionnelle avait depuis toujours sa réponse au problème de la relation des causes et des fins. Elle les faisait se rejoindre en Dieu, cause des causes et fin des fins, à la fois moteur suprême et aboutissement de toute valeur. Dans la perspective catholique, l'accomplissement des fins n'impliquait pas nécessairement une avance progressive de l'espèce, mais elle ne l'excluait pas non plus : le néo-catholicisme du XIX<sup>e</sup> siècle a été, pour l'essentiel, l'intégration de

l'idée de Progrès au dogme traditionnel. Il suffisait de considérer la loi du progrès comme voulue de Dieu et tirant toute sa vertu de cette volonté, pour qu'elle devint la version moderne de la conjonction, dans l'Être absolu, de la Nécessité et du Bien. Comme le dogme catholique incluait depuis toujours, si difficile qu'elle fût à concilier avec la souveraineté divine, l'affirmation d'une volonté libre dans l'individu, le néo-catholicisme pouvait offrir une formule tentante par son ambiguïté même, et par le renfort surnaturel qu'elle prêtait à des espérances modernes : tel fut, sans aucun doute, le secret de sa vitalité et de sa diffusion.

Sa faiblesse était dans le fait qu'au moment où cette formule prenait forme, la Science, en tant que pourvoyeuse de certitude, avait largement découronné la théologie dans l'opinion intellectuelle commune. Certains imaginèrent de demander à cette science le fondement du dogme de l'avenir. Ils pensèrent trouver, grâce à elle seule, inclus dans l'ordre de l'univers, le secret des destinées de l'humanité. Tel fut le point de départ de l'Utopie scientifique, ou prétendue telle : elle postula une coïncidence entre la vision scientifique des choses et le pronostic d'accomplissement d'une humanité idéale. Mais la certitude scientifique, si elle est plus incontestable qu'aucune autre dans la connaissance de la nature, est loin d'être assurée, jusqu'ici du moins, dans la connaissance de l'homme et de son histoire; et même si elle l'était en ces domaines, elle ne pourrait porter que sur l'appréhension du fait, non sur la définition de l'idéal. L'Utopie, par définition, ignore ces difficultés; elle suppose une science sociale non seulement acquise quant aux faits et aux lois, mais porteuse des fins suprêmes du genre humain : ce qu'elle ne peut faire qu'en décrétant arbitrairement une telle science. Cet arbitraire s'est logiquement autorisé d'une répudiation de principe de la liberté d'examen : ce faisant, l'Utopie reniait les origines antidogmatiques de la science elle-même, et se mettait en conflit avec l'esprit général de l'Europe moderne : de là, dans son sein, d'inévitables dissidences, nées du désir d'éviter ce reniement et ce conflit. On entreprit de corriger le dogme prétendument scientifique par un accompagnement libéral, autrement dit d'inclure dans le développement nécessaire de l'espèce le droit au libre examen et les prérogatives de l'individu. En somme,

L'Utopie scientifique ne s'est pas plus tôt constituée comme dogme, qu'une néo-utopie l'a mise au ton du siècle, moyennant des ambiguïtés semblables à celles du néo-catholicisme contemporain. C'est de cette néo-utopie qu'a procédé, ou que s'est nourri, l'humanitarisme de l'âge romantique.

Les éléments de ce débat général, qui n'est pas éteint, entre la liberté critique et le dogme, ont fourni la composition du présent ouvrage. Il s'ouvre par l'examen de la doctrine libérale, se poursuit par un exposé des tentatives néo-chrétiennes, puis de l'Utopie pseudo-scientifique, et s'achève sur les formes dissidentes de cette Utopie, et sur le mouvement humanitaire.

Je voudrais clore cet Avant-propos par deux remarques. La première, c'est qu'en dépit de la différence des doctrines, un fonds commun de pensées inspire toute l'époque : liberté, progrès, sainteté de l'idéal, dignité de la science, foi dans la Providence et religion de l'avenir humain sont des valeurs que tous, plus ou moins, admettent, que nul ne répudierait formellement, de sorte qu'une vue exclusivement conflictuelle des doctrines de cette époque serait, dès le départ, erronée. La société née de la Révolution ne diffère pas, à cet égard, de celle qu'elle a remplacée, et où les débats d'idées avaient longtemps opposé entre elles des variantes d'un credo religieux et social commun à tous.

L'existence d'une classe pensante de formation et de condition relativement homogènes accompagne naturellement cet état de choses dans l'époque qui nous intéresse. Ce qui nous conduit à cette seconde remarque : quand on considère les doctrines de l'âge romantique, il ne faut pas perdre de vue qu'elles ont pour objet, non pas seulement de constituer la société moderne, mais en même temps de fonder les droits de la corporation spirituelle qui les émet. Toute définition de l'ordre social consacre comme guide celui qui la formule, surtout s'il s'agit d'une définition idéale, comme c'était toujours le cas alors. Cette autoconsécration porte nécessairement en germe de grands abus, ou une grande illusion; en tant qu'exaltation du sacerdoce par le prêtre, on peut la dire renouvelée des siècles cléricaux. Et ce n'est pas par hasard que toutes les doctrines accordent alors une fonction spécialement haute au Poète et à l'Artiste; elles entendent ajouter à leur

crédit l'auréole du Beau : Poésie et Art sont le seul firmament du monde nouveau, l'unique couronne mystique de l'Esprit dans le siècle commençant. Tous les fondateurs de doctrines ont voulu parer de cette couronne le nouvel ordre qu'ils annonçaient. Mais ceux qui la portaient en effet, artistes et poètes, étaient nécessairement en petit nombre dans la grande Église de l'idéal moderne. Ils ont été jaloux de leur privilège, qu'ils ont voulu, eux aussi, démesuré, mais indépendant des écoles. Ils ont ainsi préservé, dans la demi-chimère même de leur sacerdoce, et en accord avec les plus lucides des hommes de doctrine, un esprit d'ouverture et de communication, une essentielle et précieuse liberté.

## *Le libéralisme*



## CHAPITRE PREMIER

### LA PENSÉE LIBÉRALE.

BENJAMIN CONSTANT, GUIZOT, JOUFFROY

Ce qu'on a appelé libéralisme sous la Restauration n'était pas seulement une doctrine de la liberté politique. C'était, plus largement, l'adhésion aux institutions et aux valeurs issues de la Révolution française, l'opposition au retour offensif de l'ancienne société avec la monarchie restaurée. Pratiquement, l'égalité civile, qui réduisait légalement la noblesse à la condition commune, ou l'exclusion de tout droit de regard clérical sur le gouvernement, étaient pour la masse libérale des conquêtes aussi importantes que les libertés garanties par la Charte. On ne comprendrait pas autrement que les survivants et apologistes du régime impérial aient eu si aisément droit de cité dans le camp libéral. Il est vrai qu'on les supposait désabusés du système despotique de leur grand homme, qui lui-même, aux Cent-Jours, avait affecté de se convertir aux libertés constitutionnelles. Il semblait qu'une profession de foi libérale était nécessairement impliquée dans la répudiation de l'Ancien régime, que la liberté n'avait pu manquer que par accident et temporairement à la société moderne. D'ailleurs le rejet du passé n'était pas seul en cause; le mot de liberté claironnait une foi dans l'avenir : toute pensée libérale professait, comme on disait alors, la perfectibilité. Ainsi le large crédit du libéralisme tient au fait qu'il unissait en lui, avec la liberté, tous les éléments de la cause moderne, égalité, laïcité, progrès. Mais la liberté semblait l'âme de tout le reste, l'inspiratrice de la doctrine, le drapeau des luttes.

Il convient, avant d'aller plus avant, de dissiper une équivoque. Dans l'état actuel du débat politique, la doctrine libérale est souvent confondue avec sa variante économique : on entend la plupart du temps par libéralisme, et surtout quand on parle du XIX<sup>e</sup> siècle, la doctrine des économistes

libéraux, celle qui fait de l'entreprise et du marché libres la condition du bien public. Il est certain qu'en 1789 la liberté a été entendue *aussi* économiquement. Mais ce qui a vu le jour alors, c'est surtout une doctrine d'ensemble des droits de l'homme en tant qu'individu, la propriété et sa libre disposition n'étant qu'un de ces droits, et apparemment le moins absolu d'entre eux, puisqu'il fut le seul à être tenu, presque aussitôt, pour discutabile. L'analyse dite marxiste, selon laquelle les droits de l'homme ne sont que la couverture mystifiante d'un individualisme économique effréné, procède surtout du désir de discréditer ces droits et la doctrine qui les proclame. On peut dire qu'en enfermant la discussion dans l'ordre économique, en laissant entendre que la liberté n'a jamais été que le droit de s'enrichir aux dépens d'autrui, en jetant par ce biais l'anathème sur l'individu, on accrédite implicitement une philosophie dictatoriale. La mystification, on le voit, n'est pas où l'on pense. Sous cette dernière forme, elle a prospéré si bien que plus d'un défenseur actuel du libéralisme, acceptant la discussion sur cette base réduite, diminue la portée et la force de la doctrine qu'il veut défendre. Même si l'on peut argumenter légitimement en faveur de la liberté économique, on est conduit à concéder qu'en ce domaine le strict « libéralisme du XIX<sup>e</sup> siècle » a été dépassé, que l'intérêt public a imposé dans une mesure appréciable la réglementation de l'économie. En développant sur ce terrain particulier une apologie nécessairement tempérée de la liberté, on oublie quel fut, dans toute son ampleur, l'héritage libéral, et qu'il n'est pas seulement une doctrine de la production et des échanges, mais un statut général des droits de l'individu en civilisation.

Dans les faits, l'économie de marché a toujours coexisté avec des règlements d'intérêt public. C'est vrai à l'aube de l'ère industrielle; c'est redevenu vrai depuis longtemps; la pure liberté économique n'a été, pendant quelques années du siècle passé, qu'une formule extrême, algébrique en quelque sorte, que les institutions réelles n'ont jamais incarnée. Ce domaine a toujours été, et reste, celui du plus ou du moins. La véritable nouveauté a été apportée, à rebours, par le XX<sup>e</sup> siècle, qui, en certains secteurs dits socialistes, a vu supprimer radicalement tout élément de liberté dans l'économie, et instaurer un système de totale réglementation étatique. L'expérience a montré de façon irréfutable quels effets en ont découlé pour les droits de l'homme à la vie, à la sûreté et à l'expression, qui se sont trouvés eux aussi anéantis. Cette conséquence apparemment infaillible, vu la variété et la

durée des expériences faites, est autrement grave que ne peut l'être en lui-même le vice de l'étatisme économique. Les hommes, dans la société industrielle moderne, mangent, boivent, s'habillent et se logent plus ou moins bien; ce que fait perdre à cet égard une économie totalitaire peut être considérable; c'est peu en comparaison de l'aliénation générale qu'instaure une société-prison. Force est de constater, en accord avec l'expérience de notre siècle, qu'une proportion suffisamment grande de liberté dans l'économie est une des conditions de la survivance des libertés en général. Cette démonstration vient s'ajouter, pour la compléter, à celle que le siècle passé, et le nôtre, avaient fournie depuis longtemps, et selon laquelle l'existence de la libre entreprise ne suffit pas, par elle-même, à garantir le respect des droits de l'homme. Quand on parle donc de libéralisme, de doctrine libérale, il ne faut pas considérer uniquement, ni principalement, l'économie. Il faut envisager cet héritage spirituel et humain dans toute son étendue, comme une philosophie d'ensemble des relations de l'homme avec l'État, sans oublier que la liberté politique suppose elle-même, explicitement ou implicitement, une doctrine de la liberté morale. Tel a été, en tout cas, le point de vue du xix<sup>e</sup> siècle français.

La philosophie du libéralisme s'est surtout formulée en France entre 1818 et 1840. On la doit principalement à des hommes nés dans les quinze dernières années du xviii<sup>e</sup> siècle ou les toutes premières du xix<sup>e</sup>, et qui, sauf exception, précédaient de peu par l'âge la grande génération romantique ou coïncidaient avec elle. Une importante fraction d'entre eux était constituée par le groupe éclectico-doctrinaire : Cousin et Jouffroy comme philosophes, Guizot comme théoricien politique, et, dans des domaines divers, les rédacteurs du *Globe*, Dubois, Damiron, Rémusat, Vitet, Magnin, Jean-Jacques Ampère<sup>1</sup>. Mais la philosophie libérale était loin d'être enfermée tout entière dans ce groupe, lui-même divers. Benjamin Constant, qui ne lui appartenait en rien et qui était d'une génération antérieure, professait une doctrine de la liberté qu'il avait conçue dès le temps de l'Empire; et cette doctrine claire et décidée, assortie d'une attitude politique plus hardie que celle des doctrinaires, lui valait un grand crédit dans l'ensemble du public libéral<sup>2</sup>. De même Charles Comte et

1. Guizot était né en 1787, Cousin en 1792, Jouffroy en 1796; parmi les rédacteurs du *Globe*, Dubois et Magnin étaient de 1793, Damiron de 1794, Rémusat de 1797, Ampère de 1800, Vitet de 1802.

2. Constant, qui était né en 1767, anima sous la Restauration plusieurs des publications périodiques du libéralisme pur, non doctrinaire : voir Ephraïm

Charles-Barthélemy Dunoyer, esprits positifs, curieux surtout de définir les formes politiques de la nouvelle société industrielle, s'étaient fait connaître dès 1814<sup>3</sup>. La masse libérale, voltairienne de tradition, lectrice du *Constitutionnel* et des petits journaux satiriques, était fort éloignée de l'éclectisme et de la métaphysique spiritualiste, qui régnaient dans une zone intellectuelle plus grave : mais aussi est-ce dans cette zone que les problèmes de fond du libéralisme ont été le plus sérieusement posés. C'est de là qu'est sorti Tocqueville, venu plus tard, mais très lié à l'héritage doctrinaire<sup>4</sup>. D'ailleurs les différences qui séparent le doctrinarisme du libéralisme pur et simple ne sont pas si considérables, au moins sur le plan des principes, qu'on doive les considérer à part l'un de l'autre. Les particularités des personnes ou des familles d'esprit, au sein du mouvement libéral, ont pu donner lieu à des prises de position politiques et intellectuelles diverses; la philosophie générale reste, au fond, commune. Le spiritualisme de Cousin et des journalistes du *Globe* n'est guère différent, après tout, de celui de Benjamin Constant.

#### LES DILEMMES DE LA PHILOSOPHIE LIBÉRALE

Le libéralisme, en tant qu'il professe la perfectibilité humaine, pose comme excellentes certaines valeurs à atteindre et à réaliser humainement, dont pourtant le crédit ne saurait, sans un cercle vicieux, se fonder sur l'humanité elle-même à qui elles sont proposées comme fin. Il lui faut donc recourir sous quelque nouvelle forme à l'antique fondement transcendant du Bien. Il lui semble trop malheureusement évident que les idéaux qu'il exalte, respect de l'homme pour l'homme

Harpaz, *L'École libérale sous la Restauration (1817-1820) : le Mercure et la Minerve*, Genève, 1968. La liste des collaborateurs en tête de la *Minerve* comprend des hommes nés avant ou peu après 1770 (le plus vieux en 1751, le plus jeune en 1777).

3. Comte était né en 1782, Dunoyer en 1786; ils publièrent de 1814 à 1816 *Le Censeur*, et de 1817 à 1820 *Le Censeur européen*, qui fut quotidien dans sa dernière année; sur les étapes successives de cette publication, voir les études d'E. Harpaz : *Revue des sciences humaines*, oct.-déc. 1958, p. 483-510; *Revue d'histoire économique et sociale*, t. XXXVII, 1959, n° 2-3; *Revue des sciences humaines*, n° d'avril-juin 1964.

4. Et à Royer-Collard lui-même, père de la Doctrine, qui bénit et encouragea ses débuts : voir la *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Pierre-Paul Royer-Collard*, dans l'éd. Mayer des *Œuvres* de Tocqueville, t. XI, Paris, 1970. Tocqueville, né en 1805, ne se fit guère connaître qu'en 1835, date des deux premiers volumes de *La Démocratie en Amérique*.

dans l'exercice du pouvoir et soumission de la force au droit, ne sont pas des fruits spontanés de la nature humaine. De là la nécessité de répudier la philosophie de l'intérêt bien entendu, sur laquelle les « matérialistes » du siècle précédent avaient tenté, pour se passer de toute transcendance, de faire reposer l'édifice moral et social. Les porte-parole du libéralisme sont si opposés à une telle solution qu'ils l'ont souvent prêtée, par erreur ou par malveillance, à tout le siècle des Lumières : ils prétendaient par là s'attribuer le mérite entier d'une éclatante restauration de l'idéal, en tant que distinct du fait et supérieur à lui. C'est ce qu'ont fait, dès l'Empire, M<sup>me</sup> de Staël et Benjamin Constant; et l'éclectisme les a suivis. Ils se flattaient d'avoir rétabli l'humanité, réduite par leurs prédécesseurs à la dimension unique de la nature, dans sa dignité propre, et de lui avoir rendu accès à la liberté par-delà la mécanique des passions.

### *Transcendance et humanité*

La liberté, en effet, tient étroitement à l'ordre de l'idéal. Le mouvement qui en nous l'affirme et la dignifie est le même qui nous porte vers une région d'existence supérieure où cesse l'esclavage de l'instinct. Ainsi le libéralisme, cherchant à se formuler doctrinalement, est entraîné, peut-on dire, dans une logique de la transcendance. Il va seulement s'agir pour lui de définir cette transcendance hors des voies du dogmatisme chrétien. En parlant de transcendance nous n'avons jusqu'ici voulu évoquer que l'expérience immédiate selon laquelle valeur ou liberté supposent une distance par rapport à la nature. Mais le mot s'emploie plus ordinairement avec une implication ontologique : celle d'un Dieu, de qui procède et à qui se réfère la faculté humaine de transcender l'ordre naturel. En fait, c'est bien dans ce sens que l'ont entendu les philosophes libéraux, c'est ce qu'ils ont expressément professé. Benjamin Constant, Guizot, Tocqueville évoquent un Dieu providentiel comme conducteur du progrès. Mais cette solution contredit leur principe, en rendant illusoire la liberté de l'homme; on a parfois l'impression que c'est une façade à leur pensée, un mythe destiné à consoler la faiblesse humaine : sous cette façade les problèmes qu'ils posent sont ceux de l'homme livré à sa liberté. Le recours religieux peut subsister, il n'est plus vraiment au centre de la pensée : là s'agitent des questions toutes nouvelles, auxquelles ce recours, aux yeux mêmes de ceux qui l'invoquent, ne saurait être l'essentielle

ni la nécessaire réponse. Le spiritualisme libéral doit être considéré dans sa couleur propre et particulière, dans ce qui le rend différent de la religion traditionnelle. Il est vrai qu'il va plus loin dans la direction religieuse que le déisme du siècle précédent ; il accepte que les religions, et le christianisme en particulier, aient pu être les éducatrices du genre humain ; il peut inclure la prière dans sa métaphysique et le sacrifice dans sa morale. Damiron, dans *Le Globe*, reproche à Benjamin Constant d'avoir adopté pour drapeau le sentiment religieux, auquel l'idéal libéral n'est pas lié dans toutes les consciences<sup>5</sup>. Mais la querelle porte sur les mots plutôt que sur les choses : cet universitaire spiritualiste, ami et laudateur de Cousin et de Jouffroy, qui estime facultatif le fondement religieux de la liberté, ne la dispenserait sans doute pas aussi facilement d'un fondement métaphysique, d'une racine surnaturelle au sens des philosophes ; c'est à quoi revient à peu près, pour Constant, la religion des modernes. Cette religion diffère de l'ancienne, apparemment, par l'exclusion des dogmes autres que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ; mais cette différence en recouvre une autre, plus importante, qui réside moins dans le contenu formel et visible des croyances que dans leur source. Déistes et spiritualistes partent, pour aboutir à la transcendance, du besoin de l'homme de se définir pleinement plutôt que de l'évidence d'une plénitude divine. La dignité humaine est la vérité centrale de leur foi. Ainsi Benjamin Constant : « Parmi les différents systèmes qui se sont suivis, combattus et modifiés, un seul me semble expliquer l'énigme de notre existence individuelle et sociale, un seul me paraît propre à donner un but à nos travaux, à motiver nos recherches, à nous relever dans nos découragements. Ce système est celui de la perfectibilité de l'espèce humaine. Pour qui n'adopte pas cette opinion, l'ordre social, comme tout ce qui tient, je ne dirai pas seulement à l'homme, mais à l'univers, n'est qu'une de ces mille combinaisons fortuites, l'une de ces mille formes plus ou moins passagères qui doivent perpétuellement se détruire et se remplacer, sans qu'il en résulte jamais aucune amélioration durable<sup>6</sup>. »

De cette expérience première procède le reste : comme dans ce qu'on a appelé le « pragmatisme » des déistes du XVIII<sup>e</sup> siè-

5. Philibert Damiron, compte rendu de Benjamin Constant, *De la religion*, 2<sup>e</sup> vol., dans *Le Globe* du 19 novembre 1825 (signé Ph.).

6. B. Constant, *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, dans *Mélanges de littérature et de politique*, Paris, 1829, p. 387. Ce morceau pourrait dater de 1805 (voir P. Deguise, *Benjamin Constant méconnu*, Genève, 1966, p. 122).

cle, le dépassement virtuellement métaphysique de la nature a pour rôle d'autoriser une exigence humaine. Ou plutôt, cette exigence est l'humanité même; c'est l'impossibilité où nous sommes de nous satisfaire du fait : « Il existe dans la nature humaine une disposition qui lui donne perpétuellement la force d'immoler le présent à l'avenir, et par conséquent la sensation à l'idée<sup>7</sup>. » Ainsi le calcul idéal du bonheur futur, par le sacrifice de la sensation présente, cette propriété évidente et élémentaire de l'individu humain, est censée, en fondant le progrès, réfuter du même coup le pur matérialisme. Mais s'il est vrai que l'on veut à partir de là construire une métaphysique spiritualiste, c'est à condition que la transcendance soit conçue de telle sorte, que l'exercice du privilège humain reste assuré à l'homme : est-ce vraiment la main de Dieu qui opère le progrès, dès lors qu'il appartient à l'homme « de développer et d'étendre une force qui lui est propre<sup>8</sup> »? Mieux, il semble que Dieu, en principe créateur et guide, suive en fait le progrès humain et y ajuste la religion elle-même : « Plus on croit à la bonté et à la justice d'une providence qui a créé l'homme, et qui lui sert de guide, plus il est naturel d'admettre que cette providence bienfaisante proportionne ses enseignements à l'état des intelligences auxquelles ces enseignements sont destinés [...]. C'est donc une erreur grave que de supposer la religion intéressée à demeurer immuable; elle l'est au contraire à ce que la faculté progressive, qui est une loi de la nature de l'homme, lui soit appliquée<sup>9</sup>. » Ainsi l'esprit religieux est entraîné lui-même dans le progrès qu'il anime; Dieu, à voir les choses humainement, est progressif à notre exemple.

### *Nécessité et justice*

Face à la Nature et à la notion de nécessité naturelle, l'attitude libérale est faite, semblablement, d'un mélange d'adhésion et de réserve, et vise de même à sauvegarder l'autonomie de l'homme. Si le progrès n'est que le développement de notre nature, on risque de le concevoir comme fatal. Et qui garantira alors qu'il est bien progrès, et non devenir aveugle, qu'en lui la nécessité réalise la valeur? Mais, d'autre part, on ne voit

7. *Ibid.*, p. 393.

8. *Ibid.*, p. 396.

9. B. Constant, *Du développement progressif des idées religieuses*, dans les *Mélanges* déjà cités, p. 101 et 105. Ce texte avait paru en 1826, dans l'*Encyclopédie progressive*, où il est daté du mois de mai de cette année.



PAUL BÉNICHOU

## Le temps des prophètes

### Doctrines de l'âge romantique

La promotion au rang de pouvoir spirituel que la littérature a connue au XIX<sup>e</sup> siècle, décrite par Paul Bénichou dans *Le Sacre de l'écrivain, 1750-1830* (1973), s'est accompagnée d'une floraison de systèmes doctrinaux, d'idéologies politiques, sociales et religieuses. De Benjamin Constant à Edgar Quinet, de Chateaubriand à Michelet en passant par Lamennais, Saint-Simon et les saint-simoniens, Pierre Leroux, Fourier et tant d'autres figures moins connues, une littérature de doctrine double, de 1800 à 1850, la littérature de création.

Que de réponses différentes aux bouleversements sociaux de la France moderne ! Mais qu'il s'agisse des libéraux ou des néo-catholiques, des utopistes pseudo-scientifiques ou du nouveau *credo* humanitaire et socialisant, le débat que retrace cette grande étude érudite met toujours aux prises, en ce « temps des prophètes », la notion de liberté avec celles de providence ou de loi historique, le droit de l'individu avec le Tout social, le présent avec l'annonce de l'avenir.

Sur les ruines de l'ancien monde, voici les espérances du nouveau rappelées avec la précision d'un savant inventaire. Des espérances qui n'ont pas cessé depuis de parler aux nôtres, pour les nourrir ou pour les démentir. C'est ce qui, trente ans après les *Morales du grand siècle* (1948), fait du *Temps des prophètes* un livre si actuel.

*Paul Bénichou (1908-2001) a poursuivi son étude de l'âge romantique avec Les Mages romantiques (1988), L'École du désenchantement (1992) et Selon Mallarmé (1993), tous publiés aux Éditions Gallimard.*



9 782070 297405



Extrait de la publication  
77-X A 29740 ISBN 2-07-029740-3