

Barrès et Rousseau

Autor(en): **Miéville, Henri-L.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Bulletin de la Société des Études de Lettres**

Band (Jahr): **7 (1932-1933)**

Heft 18

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-869738>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BULLETIN
DE LA SOCIÉTÉ DES
ÉTUDES DE LETTRES
LAUSANNE

BARRÈS ET ROUSSEAU

La publication des *Cahiers* de Barrès qui se poursuit depuis plus de deux ans attire périodiquement l'attention sur l'homme qui incarna avec le plus d'autorité et le moins de raideur dogmatique le traditionalisme français.

L'objet de cette brève étude est d'examiner les jugements que Barrès porta sur Rousseau, dont les traditionalistes ont coutume de faire l'une de leurs bêtes noires, et de préciser quel est le problème que posa le génie de Jean-Jacques.

L'attitude de Barrès à l'égard de Rousseau a varié comme il est naturel lorsqu'on songe à l'évolution qui fit de l'auteur de *Sous l'œil des Barbares* celui du *Roman de l'Énergie Nationale*. Ce fut tout d'abord l'enthousiasme juvénile : « O mon cher Rousseau, mon Jean-Jacques, vous l'homme du monde que j'ai le plus aimé et célébré sous vingt pseudonymes, vous un autre moi-même. » (*Le Jardin de Bérénice*). Dans les *Déracinés*, on lit encore ce bel hommage : « Rousseau qui fait aimer et donne le sens de la fraternité. » Mais le ton change quand l'homme mûr définit son attitude à l'égard du citoyen de Genève et jauge la valeur de ses idées. En 1912, à l'occasion du bicentenaire de Rousseau, Barrès intervient à la Chambre pour déclarer qu'il refusera les crédits que le gouvernement demande pour la glorification de Jean-Jacques. Il ne peut approuver que

l'Etat exalte le Rousseau des *Discours* et du *Contrat Social*, « l'homme qui a inventé le paradoxe détestable de mettre la société en dehors de la nature et de dresser l'individu contre la société au nom de la nature » ; l'homme de l'*Emile* aussi, « le pédagogue qui a le plus systématiquement écarté de l'enfant les influences de la famille et de la race ». Rousseau, déclarait Barrès, n'observe pas, il imagine, il procède par constructions purement idéologiques, « à quoi nous opposons les résultats de l'esprit d'observation, d'expérimentation par l'histoire ». Il nie la force bienfaisante de la tradition que les faits établissent clairement aujourd'hui. Il est par excellence le génie qui essaie de nous lancer dans une révolte néfaste et d'ailleurs impuissante et qui « nous conseille d'agir comme si nous avions à refaire tout à neuf ». « Pour moi, concluait Barrès, je l'écoute comme un enchanteur dans ses grandes symphonies, mais je ne demanderai pas de conseils de vie à cet extravagant musicien. » (*Les Maîtres*).

Notons d'ailleurs que jamais Barrès ne s'est acharné à rapetisser Rousseau comme ç'a été la mode de le faire depuis le livre de P. Lasserre sur ou plutôt contre le romantisme français. « Je ne conteste pas, dit-il à la tribune de la Chambre, que du point de vue social il n'ait eu son moment d'utilité, de bienfaisance même, quand il apportait, dans une société intellectualisée à l'excès, une riche effusion d'imagination et de sentiment. » Et dans ses *Cahiers* il note à la suite des critiques que lui avait values son intervention : « Nous mourons de Rousseau, a dit quelqu'un, et la difficulté, c'est que nous sommes nés de lui... Oui je suis capable d'enthousiasme. Celui qui n'a pas aimé Rousseau à vingt ans, je le plaindrais. Je continue d'aimer ce musicien. »

On a beaucoup admiré le discours de Barrès sur Rousseau. A nos yeux il est trop mêlé de vrai et de faux pour mériter l'éloge que certains en ont fait. Barrès ne saisit pas le problème à la racine, il n'a point lu Rousseau avec une intelligence attentive, soucieuse d'une pleine compréhension.

S'il s'en était donné la peine — mais Barrès n'est trop souvent qu'un dilettante — il aurait vu que Rousseau n'est pas simplement l'homme qui « met la société en dehors de la nature ». Cette formule n'est qu'un trompe-l'œil tant qu'on ne précise pas le sens du mot *nature*. Rousseau est l'homme qui a découvert qu'il existe en nous une sorte de scission ou de contradiction tenant au fait que nous sommes à la fois des *individus* dont chacun est le centre de son univers, une sorte d'absolu — « l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même » — et des êtres sociaux engagés comme tels dans un ensemble qui les dépasse et qui les maîtrise, qui les lie sous certains rapports : « L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire dont la valeur est dans son rapport avec l'entier qui est le corps social. » (*Emile*, L. I).

Voilà l'antinomie fondamentale et permanente dont Rousseau est parmi les modernes le premier qui ait clairement pris conscience. Ce que Rousseau appelle la « nature », ce n'est pas l'instinct, ce n'est pas le sentiment, c'est — si l'on veut bien regarder à l'essentiel derrière l'ondoyant rideau des formules — ce qu'il y a en nous d'*individuel*, c'est-à-dire de spontané, ce par quoi nous sommes nous-mêmes. Voilà pourquoi Jean-Jacques fera tour à tour de l'instinct, du sentiment et même de la raison autant de porte-parole de la nature. Il s'agit toujours pour lui de revendiquer le droit à l'individualité.

De là chez Rousseau le haut prix qu'il attache à la sincérité : « être quelque chose, être soi-même et toujours un ». (*Emile*, L. I). Nous sommes nous-mêmes quand nous adhérons spontanément à une idée (qui peut être la propriété de tous en tant que vraie) ; nous ne le sommes plus quand cette adhésion nous est imposée. Être nous-mêmes, ce n'est donc pas nécessairement nous opposer à autrui, détruire toute possibilité de société (car enfin que serait une société composée de répliques d'un même type uniforme ?). La conception de Rousseau — lorsqu'on veut bien l'approfondir au lieu de

s'en tenir à certaines de ses formules — n'est pas hostile au social (*la Nouvelle Héloïse* le montre bien), mais à toute société qui tue l'individualité, et quelle est la société où elle ne se trouve plus ou moins gravement en péril ?

Le *Contrat social* n'est qu'un essai, sous certains rapports malheureux, de résoudre l'antinomie¹. Mais sur le fait de cette antinomie il ne saurait y avoir contestation. Quels sont les hommes si parfaitement adaptés au milieu social, si parfaitement socialisés, « dénaturés » dirait Rousseau, que toute opposition ait disparu entre leurs aspirations individuelles et leurs fonctions sociales ? Montrez-nous l'homme dont la volonté et les désirs, dont la pensée font toujours corps avec la volonté collective, avec la pensée de son groupe social ou politique, avec sa famille, avec son syndicat professionnel, avec les us et coutumes du monde auquel il appartient ? Cet homme-là, s'il existe, et peut-être est-il plus près d'exister dans notre monde « standardisé » que dans les salons du XVIII^e siècle — l'admirez-vous, l'estimerez-vous ? Il vous paraîtrait dépouillé de toute personnalité, un produit fait en série.

Ainsi non seulement il y a en nous un certain désaccord de l'être individuel et de l'être social, mais *ce désaccord est nécessaire* et l'on peut même ajouter qu'il y aurait péril à ce qu'il cessât. Telle est la vue géniale, la profonde intuition qu'a eue le citoyen de Genève. Elle subsiste en sa vérité humaine et permanente, quelles qu'aient été les spéculations de Jean-Jacques sur l'état primitif de l'humanité et malgré le simplisme dangereux de quelques-unes des thèses de son *Contrat social*.

Le problème de Rousseau peut se formuler comme suit : Dans l'état civil il y a *une antinomie nécessaire du social et de l'individuel et cependant il faut trouver le moyen de les*

¹ « 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'auparavant. » (*Contrat social*, ch. VI).

accorder, car la société a besoin de l'individu comme l'individu de la société. Ce dernier point Rousseau l'a parfaitement admis. La vertu de la vie en société est si grande que les sentiments de l'homme « s'ennoblissent », que ses idées « s'étendent », que « son âme tout entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition — la vie en société — ne le dégradent souvent (il ne dit pas : toujours, et il dit les « abus » de cette condition et non cette condition comme telle) au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant qui l'en arrache pour jamais et qui d'un animal stupide et borné fit un être intelligent et un homme ». Et d'ailleurs, dans ce même *Contrat social*, le pacte social — « tacitement admis et reconnu » et dont il n'importe pas d'ailleurs que les clauses « aient jamais été formellement énoncées » — *crée la liberté morale qui seule rend l'homme vraiment maître de lui*, car « l'impulsion du seul appétit est esclavage » et la vraie liberté, c'est « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite ». Ainsi le passage de l'état de nature à l'état civil substitue, dans la conduite de l'homme, la justice à l'instinct et « donne à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant » (ch. VIII).

Mais c'est ici que la pensée de Rousseau s'enveloppe de quelque obscurité et paraît contradictoire. Comment la glorification de l'homme sorti « bon » des mains du Créateur, de « l'homme de la nature » peut-elle s'accorder avec ces déclarations ? Rousseau n'a-t-il pas dit dans *l'Emile* qu'il faut opter « entre faire un homme ou un citoyen » ? N'a-t-il pas, dans les *Dialogues*, déclaré que la marche « vers la perfection de la société » équivaut à la « détérioration de l'espèce » ? Comment accorder ces deux propositions : l'homme se « détériore », il se nie par la vie en société — et : l'homme ne peut « s'élever » que par la vie en société ?

Sans doute la « bonté originelle » de l'homme n'a jamais signifié pour Rousseau absence d'égoïsme, mais docilité à l'instinct non encore « sublimé », comme on dirait aujourd'hui, ni perverti par des réactions de dé-

fense¹. L'homme de la nature est « amoral », il n'est pas méchant. Mais cette observation ne suffit pas pour harmoniser le point de vue de l'*Emile* et celui du *Contrat social*. Il y a entre eux une différence de perspective et quelque chose de plus, car il faut choisir entre ces deux idées : l'antinomie du social et de l'individuel a son origine dans le fait que l'homme se trouve engagé dans une condition (la vie en société) pour laquelle il n'était pas fait et l'idée contraire qui voit dans « l'état civil » la condition non point suffisante, mais *nécessaire* du perfectionnement, de l'ascension intellectuelle et morale de l'individu.

Rousseau ne semble pas avoir clairement aperçu l'alternative. Dans les *Dialogues* il répond gauchement à l'objection que l'ambiguïté de sa pensée sur ce point suscite contre sa doctrine et déclare qu'il n'y a pas à revenir sur le passé, que le mal est fait et qu'il faut se borner à tâcher de le pallier. Le résultat c'est qu'il risque de ruiner sa thèse essentielle de l'antinomie nécessaire du social et de l'individuel en la rendant solidaire d'une arbitraire et insoutenable métaphysique.

La solution du problème, il la tient dans sa main, puis il semble la laisser échapper. Elle est impliquée dans les phrases du *Contrat* citées plus haut : l'antinomie du social et de l'individuel doit être conçue non comme le résultat d'un accident fâcheux survenu au cours de l'histoire, *mais comme conditionnant dans l'évolution humaine à la fois le meilleur et le pire* : le pire, lorsque les règles du contrat sont méconnues et que l'individu est perverti ; le meilleur, lorsque la moralité et la justice, ces hautes vertus sociales, s'affirment et élèvent l'individu à la dignité de la vie spirituelle.

L'opposition du *moi* et du *toi*, qui est irréductible sur le

¹ On sait que les recherches des psychanalystes sur l'origine des vices et des perversions non point seulement sexuelles, mais de celles aussi qui prennent la forme de l'agressivité, en ont montré le caractère « social », en ce sens qu'elles paraissent dériver, dans une très large mesure, de réactions provoquées par la pression sur l'individu de volontés étrangères, dont il subit le choc.

terrain de ce qu'un moraliste chrétien appellerait la vie naturelle, ne peut se résoudre qu'à un niveau supérieur, et ici nous touchons à ce qu'il y a de plus profond dans la pensée de Rousseau : en définitive, pour lui, l'antinomie de l'individuel et du social ne trouve sa solution que dans la foi religieuse. La *Nouvelle Héloïse* complète le *Contrat social* : ce dernier, qui est un livre de doctrine, parle raison ; la première, qui est un livre humain, montre que la force pour accomplir le devoir de justice ne se trouve qu'en Dieu : « Je veux le bien que tu veux et dont toi seul *tu es la source*,... telle est la prière de Julie... Je veux être fidèle, parce que c'est le premier devoir qui lie la famille et toute la société. » Le devoir social a un fondement religieux : le moi ne saurait abdiquer sa souveraineté devant un autre moi, non plus que devant les autres moi, devant la société ; s'il y a une loi sociale, il ne peut la recevoir que de Dieu et c'est en lui qu'il trouvera la force de consentir au sacrifice qu'elle impose, car, en s'unissant à Dieu, il n'est point diminué, nié en son être propre, il s'enrichit de se renoncer, selon la parole évangélique : « Celui qui perd sa vie la retrouvera ».

Ainsi l'individuel et le social restent irréductibles sur le plan humain ; la seule conciliation qui ne soit pas un boiteux compromis, une diminution de l'individu dont finalement la société ne saurait tirer un réel profit, c'est la religion qui l'opère. Mais non pas cette religion, bonne pour le peuple, que l'on ravale au rang de gendarme de l'ordre établi. La religion ne commande pas à Julie de respecter les préjugés de caste ni aucun autre préjugé, mais de réparer le mal qu'elle a fait à sa mère et à son père en cédant aux sollicitations d'un amour en soi-même légitime, et elle lui commande, mariée, de respecter les règles fondamentales de toute association humaine.

C'est un difficile et délicat problème que de concilier la justice et la charité avec l'instinct de nature, avec la revendication de l'individu qui veut s'affirmer et s'épanouir. Il n'y a point ici de formules valables pour tous les cas et si, finalement,

la solution du conflit ne se trouve que dans la religion, cela ne veut pas dire qu'il ne puisse renaître et qu'une victoire remportée procure à l'âme une paix définitive. Dans la *Nouvelle Héloïse*, on ne l'a pas assez relevé, la religion n'est point conçue comme une voluptueuse contemplation selon le mode quiétiste du *Promeneur solitaire*: *fruitio dei*, — mais comme un combat pour la spiritualité selon le mode actif et conformément à la tradition religieuse qui était celle de Rousseau. C'est pourquoi, jusqu'à la fin, Julie est en péril et doit lutter : la vie de l'esprit n'est pas un état de repos, elle est mouvement, drame, ascension ou chute.

Le problème que Rousseau a eu le mérite de poser, il faut bien avouer que Barrès n'en a pas senti la portée, c'est pourquoi il s'en tient à la critique aisée du rousseauisme de la lettre (de celui qui a pu devenir à certains moments une influence malfaisante)¹. La nécessaire antinomie du social et de l'individuel que le *Contrat social* cherche à résoudre par une construction idéologique par trop simple, Barrès pensera la résoudre de son côté avec non moins de radicalisme en supprimant l'un des termes dont elle se compose : l'individu doit se modeler de toutes façons sur la tradition qui l'a formé. Mais Rousseau a cet avantage sur Barrès que son utopie politique lui apparaît comme un *compromis* — le moins fâcheux, pense-t-il, qui se puisse concevoir —, preuve qu'il conserve le sentiment de ce qu'a d'*irréductible* sur le terrain humain, et *conséquemment de fécond* pour la vie spirituelle, l'antinomie dont il a posé les termes,

¹ Ce n'est pas qu'il ne touche juste dans certaines de ses remarques, ainsi lorsqu'il écrit : « Parce que les hommes ne sont pas tels qu'il les voudrait pour leur bonheur, le voilà qui ne peut plus les supporter et, après avoir senti leurs misères, il sent leur méchanceté. Pour les guérir et aussi pour les punir, enfin pour sa satisfaction, il faudrait que la force fût au service de la vertu. » Et derrière Rousseau on voit poindre Robespierre. « Il ne sut jamais contempler ce qui est, sans vouloir le transformer à son image. Quel despotisme ! Il faut que les plantes soient douces, simples, donnent des leçons de fraternité, d'harmonie enfin à la république humaine. » (*Rêverie sur des terres remuées 1898*). Cela est vrai sans doute, mais cela ne touche pas au problème essentiel.

— disons mieux : dont il a vécu le drame, — tandis que Barrès ne l'a point aperçue en sa tragique profondeur. Son traditionalisme en est la négation.

Quelle est pour lui la tâche de l'éducateur ? Il faut qu'il fixe le jeune esprit commis à ses soins dans les idées et les sentiments que lui a donnés « sa préparation terrienne et familiale ». Que surtout il ne s'avise pas de porter aucun jugement personnel qui s'écarte de cette norme ! Une magnifique assurance le récompensera : « Se sentant lié et relié, c'est alors qu'il se sentira plus libre, parce que plus fort. » — Plus libre et plus fort ? Convient-il d'appeler liberté et force la docilité au commandement d'un homme qu'on aura depuis tout jeune habitué à marcher dans le rang, à respecter la consigne sans user de réflexion personnelle !

Je n'ignore pas que la position de Barrès n'est pas tout à fait aussi simple que je viens de la présenter. On a pu dire de Barrès « qu'il n'a jamais abandonné complètement l'idée du spontané, la foi en les puissances directes, intérieures, centrales de l'individu » (Thibaudet). Lui-même pense n'avoir jamais cessé de « plaider pour l'individu ». Il prend ses libertés avec la tradition qu'il intrônise, c'est-à-dire avec la tradition qu'agrée son goût individuel. Il l'élargit progressivement. Barrès n'a jamais été — la remarque est de de Traz — bien pensant. Mais qu'en conclure sinon que l'auteur d'*Un homme libre* n'a pas posé clairement et n'a pas vraiment approfondi le problème de l'individu¹ ? Comment concilier le souci de l'individuel avec un conformisme social qui consiste à ne jamais « discuter ses mœurs et ses attaches » ? (*Les Déracinés*). Quelques années plus tôt le même Barrès écrivait : « La seule tâche noble est, par un constant effort, de se créer soi-même jusqu'à substituer à la réalité conventionnelle, c'est-à-dire admise par le commun des hommes, sa propre conception du monde, en un mot recréer l'univers ! » (*Du Sang, de la Volupté et de la Mort*). Ainsi la pensée barré-

¹ P. Beausire l'a très justement noté dans *D'un certain esprit français*. Lausanne 1930.

sienne oscille d'un extrême à l'autre et même après la conversion au traditionalisme, on ne peut pas dire qu'elle soit claire. Au fond il y a pas mal de verbalisme et un peu d'emphase dans les formules dont elle se satisfait. En tout cas la volte-face que Barrès semble avoir exécutée n'est pas si complète qu'il y paraît ; le changement, moins profond qu'on ne pense. Dans la période du *culte du moi* il croyait être « un fameux individualiste ». Mais en concevant l'individu comme un automate docile au commandement de je ne sais quelle arbitraire volonté, il l'avait déjà méconnu et nié en son être profond tout en s'imaginant l'exalter.

Henri-L. MIÉVILLE.

VINET CONTRE ROUSSEAU ?

Dans le troisième volume de son enquête sur *les Maîtres de la sensibilité française au XVIII^e siècle* (Boivin, 1932), M. Pierre Trahard insère une étude intéressante sur Rousseau. « L'affaire Jean-Jacques » n'est pas près d'être close, à supposer qu'elle le soit jamais.

L'ouvrage du professeur de Dijon est une œuvre de bonne foi, et, l'un n'excluant pas nécessairement l'autre, de passion. Je ne dirai pas que ce soit une apologie. Pour M. Trahard, Rousseau n'en a nul besoin. C'est un témoignage de « sympathie sacrée ». Sur un ton de ferveur, hommage est rendu à l'effort humain du philosophe, à sa vie intérieure, à sa vertu, à sa puissance affective, à son exemple de clerc des temps modernes au service des valeurs supraterrrestres. Cet accent n'est pas un des moindres charmes de l'ouvrage. Et je ne sais ce qu'il faut le plus admirer : l'ardeur dans la vénération du disciple ou la vitalité singulière du maître, qui suscite, après bientôt deux siècles, un pareil enthousiasme ? Même à ceux qui ne placent pas Rousseau parmi les apôtres et les