



HAL
open science

Mme de Staël, Benjamin Constant et les ” philosophes du XVIIIe siècle ” : un héritage contrarié

Ayse Yuva

► **To cite this version:**

Ayse Yuva. Mme de Staël, Benjamin Constant et les ” philosophes du XVIIIe siècle ” : un héritage contrarié. Philonsorbonne, 2009, p.85-107. halshs-00787460

HAL Id: halshs-00787460

<https://shs.hal.science/halshs-00787460>

Submitted on 12 Feb 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Madame de Staël, Benjamin Constant et les « philosophes du XVIII^e siècle » : un héritage contrarié

Ayşe Yuva

Les rapports complexes, à la fois de filiation et de contestation, qui unissent M^{me} de Staël et Benjamin Constant¹ aux différents philosophes des Lumières sont bien documentés et notre propos n'est pas de revenir sur l'influence plus ou moins inconsciente de tel ou tel philosophe – Montesquieu, Rousseau ou d'autres – dans les écrits de ces auteurs. Nous voudrions plutôt analyser un syntagme, « les philosophes du XVIII^e siècle », qui apparaît dans nombre de leurs écrits et éclairer le jugement d'ensemble porté sur le groupe d'auteurs ainsi désigné. On peut se demander si le terme de « fidélité »², qu'un commentateur tel que S. Holmes emploie pour qualifier le rapport de Benjamin Constant aux Lumières et aux principes politiques de 1789³, est ici approprié. Il semble que l'on ait au contraire chez

1. Nous ne postulons pas ainsi une identité de points de vue – qui n'est pas avérée – entre ces deux auteurs ; mais nous nous proposons ici de les étudier parallèlement dans la mesure même où leur parenté philosophique nous semble, malgré certaines divergences, assez peu contestable.

2. S. Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, Paris, PUF, 1994, p.18.

3. *Ibid.*, p. 29 : « La seconde restauration se révéla plus conservatrice que la première, et sa nature réactionnaire précipita le retour de Constant à son *quatre-vingt-neuvisme* antérieur ». Holmes parle encore de Constant, de façon volontairement paradoxale, comme d'un « disciple de Voltaire », influencé par la « tradition libérale du XVIII^e siècle » (p. 32). Certes, les points sur lesquels il se démarque des philosophes des Lumières sont clairement énoncés tout au long de l'ouvrage, mais ils apparaissent comme une reformulation plutôt que comme une critique des doctrines des philosophes du XVIII^e siècle : la thèse générale, et que nous contestons, est que Constant est resté avant tout, par son « approche sceptique et critique », fidèle aux Lumières. Nous voudrions ici montrer que ses prises de position se sont au contraire construites dans une opposition revendiquée à ses prédécesseurs.

ces deux auteurs, alors même que des éléments de continuité existent, un exemple d'héritage philosophique refusé et une revendication forte de ce refus, dont nous voudrions voir les motivations. Certes, le syntagme en question est porteur de lourds présupposés : à l'époque où nos auteurs écrivent, la responsabilité des « philosophes » dans la Révolution et la Terreur est devenue un véritable *topos*. Or ils sont très loin d'approuver l'accusation générale contenue dans ce lieu commun ; la philosophie n'a pas à se replier dans la sphère purement spéculative. Cependant, cette défense de son rôle pratique s'accompagne-t-elle d'une « fidélité » aux philosophes du XVIII^e siècle ; y a-t-il une continuité dans les différentes façons de penser l'intervention du philosophe dans la sphère publique ? Nous voudrions montrer comment les auteurs des Lumières ont été de fait tour à tour un modèle et un repoussoir pour penser l'efficace philosophique. En particulier, l'usage fait au XVIII^e siècle du concept « d'utilité » est, comme nous le verrons dans un premier temps, la raison d'un rejet progressif des auteurs de cette période. La figure même de l'écrivain indépendant des institutions, mais lié à « l'opinion publique », est l'objet d'une appréciation nuancée que nous analyserons dans un second temps. La combativité et l'indépendance des philosophes du XVIII^e siècle peuvent-elles encore inspirer au début du siècle suivant ?

L'efficace des philosophies du XVIII^e siècle

Renonçant à prendre en considération les textes de M^{me} de Staël et Benjamin Constant écrits avant Thermidor, nous voudrions examiner comment ils ont, à partir de l'époque du Directoire, réfléchi aux effets pratiques de la philosophie, et particulièrement celle du XVIII^e siècle. Ce faisant, il s'agit d'analyser la façon dont ils usent de certains concepts tels que « l'utilité » et la « perfectibilité » pour penser l'efficace de la philosophie et son insertion dans l'histoire ; or il est intéressant de constater que si le premier de ces deux concepts se rattache directement selon eux à la période récente, le second, bien que né de la plume de Rousseau et repris par nombre d'auteurs par la suite, permet de dépasser philosophiquement et politiquement le XVIII^e siècle.

« L'utilité » de la philosophie

La dimension « pratique » des philosophies du XVIII^e siècle – si l'on entend par là l'application de la « théorie » – est double dès les premiers écrits de M^{me} de Staël et Benjamin Constant : à celle que les auteurs ont mis eux-mêmes dans leurs écrits, s'ajoute l'utilisation qui en a été faite lors de la Révolution. Ainsi, dans *De la littérature*, M^{me} de Staël reprend la conception courante selon laquelle la philosophie au XVIII^e siècle, cessant d'être un

simple divertissement, est devenue une « arme »⁴ ; cette transformation s'est accompagnée chez les philosophes de « l'espoir d'être utile[s] ». Cela explique « l'impulsion » donnée à la philosophie : « La philosophie elle-même n'est qu'une occupation frivole dans un pays où les lumières ne peuvent pénétrer dans les institutions »⁵. La référence à « l'utilité » de la philosophie, récurrente dans les écrits de la période du Directoire et jusqu'à *De la littérature*, signifie que la philosophie ne doit plus et ne peut plus se tenir en retrait de la vie publique. Il ne s'agit plus pour elle de combattre et de détruire, mais au contraire de contribuer à l'affermissement de la République et de ses institutions. Quant à l'effet indirect des philosophes du XVIII^e siècle à partir de 1789, M^{me} de Staël, comme Benjamin Constant, prennent, dans les années qui précèdent l'Empire, la défense des « principes » qui ont guidé la Révolution contre ceux qui font valoir, à la suite de Burke, la tradition et l'expérience. Certes, ces principes ont été instrumentalisés lors de la Terreur ; mais la source du remède est dans le mal lui-même, c'est-à-dire la philosophie : la théorie philosophique à la base de la Révolution française « est en elle-même incontestable », écrit M^{me} de Staël dans un texte écrit vraisemblablement vers 1798 avec la collaboration de Constant, mais non publié à l'époque, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la république en France*. Il est donc nécessaire, ajoute-t-elle, de jeter « des torrents de lumières sur les principes et sur leur application »⁶. Car il est tout aussi indéniable que ces principes doivent s'adapter aux circonstances, ainsi que Constant l'expose dans son texte *Des réactions politiques*⁷. L'application des principes n'est possible que si l'on confère à ces derniers une certaine souplesse et si l'on respecte un temps de transition entre l'exposition et l'application⁸.

Cette « utilité » de la philosophie perd cependant progressivement chez M^{me} de Staël, et dans une certaine mesure chez Constant, sa connotation positive pour en venir à désigner un asservissement à un intérêt égoïste et la pensée que la fin justifie les moyens. Or la philosophie, parce qu'elle affirme des principes absolus et inconditionnés, s'oppose à une telle pensée

4. G. de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, Paris, GF, 1991, p. 287. Le titre sera dorénavant abrégé : *De la littérature*.

5. *Ibid.*, p. 293.

6. G. de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la république en France*, Paris-Genève, Droz, 1979, p. 271. Le titre sera dorénavant abrégé : *Des circonstances actuelles*.

7. Cf. B. Constant, « Des réactions politiques », in *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier. Des réactions politiques. Des effets de la Terreur*, Paris, Flammarion, 1988, p. 132 : « Lorsqu'on dit que les principes généraux sont inapplicables aux circonstances, l'on dit simplement que l'on n'a pas découvert le principe intermédiaire qu'exige la combinaison particulière dont on s'occupe ».

8. Cf. G. de Staël, *Des circonstances actuelles*, p. 192 : « Il ne faut exécuter une pensée en matière de gouvernement que longtemps après que les écrivains l'ont découverte et livrée à la discussion générale ».

« utilitariste ». Ainsi le concept d'utilité, qui autorise selon M^{me} de Staël et Constant toutes les transactions avec ces mêmes principes, n'est-il plus approprié à l'expression de l'efficace philosophique. Ce rejet s'explique par une modification du regard : la question de l'application des principes abstraits, rendus par là « utiles » dans la pratique, ne constitue plus la préoccupation principale de M^{me} de Staël, comme à l'époque du Directoire où il s'agissait de les mettre en œuvre ; il faut désormais avant tout combattre une forme de machiavélisme politique, incarné par Napoléon Bonaparte et passé à travers lui dans toute la société française⁹. Le terme « d'utilité » est donc réinterprété dans le sens d'un calcul égoïste de l'intérêt, et pour cette raison récusé : « ce mot d'utilité est-il assez noble pour s'appliquer aux besoins de l'âme ? », s'interroge-t-elle dans *De l'Allemagne*¹⁰. Il en résulte une dépréciation de la philosophie du XVIII^e siècle, accusée précisément d'avoir conçu de cette façon l'action de la philosophie. M^{me} de Staël prend pour cible, dans *De l'Allemagne*, ce qu'elle appelle le « matérialisme » du XVIII^e siècle, mélange d'empirisme et de matérialisme à proprement parler, dont la source remonte selon elle à Locke et surtout à sa réception en France. Elle met alors en cause d'un même mouvement la lecture de Locke au XVIII^e siècle en France et son application à l'époque révolutionnaire. Affirmation curieuse, car elle ne pouvait ignorer que Locke et même Condillac ne faisaient pas partie des références philosophiques d'un Robespierre. Mais cela signifie sans doute pour elle que les philosophes du XVIII^e siècle sont pleinement impliqués dans l'apparition d'un état d'esprit intéressé et égoïste, propre à toutes les dérives criminelles, et que ce changement dans les esprits est déjà une mise en pratique de la théorie lockéenne¹¹. En effet, la métaphysique matérialiste a pour corollaire logique une morale « fondée sur l'intérêt » qui affaiblit la conscience morale des hommes et leur sens de la responsabilité : pour M^{me} de Staël, l'amalgame entre le matérialisme au sens strict du terme, l'empirisme dans la philosophie de la connaissance et l'utilitarisme en morale est pleinement justifié d'un point de vue conceptuel. Le lien entre les deux premiers termes apparaît très bien quand elle parle de la philosophie lockéenne¹² ; celui établi entre

9. Ainsi la phrase qui, selon M^{me} de Staël elle-même, excita le plus la colère de la censure impériale fut le dernier paragraphe de *De l'Allemagne*, qui commence ainsi (p. 316) : « Oh France ! Terre de gloire et d'amour ! si l'enthousiasme un jour s'éteignait sur votre sol, si le calcul disposait de tout, et que le raisonnement seul inspirât même le mépris des périls, à quoi vous serviraient votre beau ciel, vos esprits si brillants, votre nature si féconde ? ».

10. G. de Staël, *De l'Allemagne*, t. II, p. 107.

11. *Ibid.*, p. 102 : « Cette métaphysique n'est conséquente que lorsqu'on en fait dériver, comme en France, le matérialisme fondé sur les sensations, et la morale fondée sur l'intérêt. La théorie abstraite de ce système est née en Angleterre ; mais aucune de ses conséquences n'y a été admise. En France, on n'a pas eu l'honneur de la découverte, mais bien celui de l'application ».

12. *Ibid.*, p. 100 : « [...] si l'on n'admet pas des idées spontanées, si la pensée et le sentiment dépendent en entier des sensations, comment l'âme, dans une telle servitude, serait-elle immatérielle ? ».

l'empirisme et la morale de l'intérêt est cependant surtout propre aux philosophes français des Lumières :

Les écrivains français ont eu tout à fait raison de considérer la morale fondée sur l'intérêt comme une conséquence de la métaphysique qui attribuait toutes les idées aux sensations. S'il n'y a rien dans l'âme que ce que les sensations y ont mis, l'agréable ou le désagréable doit être l'unique mobile de notre volonté¹³.

Il en résulte un changement de position majeur concernant les effets de cette philosophie : alors que M^{me} de Staël dédouanait encore les philosophes du XVIII^e siècle de toute responsabilité dans la Terreur en 1800, la continuité est clairement établie par elle en 1810 : les injustices commises l'ont été avec l'appui de cette morale utilitariste, mettant le calcul au centre de tout¹⁴.

Mais, parce qu'il n'est pas tenable d'impliquer aussi complètement tous les philosophes d'une époque dans les maux idéologiques du temps présent, M^{me} de Staël s'empresse de diviser, selon un critère qui n'est pas uniquement chronologique, le XVIII^e siècle en deux périodes : la période de l'influence anglaise et de la diffusion des « lumières », et celle de la destruction et de la transformation des lumières en « incendie ». Dans la première catégorie, on trouve Montesquieu et Condillac ; dans la deuxième, Raynal et Helvétius. Voltaire a un statut ambigu, puisque ses écrits sur la tolérance relèvent de la « première période », mais non ceux où transparaît une conception dirigiste et utilitaire de la religion. On a entre ces deux périodes une route continue mais où « les premiers pas étaient innocents »¹⁵ ; « ni Locke ni Condillac n'ont connu les dangers des principes de leur philosophie ».

Par parenthèse, il est intéressant de noter que Rousseau, qui avait d'ailleurs fait l'objet du premier ouvrage publié de M^{me} de Staël, bénéficie d'une certaine indulgence. Sa philosophie ne relève en effet pas du critère retenu pour critiquer les philosophes du XVIII^e siècle, à savoir celui du « matérialisme » et de l'intérêt personnel. Alors même qu'il a été une référence philosophique essentielle lors de la Révolution, M^{me} de Staël se refuse, jusque dans ses dernières œuvres, à le rendre responsable des excès de la Terreur : dans *De l'Allemagne*, elle cite de lui une parole selon laquelle il n'est pas « permis à une nation d'acheter la Révolution la plus désirable par le sang d'un innocent »¹⁶. Cette phrase, qui ne peut évidemment être de Rousseau en raison de l'anachronisme qu'il y a à parler de la « Révolution », semble être inspirée de *l'Économie politique* :

13. *Ibid.*, p. 181.

14. *Ibid.*, p. 189, où elle évoque « l'innocent [qui] meurt sur un échafaud ».

15. *Ibid.*, p. 110. Il est remarquable que Locke, vu comme l'origine bien malgré lui des excès ultérieurs, soit loué dans *De la littérature* pour être parvenu à une forme de « démonstration géométrique » en philosophie – il est associé sur ce point à Condillac ; cf. *De la littérature*, p. 366.

16. *Ibid.*, p. 189.

Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous, j'admire cette sentence dans la bouche d'un digne et vertueux patriote qui se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays : mais si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette formule pour une des plus exécrables que jamais la tyrannie ait inventées [...]¹⁷.

Madame de Staël reformule ce texte, l'adapte au contexte post-révolutionnaire et efface la référence positive faite par Rousseau au sacrifice du patriote vertueux à sa patrie, pour ne garder que la critique du sacrifice d'un « innocent au salut de la multitude » : cela montre à quel point elle est prête à interpréter cet auteur dans un sens qui lui soit favorable. Constant est certainement plus sévère avec Rousseau, du point de vue de la doctrine politique. On peut dire qu'il prend au sérieux les discours des révolutionnaires et tend bien à montrer la continuité entre le discours de Rousseau et la pratique révolutionnaire, en particulier l'abus de la loi et de l'autorité¹⁸. Mais il ne renonce pas pour autant à le considérer comme un « grand homme » ; Rousseau est en outre loué pour son sens de l'enthousiasme et la place faite au sentiment¹⁹, point sur lequel son appréciation rejoint celle de M^{me} de Staël. Sa cible principale est bien plutôt Mably, jugé à la fois « moins éloquent » et « plus exagéré » que Rousseau, et considéré comme un « représentant de cette classe nombreuse de démagogues », qui, sous couvert de liberté et de toute-puissance de la loi, n'a rien fait d'autre que de prôner le despotisme²⁰.

Benjamin Constant est également sensible au danger représenté par le matérialisme et le principe d'utilité. La préface de son grand ouvrage *De la religion* comporte une critique en règle de « l'intérêt bien entendu » et de la morale qui en découle²¹. Mais on ne peut pas dire qu'il fasse de « l'utilité »

17. J.-J. Rousseau, *Sur l'économie politique. Considérations sur le gouvernement de Pologne. Projet pour la Corse*, Paris, GF, 1990, p. 74-75.

18. B. Constant, « De l'esprit de conquête et d'usurpation », in *Écrits politiques*, p. 214 : « Lorsque le flot des événements eut porté à la tête de l'État, durant la Révolution française, des hommes qui avaient adopté la philosophie comme un préjugé, et la démocratie comme un fanatisme, ces hommes furent saisis pour Rousseau, pour Mably, et pour tous les écrivains de la même école, d'une admiration sans bornes ».

19. B. Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, p. 291, en parlant du rapport des philosophes du XVIII^e siècle à la religion : Rousseau, « dominé par son âme », « détruit avec emportement ce qu'il relève avec enthousiasme ».

20. B. Constant, « De l'esprit de conquête et d'usurpation », chap. VII « Des imitateurs modernes des républiques antiques », in *Écrits politiques*, p. 213 : c'est également dans ce passage que Constant, avant de s'en prendre à Rousseau lui-même, dit tout le mal qu'il pense des critiques médiocres de ce grand auteur.

21. B. Constant, *De la religion*, Arles, Actes Sud, 1999, p. 29-34. On y trouve notamment cette phrase, p. 31, qui dit bien la dangerosité de ce principe : « Qu'avons-nous vu dans l'Europe depuis vingt années ? L'intérêt bien entendu régnant sans rival ».

en tant que telle sa cible principale et il cherche, dans certains textes tardifs, à penser un passage continu, dans l'histoire, du principe de l'utilité au principe de l'action désintéressée²². Ceci ne l'empêche pas de s'opposer fermement à Bentham qui a consacré l'utilité comme principe, au détriment du droit naturel. Dans son texte intitulé : *De Monsieur Dunoyer et de quelques uns de ses ouvrages*, il réfute longuement cet auteur, il insiste sur la nécessité de cultiver « les sentiments nobles et désintéressés »²³ et met en avant le « principe du droit » contre le « principe d'utilité ». De même, dans son *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, il réitère sa critique de l'utilité qui, définie par des désirs individuels changeants, ne peut être prise comme principe stable²⁴. Cependant Bentham, qui pourrait à juste titre constituer la cible principale de nos auteurs, n'est jamais autant attaqué que les philosophes français du XVIII^e siècle. Dans *De l'Allemagne*, il est seulement critiqué dans une longue note du chapitre intitulé : « De la morale fondée sur l'intérêt personnel », alors que le corps du texte prend les philosophes français pour cible²⁵. M^{me} de Staël, en écrivant son ouvrage, cherche ainsi surtout de façon indirecte à attaquer les Idéologues, qu'elle perçoit comme les continuateurs de cette philosophie « matérialiste » du XVIII^e siècle. Si celle-ci est tant décriée, c'est non seulement à cause des ravages qu'elle a pu causer dans un passé proche, mais pour la menace qu'elle représente encore d'une certaine manière dans le présent. L'un des auteurs les plus attaqués dans *De l'Allemagne*, Helvétius, constitue l'une des références constantes des Idéologues qui avaient pris l'habitude de se retrouver à Auteuil chez sa veuve. Ceci illustre bien selon nous le fait que M^{me} de Staël vise, plus encore que des thèses philosophiques, un emploi de celles-ci : la philosophie française « matérialiste » du XVIII^e siècle a eu pour elle le tort de pousser aux dérives révolutionnaires et impériales. Or la philosophie de Bentham n'a pas eu d'effets aussi néfastes, c'est pourquoi elle est relativement épargnée. Dans le cas de Constant, l'opposition à Bentham est d'ailleurs, encore moins que chez M^{me} de Staël, un combat contre un ennemi philosophique et politique, comme Helvétius l'est pour M^{me} de Staël ou Mably pour Constant lui-même : ce dernier précise en effet qu'il conteste non pas tant les « idées neuves » de Bentham que sa « terminologie »²⁶. Il reconnaît à ce dernier le

22. B. Constant, « de la perfectibilité de l'espèce humaine », in *Écrits politiques*, p. 706 : « Lorsque le plus sensuel des hommes s'abstient de boire avec excès un vin délicieux pour mieux posséder sa maîtresse, il y a sacrifice, par conséquent comparaison. Or, pour porter cet homme à des actions nobles, généreuses, utiles, il ne faudrait que perfectionner en lui la faculté de comparer ». La continuité entre la sphère de l'intérêt égoïste et celle de l'action désintéressée permet donc même, on le voit, d'associer l'utilité à la noblesse. Mais le terme premier est bel et bien celui de « sacrifice ».

23. B. Constant, « De Monsieur Dunoyer et de quelques uns de ses ouvrages », in *Écrits politiques*, p. 659.

24. B. Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, p. 68 : « L'utilité n'est pas susceptible d'une démonstration précise. C'est un objet d'opinion individuelle et par conséquent de discussion, de contestation infinie ».

25. G. de Staël, *De l'Allemagne*, t. II, p. 185-186.

26. B. Constant, *Écrits politiques*, p. 668.

mérite de se battre pour les libertés individuelles et politiques, aussi a-t-on ici bien davantage la tentative de se démarquer d'un concurrent que le combat acharné contre un ennemi. Bentham est un allié politique, et le désaccord entre lui et Constant porte plutôt sur la nature de l'idéologie qui peut sous-tendre le combat pour les libertés. Il nous semble que s'explique ainsi la relative mansuétude envers cet auteur.

La critique des philosophies du XVIII^e siècle permet donc de démarquer M^{me} de Staël et Constant de leurs opposants politiques et philosophiques : il s'agit de dire contre les Jacobins, les Idéologues, les Conservateurs puis dans le cas de Constant, les Ultras, quelle est la philosophie nouvelle dont la France a besoin. De ce point de vue, les auteurs du XVIII^e siècle ne sauraient fournir la doctrine adéquate ; si chez M^{me} de Staël, comme on sait, les sources d'un renouvellement spirituel seront trouvées en Allemagne, chez Constant, en revanche, c'est au sein d'une tradition en construction, mettant au premier plan la défense des libertés politiques et religieuses, que le remède idéologique sera cherché : de ce point de vue, les Lumières françaises offrent selon lui des ressources limitées et il ne faut certainement pas définir Constant comme le simple continuateur d'une tradition « libérale » du XVIII^e siècle²⁷.

La diffusion des « lumières » et le concept de perfectibilité

Pourtant, cette critique de l'utilité s'accompagne du maintien d'un concept qui renvoie directement à la philosophie française du XVIII^e siècle : celui de « perfectibilité », qui complète et prolonge le concept plus ancien de « lumières ». Il est sans doute intéressant que M^{me} de Staël et Constant ne parlent jamais des auteurs des « Lumières », pour ne parler que du « XVIII^e siècle », ou des auteurs « du siècle dernier », alors même que la diffusion des « lumières » (sans majuscule) est chez eux un thème récurrent, lié à celui de perfectibilité. Ces deux concepts disent indéniablement quelque chose de l'insertion de la philosophie dans le monde humain et historique : ils servent à exprimer, de façon concurrente à « l'utilité », ou même au concept de « pratique » lié à l'application d'une « théorie », la réalisation dans le champ de l'histoire d'un certain nombre d'idées et de principes pensés par la philosophie²⁸.

Certes, l'instrumentalisation directe de la philosophie par la politique et la norme de l'utilité sont récusées ; mais la philosophie n'en est pas pour

27. Cf. B. Constant, dans le *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, commence par affirmer que le soutien donné à l'intervention de l'autorité dans le domaine de l'agriculture a été une « erreur [...] de beaucoup d'hommes éclairés du dix-huitième siècle » (p. 30), avant d'ajouter : « Le siècle dernier compte très peu d'écrivains qui ne soient pas tombés dans cette méprise » (p. 31). Il en cite il est vrai quelques uns, dont Condorcet et Bentham, mais on voit bien que ceux-ci constituent à ses yeux une exception au sein de leur époque.

28. Sur ce point, on pourra se référer aux analyses très éclairantes de B. Binoche dans son article : « La théorie, la pratique et la Révolution », *Archives de philosophie*, n° 68, 2005, p. 559-572.

autant rejetée dans le champ d'une discussion érudite entre experts et conserve une forme d'efficace. Celle-ci apparaît d'abord à l'échelle de l'individu : on trouve chez M^{me} de Staël, dès *De l'influence des passions*, et jusque dans *De l'Allemagne*, des accents stoïciens quant au soutien et à la force morale que la philosophie peut donner dans l'existence²⁹. Mais cette efficace concerne surtout l'espèce humaine en tant que telle : la philosophie participe à la diffusion des « lumières », qui se projette sur l'ensemble de la société et des institutions. Cet accent mis sur le terme de « lumières » ne doit cependant pas cacher que M^{me} de Staël et Benjamin Constant entendent par là non pas un siècle particulier, mais un processus historique continu. Si une période doit être considérée comme cruciale pour la diffusion des lumières en Europe, ce sera plutôt le XVI^e siècle : celui-ci a connu les deux événements majeurs que sont la découverte de l'imprimerie, qui promet une large diffusion publique des idées et la prise de conscience des progrès effectués³⁰, et la Réforme protestante, qui est le signe et l'auxiliaire d'une force religieuse de perfectionnement³¹.

L'usage du terme de « perfectibilité » est révélateur de ce schéma où M^{me} de Staël et Constant reprennent un concept né au XVIII^e siècle – on sait qu'il est apparu pour la première fois chez Rousseau – pour penser l'insertion de la philosophie dans l'histoire, mais d'une façon nouvelle. Ce concept, s'il s'efface sans disparaître complètement dans *De l'Allemagne* après avoir constitué le fil conducteur de *De la littérature*, reste bien au cœur de la pensée de Constant jusqu'à la fin. Pourtant, il est intéressant de constater que le terme, au lieu d'être ramené à Rousseau, est au contraire attribué en bloc à tous les philosophes du XVIII^e siècle, toutes nationalités confondues. C'est ce que dit explicitement une phrase célèbre de la seconde préface de *De la littérature* : « Le système de la perfectibilité de l'espèce humaine a été celui de tous les philosophes éclairés depuis cinquante

29. G. de Staël, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* suivi de *Réflexions sur le suicide*, Paris, Payot Rivages, 2000, p. 209 et suiv.

30. G. de Staël, *Des circonstances actuelles*, p. 279 : c'est seulement depuis l'époque de l'imprimerie que l'esprit humain « ne recule plus ». Et ce n'est que depuis cette invention que les progrès concernent l'espèce humaine en tant que telle : grâce à elle, les « trésors du passé ont été mis à l'abri de l'avenir » et « les richesses de la pensée ont été démocratisées ». Enfin, la compréhension même de l'histoire humaine en termes de perfectibilité a été rendue possible par l'imprimerie. Cf. *Ibid.*, p. 280 : « Nous ne savons rien que depuis la connaissance des faits, et ce n'est encore que depuis l'imprimerie que, chaque degré déjà parcouru étant assuré, on peut prévoir le suivant avec certitude ».

31. B. Constant, « Du développement progressif des idées religieuses », in *Écrits politiques*, p. 639 : le protestantisme a rendu au christianisme « sa pureté ancienne et sa perfectibilité progressive » ; cette religion « marche avec tous les siècles », est ouverte à « toutes les lumières », ne « lutte contre aucune découverte ». M^{me} de Staël relie dans un même paragraphe les effets de la Réforme et ceux de l'imprimerie dans *De l'Allemagne*, t. II, *op. cit.*, p. 244 : « [...] la Réformation a introduit dans le monde l'examen en fait de religion [...] : l'esprit humain était arrivé à une époque où il devait nécessairement examiner pour croire. La découverte de l'imprimerie, la multiplicité des connaissances, et l'investigation philosophique, ne permettaient pas plus cette foi aveugle dont on s'était jadis si bien trouvé ».

ans »³² ; sont aussitôt cités Ferguson, Kant, Turgot, Condorcet, et non Rousseau. L'une des raisons de cet élargissement du concept est certainement que cette identité du mot cache en fait une évolution doctrinale : la perfectibilité ne désigne plus chez eux cette alliance de perfection et de progrès, axiologiquement neutre, que ce terme signifiait chez Rousseau ; c'est un mouvement que l'on ne peut pas arrêter, qui a son principe dans la diffusion des lumières.

C'est pourquoi la mise en avant du concept de « perfectibilité » s'accompagne de la critique des tentatives de genèse philosophique. La remontée hypothétique vers les origines et l'état primitif de l'homme est une démarche caractéristique, selon M^{me} de Staël et Benjamin Constant, du siècle précédent : « Les écrivains du dix-huitième siècle avaient mis ces questions fort à la mode, mais elles sont à la fois insolubles et oiseuses », écrit ainsi Constant dans son *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*³³. La remontée vers les origines est impossible, l'existence doit être prise comme un fait, on ne peut pas partir d'un homme qui serait hors de la société, et la seule chose que l'on puisse étudier est alors la succession historique des générations : le concept de perfectibilité prend clairement une résonance anti-rousseauiste, et plus généralement d'opposition au XVIII^e siècle. Ceci apparaît clairement dans *Des circonstances actuelles*, où M^{me} de Staël, après avoir qualifié de « romans métaphysiques » les recherches sur l'origine de la société, insiste sur la « certitude » qui accompagne au contraire la perfectibilité. En effet, l'imprimerie, en permettant la conservation et la diffusion des idées nouvelles, fait que « chaque degré parcouru étant assuré, on peut prévoir le suivant avec certitude » ; ainsi « nous tenons d'une manière fixe la chaîne des idées et nous pourrions marcher de l'une à l'autre : manière de procéder lente mais sûre, et dont le terme est nécessairement indéfini »³⁴. Si perfectibilité il y a, elle sera non seulement établie avec certitude, mais qualifiée d'indéfinie ; elle décrit le mouvement même selon lequel les progrès s'accomplissent dans le monde. Comme on le voit avec cette citation, cette perfectibilité concerne avant tout les pensées et la marche des idées dans l'histoire.

Par ailleurs, cette perfectibilité est rapportée, par Constant, non pas à une faculté qu'aurait l'homme de se perfectionner ou non – ce qu'elle signifie chez Rousseau – mais essentiellement à une capacité naturelle de comparaison entre les sensations et de sacrifice du présent à l'avenir³⁵. Ceci est le signe de la puissance des idées sur l'homme, et ce fait premier permet la découverte ultérieure de vérités. Cette dimension de sacrifice est également présente dans *De l'Allemagne*, où elle signifie même un sacrifice du bonheur personnel en vue d'un « perfectionnement » qui prend par là une

32. G. de Staël, *De la littérature*, p. 59.

33. B. Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, p. 55.

34. G. de Staël, *Des circonstances actuelles*, p. 280.

35. B. Constant, « De la perfectibilité humaine », in *Écrits politiques*, p. 708 : « Dans la seule faculté du sacrifice est le germe indestructible de la perfectibilité ».

connotation clairement religieuse et signifie un dépassement du concept de perfectibilité³⁶. Constant, dans *De la religion*, lie également très fortement, quoique avec des accents moins pathétiques que M^{me} de Staël, le sentiment religieux à une telle générosité désintéressée : ce sentiment est une tendance naturelle de l'homme, bien qu'il ne tende pas, contrairement aux autres facultés, à la simple conservation de l'individu³⁷. Un tel sacrifice se distingue cependant, comme on le voit, du « sacrifice » de l'individu à la patrie, exigé par les révolutionnaires puis l'Empire. M^{me} de Staël s'en démarque dans le chapitre intitulé : « De la morale fondée sur l'intérêt national » dans *de l'Allemagne* : on ne saurait justifier le sacrifice « d'une portion quelconque de la société à l'autre »³⁸. Le devoir moral prime avant toute chose ; le seul sacrifice acceptable n'est pas celui que les gouvernants exigent d'un individu au nom de « l'intérêt public », mais celui que l'on fait librement de soi au nom de la morale : la conscience et la religion nous ont été données, affirme M^{me} de Staël, « pour que des créatures en possession du libre-arbitre choisissent ce qui est juste en sacrifiant ce qui est utile, préfèrent l'avenir au présent, l'invisible au visible, et la dignité de l'espèce humaine à la conservation même des individus »³⁹.

La perfectibilité ne consiste donc pas seulement dans un perfectionnement de la raison ; la religion en est un vecteur essentiel et la philosophie s'enrichit de ses progrès. C'est d'ailleurs sur le terrain de la religion que le débat s'est engagé entre *De la littérature* de M^{me} de Staël et *le Génie du Christianisme* de Chateaubriand : car précisément reconnaître un rôle primordial dans l'histoire et dans la politique à la religion ne reviendra jamais pour M^{me} de Staël et Constant à faire d'une religion dogmatique, ecclésiastique ou, pour reprendre le terme de Constant, « sacerdotale », le moteur de l'histoire humaine. Cette importance accordée à la religion dans une forme non dogmatique, comme sentiment, comme fondement aussi de la conscience morale, est bien entendu un point de rupture important entre la façon dont M^{me} de Staël, Constant, et les auteurs français du XVIII^e siècle pensent le mouvement historique. L'un des plus graves défauts des auteurs français du XVIII^e siècle est de n'être pas parvenu à penser l'essence et l'histoire de la religion en lien avec la perfectibilité humaine⁴⁰. Nous voudrions cependant rappeler ici qu'autant sinon plus que l'incrédulité,

36. G. de Staël, *De l'Allemagne*, t. II, p. 196 : « La destination de l'homme sur terre n'est pas le bonheur, mais le perfectionnement [...] ; nous sentons clairement la différence qui existe entre les jouissances et les sacrifices ». Ceci est bien exposé dans la partie consacrée à M^{me} de Staël dans l'ouvrage de F. Lotterie, *Progrès et perfectibilité : un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006.

37. B. Constant, *De la religion*, p. 49.

38. G. de Staël, *De l'Allemagne*, p. 188.

39. G. de Staël, *De l'Allemagne*, p. 189-190.

40. Cf. B. Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, où il évoque (p. 290) le « désordre moral dans toutes les fêtes » à propos de la religion au XVIII^e siècle, en ajoutant (p. 291) : « Aucun écrivain du XVIII^e siècle n'a pu marcher d'un pas ferme à travers ce chaos ».

est critiqué chez M^{me} de Staël et Benjamin Constant un usage utilitaire (et hypocrite) de la religion à de simples fins de gouvernement des masses. Or Voltaire et, avec lui, la plupart des auteurs de cette époque, ont selon eux prôné une telle politique religieuse. Ainsi la finalité pratique de la religion, pas plus que celle de la philosophie, ne se concevra jamais chez Constant en termes de dirigisme volontariste ; au contraire, le concept de perfectibilité est là pour dire le caractère essentiellement non maîtrisable – mais néanmoins certain et prévisible – de ce mouvement auquel les politiciens conservateurs ont tort de vouloir s’opposer, et que d’autres ont tort de vouloir diriger⁴¹.

Ainsi, on le voit bien, la pensée de l’efficace de la philosophie doit beaucoup, chez M^{me} de Staël et Benjamin Constant, à des auteurs du XVIII^e siècle, dans un premier temps sous la forme de l’utilité des principes qu’ils prônent, et dans un deuxième temps par le concept de « perfectibilité », auquel ils attribuent cependant un sens nouveau, qui rejette les tentatives de genèse philosophique et inclut la religion dans son mouvement. Mais l’hommage rendu à ce siècle combattant s’efface bientôt devant la prise en considération des ravages provoqués par sa philosophie. Le rejet progressif du concept « d’utilité » et la réinterprétation de la « perfectibilité » en un sens réformiste et qui allie la philosophie à la religion nous semblent, de ce point de vue, particulièrement révélateurs.

L’indépendance du philosophe : la réactualisation d’un legs du XVIII^e siècle ?

Cette volonté d’en finir avec la philosophie des Lumières, telle qu’on a vu qu’elle était définie, ne dit pas tout du rapport de M^{me} de Staël et de Constant à ces auteurs. Ce rejet des effets politiques de la philosophie et des doctrines « matérialistes » s’accompagne d’une certaine continuité en ce qui concerne la place institutionnelle de la philosophie et des philosophes. Le philosophe est en même temps un « écrivain » qui s’adresse à « l’opinion publique », et ce, de façon indépendante du gouvernement, même si ce n’est pas nécessairement en opposition à ce dernier.

Former par l’éducation ou former « l’opinion publique »

Nous pouvons remarquer un fait intéressant : ceux-là mêmes qui professent une fidélité aux philosophes du XVIII^e siècle, à savoir les Idéologues, défendent une position institutionnelle du philosophe qui n’était pas exactement celle du philosophe du XVIII^e siècle, tandis que M^{me} de Staël et Constant, plus critiques quant au fond de la philosophie, reprennent à leur compte la figure du philosophe indépendant du pouvoir politique,

41. Cf. G. de Staël, *De la littérature*, p. 407 : seuls des « moyens affreux » pourraient « arrêter la tendance des hommes vers les lumières ».

s'adressant librement à « l'opinion publique » et influant de ce fait sur la vie toute entière de la nation. Certes, on peut discuter de la correspondance à la réalité de cette image du philosophe du XVIII^e siècle, indépendant des institutions politiques et des écoles : on sait en particulier la grande fortune connue par les académies durant cette période. Mais l'existence d'une telle image et le fait qu'elle ait été en partie revendiquée par des philosophes du XVIII^e siècle, notamment les Encyclopédistes⁴² ou Voltaire⁴³, ne peuvent être niés. Or, les Idéologues, alors même qu'ils se revendiquent comme étant les disciples de Condillac et Helvétius, mettent en avant un nouveau mode d'action du philosophe, approprié selon eux aux temps nouveaux : le philosophe membre de l'Institut, dont les découvertes doivent être transmises *via* le canal de l'éducation nationale. Ils sont plutôt, de ce point de vue, dans la lignée de Condorcet, qui avait activement participé à la mise en place d'un système d'instruction publique au début de la Révolution. Certes, on pourrait arguer que l'Institut ressuscite d'une certaine façon les anciennes académies et les points communs entre les deux systèmes sont nombreux ; mais l'insertion du nouvel Institut dans un système général d'instruction donne une signification profondément nouvelle à la chose. Les projets d'école normale et d'écoles centrales, inspirés par les Idéologues, s'inscrivent dans une organisation hiérarchisée du savoir, qui seule est à même de garantir la diffusion des Lumières⁴⁴. La république doit ainsi pouvoir former des citoyens à sa hauteur, c'est-à-dire éclairés. Avant la république, une telle insertion du philosophe dans les rouages institutionnels n'était pas possible ; à présent, elle est indispensable et la figure du penseur solitaire n'est plus d'actualité⁴⁵.

M^{me} de Staël et Constant, dans leurs écrits du Directoire, ne nient pas non plus l'urgence qu'il y a à former les esprits. Mais leur rejet d'un modèle éducatif est très net et ils lui opposent le modèle de l'écrivain indépendant du pouvoir, agissant politiquement certes, mais par la seule action de ses écrits, sur l'opinion publique ; l'opposition est ainsi très claire dans l'ouvrage *Des*

42. Cf. Diderot, article « Encyclopédie », in *Encyclopédie II, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, GF, 1986, p. 44 : l'encyclopédie « ne s'exécutera que par une société de gens de lettres et d'artistes, épars, occupés chacun de sa partie, et liés seulement par l'intérêt général du genre humain, et par un sentiment de bienveillance réciproque ».

43. Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Lettres, gens de lettres ou lettrés », Paris, GF, 1964, p. 254 : « Les gens de lettres qui ont rendu le plus de services au petit nombre d'être pensants répandus dans le monde sont les lettrés isolés, les vrais savants renfermés dans leur cabinet, qui n'ont ni argumenté sur les bancs des universités, ni dit les choses à moitié dans les académies ; et ceux-là ont presque tous été persécutés ».

44. On pourra se référer sur ce point à l'ouvrage dirigé par F. Azouvi, *L'Institution de la raison*, Paris, Vrin, 1992.

45. Cf. Lakanal, « Rapport sur l'établissement des écoles normales », in B. Baczko, *Une éducation pour la démocratie*, Genève, Droz, 2000, p. 480 : les génies, jusqu'ici « professeurs des nations et des siècles », vont devenir « les premiers maîtres d'école d'un peuple » – on passe de l'œuvre faite en solitaire, agissant dans la postérité, à une action éducative au présent.

circonstances actuelles, où M^{me} de Staël affirme clairement que « ce sont les philosophes qui ont fait la révolution, ce sont eux qui la termineront »⁴⁶ et que « [les écrivains] font marcher l'esprit public plus vite et plus loin qu'une éducation nationale »⁴⁷. Le philosophe est donc une sorte d'écrivain, un « écrivain-philosophe », à côté de « l'écrivain d'imagination »⁴⁸ : il n'y a donc pas d'opposition conceptuelle entre les philosophes et les écrivains. La tâche de la pacification des esprits repose cependant avant tout sur les épaules des premiers. Pour y parvenir, ceux-ci doivent désamorcer les passions en parvenant à l'exactitude sur un certain nombre de questions politiques⁴⁹. Mais encore une fois, un tel philosophe doit être un écrivain indépendant, et non pas tenter de transmettre ses idées par l'éducation : celle-ci relève, aussi bien pour Constant que pour M^{me} de Staël, de la liberté des parents. Ils distinguent avec soin une instruction publique, une transmission de connaissances, qui pourraient éventuellement incomber à la puissance publique, de l'éducation, qui, en inculquant des opinions et des habitudes, notamment en matière de religion, ne peut, à moins de retomber dans une forme de despotisme, relever du gouvernement⁵⁰. Quelque importance que certains philosophes des Lumières aient accordée à l'éducation dans leurs écrits, on ne saurait nier qu'il y a ici une posture et une position qui leur est directement empruntée. Ainsi, si les Idéologues, en disciples fidèles, se réfèrent au contenu même des écrits pour prôner une forme d'action par l'instruction publique, voire l'éducation nationale, M^{me} de Staël et Constant continuent, sans revendiquer une position de disciples vis-à-vis des philosophes du XVIII^e siècle, à incarner et à défendre l'indépendance institutionnelle du philosophe écrivain, s'adressant à et formant par là-même « l'opinion publique ». Ce syntagme, qui a connu une grande vogue au XVIII^e siècle, est repris par eux, ainsi que « l'esprit public » pour désigner une forme de pacification spirituelle et idéologique du régime républicain sous le Directoire ; « l'opinion publique » est alors l'exact opposé de « l'esprit de parti » porteur de dissensions civiles, mais également du pouvoir du peuple⁵¹.

Cette indépendance du philosophe par rapport aux institutions de l'État va donc avec la reconnaissance de son rôle directeur : « tout acte législatif

46. G. de Staël, *Des circonstances actuelles*, p. 273.

47. *Ibid.*, p. 276.

48. *Ibid.*, p. 278.

49. *Ibid.*, p. 281 : « Le calcul fera tomber les armes » et p. 282 : on a besoin des écrivains philosophes « pour terminer la Révolution, en portant la lumière et la certitude dans les questions politiques ».

50. Cf. B. Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, p. 53 : « L'éducation appartient aux parents, auxquels par nature les enfants sont confiés. Si les parents préfèrent l'éducation domestique, la loi ne peut s'y opposer sans être usurpatrice ».

51. G. de Staël, *Des circonstances actuelles*, p. 42 : « C'est donc quand les principes d'une révolution sont réduits en dogmes sacrés, en points d'honneur, en esprit public, en vérités évidentes pour les différentes classes de caractères qui composent la nation, c'est alors que la révolution est complètement terminée ».

doit dériver de la pensée du philosophe adoptée par l'opinion publique », écrit M^{me} de Staël dans *Des circonstances actuelles*⁵². L'esprit du philosophe meut l'opinion publique puis influence dans un second temps la rédaction de la loi. M^{me} de Staël parle à nouveau dans *De la littérature* d'un régime de liberté politique comme d'un « gouvernement où l'esprit serait une véritable puissance »⁵³. Ainsi, quand bien même le philosophe ne serait pas associé au gouvernement, il n'en resterait pas moins une force d'impulsion, au sens presque physique du terme. Dans les textes de l'époque du Directoire et dans *De la littérature*, le philosophe est conçu comme le collaborateur indispensable d'un gouvernement qui cherche à mettre en place la liberté politique ; car certes, si les institutions doivent former un « esprit nouveau », elles n'y arriveront pas « sans le secours des écrivains distingués » ; M^{me} de Staël ajoutant : « Il n'y a que des écrits bien faits qui puissent à la longue diriger et modifier de certaines habitudes nationales »⁵⁴. Il ne s'agit donc pas d'opposer le gouvernement et les institutions d'une part, les écrivains et les philosophes de l'autre, comme deux forces opposées. Le gouvernement doit au contraire comprendre que le meilleur moyen qu'il a de parvenir à établir les institutions souhaitées est de laisser les écrivains façonner l'opinion publique : il doit ainsi « ménager assez l'opinion publique, pour avoir l'air d'accorder ce qu'il désire »⁵⁵. On est ici très proche de ce que Constant critiquera, dans ses écrits de la maturité, sous le terme de « dirigisme ». Il est révélateur que Rousseau, sa cible principale à cet égard, ait vraisemblablement inspiré la citation précédente de M^{me} de Staël⁵⁶ ; mais il est tout aussi révélateur que Rousseau attribue le pouvoir de soumettre les volontés à la loi, et non aux écrivains auxiliaires du gouvernement, qui n'agissent d'ailleurs que sur « l'opinion publique ». Celle-ci n'est donc motrice qu'en apparence, le véritable pouvoir revenant aux écrivains et au gouvernement collaborant ensemble.

Mais évidemment, la question se complique si l'on conçoit un écrivain qui agisse non pas pour affermir le gouvernement, mais en opposition avec lui ; cas de figure qui ne tardera pas à se produire dans le cas de M^{me} de Staël et de Benjamin Constant lorsque Bonaparte deviendra Empereur.

La fin du dirigisme philosophique et l'opposition entre le XVII^e et le XVIII^e siècle

Le débat quant à la position institutionnelle du philosophe et de l'écrivain se cristallise en effet essentiellement à l'époque de l'Empire et du

52. Cf. G. de Staël, *Des circonstances actuelles*, p. 278.

53. G. de Staël, *De la littérature*, p. 294.

54. *Ibid.*, p. 77-78.

55. *Ibid.*, p. 78.

56. J.-J. Rousseau, *Économie politique*, p. 65 : « Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'aient point de maître [...] ? » La réponse arrive un peu plus loin (p. 66) : « Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi ».

retour des Émigrés. M^{me} de Staël et Benjamin Constant, devenus opposants à Bonaparte, ne peuvent évidemment plus assigner à l'écrivain la tâche d'affermir les institutions ; ils vont le concevoir alors comme une force d'opposition. Ils se distinguent en cela d'écrivains conservateurs tels que Chateaubriand et Fontanes qui, dans un premier temps, apportent leur soutien au nouveau régime. Or cette scission politique entre les deux groupes d'écrivains recouvre précisément une opposition entre les partisans du dix-septième siècle et de Louis XIV – parmi lesquels se range l'Empereur lui-même – et les partisans de l'indépendance institutionnelle du XVIII^e siècle, au rang desquels on trouve M^{me} de Staël et Benjamin Constant.

Le modèle louis-quatorzien de l'Empereur et des écrivains conservateurs est un modèle à la fois littéraire et politique, puisque, autant que l'écriture de Racine, c'est une forme d'allégeance des écrivains au pouvoir, en échange d'une protection par ce dernier, qu'il s'agit de défendre⁵⁷. *De la littérature* de M^{me} de Staël représente alors la position adverse : certes, elle reconnaît la finesse et la pureté de style de la littérature du XVII^e siècle ; mais quant à la philosophie et à la « puissance philosophique » proprement dite, elle juge ce siècle inférieur au suivant. Or cette faiblesse s'identifie pour elle à la soumission au « despotisme » et au manque « d'indépendance philosophique »⁵⁸, c'est-à-dire d'une manière générale à la mainmise du pouvoir politique sur les écrivains. L'indépendance des philosophes se révèle dans leur capacité à dénoncer les abus du pouvoir. Constant est tout aussi, voire plus sévère qu'elle avec Louis XIV qui, alors même qu'il a été le roi des persécutions religieuses et des guerres inutiles, continue à se voir attribuer à tort le mérite des grands écrivains de son temps⁵⁹. Et ce n'est pas un hasard si, en note, Constant s'empresse de mettre en parallèle les tracasseries subies par Racine et Fénelon de la part de Louis XIV, et les menaces et les proscriptions dont ont souffert M^{me} de Staël et Chateaubriand, devenu opposant, sous Napoléon⁶⁰. « L'opinion publique » à laquelle se lient les philosophes n'est alors plus, comme sous le Directoire, un facteur de stabilisation, mais au contraire, une force d'opposition : la référence aux auteurs du XVIII^e siècle garde ici toute sa pertinence.

Il est intéressant, de ce point de vue, que *De l'Allemagne*, qui signe, comme on l'a vu, une prise de distance par rapport au « matérialisme » du XVIII^e siècle, aille de pair avec une revalorisation des philosophes du XVII^e siècle. Ils sont désormais également crédités d'une forme

57. Cf. J.-C. Bonnet (dir.) : *L'Empire des Muses : Napoléon, les arts et les lettres*, Paris, Belin, 2004.

58. G. de Staël, *De la littérature*, p. 279 et suiv.

59. B. Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri, op. cit.*, p. 188-189 : « Le siècle de Louis XIV, précurseur du siècle de la liberté, est dû au besoin de cette noble faculté, qui déjà se faisait sentir ; personne n'attribue plus à l'or de Colbert la gloire des grands hommes [...] ».

60. *Ibid.*, p.189, n. 21.

d'indépendance, qui est celle de la « méditation »⁶¹. Si la préférence donnée au XVIII^e siècle dans *De la littérature* avait avant tout une signification politique, le rééquilibrage en faveur du XVII^e siècle ne légitime cependant nullement la soumission des écrivains au pouvoir. C'est bien plutôt le sens même du combat et de l'indépendance du philosophe qui se modifie entre ces deux ouvrages. L'indépendance du philosophe du XVIII^e siècle signifie avant tout une indépendance institutionnelle et un lien privilégié du philosophe-écrivain à l'opinion publique. Mais celle-ci ne suffit pas à garantir que la philosophie agisse dans un sens bénéfique ; ainsi le matérialisme et l'utilitarisme ont eu finalement pour conséquence un amoindrissement de la liberté. À côté de cette forme d'indépendance institutionnelle qui n'est pas rejetée mais lui semble peu à peu insuffisante, M^{me} de Staël va donc penser une autre forme d'indépendance philosophique, qui consiste dans une libération des intérêts égoïstes. Celle-ci repose sur la force de notre être supra-sensible, de notre conscience morale, et se nourrit de la force du sentiment religieux, compris comme une ressource de résistance intérieure au despotisme. Cette thématique du « for intérieur » et du sentiment religieux comme refuge face à la tyrannie est d'ailleurs également présente dans *De la religion* de Constant, où le sentiment religieux sert à désigner cette ressource dont nous disposons pour nous opposer à tous les calculs de l'utilité et les menaces de la tyrannie⁶². En ce qui concerne l'opposition au despotisme, sa position, partagée par M^{me} de Staël, peut être ainsi résumée : l'incrédulité, qui a pu être un temps nécessaire dans le combat politique, reviendrait aujourd'hui à se priver de la dernière force de résistance dont nous disposons encore, à savoir le sentiment religieux⁶³. Par cet argument, se trouvent visés non seulement la philosophie anti-religieuse des Lumières, mais également les Idéologues, fidèles à cet esprit d'incrédulité. L'importance accordée à l'esprit et à la religion rapproche d'ailleurs la philosophie française du XVII^e siècle de la philosophie idéaliste allemande : la ligne va de Descartes à Leibniz et Kant en passant par Malebranche, et le XVIII^e siècle français apparaît alors presque comme une parenthèse philosophique qu'il est indispensable de refermer. M^{me} de Staël comme Constant revendiquent clairement une forme

61. G. de Staël, *De l'Allemagne*, t. II, p. 107.

62. B. Constant, *De la Religion*, p. 49 : « le spectacle d'une action vertueuse, d'un généreux sacrifice, d'un danger bravé courageusement, [...] le dévouement au malheur, la résistance à la tyrannie, réveillent et nourrissent dans l'âme de l'homme cette disposition mystérieuse ».

63. Cf. G. de Staël, *Dix années d'exil*, Paris, Fayard, 1996, p. 110, où elle évoque l'existence sous Napoléon d'« une petite opposition philosophique malheureusement d'un très mauvais genre, car elle portait en entier contre le rétablissement de la religion. Par une funeste bizarrerie, les hommes éclairés en France voulaient se consoler de l'esclavage de ce monde en cherchant à détruire l'espérance d'un autre ». On pourra consulter sur ce point l'article de Marcus Winker, « Irréligiosité et utilisation de la religion à des fins politiques : deux tendances des Lumières révisées par Benjamin Constant », in *Annales Benjamin Constant 10 : Benjamin Constant devant l'Allemagne et la critique allemande*, Lausanne, Institut Benjamin Constant, Paris, Jean-Touzot, 1989, p. 54.

de rupture dans la chaîne de transmission de la tradition philosophique, alors même qu'ils reprennent à leur compte, tout en la réinterprétant, l'indépendance politique du philosophe des Lumières : la raison en est que cette indépendance ne peut selon eux se passer de l'appui du sentiment religieux.

Mais une forme de désillusion quant à ce que peut être l'efficacité réelle du philosophe se fait jour. Une même tendance se retrouve, mais avec d'autres accents qui en modifient le sens, chez Benjamin Constant : le ton est sans doute dans ses écrits moins mélancolique que dans *De l'Allemagne*. Il reste fidèle au lien entre le philosophe écrivain et l'opinion publique ; son combat en faveur de la liberté de la presse ne peut se comprendre qu'à cette aune. Chez lui, l'évolution va dans le sens d'une critique de plus en plus radicale du dirigisme sous toutes ses formes, y compris intellectuel. Lui qui pouvait paraître favorable, dans ses premiers écrits, à une forme de magistère exercé par les écrivains et les philosophes, relativise fortement l'influence de ces derniers dans sa période de maturité : certes, celle-ci n'est pas nulle, mais on ne saurait en aucun cas les créditer d'une forme de toute-puissance dans l'ordre des idées⁶⁴. Et il n'a pas de mots assez durs pour tous ceux qui croient agir en écrivant en faveur d'une autorité absolue⁶⁵. Les philosophes sont renvoyés à une forme d'abstraction qui les rend impropres à l'action politique proprement dite. Parallèlement est mise en avant non pas seulement la valeur de la vérité, mais la valeur de la liberté : Constant ne cesse de défendre le droit à l'erreur : il vaut mieux que le peuple commette librement certaines erreurs, plutôt qu'on lui impose une vérité, même bonne, par le haut. Par-delà les contenus de doctrine qui sont transmis, l'important est une forme d'autonomie laissée au jugement du sujet et du citoyen : c'est là une reformulation « libérale » et moderne d'un des plus anciens *credo* des Lumières, mais certainement aussi un legs du protestantisme, dans la mesure où ce droit à l'erreur concerne bien évidemment la religion. Le mouvement de l'opinion publique ne saurait se réduire à la reprise par les classes inférieures des vérités prônées par les élites intellectuelles : il y a là une dialectique plus subtile, l'écrivain devant se faire le porte-parole de l'opinion publique auprès du pouvoir, mais pouvant également s'opposer – sans

64. B. Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, p. 106 : « Je ne m'exagère point l'influence qu'exercent les écrivains : je ne la crois point aussi étendue que les gouvernements la supposent ; mais cette influence existe pourtant ».

65. Cf. B. Constant, « De l'esprit de conquête et d'usurpation », in *Écrits politiques*, p. 259 : « L'auteur, paisiblement assis à son bureau, lance de tous côtés l'arbitraire, cherche à mettre dans son style la rapidité qu'il recommande dans les mesures ; se croit, pour un moment, revêtu du pouvoir, parce qu'il en prêche l'abus ; réchauffe sa vie spéculative de toutes les démonstrations de force et de puissance dont il décore ses phrases ; se donne ainsi quelque chose du plaisir de l'autorité ; répète à tue-tête les grands mots de salut du peuple, de loi suprême, d'intérêt public ; est en admiration de sa profondeur, s'émerveille de son énergie. Pauvre imbécile ! Il parle à des hommes qui ne demandent pas mieux que de l'écouter, et qui, à la première occasion, feront sur lui-même l'expérience de sa théorie ».

vouloir la violenter – à cette opinion publique. L'opposition de Constant à l'esclavage est un bon exemple d'un tel rapport⁶⁶ : il évoque l'inefficacité jusqu'ici des lois prohibitives et en voit les raisons dans « l'immensité des bénéfiques », mais également dans « l'état de l'opinion ». Certes, il serait favorable à un durcissement de la législation et il est loin de prôner une forme de laisser-faire quant à cet « abominable commerce ». Mais force est de constater que la loi ne sera pas vraiment efficace tant que l'opinion ne sera pas « préparée [...] par de longues discussions et par la persévérance infatigable des hommes les plus respectés⁶⁷. » Constant poursuit en insistant sur la « puissance des vérités démontrées » et l'existence d'un « degré d'évidence auquel les intérêts ne résistent pas ». Ainsi, l'écrivain philosophe se doit bien de renoncer à une forme de supériorité omnisciente et paternaliste vis-à-vis des citoyens et de l'opinion publique : mais cette critique ne se traduit pas par un appel à un repli des écrivains dans leur tour d'ivoire et n'enlève rien à l'exigence de combattre pour les libertés privées et publiques. Cela vaut particulièrement dans les cas flagrants de crime toléré par la société – comme l'esclavage – où la vérité et la morale reprennent tous leurs droits.

L'éloquence, la plaisanterie : le caractère historiquement dépassé de la philosophie du XVIII^e siècle

L'écrivain se doit alors de mettre son éloquence au service des causes qu'il choisit de défendre, afin de pouvoir y rallier l'opinion publique. Dans la dernière partie de son ouvrage *De la littérature*, M^{me} de Staël se demande ainsi « quel style doit convenir à des écrivains philosophes, et chez une nation libre » et insiste à ce propos sur la nécessité de recourir non seulement à des « pensées », mais à des « images » et des « sentiments »⁶⁸. La seule concision ne saurait suffire, si elle n'est en même temps « éloquente » et « énergique » ; la référence, traditionnelle, est ici Tacite⁶⁹. L'éloquence n'est pas un simple artifice de style, voire une forme de manipulation : elle est au contraire chez M^{me} de Staël la parole inspirée par les sentiments vrais de la morale⁷⁰. Or force est de constater que les références de M^{me} de Staël en matière d'éloquence sont surtout antiques – Cicéron et Démosthène. Quant au style en général, elle se réfère avant tout, non pas au XVIII^e, mais aux auteurs du XVII^e siècle français, loués pour la pureté de leur style, et donnés

66. B. Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, 2^{ème} partie, chap. 2, « De la traite des nègres », p. 107 et suivantes.

67. *Ibid.*, p. 112.

68. G. de Staël, *De la littérature*, p. 381.

69. *Ibid.*, p. 385.

70. *Ibid.*, p. 387 : quand le public n'est pas ému, « l'auteur a tort ; mais c'est presque toujours à ce qui lui manquait comme moraliste, qu'il faut attribuer ses fautes comme écrivain ». Elle résume cela plus loin (p. 396) dans la formule : « La première des vérités, la morale, est aussi la source la plus féconde de l'éloquence ».

en exemple au présent⁷¹. Certes, M^{me} de Staël reconnaît que la volonté de rendre utiles la littérature et la philosophie a fortifié le style et l'éloquence⁷² au XVIII^e siècle ; par conséquent les tragédies de Voltaire sont jugées plus émouvantes que celles de Racine, malgré la supériorité de style de ce dernier⁷³. Mais ce n'est là en aucun cas un point indépassable : le style comme l'éloquence sont encore appelés à faire des progrès en même temps que progresse la connaissance du cœur humain.

L'accent porte cependant davantage, dans *De l'Allemagne*, sur l'enthousiasme que sur l'éloquence : ce changement se traduit par une différence d'appréciation concernant un genre de style et d'éloquence propre au XVIII^e siècle, que M^{me} de Staël désigne comme « plaisanterie » ou comme « persiflage ». Cela se voit particulièrement dans les jugements portés sur Voltaire : dans *De la littérature*, elle juge avec sévérité quelques auteurs allemands tels que Wieland qui ont tenté d'imiter Voltaire, mais n'ont pu retrouver « la gaieté piquante et la grâce toujours variée »⁷⁴ qui le caractérise. On ne peut que mesurer l'écart entre cette appréciation et celle de *De l'Allemagne*, où la gaieté de *Candide* est qualifiée « d'infemale »⁷⁵ et l'ironie de Voltaire ressentie comme indifférence aux souffrances des hommes. Cette ironie trouve évidemment dans l'enthousiasme une cible facile⁷⁶. Ce « persiflage » que M^{me} de Staël juge insupportable est pour elle le trait caractéristique d'une forme de « scepticisme moqueur » qui s'est développé, « depuis près de cent ans », en Europe, sous l'impulsion précisément de Bayle et de Voltaire. Ce trait lui paraît même typique des Français de la période récente : « La plaisanterie française veut toujours humilier par le ridicule, sa tactique est d'éviter l'idée pour attaquer la personne, et le fond pour se moquer de la forme »⁷⁷. Les philosophes allemands qui « ignorent, non la vérité, mais la manière de la dire », sont de ce point de vue très supérieurs aux philosophes français.

Or il est remarquable que cette gaieté et ce sens du ridicule ne pouvaient naître, selon M^{me} de Staël, que dans un régime monarchique comme celui que la France a connu. Ce jugement est présent dès *De la littérature* : ainsi, les plaisanteries de Voltaire sont « toutes dans l'esprit français, toutes dans l'esprit même des hommes de la cour »⁷⁸. Constant va plus loin même en

71. *Ibid.*, p. 280 : « La pureté du style ne peut aller plus loin que dans les chefs-d'œuvre du siècle de Louis XIV ». Elle ajoute (p. 281) : « L'indépendance républicaine doit donc chercher à imiter la correction des auteurs du siècle de Louis XIV ».

72. G. de Staël, *De la littérature*, p. 294.

73. *Ibid.*, p. 289.

74. G. de Staël, *De la littérature*, p. 267.

75. G. de Staël, *De l'Allemagne*, t. II, p. 115.

76. *Ibid.*, p. 307 : « L'admiration pour les grandes choses peut être déjouée par la plaisanterie ; et celui qui ne met d'importance à rien à l'air d'être au-dessus de tout ».

77. *Ibid.*, p. 157.

78. G. de Staël, *De la littérature*, p. 285. M^{me} de Staël ajoute (p. 286) : « La grâce piquante, le goût exquis qui régnaient dans ses ouvrages, lui rendaient presque nécessaire d'avoir pour

voyant chez Voltaire un « membre des classes supérieures de la société », « craign[ant] pour les jouissances du riche l'athéisme du pauvre »⁷⁹. La conception voltairienne de la religion en particulier, et la façon piquante dont il l'exprime, ne prennent donc leur sens, malgré les apparences, qu'au sein de la société monarchique. M^{me} de Staël développe longuement ce lien entre la gaieté, la grâce françaises, et le système monarchique où l'ambition se servait de celles-ci comme d'un moyen d'ascension, dans le chapitre de *De la littérature* intitulé : « Pourquoi la nation française était-elle la nation de l'Europe qui avait le plus de grâce, de goût et de gaieté ? ». Elle constate que le changement de régime a rendu justement désuète cette forme raffinée de grâce et d'esprit. Constant montre, quant à lui, que l'ironie anti-religieuse que l'on trouve à certaines époques – il cite ici entre autres Lucrèce, Lucien et Voltaire – ne s'explique que par certaines circonstances historiques : lorsque ce qu'il appelle une « forme religieuse », c'est-à-dire une religion établie, n'est plus adaptée à l'esprit d'une époque, de telles manifestations de sarcasme sont inévitables ; mais le sentiment religieux quant à lui est bel et bien de toutes les époques⁸⁰. Et l'on comprend bien que, par cette historicisation de l'ironie et de la plaisanterie, ce soit tout un pan de la littérature du XVIII^e siècle qui perde du même coup de son actualité. Les combats de cette époque prenaient sens dans le contexte de fin de la monarchie absolue ; et à l'exception de certains auteurs qui, comme Rousseau, ont su exprimer l'enthousiasme, l'écriture de ces écrivains, quand elle mise par trop sur la gaieté et le persiflage, doit désormais appartenir au passé.

Constant, comme M^{me} de Staël, est ainsi tout à fait convaincu du caractère périmé de cette philosophie et des postures qui étaient celles de ses auteurs. Ainsi Constant, dans l'introduction de son ouvrage sur Filangieri, explique-t-il longuement les défauts de cet auteur par « l'époque » de la publication de son livre. La Révolution constitue une césure radicale entre les philosophes de ce temps et les penseurs actuels⁸¹ : dans le cas de Filangieri, l'attitude de « résignation humble » qu'il prend vis-à-vis du pouvoir ne saurait convenir au temps présent. Sont congédiées toutes les attitudes philosophiques de cette époque : aussi bien la « qualité d'historiographe plus que de réformateur des institutions » de Montesquieu⁸², que les déclamations plus combattives. Ceci apparaît particulièrement dans son texte *De Monsieur Dunoyer et de quelques-uns*

juge l'esprit aristocratique ». De ce point de vue, il n'a certainement pas voulu la révolution « qu'il a préparée ».

79. B. Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, op. cit., p. 291.

80. B. Constant, *De la religion*, p. 47 : « Ainsi, de ce qu'une forme religieuse est attaquée ; de ce que la philosophie tourne ses raisonnements, l'ironie ses sarcasmes, l'indépendance intellectuelle son indignation, contre cette forme ; [...] de ce que, plus tard, Lucien insulte aux dogmes homériques, ou Voltaire à tels autres dogmes [...] il n'en résulte point que l'homme soit disposé à se passer de la religion ».

81. B. Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, p. 22.

82. *Ibid.*

de ses ouvrages : Constant affirme que les « phrases sonores » léguées par le XVIII^e siècle, « phrases que motivait et justifiait l'état de l'espèce humaine à cette époque, mais qui n'ont jamais eu qu'un mérite relatif, qu'elles ont perdu depuis les progrès de nos institutions et de nos idées »⁸³, importent encore les générations présentes. C'est là, pourrait-on dire, un fantôme dont il faut se débarrasser. Se trouvent ici congédiés, d'un même mouvement, Voltaire, Rousseau et tous leurs « imitateurs », leurs conceptions de la religion et de la liberté, leur façon d'écrire en se référant à des sociétés étrangères pour mieux faire la leçon à leurs concitoyens : tout cela n'était au fond que « l'expression d'un état maladif de la société ». Et Constant de conclure que « le langage doit changer »⁸⁴.

Il nous paraît donc difficile, en conclusion, de parler du rapport de Constant aux Lumières en termes de « fidélité », et de voir une grande différence entre la position de cet auteur et celle de M^{me} de Staël – du moins jusqu'à la mort de celle-ci – comme le fait S. Holmes. Certes, cette fidélité désigne avant tout chez Holmes une fidélité aux principes de 1789, que l'on pourrait d'ailleurs tout aussi bien contester⁸⁵ ; mais il la voit également dans le rapport de Constant aux philosophes du XVIII^e siècle, et sur ce point, la démonstration est particulièrement fragile. Holmes soutient en effet qu'il existe une « parenthèse » monarchiste et plus conservatrice dans la pensée de Constant dans les écrits de 1814-1815, mais que cette parenthèse est vite close sous la Restauration. Mais il nous semble que l'opposition parlementaire aux ultras ne revient pas pour Constant à renouer avec la philosophie du XVIII^e siècle. Quitte à garder une image familiale, il serait plus judicieux de parler d'enfants rebelles ou de rejet du père que de « fidélité ». Pour le dire de façon plus nette, on a affaire à une reconstruction rétrospective qui conduit à une réappropriation extrêmement sélective, et à un rejet de nombreux traits propres selon eux à la philosophie de cette époque. Le sentiment religieux, associé à la philosophie aussi bien pour asseoir la moralité que pour soutenir les luttes politiques engagées, a chez M^{me} de Staël et Benjamin Constant une importance qui ne peut que les tenir éloignés de la philosophie des Lumières, définie comme étant avant tout utilitariste et « matérialiste » en un sens très large. Mais plus que les positions théoriques elles-mêmes, ce sont les effets spirituels de cette philosophie qui sont critiqués ; c'est pourquoi la question du rapport de la philosophie aux institutions a une importance capitale. Or là même où la continuité semble être la plus forte, c'est-à-dire dans la revendication d'une

83. B. Constant, « De Monsieur Dunoyer et de quelques uns de ses ouvrages », in *Écrits politiques*, p. 672-673.

84. *Ibid.*, p. 673.

85. B. Binoche, dans son ouvrage *Critiques des droits de l'homme*, Paris, PUF, 1989, au chapitre consacré à Constant, analyse ainsi la « critique libérale » exercée par ce dernier à l'encontre de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, symbole de 1789 s'il en est.

identité d'écrivain-philosophe indépendant du gouvernement, on est reconduit à une forme d'évidence historique : le combat des philosophes du XVIII^e siècle, et leur façon de l'exprimer, étaient de leur temps et de leur société. La marche de la perfectibilité concerne au premier chef la philosophie. Ainsi, au-delà de l'instrumentalisation dont ces philosophes ont été les complices involontaires, mais au-delà aussi de la pertinence de certaines de leurs postures, il faut se déprendre de ces modèles passés pour penser de nouvelles formes de philosophie adaptées aux exigences des institutions nouvelles.