

Comptes rendus bibliographiques

Autor(en): **Guisan, Gilbert / Chanel, Françoise / Cornuz, Jeanlouis**

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **8 (1965)**

Heft 3

PDF erstellt am: **12.07.2024**

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.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Jean FABRE : *Lumières et Romantisme*. Energie et Nostalgie. De Rousseau à Mickiewicz, Librairie Klincksieck, Paris, 304 p.

Sous le titre *Lumières et Romantisme*, Jean Fabre rassemble une douzaine d'études parues d'abord en revue ou dans des ouvrages de circonstance. Les unes traitent de problèmes relatifs à l'histoire littéraire française ; les autres, centrées sur la personne et l'œuvre de Mickiewicz, situent le grand écrivain polonais dans la littérature européenne et, par là, conduisent à des considérations qui appartiennent au domaine de la littérature comparée. Dans l'impossibilité de les analyser toutes, et bien que les dernières nous touchent de près, — Lausannois par le souvenir de Mickiewicz, Suisses par les comparaisons qui y sont faites entre plusieurs littératures (la Suisse devrait être par excellence le pays de la littérature comparée et l'on s'étonne de l'absence d'un tel enseignement dans nos universités romandes), nous retiendrons plus particulièrement les pages qui concernent Voltaire, Diderot et Rousseau, non seulement parce que Jean Fabre fait autorité dans l'histoire littéraire du XVIII^e siècle, mais aussi parce qu'elles apportent les mises au point les plus utiles, par leur information comme par leur densité, sur des sujets de première importance, pourtant rarement abordés de front, et, quand ils le sont, avec objectivité.

La première de ces études, intitulée *Deux définitions du philosophe : Voltaire et Diderot*, après avoir rappelé l'antipathie qui séparait les deux écrivains et qui explique ce fait singulier qu'ils ne se sont sans doute jamais rencontrés sinon — et la chose est hypothétique — lors du dernier séjour de l'auteur d'*Irène* à Paris, analyse les raisons de cette distance. Sans doute faut-il les trouver d'abord dans les différences de générations, Voltaire appartenant davantage à celle de la Régence, dont il conserve la désinvolture et le persiflage, Diderot à celle qui accueillera l'*Encyclopédie* comme un nouveau credo ; il convient aussi de ne pas négliger les différences d'origine et de classe, celui-ci, issu de l'artisanat provincial, tenant solidement à ses attaches familiales comme à sa ville natale, ce qui n'empêche pas son anticonformisme, celui-là, grand bourgeois dans l'âme et ne se fixant que là où il trouvera ses aises. Il faut non moins alléguer les incompatibilités de tempérament, qu'illustre cet admirable portrait de Voltaire :

« Voltaire est moqueur, espiègle, irritable plutôt qu'émotif, sensible à la sottise plus qu'à la misère, bienfaisant souvent mais jamais à l'encontre de son égoïsme, féroce en ses rancunes, délicat en ses plaisirs, piètre amoureux, pauvre mangeur, amateur de café et d'épices, dormeur inquiet, perpétuel malade, acharné mais ins-

table au travail, comme en tout le reste, incapable de rêver une heure ou seulement de rester seul avec lui-même, se mêlant de tout, froissé de tout, amateur de détails lestes mais choqué des syllabes sales, grand seigneur en toutes circonstances et jusqu'en sa façon d'être familial. Tout ce qu'il sait, entend ou lit de Diderot est fait pour l'agacer, l'offense comme une atteinte au bon goût. »

Il y a plus toutefois, et là l'opposition est insurmontable : si tous deux se disent « philosophes », Voltaire et Diderot entendent le mot, tant dans la conception que dans l'activité qu'il désigne, d'une façon radicalement opposée : déiste, Voltaire croit à une nature immuable, sans hasard, et attache assez peu d'importance à la spéculation métaphysique, qu'il ne convient en tout cas pas, crainte de l'aventure, de vulgariser ; Diderot est athée, croit à une nature en mouvement et lui accorde une joyeuse confiance ; soucieux non pas de conserver, mais de transformer et de progresser, il lui paraît nécessaire, pour hâter l'évolution, « de rendre la philosophie populaire. Si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes ».

Dans l'étude qui a pour titre *Deux frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques*, Jean Fabre refait l'historique des relations d'abord d'amitié passionnée, puis de venimeuse hostilité, qui ont été celles de deux esprits somme toute assez peu faits pour s'entendre, malgré l'illusion dont ils se sont enfiévrés quelque temps, d'une mission commune à remplir. Comme dans l'essai précédent, Jean Fabre souligne d'abord des différences de tempérament qui, sans être déterminantes, étaient de nature à amorcer les malentendus : si dans la vie de l'un et de l'autre on trouve révoltes et ruptures, Diderot reste fidèle à une « éthique bourgeoise et familiale » (il se marie !); Rousseau, désireux avant tout de sauvegarder sa liberté, s'en tient au concubinage. Le premier aspire au bien-être, le second consent à la pauvreté. Tous deux autodidactes, celui-ci porte son attention sur la connaissance de l'homme, celui-là se tourne davantage vers les problèmes scientifiques : différence d'orientation qui va se préciser avec acuité au moment du second *Discours*, avec la notion de « nature », comprise par Diderot comme un « perpétuel devenir dans lequel l'homme n'est qu'accident », alors que pour Rousseau la nature est « la manifestation sensible de Dieu » et s'ordonne en fonction de l'homme. D'où l'achoppement au problème de la morale, que Diderot réduit à néant quand il veut être conséquent avec son déterminisme matérialiste :

« Il n'y a point et ... il ne peut y avoir d'êtres libres ; ... nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général... Mais s'il n'y a point de liberté, il n'y a point d'action qui mérite la louange ou la haine ; il n'y a ni vice ni vertu... »

Le malheur pour Diderot est que son cœur adhérerait difficilement à ces assertions cyniques et ne résistait pas, au contraire, au spectacle de la vertu, qui deviendrait l'objet même de son théâtre. Comment s'étonner alors que Rousseau crie à la duplicité ! et que l'incompréhension rende inévitable la rupture !

La brouille, on le sait, ne se serait peut-être pas produite sans l'intervention des familiers de l'Ermitage, et, dans une deuxième partie de son essai, s'appuyant sur le récit de *Madame de Montbrillant* d'une part, sur celui des *Confessions* d'autre part, Jean Fabre essaie d'établir les responsabilités de Diderot, qu'il estime se réduire à celles d'un « comparse » maladroit mais malheureusement efficace : « chaque fois qu'il intervient, toujours à contre-sens et à contre-temps, c'est pour créer l'irréparable ». Au reste, sans le vouloir — et c'est sans doute le moment le plus émouvant de ces relations entre « frères ennemis » — alors que pour Rousseau l'amitié est définitivement « éteinte » et qu'il se refuse à la « rallumer », Diderot, oublieux des coups et des injures (ceux qu'il a donnés comme ceux qu'il a reçus), espère et tente une réconciliation. Econduit, il substitue peu à peu à

l'amitié perdue une sympathie intellectuelle qui s'affirme dans ses derniers ouvrages : « On ne forcera pas les textes en soutenant que, pendant les quinze dernières années de sa carrière, la pensée et l'œuvre de Diderot ne s'éclairent que par une perpétuelle référence, manifeste ou secrète, à celles de Rousseau », déclare M. Fabre, qui allègue en particulier le *Supplément au voyage de Bougainville*, la *Réfutation d'Helvétius*, et enfin cette *Lettre apologétique de l'Abbé Raynal à Monsieur Grimm*, découverte par M. Dieckmann dans le Fonds Vandeuil, où le nom de Jean-Jacques est prononcé avec l'émotion qui accompagne l'évocation des souvenirs de jeunesse. L'on se souvient enfin de la mention du nom de Rousseau, dans le *Neveu de Rameau*, mis au nombre des grands écrivains du temps... Très suggestive et déjà convaincante, l'étude de M. Fabre incite à des prolongements ; les nombreuses références qui la soutiennent faciliteront la tâche de qui voudrait les entreprendre.

Les autres essais groupés dans *Lumières et Romantisme* ne le cèdent en rien aux premiers en richesse et en qualité. A défaut de pouvoir les résumer tous, signalons encore comme de toute première importance les pages qui traitent de *Paul et Virginie, pastorale*, non seulement par l'éclairage qu'elles projettent sur Bernardin de Saint-Pierre et sur le roman au XVIII^e siècle, mais encore et surtout parce qu'elles révèlent de larges champs inexplorés de l'histoire littéraire, qui devraient provoquer la ruée des jeunes chercheurs.

Gilbert Guisan.

Pierre MOREAU : *Amours romantiques*. Coll. « L'amour et l'histoire », Hachette, 1963, 320 p.

« La carte moderne du Tendre n'est pas une conception aussi ridicule que le pensent quelques personnes, a dit Balzac dans *Le Cabinet des Antiques*. Cette carte se regrave de siècle en siècle avec d'autres noms et mène toujours à la même capitale. » Dans un livre tout de charme, qui s'accompagne d'ailleurs d'un grand savoir, M. Pierre Moreau étudie sous trois aspects la nouvelle manière d'aimer que l'époque romantique a cru inventer : la sociologie, la psychologie et la mystique des amours romantiques.

Les années qui suivent la Révolution voient en France une jeunesse inquiète. La société de l'Ancien Régime a rouvert ses salons au Faubourg Saint-Germain, M^{me} Récamier y reçoit Chateaubriand et Benjamin Constant. La bourgeoisie a, elle aussi, ses petits cercles, où grand nombre de femmes mettent leur gloire à pousser des carrières et à assurer des succès d'académiciens. Trop souvent, dans cette société, l'amour cède le pas à l'argent, l'amour sans argent est en grand danger — il n'est qu'à lire Balzac pour constater cet état d'esprit.

Mais le lourd et insolent triomphe de la bourgeoisie sous Louis-Philippe s'accompagne souvent, chez les jeunes bourgeois en mal de bon ton aussi bien que chez les survivants du monde d'autrefois, d'une furie d'élégance, de liberté désinvolte, de bravade : c'est le temps des lions, des dandys, descendants des roués cyniques du XVIII^e siècle. Musset, Stendhal, Mérimée et Balzac en ont inventé et fait vivre quelques-uns : Rastignac, Rubempré, Lucien Leuwen.

Les femmes ont, elles aussi, leurs lionnes ; si le nom, dû, semble-t-il, à une chanson de Musset, est nouveau, le type ne l'est pas — que l'on songe à M^{me} de Chevreuse, à la duchesse du Maine et à M^{me} Roland. La littérature exerce une

influence prépondérante sur les canons de la beauté et du tempérament féminins ; ainsi une première génération, fortement empreinte par le romantisme de Byron, sera éthérée, langoureuse, à peine matérielle, éprise de beaux désespoirs et de sombre poésie. 1840, année où se précipitent les mouvements internationaux et sociaux, ouvre une ère de mysticisme socialiste qui voit paraître des femmes fortes, à l'allure souvent excentrique et aux habitudes garçonnières : George Sand, habillée en homme, en est peut-être une des représentantes les plus caractéristiques : Indiana et Lélia sont bien de ces lionnes affranchies et cyniques, méprisant surtout le mariage, institution dégradante entre toutes.

Une autre manière de protester — non plus par l'élégance mais par le débraillé — est celle du bohème, dont les titres de noblesse remontent également très haut et qui s'établit au Quartier latin. Dans ce milieu désordonné d'artistes et d'étudiants naît le culte de l'art — et les amours mêmes s'adressent moins aux femmes qu'à la beauté dont les grands peintres leur ont emprunté les types et les canons. Dans ce monde dont l'un des mythes les plus fameux et les plus précieux est l'orgie, il n'est d'amour que dans l'art et par l'art.

Sainte-Beuve a parlé de « l'amour à la française », ni tout à fait amour platonique, ni passion, ni amour précieux ou courtois, mais pénétré de mystère, de délicatesse et de respect, tel que l'ont illustré M^{me} de La Fayette et Racine. Après le XVIII^e siècle où la passion tente de briser les préjugés sociaux, la génération de 1820 éprouve un grand besoin de pureté : les poèmes du jeune Hugo et les idylles de ses premiers romans sont tout faits de réserve et de calme. Même Balzac, l'auteur des lettres sans ménagement à M^{me} Hanska, garde dans un coin reculé de son cœur le regret d'un amour qui est crainte et modestie : quelques passages d'*Eugénie Grandet*, de *Ferragus* ou de *La Fille aux yeux d'or* le révèlent clairement. Le Flaubert de la première *Education sentimentale*, Nerval, Musset, Fromentin ont, eux aussi, chanté ou analysé la poésie de cet amour tendre.

Mais le romantisme deviendra émancipation et frénésie, et combien différent est l'amour qui va chercher son principe dans l'égoïsme ou l'égotisme. Cette soif de conquête est un héritage du XVIII^e : Crébillon, Helvétius, Laclos n'avaient pas craint le cynisme ; M^{me} de Staël essaie de revaloriser la sincérité des sentiments ; Benjamin Constant, lui, au gré de sa recherche incessante de l'amour vrai, tente d'analyser la confusion de ses sentiments. Stendhal, à son tour, étudie toutes les formes de la passion et ses mobiles. Plus diffus que dans son traité *De l'Amour*, on trouve dans *La Comédie humaine* tout un art d'aimer. Mais ni Beyle, ni Balzac, pas plus que Musset, Mérimée, Nerval ou George Sand n'ont jamais trouvé le bonheur dans la chasse effrénée qu'ils lui ont livrée. Sainte-Beuve, Constant, Hugo, Michelet même ont connu le tragique des illusions perdues, lorsque, dévorés par le démon de midi, ils tentèrent de raviver un amour désormais impossible. Ainsi l'amour romantique est loin d'être un amour facile et heureux ; mais c'est un amour qui rend immortel, et d'autant plus sûrement immortel qu'il rend malheureux.

La passion délirante des grands cœurs romantiques peut aller jusqu'à la dévotion et l'idolâtrie ; il existe une véritable mystique romantique dans laquelle les images profanes se confondent avec les symboles sacrés : Lélia parlera de la « sainteté du plaisir ». Il semble que les pétrarquistes soient pour beaucoup dans cette confusion des dévotions ou des vocabulaires ; Baudelaire flagellera ces impiétés, mais lui-même n'échappera pas au fanatisme sensuel.

Mais l'amour a aussi un aspect diabolique : les romantiques ont levé les interdits qui pesaient sur la passion, l'inceste n'apparaît plus comme un crime, *La Fille aux yeux d'or* n'est qu'un fait divers de Gomorrhe, et il n'est succès plus

prodigieux pour Don Juan que d'enlever une religieuse ni d'hommage plus flatteur pour une lionne que la tentation d'un ecclésiastique.

Confusion du maudit et du sacré, du moral et de l'interdit, de la tendresse et de la fureur, l'amour romantique est amour de l'amour plus que sentiment qui atteint sa plénitude. Qui mieux que Baudelaire exprimera ce désespoir de la vaine recherche :

*Quant à moi mes bras sont rompus
Pour avoir étreint des nuées.*

Cette étude brillante, synthèse claire et passionnante d'une période riche et confuse, vient s'ajouter aux ouvrages bien connus de M. Moreau sur le Romantisme en général et certains de ses représentants en particulier, tels Vigny et Chateaubriand.

Françoise Chanel.

Jean-René DERRÉ : *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique (1824-1834)*, Librairie Klincksieck, Paris, 1962, 763 p.

Sur le romantisme, la littérature critique peut sembler diluvienne. Et pourtant, est-il bien connu ? Trop souvent, l'historien se contente d'en étudier la genèse, la croissance jusqu'au triomphe de 1830 ; il ne va pas au-delà. Et sans doute, vers 1830, à plus d'un égard les jeux sont faits. Pourtant — est-il besoin de le dire ? — non seulement les œuvres les plus valables et les plus représentatives sont encore « à paraître » (*Les Contemplations, Chatterton, Lorenzaccio, L'Histoire de la Révolution française*, etc.), mais elles paraîtront alors que déjà Flaubert et Baudelaire ont publié leurs chefs-d'œuvre (*L'Homme-qui-rit* est de la même année 1869 que *L'Education sentimentale*). Plus encore, l'image que l'on peut se faire en 1830 du romantisme est appelée à se modifier profondément. En veut-on un exemple ? L'attitude « des » romantiques devant le rationalisme cartésien et devant les philosophes des lumières (Voltaire, Diderot, etc.)... Chacun connaît le « Dors-tu content, Voltaire ? Et ton hideux sourire... » de Musset. Et vers 1830, l'attitude d'un Victor Hugo ou d'un Michelet n'est pas très différente. Descartes est l'homme de l'analyse. Or il faut la synthèse, parce que l'analyse tue la vie qu'elle prétend étudier. Voltaire est « sec », c'est un démolisseur, etc. Ce qui n'empêchera pas plus tard le même Michelet, et dans une certaine mesure le même Hugo, de voir dans ce même Voltaire l'apôtre de la tolérance, l'adversaire des peines inhumaines et le prophète de la Révolution. Détail ? Point du tout, car c'est d'une révision assez profonde de l'échelle des valeurs romantique que ce « détail » est le signe. Le premier romantisme exaltait le Moyen Age ; le « second » romantisme réintronise le XVIII^e siècle dont il prend la succession.

Or à cet égard, Lamennais est exemplaire : quel chemin parcouru, en effet, depuis *l'Essai sur l'Indifférence* jusqu'au *Livre du Peuple* ou seulement jusqu'aux *Paroles d'un Croyant* (1834) ?

De nouveau, sur Lamennais, la littérature ne manque pas. Il n'est que de rappeler les beaux livres de Ch. Maréchal, en particulier celui qu'il a consacré à *La Jeunesse de La Mennais*. Dans la mesure même cependant où l'on concentrerait son attention sur l'abbé Félicité, on courait le risque d'en faire un « cas » relevant plus de la psychologie que de l'histoire littéraire et de l'Histoire tout court. Ce

danger n'a pas toujours été évité, et c'est le premier mérite de Jean-René Derré que d'avoir replacé l'auteur de l'*Essai* au sein d'un temps, et son évolution particulière au sein du « mouvement des idées à l'époque romantique ». C'est ainsi que tout un chapitre de son gros livre est consacré à *Benjamin Constant théoricien du sentiment religieux* (ch. 2, pp. 67-114), un autre aux *idées du Baron d'Eckstein* (ch. 3, pp. 115-168), un troisième aux rapports du mennaisisme avec les grands romantiques (ch. 10, pp. 529-614), c'est-à-dire Sainte-Beuve, Hugo, Lamartine, Vigny, Michelet et Chateaubriand. Ce n'est pas tout : des pages substantielles et très neuves sont consacrées à quantité de ces hommes de second plan, dont le rôle occulte est quelquefois immense et qui forment le tissu même d'une époque. C'est ainsi que nous voyons défiler des Français comme Salinis et Gerbet, les rédacteurs du *Mémorial* ; des Allemands comme Creuzer, Moehler, Görres, Baader ; des médiateurs comme Eloi Jourdain ou Rio, qui ont introduit en France quelques-unes des idées maîtresses des philosophes et esthéticiens romantiques allemands, de premier plan, tels que Schlegel ou Schelling, de second plan peut-être mais non moins caractéristiques tels que Wackenroders.

De cette énorme fresque, que ressort-il ? Il n'est pas possible, ici, de dresser un tableau même succinct des conclusions proposées par l'auteur. Aussi me contenterai-je de relever un ou deux points qui m'ont plus particulièrement frappé :

Temps et Histoire : Le XIX^e siècle, a-t-on dit, est le siècle de l'histoire. De fait, les premiers grands historiens français sont les historiens romantiques, Thierry, Michelet, etc. Or, à lire la thèse de Jean-René Derré, on ne peut manquer de noter le rôle que joue l'Histoire, la notion d'évolution historique, la notion d'écoulement du temps. Lorsqu'un homme comme Pascal entreprend de faire l'apologie du christianisme, et pour cela s'en prend aux indifférents (« ... il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence... ») ; lorsqu'il parle de la misère de l'homme et de la grandeur de l'homme, ce n'est pas d'un homme « historique » qu'il parle, d'un homme « en situation », plongé dans le temps à telle ou telle époque, mais de l'homme de toujours. Et ce n'est pas une religion « historique » qu'il annonce, une religion plongée dans le temps, annoncée à telle ou telle époque, marquée par cette époque (marquée par exemple par le platonisme ou par la gnose), mais une religion hors du temps, éternellement vraie ; non pas *une* religion mais *la* religion, ou plutôt *la vérité*. Mais chez un homme comme Lamennais (et même chez un homme apparemment aussi hostile à toute idée de progrès que Joseph de Maistre !), dès le début, dès ses premiers écrits, bien avant les « Affaires » de Rome, bien avant l'évolution qui fera de l'abbé un apôtre de la démocratie, le lecteur est retenu par des expressions comme « Progrès des lumières », « conquêtes toujours plus vastes », « approximation toujours plus exacte de la vérité ». « Plus les hommes feront d'effort pour agrandir la science, plus aussi ils entreront dans le Plan de la Providence, qui conduit le genre humain de clarté en clarté jusqu'à la parfaite lumière », écrit Gerbet. Et je sais bien qu'il l'écrit en 1831, mais dès 1823, dès l'*Essai sur l'Indifférence* (1817-1823), Lamennais parlait de « l'espace immense que le christianisme avait fait parcourir à l'esprit humain pendant les siècles qui séparent » l'antiquité du XVIII^e siècle¹. Très justement, Derré parle des mennaisiens comme de « fils d'un siècle où l'on découvre le poids du temps sur la vie de l'humanité » (p. 322). Et c'est bien de cela qu'il s'agit : tout se passe comme si brusquement on prenait conscience d'une

¹ C'est moi qui souligne ces mots que n'eût pas écrits Pascal. Car s'il parle de l'humanité comme d'un être qui ne cesserait jamais d'apprendre, c'est à la science profane qu'il pense, et non à une révélation « continuée ».

nouvelle dimension de la condition humaine, un peu de la même façon que faisant l'ascension du Mont-Ventoux, en l'an de grâce 1300 et tant, Pétrarque prend soudain conscience que l'espace est à trois dimensions — et non à deux, tel que les primitifs le représentent — qu'il y a *de la profondeur* ! Il est vrai que le christianisme est une religion « historique », en ce sens que les événements de l'histoire, et plus particulièrement ceux de la vie du Christ, sont l'objet d'articles de foi. Mais d'un autre côté, si la Vérité s'est manifestée, si elle a été annoncée en un temps et en un lieu, cette annonce a marqué en quelque sorte la fin des temps. Désormais tout est accompli. Les maîtres-mots ont été prononcés. Il ne reste plus qu'à attendre le Jugement, seul événement vraiment important qui puisse encore se produire. Or — et c'est là, me semble-t-il, l'un des traits les plus remarquables du christianisme mennaisien — tout se passe comme si, pour l'Abbé et ses contemporains, Dieu devait désormais compter avec le temps. Les maîtres-mots ont été dits, mais il en faudra d'autres pour les expliquer. Toute révélation nécessaire a été faite, mais pour une part importante, cette révélation est un document chiffré ! D'où l'attente d'un « évangile éternel », d'une troisième révélation, etc.

Révélation primitive : Ainsi donc « le christianisme se perfectionne » (mots qui sont à vrai dire de Benjamin Constant, mais auxquels les mennaisiens, après les avoir critiqués, finiront presque par souscrire), mais d'un autre côté, il y a une « révélation primitive », faite aux peuples anciens et qu'on retrouve, plus ou moins altérée, à la base de toutes les grandes religions. « La question, écrit Gerbet : *Quest-ce qui est vrai dans le christianisme ? est identique à cette autre question : Qu'est-ce que dit la tradition constante et universelle ?* » (*Mémorial*, 1828.) Et sans doute, cette idée d'une révélation primitive peut-elle sembler difficile à concilier avec celle d'une révélation « continuée », et « progressive », et qui irait « se perfectionnant ». Pour un romantique, cependant, la chose va presque de soi. C'est que, grâce au « préceptorat divin », les hommes ont eu connaissance de secrets qu'ils n'auraient pu pénétrer s'ils avaient été réduits à leurs seules forces. Mais ils n'en ont guère retiré qu'une immense force de destruction, une perversion qui a enfanté des crimes inimaginables et dans lesquels il faut voir sans doute la cause du déluge... En tout cas : « La religion primitive était déjà le christianisme, de même que le christianisme depuis l'Évangile est la religion primitive pleinement développée ». C'est du moins ce que soutient Gerbet en 1826, dans ses *Doctrines philosophiques*.

Religion et ordre social : Mais s'il faut compter avec le temps, si le dogme « évolue », s'il y a une « action nécessaire de la révélation », s'il y a « une tendance universelle et continue à une plus parfaite manifestation de Dieu » (Lamennais, dans son *Essai d'un Système de philosophie catholique*, 1830-31); en un mot, si la Vérité, immuable, n'a pas été annoncée une fois pour toutes à un homme immuable lui aussi, si le message divin n'a pas été « lancé dans des circonstances éternelles, du fond d'un naufrage », mais adressé aux hommes d'un certain temps et d'un certain lieu, groupés en une société dont la forme était forcément contingente, il sera nécessaire de tenir compte de cette contingence. Tout d'abord, les vérités de la religion ne seront pas tellement accessibles à la raison individuelle qu'au « sens commun », dans la mesure même où l'homme n'est jamais solitaire, mais lié à ses semblables dans le sein d'une communauté. Pour Gerbet comme pour Lamennais, le phénomène religieux suppose nécessairement un certain ordre social, qui peut être plus ou moins favorable à son épanouissement. D'où l'intérêt que le futur auteur des *Paroles d'un Croyant* porte dès le départ, dès l'*Essai sur l'Indifférence*, à l'aspect social de la révélation chrétienne, et non seulement social, mais politique...

Ainsi donc, pour l'essentiel, la pensée de Lamennais ne s'est pas reniée, et même elle n'a pas tellement évolué. Simplement, en 1820-1830, il voit dans la papauté la seule force capable d'organiser la société de telle façon que le message chrétien « continué » puisse être entendu. D'où l'ultramontanisme du philosophe. Et si plus tard, il semble brûler ce qu'il a d'abord adoré, c'est que les événements sont venus démentir son espérance. Alors, et toujours pour des raisons *politiques*, l'auteur du *Livre du Peuple* reporte son espoir sur le « Peuple », supposé doué de ce « sens commun » nécessaire à la double conquête de la liberté et de la vérité. Et c'est ma conviction que les mêmes raisons politiques et sociales expliqueraient tout aussi bien l'échec du drame romantique et plus particulièrement hugolien des années 40, l'abandon par Michelet de son *Histoire de France* en faveur de livres de polémique, puis de *Histoire de la Révolution française*, et peut-être même le passage du Delacroix de *La Liberté guidant le Peuple sur les barricades* à celui des aquarelles exotiques et pittoresques (*Intérieur mauresque, Femmes d'Alger*, etc.).

Mais ce n'est pas le lieu, ici, de développer ces pensées. Contentons-nous de souligner pour conclure l'extraordinaire richesse de *Lamennais, ses amis...* tout en posant une question : quelques sacrifices, quelques coupures, l'abandon de quelques nuances ne rendraient-elles pas plus lisible un livre, dont on déplorerait qu'il ne soit lu que par les spécialistes ? Notre temps aime les ouvrages massifs ; souhaitons voir renaître l'art du raccourci.

Jeanlouis Cornuz.

Claude PICHOS : *L'image de Jean-Paul Richter dans les lettres françaises*. Librairie José Corti, Paris, 1963, 526 p.

Etrange accueil que celui que la France a réservé au grand romantique allemand. Le nom de Jean-Paul est mentionné par la génération de Mme de Staël pour la première fois en 1796, mais ce n'est que vers 1830-1840 qu'il connaît vraiment la célébrité ; puis sa gloire se ternit, et il faut attendre cent ans pour que, dans les années trente, la ferveur jean-paulienne refleurisse grâce à Edmond Jaloux, Jean Cassou et Albert Béguin — et à la suite de la fondation du Brambilla Club. En Allemagne, la renommée de Jean-Paul trace une courbe différente : c'est de son vivant qu'il connaît sa plus grande gloire ; après sa mort il devient bien un symbole du romantisme, mais d'autres, tel Hoffmann, lui raviront la faveur du public.

De nos jours encore, malgré les efforts de ses admirateurs, Jean-Paul reste en France un écrivain méconnu ou mal compris. Et les raisons qui empêchent le rayonnement de son œuvre sont les mêmes aujourd'hui qu'au début du XIX^e siècle. Pour les « happy few » qui eurent le privilège de le comprendre dans l'original, son œuvre fut une véritable révélation. Mais la difficulté surgit, quasi insurmontable, lorsque ses admirateurs s'essayèrent à traduire ces textes qui les avaient enthousiasmés. Richter est un auteur difficile, il faut souvent être savant pour pénétrer dans sa pensée et son style, ou tout au moins demander des secours à une sérieuse encyclopédie ; sa langue touffue, voire obscure, arrêta ses premiers traducteurs, qui parfois même trahirent le texte, faute de le comprendre. Charles de Villers dut admettre l'échec de ses tentatives ; celles de Mme de Staël furent

plus heureuses ; c'est elle d'ailleurs qui, par le portrait partiel — presque partiel — qu'elle brosse de Richter dans *De l'Allemagne*, créa le cliché de la « bizarrerie » de Jean-Paul — réputation due surtout à son style ; mais il faut aussi lui accorder le mérite d'avoir répandu le plus largement le nom de Jean-Paul. La première publication d'une traduction parut en 1812, mais en 1834-1835 seulement la première adaptation d'une œuvre entière : *Titan*. Aujourd'hui encore, malgré les efforts d'Albert Béguin, le lecteur français n'a accès qu'à un seul roman : *Hesperus*, et à quatre idylles : *Quintus Fixlein*, *Le Jubilé*, *Wuz* et *Fälbel*, ce qui reste insuffisant pour prendre la mesure de Jean-Paul.

Ce n'est pas seulement la bizarrerie de Richter qui a frappé les Français ; ils ont été et restent sensibles à son humour — notion encore mal définie au début du XIX^e — et l'ont rapproché de Sterne, de Swift et même de Cervantès, avant de voir en lui un représentant de l'ironie romantique et de lui faire partager avec Heine le titre d'humoriste allemand.

Mais c'est l'aspect visionnaire de Jean-Paul qui retient le plus l'attention des romantiques français — M. Pichois prend ici la notion de romantisme dans son sens le plus large, englobant tous ceux qui ont renouvelé la sensibilité et la littérature, de Rousseau et Senancour à Nerval et Baudelaire. M^{me} de Staël la première obtint un succès incontestable avec la traduction du *Songe*, morceau qui fit une vive impression sur Musset, Vigny, Hugo, Balzac, Gautier et Nerval, pour ne citer qu'eux. Révélé en quelque sorte par Jean-Paul, le songe devint un des thèmes de prédilection de la littérature romantique.

Ce bref aperçu est impuissant à donner une image complète de la richesse et de l'érudition de cet ouvrage. En plaçant Jean-Paul dans le contexte du romantisme français et des recherches littéraires contemporaines, M. Claude Pichois permet au lecteur de découvrir, travers les poètes qui lui sont familiers, celui qui est considéré, aussi bien dans sa propre patrie qu'ailleurs, comme « un mythe du romantisme européen ».

Signalons l'abondante bibliographie, précieuse surtout en ce qui concerne les traductions de fragments et les articles de revues consacrés à Richter.

Françoise Chanel.