



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

UNIVERSITE DE METZ
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

SENANCOUR DEVANT DIEU

THESE POUR LE DOCTORAT
DE TROISIEME CYCLE

PRESENTEE PAR
JISOON LEE-WOO

SOUS LA DIRECTION DE

BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE DE METZ



031 342953 2

ESSEUR MICHEL BAUDE

1989

UNIVERSITE DE METZ
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

SENANCOUR DEVANT DIEU

THESE POUR LE DOCTORAT
DE TROISIEME CYCLE

PRESENTEE PAR
JISOON LEE-WOO

BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE LETTRES - METZ -	
N° Inv.	1989002L
Cote	LI M2 89/1
Loc.	Magasin

SOUS LA DIRECTION DE
MONSIEUR LE PROFESSEUR MICHEL BAUDE

A mes parents

A Kwangsik

ABREVIATIONS

P.A. : Les premiers âges, Incertitudes humaines

G.A. : Sur les Générations actuelles, Absurdités
humaines

Al. : Aldomen ou le bonheur dans l'obscurité

R. : Rêveries sur la nature primitive de l'homme

Ob. : Oberman

Ar. : De l'Amour

Obs. : Observations critiques sur l'ouvrage
intitulé Génie du Christianisme

L.M. : Libres Méditations d'un solitaire inconnu

Ch. : Résumé de l'Histoire de la Chine

T.M. : Résumé de l'histoire des traditions morales
et religieuses chez les divers peuples

V. : Petit Vocabulaire de Simple Vérité

I. : Isabelle

I N T R O D U C T I O N

Dans la littérature française, Senancour apparaît souvent comme solitaire, étranger et dans l'ombre. Ainsi, on va jusqu'à le considérer comme un raté.

Son oeuvre possède en effet un caractère qui ne pourra jamais pénétrer le vaste public. D'un tempérament intellectuel plutôt que poète, Senancour veut être, et reste, un penseur. Unamuno l'a appelé un "géant" de la pensée(1). Pour Senancour qui dit : "La pensée est la vraie participation à l'existence."(2), il n'y a pas de frontière entre la pensée et la vie ; la pensée est pour lui la vie, la vraie vie(3).

Sa pensée qui est essentiellement philosophique, est exigeante et riche, se nourrissant d'une prodigieuse quantité de livres. D'ailleurs, Senancour est plus métaphysicien que les autres préromantiques et plus profondément nihiliste. Donc, malgré ses caractères romantiques, le style gris et austère, ainsi que la pensée forte qui émane de son oeuvre communiquent au lecteur un malaise. Mais bien que son oeuvre n'attire pas par un charme facile, par l'aisance, l'éclat, la variété, elle peut, en revanche, exercer une sorte de fascination dont on a peine à se détacher.

En tout cas, il eut une sorte de vocation au silence, mais également toujours quelques "happy few" qui aimaient son oeuvre et peut-être sa vie aussi. Nous nous rappelons que l'oeuvre de Senancour prit, de son vivant, l'aspect

d'une flambée romantique. L'article de Sainte-Beuve sur Oberman dans la Revue de Paris, avait entraîné la redécouverte de Senancour par les romantiques. On vit, enfin un jour, se presser rue de la Cerisaie, Sainte-Beuve, Liszt, George Sand, Gustave Planche, venus accomplir avec recueillement un pèlerinage vers celui en qui ils voyaient un ancêtre du romantisme et une image des destinées humaines : "Destinée d'Oberman, majestueuse dans sa misère, sublime dans son infirmité", s'écrit George Sand(4).

Après sa mort, dans les dernières années du dix-neuvième siècle et à l'aube du vingtième siècle, un certain nombre d'érudits - par exemple, Levallois, Törnudd, J.Merlant, A.Pizzorusso, G.Michaut et A.Monglond ont essayé de tracer le portrait de cet inconnu(5). Et aussi dans la deuxième moitié de vingtième siècle, la postérité essaye peu à peu de rendre à cet homme de la pénombre la place qu'il mérite. Ainsi aujourd'hui, son chef-d'oeuvre, Oberman est facilement accessible chez deux éditeurs, "Livre de Poche" et "Folio", grâce à : respectivement Béatrice Le Gall et Jean-Maurice Monnoyer. Néanmoins, nous pensons qu'il nous reste encore beaucoup à découvrir chez Senancour.

*
* *

Nous avons choisi pour cette étude un thème important :

l'écrivain devant Dieu. Chez Senancour, ce thème peut ne pas sembler très nouveau, parce que nous avons déjà vu quelques études où l'on traite l'évolution religieuse de Senancour. Mais plus nous entrons dans notre étude, plus nous nous sommes convaincue que tout n'avait pas été suffisamment dit et qu'aucune étude sur Senancour ne s'était penchée spécialement sur ce thème. C'est-à-dire qu'il n'y avait pas encore de synthèse sur ce sujet. Nous espérons donc que l'ensemble de notre étude présente une synthèse de tout ce qui concerne le sujet religieux chez Senancour.

La plupart des écrivains ont, dans leur vie, rencontré le fait religieux : soumis ou révoltés, confiants ou angoissés, ils ont été interpellés, et ils ont répondu. Tantôt cherchant Dieu dans des chemins sans issue, tantôt croyant se détourner de lui et découvrant brusquement son visage ; apôtres ou adversaires, souvent militants, parfois apparemment désintéressés, jamais vraiment indifférents(6).

Quel est donc le cas de Senancour ? Quand et comment Dieu lui apparaît-il et quels sont ses attitudes à l'égard de la religion ? Quels sont les sentiments de Senancour face à l'expérience qu'il fait devant Dieu ?

Pour répondre à tous ces problèmes, notre étude s'est concentrée en particulier sur l'analyse de son idée de Dieu et de ses divers sentiments religieux : en détail, son anti-christianisme, ses angoisses métaphysiques et son aspira-

tion religieuse. Il importait aussi d'étudier ses idées sur la religion, pour ainsi dire, sur le dogme, les pratiques, l'église et sur les problèmes de morale et religion, ainsi que de politique et religion.

Pour cette recherche, nous avons dans la première partie suivi d'abord la méthode chronologique et analytique afin de bien comprendre la première formation religieuse de Senancour et ses sentiments religieux jusqu'à ses premiers livres jumeaux : les Premiers âges et les Générations actuelles. Mais à partir de la deuxième partie, nous avons employé la méthode thématique et synthétique, parce qu'une analyse chronologique et logique ne se révélait plus efficace chez un esprit nébuleux et contradictoire ; puisque sa pensée, ses sentiments, tout chez lui allait et venait plutôt qu'il n'évoluait, il était difficile de classer systématiquement et chronologiquement son développement spirituel avec un point précis d'aboutissement.

N O T E S

INTRODUCTION

- (1) Cité par B.Le Gall, L'imaginaire chez Senancour, p.III
- (2) L.M., 1970, p.292
- (3) Oberman, Edition établie, présentée, commentée et
annotée par B.Didier, Livre de poche, p.467
- (4) Cité par B.Didier, Littérature française, Le XVIII^e
siècle, III (1778-1820), p.283
- (5) Voir L'imaginaire chez Senancour, p.III-IV
- (6) Cf. Les écrivains devant Dieu, au dos de livre,
Desclée De Brouwer

REPERES BIOGRAPHIQUES

Etienne-Jean-Baptiste-Pierre-Ignace Pivert de SENANCOUR

(16 novembre 1770 - 10 janvier 1846)

- 1770 : Naissance d'Etienne-Jean-Baptiste Pivert dans le quartier Saint-Paul; sa famille est de bonne bourgeoisie très aisée ; son père est contrôleur général des rentes de l'Hôtel de Ville de Paris. Ses parents sont cousins germains. Sa mère a déjà quarante ans.
- 1784 : Senancour est mis en pension à Fontaine, près de Chaalis, chez le curé Dupuis. Il lit vers cette époque Robinson Crusoé, et très tôt, l'Histoire du Japon de Koempfer.
- 1785-1789 : Senancour est pensionnaire au collège de La Marche, sur la Montagne Sainte-Genève. Il accomplira en quatre ans six années d'humanités. Surtout, il a pour condisciple et ami le jeune François Marcotte, futur Contrôleur général des eaux et forêts, qui servira sans doute de prototype à Fonsalbe, et dont la soeur Marie-Antoinette Joséphine épousera le baron Charles-Athanase de Walckenaër.
On reconnaît généralement en elle la fu-

ture Madame Del.

-- 1789 : 14 juillet : prise de la Bastille

Fin des études de Senancour au collège de La Marche. Le 14 août, il fuit vers la Suisse, à l'insu de son père, et avec la complicité de sa mère. Il passe par Lyon, Montluel, Nantua, et se dirige vers Genève, Vevey, Clarens, le château de Chillon; il s'installe provisoirement à Saint-Maurice puis à Fribourg.

-- 1790. juillet : Senancour écrit à Saussure, pour recevoir de lui ses conseils en vue de s'établir dans une solitude complète. Il écrit dans le même sens à Bernardin de Saint-Pierre.

-- 1790. septembre : Le 13 septembre, le mariage de Senancour dans l'église de Givisiez avec Marie Daguet. Il aura deux enfants: une fille Eulalie qui sera, dans ses vieux jours, infirmière, secrétaire, dévouée et qui est romancière elle-même; un fils Florian. Un troisième enfant, adultérin, naîtra ultérieurement.

-- 1792 : Les Premiers Ages, Incertitudes humaines, par le "Rêveur des Alpes".

-- 1793 : Nouvelles excursions en solitaire, séjour à Thiel, lieu d'une illumination que relatera

Oberman; visite à l'île Saint-Pierre. Région de l'Unterwalden et de l'Hasly. Parution de Sur les générations actuelles, imprimé à Neuchâtel.

- 1794 ou 1795 : Senancour revient seul à Paris. La dévaluation des assignats le dépouille de ses biens. Mort de son père. Il revoit Marie-Joséphine Marcotte, mariée depuis le 25 mai 1794 à M. de Walckenaer et ressent une vive passion pour elle. En novembre 1795, il est à Mont-Lévêque, près de Senlis, où il reste jusqu'en 1797. Il commence un énorme cahier où il consigne ses lectures et ses réflexions : Les Annotations encyclopédiques. Il publie son premier roman, Aldomen ou le Bonheur dans l'obscurité. Séjour à Villemétrie(dans Oberman : Méterville).
- 1797 : Senancour écrit une missive très solennelle à l'un des Directeurs, François de Neufchâteau, pour se justifier et pour obtenir quelque secours. Il obtient une subvention du bureau pour l'encouragement des Sciences et Arts. Il va vivre à l'hôtel Beauvau, en tant que précepteur des enfants de César d'Houdetot, fils de Madame d'Houdetot: autour d'elle re-

naît, après la tourmente révolutionnaire, le dix-huitième siècle. Il y lie amitié avec le chevalier de Boufflers, avec Elzéar de Sabran.

- 1799-1800 : Publication des Rêveries sur la nature primitive de l'homme.
- 1802 : Retour en Suisse. Il y demeure jusqu'à l'automne 1803. Il doit organiser sa séparation d'avec sa femme. Il semble avoir visité de nouveau la Suisse, être allé à Saint-Saphorin. Il a vécu aussi dans le château de Chupru, situé à Saint-Sylvestre.
- 1803 : A partir de 1803, Senancour vit à Paris, sauf un séjour dans le Gard qu'il fait en 1816.
- 1804 : Parution d'Oberman.
- 1806 : Mort de son épouse. Publication de De l'Amour; le sous-titre porte: " considéré dans les lois réelles et dans les formes sociales de l'union des sexes".
- 1807 : Valombré, pièce de théâtre.
- 1808 : Deuxième édition de De l'Amour.
- 1809 : Seconde édition de Rêveries sur la nature primitive de l'homme.
- 1814 : Lettres d'un habitant des Vosges sur Buonaparte, Chateaubriand, etc.

-- 1815 : Sa brochure, De Napoléon.

-- 1816 : Parution des Observations critiques sur l'ouvrage intitulé "Génie du Christianisme".

Senancour vit de sa plume et écrit dans de nombreux journaux : Le Constitutionnel (1815-1829), Le Mercure de France (1811-1819), Le Mercure du dix-neuvième siècle (1823-1827), L'Abeille (1821-1822), La France littéraire (1832-1834), La Minerve littéraire (1820-1821), la Revue encyclopédique (1828-1829) .

-- 1819 : Libres Méditations d'un solitaire inconnu sur le détachement du monde et sur d'autres objets de la morale religieuse.

-- 1824 : Résumé de l'histoire de la Chine

-- 1825 : Résumé de l'histoire des traditions morales et religieuses chez tous les peuples.

A propos de la seconde édition de ce livre, en 1827, Senancour sera condamné, pour irrégion, à l'amende et à la prison.

-- 1829 : Troisième édition de De l'Amour.

-- 1832 : 22 janvier: article de Sainte-Beuve sur Oberman dans la Revue de Paris . Cet article prélude à la redécouverte de Senancour par les romantiques.

- 1833 : Oberman, deuxième édition, chez Ledoux avec préface de Sainte-Beuve. Réédition des Rêveries, texte en partie nouveau, Isabelle, également chez Ledoux.
- 1835 : Quatrième édition de De l'Amour. Dans ses dernières années il consacre tous ses efforts à une troisième édition des Libres Méditations, différentes des précédentes (1819, 1830).
- 1840 : Troisième édition d'Oberman avec préface de George Sand.
- 1841 : Sa pension est diminuée.
- 1846 : 10 janvier : Senancour meurt à Saint-Cloud.

PREMIERE PARTIE

LA PREMIERE FORMATION RELIGIEUSE

CHAPITRE PREMIER

LA FORMATION JANSENISTE

Il sera nécessaire de rappeler pour bien apprécier la première formation religieuse de Senancour, l'atmosphère familiale dans laquelle il a grandi, la vue religieuse de ses parents et l'éducation religieuse qu'il a suivie.

Comme chez la plupart des enfants, l'influence des parents est d'abord un facteur déterminant. Son père, Claude Laurent était un homme pieux qui avait longtemps rêvé d'être prêtre, chose exceptionnelle au milieu des gens du commerce. A 24 ans, il avait reçu les ordres mineurs et coulait pieusement sa vie chez ses parents. Sur les murs de sa petite chambre, on pouvait voir "deux portraits sujets de dévotion, un autre sujet d'histoire sainte". Quant à sa bibliothèque, elle était le reflet

de l'état d'esprit de "l'abbé Pivert" : "un coffre de cuir" recélait "trente et un volumes, sujets de dévotion, et d'instruction, tant in-quarto, qu'in-octavo, qu'in-douze". Ailleurs, des brochures de théologie, "deux dictionnaires et une vie de Saints"(1).

Mais il n'avait jamais réalisé son rêve; plus tard, marié, il gardera toute sa vie la nostalgie de la vie religieuse; il aura toujours un remords latent, un sentiment de culpabilité à l'égard de sa vocation. Nous trouvons un passage dans Oberman où le père avoue peut-être peu de temps avant de mourir, ses regrets : "Si dans ma jeunesse j'étais entré dans un monastère, comme Dieu m'y appelait, je n'aurais pas eu tous les chagrins que j'ai eus dans le monde. Je ne serais pas aujourd'hui si infirme et si cassé"(2).

Donc, nous pouvons supposer que le petit Senancour avait de bonne heure dû entendre de tels propos, qui lui donnèrent la peur de la vie, une habitude de plainte, et cette mollesse de courage qui, plus tard, le laissèrent désarmé devant l'épreuve quotidienne.

D'autre part, sa mère, Marie-Catherine avait la nostalgie de la vie conventuelle : la vie du cloître. Et le goût religieux commun la poussa à épouser, sa cousin germain, celui qui avait failli être prêtre.

Mais ce couple s'était plus par leur goût commun

pour la vie religieuse ; au lieu de suivre leurs vocations, ils avaient voulu mêler leurs destinées et tous deux s'en étaient mal trouvés. Avec l'expérience de son mariage malheureux, Senancour imagine dans Oberman la déception de ses parents, remontant au premier moment de leur union : " Vous vous êtes mariés pour vous aider mutuellement, disiez vous , pour adoucir vos peines en les partageant, pour faire votre salut : et le même soir, le premier soir, mécontents l'un de l'autre et de votre destinée, vous n'eûtes plus d'autre vertu ni d'autre consolation à attendre que la patience de vous supporter jusqu'au tombeau"(3).

En effet, ses parents formaient un étrange ménage, mais en tout cas la maison était remplie de gens d'église. Ainsi, tandis que son père souhaitait pour son fils la paix religieuse qu'il n'avait pas eue, sa mère, affectueuse mais d'une dévotion tracassière, l'obligeait à de longs exercices de piété qui l'ennuyaient. "A juger les parents de Senancour sur ses lignes, et aussi sur le caractère de leur enfant, J.Merlant dit, ç'auraient été des jansénistes dégénérés, négligeant, de l'ancienne discipline des solitaires, tout ce qu'elle avait d'héroïque et d'exaltant pour la volonté, - et ne gardant de leur doctrine que les éléments déprimants, un quiétisme triste, une foi qui devait s'affaiblir dans l'ennui des petites pratiques et le dégoût des étroitures de conscience, voilà tout le capital

moral qu'ils purent transmettre à leur fils"(4).

*
* *

Tout de même, quand ses parents ont essayé de faire partager à leur fils unique leurs propres convictions, il semble que l'enfant en a subi l'influence d'abord fortement au niveau de sa candeur et profondément dans l'éducation qu'on lui donnait.

Avec son ami Wanner, il construit de petits oratoires à la Vierge et aux saints. S'il va à la campagne, il se promène à travers champs, répétant d'antiques litanies et dans la fraîcheur des herbes hautes, mine d'éternelles rogations vers un reposoir imaginaire enfoui parmi les fleurs humides épanchant leur encens natif. En ville, il suit sa mère d'église en église, intrigué et attiré par le mystère des cantiques, l'obscurité des voûtes ; il est frappé par la dignité d'un "vieillard à longs cheveux blancs, qui présentait habituellement l'eau bénite"(5). Lorsque Senancour nous dit que dès l'enfance il a été très religieux, nous n'aurons donc aucune difficulté à le croire.

Mais l'austérité du milieu janséniste amène désormais cet enfant à souffrir de l'image du Dieu puissant, Dieu caché. Sa mère ne cesse de lui expliquer qu'il ne sau-

rait pas échapper à la surveillance de Dieu, qu'il est pour-
suivi, cerné de tous côtés par un regard implacable : "ce
Dieu puissant", ce "Dieu caché, tous vos moments sont à lui,
vos pensées les plus involontaires sont soumises aux lois
dont (les hommes d'église) sont nécessairement les inter-
prètes sacrés"(6). Il doit faire attention au Malin qui nous
guette. "Même des paroles inutiles sont un péché"(7). Le
jugement qui comporte un accident, la mort comme un châti-
ment nous menace à chaque instant. "Dans le séjour des mé-
chants, seront réunis toute les douleurs de l'âme et tous les
supplices du corps. Le regret, la fureur, l'envie et toutes
les passions haineuses y déchireront l'âme ; et l'idée de
sa destinée irrévocable, l'accablera sans cesse du poids
terrible d'une éternité de maux"(8). Dans ces leçons d'un
jansénisme bâtard, plus il a peur, moins il peut communier
avec Dieu.

Dès lors, Senancour assimilera le christianisme à la
doctrine de Port-Royal, et il se refusera à voir dans
le sentiment religieux du catholique autre chose que la
peur de l'enfer. De la sombre hérésie qui créa en lui
la révolte définitive contre toute religion positive,
il a gardé beaucoup plus qu'il ne croit, ne serait-ce
que la conception aristocratique qu'il a de la religion
et de la sagesse. Ainsi que l'observait Sainte-Beuve,
le petit nombre des sages répond chez lui au petit

nombre des élus : "il sépare le très petit nombre de sages et de vérités, qu'il enferme dans l'arche de sa théosophie, délaissant l'humanité entière sur un océan d'erreurs, de rites bizarres et de vertiges"(9).

Si paradoxal qu'il puisse paraître, cette formation janséniste qui le charge du poids de fautes immenses, lui donne aussi l'orgueil d'être à part, marqué de toute éternité par un destin exceptionnel, par un dessein de Dieu qui, il ose parfois l'espérer, l'a choisi au nombre des élus. Une fois rejetées ces croyances, il ne pourra renoncer à une vue très pessimiste de l'humanité cédant aux attraites des "absurdités", des crimes répétés de génération en génération, mais dont s'isolent certains "adeptes", rares sages en butte à l'incompréhension et aux sarcasmes(10).

D'autre part, son enfance religieuse et austère se présente comme un temps de contraintes absurdes et étouffantes, lorsqu'il s'en souvient par la suite :

"L'enfant, lisons-nous dans les Générationes actuelles, en entrant dans la vie, commence la pénible carrière de l'esclavage d'autant plus inique à cet âge qu'innocent encore, l'on ne peut regarder ce qu'il souffre des autres comme la réaction de ce qu'ils eurent à souffrir de lui"(11). Dans Oberman, il ne cesse de gémir par la voix de son héros : "Une prudence étroite et pusillanisme dans ceux

de qui le sort m'a fait dépendre, a perdu mes premières années, et je crois bien qu'elle m'a nui pour toujours"(12).

Il est évident que cette enfance souffrant du milieu janséniste lui fera prendre le chemin de l'antichristianisme que nous aborderons après, parce que l'une des principales objections de Senancour contre le christianisme, c'est la tendance de cette religion à ne considérer la vie que comme une vallée de larmes, à le rendre plus triste encore en y multipliant les mortifications, les pénitences, les jeûnes, à gâter jusqu'à l'avenir en l'assombrissant des tourments de l'enfer.

N O T E S

CHAPITRE PREMIERE

- (1) Cité par B. Le Gall, L'imaginaire chez Senancour
p. 18. Cf. Scellés après le décès d'Ignace Pivert,
préc., n. 2.
- (2) Ob. , t. I, p. 17
- (3) Ibid. , p. 226
- (4) J. Merlant, Senancour, sa vie, son oeuvre, son influence,
p. 5
- (5) B. Le Gall , L'imaginaire chez Senancour, p. 22
- (6) R. t. I, p. 128
- (7) G.A. p. 361
- (8) Ibid., p. 147
- (9) Sainte-Beuve, Portraits contemporains, t. I, p. 170
Voir aussi T.M., p. 139
- (10) B. Le Gall, op. cit. pp. 23-24
- (11) G.A. p. 81
- (12) Ob. t. I , p. 2

CHAPITRE II

LES CONVICTIONS EBRANLEES

Quand la notion de Dieu est celle d'un pouvoir surnaturel qui administrait avec rigueur une loi incompréhensible, la vie du petit Senancour sous le surveillance de Dieu est certes celle des souffrances. Sa faiblesse morale, déjà fragile physiquement, s'aggrave dans cette situation et le voue à une existence "casanière, inactive, ennuyée"(1) dont Senancour se plaint dans Oberman. Nous pouvons dire que, s'il lui manquait l'élan, la foi dans la vie, la force égale et soutenue, c'est dû d'abord à toutes les contraintes de cette enfance, si pauvre en joies.

Pourtant le temps de son éveil viendra et il s'éloignera peu à peu de sa première formation janséniste.

De sept à dix ans il commence à changer ; après qu'il a lu Robinson Crusoé, les livres qui jusque-là lui avaient fourni des notions scientifiques ont été transformé en matière à d'infinies rêveries, inspiratrices de chimères. Senancour s'éveille peu à peu à un autre monde, le monde mystique. D'ailleurs, la lecture est un asile trouvé, parce que, pendant qu'il lisait des livres, il pouvait échapper aux tracasseries de sa mère, à ses remontrances, à Dieu et au Diable.

A 15 ans, Senancour est devenu pensionnaire au collège de La Marche. Mais, il n'y avait là qu'une recrudescence de la vie prisonnière de la maison paternelle. Le jeune pensionnaire nerveux, moqué de camarades plus grossiers, de santé épaisse, et parmi lesquels il était tombé comme un hibou pouvait seulement y renforcer le goût de l'isolement. Dès lors, Senancour fait l'expérience d'une rupture entre lui et la société ; pour lui, "L'enfer, c'est les Autres". Les relations avec les hommes sont pour lui une torture. Et c'est le sentiment d'isolement qu'il éprouve en société :

"Je suis seul : les forces de mon coeur ne sont point communiquées, elles réagissent dans lui, elles attendent : me voilà dans le monde, errant, solitaire au milieu de la foule qui ne m'est rien : comme l'homme frappé dès long-temps d'une surdité

accidentelle"(2).

Pourtant, l'adolescent solitaire arrive désormais à se plonger dans les livres. Si la forêt de Fontainebleau qu'il découvrait à quatorze, seize et dix-sept ans et où il éprouvait "un sentiment de paix, de liberté, de joie sauvage, pouvoir de la nature"(3) peut être une libération dans la vie affective, la lecture assez semblable à ce que fut l'expérience de Fontainebleau sera pour lui une libération dans le domaine intellectuel(4).

Avec le sentiment de libération, pris d'une fringale de savoir, le jeune Senancour a beaucoup lu, beaucoup appris, beaucoup retenu. Ces lectures étaient essentiellement philosophiques et l'intelligence y trouve son aliment. Il fréquente surtout Buffon, Bernardin de Saint-Pierre, Malebranche, Helvétius et il n'oublie pas non plus Voltaire, Montesquieu et Rousseau.

Or ce que nous voulons souligner ici, c'est que l'éblouissement de la philosophie provoque un changement de la perspective religieuse de l'adolescent et joue un rôle important dans la perte de la foi. Par exemple, les argumentations d'Helvétius qu'il fréquenta surtout jetèrent en son âme les germes du doute. Nous noterons plus tard que l'accent irréligieux des Généralités actuelles, qu'il publia à 23 ans, est extrêmement proche de celui d'Helvétius, lors-

que ce livre dénonce le caractère antinaturel du christianisme. Enfin il a appris que l'on oppose les droits de la raison, à l'autorité de la foi et de la révélation, l'on rejette les faits insuffisamment prouvés, l'on doute des miracles et étudie les textes sacrés ; il a connu quelques déistes et savants penchés vers l'athéisme.

Dans cet éblouissement de philosophie, Senancour pouvait finalement échapper au réseau d'interdictions et de péchés que lui avait légué sa mère ; il n'était plus coupable puisqu'il n'y avait plus ni faute ni Rédemption ; l'ascétisme n'avait plus de raison d'être : tout un pan de sa première enfance s'effondrait. Dès lors tout acte religieux lui apparaît comme une pantomime^M de fanatiques et l'univers, dans lequel il a vécu et vit, semble seulement un assemblage de rites bizarres. A cette date commence à se développer très certainement le thème de l'absurdité humaine qui tiendra une place importante dans l'oeuvre du début de Senancour.

Cependant la vie de collègue qu'il mena pendant quatre ans, se termina. La fin de la vie scolaire où l'adolescent se sentait prisonnier signifiait-elle donc une libération ? Non, il s'inquiéta encore plus, car il fallait alors choisir une voie, dont toute son existence dépendrait, pour ainsi dire, "il fallait choisir, il fallait commencer, pour la vie peut-être, ce que tant de gens, qui n'ont en eux

aucune autre chose, appellent un état"(5). Le choix est épuisant surtout pour un homme de caractère indécis. D'ailleurs, il avait, dès l'enfance, éprouvé "l'éloignement le plus positif pour toute profession"(6) ; il sentait qu'il y avait entre lui et la société une rupture, une incompatibilité, qui l'empêchait de choisir un métier et de se mêler à la société :

"Je demandai aux hommes s'ils sentaient comme moi ;
je demandai aux choses si elles étaient selon
mes penchants, et je vis qu'il n'y avait d'accord
ni entre moi et la société, ni entre mes besoins
et les choses qu'elle a faites"(7).

Alors, le père de Senancour, sans vouloir contraindre son fils pour l'avenir, exigea qu'il passât deux années à Saint-Sulpice. Son père voulait lui imposer les conclusions de sa propre expérience, regrettant de ne n'y être pas enterré lui-même, cultivant la nostalgie du sacerdoce. Nous avons vu que les convictions de Senancour chancelaient déjà au collège. Néanmoins, nous ne pouvons pas dire qu'elles avaient parfaitement disparu. Elle survivaient sous leur forme secrète et maudite d'angoisse envers une éventuelle culpabilité que la raison refusait cependant. Ce sentiment religieux l'a fait souffrir sans cesse face à la demande de son père. Mais à Saint-Sulpice, la communion

était obligatoire toutes les semaines : "on sait qu'il fallait s'y confesser chaque semaine"(8). Donc, il redoutait "d'être entraîné à commettre, presque incrédule, un sacrilège, en se soumettant à des pratiques dont il ne saisisait plus le sens. N'ayant plus la foi, ce vestige de l'empreinte catholique qui était en lui ne lui a pas permis d'entrer au séminaire.

Enfin, il prit une décision : la fuite devant sa destinée. Le 14 août 1789, mettant seulement sa mère dans la confidence, il part secrètement pour la Suisse. Senancour ne pouvait plus juger s'il croyait encore, mais cette fuite représente sa première forte révolte contre la vie religieuse. Lors de son départ, il était de toute façon pris par une passion du bonheur, auquel il pensait que sa culture religieuse et son enfance l'avaient rendu impropre.

*
* *

Dès sa fuite en Suisse, s'achève la période de jeunesse et de formation. Or cette période commence par des événements malheureux. Nous allons voir dans le chapitre suivant comment et avec quelle force ces événements tristes ébranlent sa foi qui chancelait déjà.

N O T E S

CHAPITRE II

- (1) Ob. t. I, p. 57
- (2) Ibid. , p.91
- (3) Ibid. , p. 58
- (4) B.Le Gall, op. cit.,p.64
- (5) Ob., t.I, p.4
- (6) Vieilh de Boisjolin, Vie de Senancour,p.289
- (7) Ob. t.I, p.4
- (8) Cité par J.M.Monnoyer, Oberman,p.14,Notice sur la
vie de Senancour,par Boisjolin

CHAPITRE III

LES EXPERIENCES MISERABLES

1. La Révolution

En France, l'année 1789, est "l'année de violences, mais aussi de la naissance d'un régime libéral et parlementaire, et surtout de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Cette déclaration trace désormais la ligne de partage entre les Etats de droit et les autres. Et pourtant la Révolution, sous le coup d'un double conflit avec le roi et avec l'Eglise, va se trouver entraînée vers les heures les plus sombres"(1).

Quand Senancour partit en 1789 pour la Suisse, les raisons politiques furent totalement étrangères à sa fuite, bien qu'il ait franchi la frontière dans le flot d'émigrés, dans lesquelles se trouvaient beaucoup de prêtres et

de nobles. Il semble de toute façon vrai que les séjours en Suisse le feront seulement souffrir au moment^s de la Révolution. Mais il ne pouvait pas rester indifféremment devant les grands événements ; en Suisse, il les suivit et entre temps il eut l'occasion de revenir plusieurs fois en France. On peut être étonné de retrouver si peu de souvenirs de la période révolutionnaire dans l'oeuvre(2). Mais c'est parce qu'on n'a pas lu Senancour avec suffisamment d'attention.

Dans la note des Généralions actuelles qui est paru en 1793, nous pouvons trouver la trace de son temps :

"Quand le tyran conduit dans ces gouffres de ténèbres et d'horreurs sa déplorable victime, leurs murailles insensibles retiennent l'opprimé et laissent s'éloigner avec une joie féroce le scélérat puissant qui devrait à jamais y expier les maux du faible. L'homme atroce oublie sa victime, de vils géoliers l'insultent encore ; la foule insouciante passe et repasse devant ses portes épaisses, jusqu'au jour inattendu où elles se fermeront sur quelques-uns d'eux : ceux qui se font un jeu de déceler l'erreur et plus souvent d'épier l'imprudent, vont perpétuellement criant sous ces remparts du despotisme des arrêts spécieux pour

le bonheur des sujets"(3).

D'ailleurs, les images obsédantes du cachot, du géôlier et des chaînes qui reviennent avec une extrême insistance dans son oeuvre, nous montrent que les événements peuvent cependant avoir marqué un auteur sans que pour autant il les relate directement dans son oeuvre(4). On pense que Senancour était à Paris à la fin de 1792 ou au début de 1793 pour surveiller l'impression de son livre : les Générations actuelles. Et il dut aussi rentrer à Paris au cours de l'hiver 1794-1795, comme Oberman le suggère.

Mais quand il regagnait Paris, il ne trouvait plus là la ville de son enfance, mais seulement la rupture. Les lettres d'Oberman à Paris traduisent les impressions de Senancour après Thermidor. Il se révolta surtout de voir la misère manifeste autour de lui. La lettre 29 d'Oberman est tout entière inspirée du spectacle, à l'entrée pour les premières loges, l'infortuné n'a pas trouvé un seul individu qui lui donnât : ils n'avaient rien : et la sentinelle qui veillait pour les gens comme il faut, le repoussa rudement(5). De plus, quand il s'agit d'un homme infirme, il s'indigne, appelant le feu du Ciel sur une ville où de "plats tyrans" restent indifférents à la souffrance :

"Lorsque c'est un homme infirme, confie-t-il, qui

mendie tout un jour, avec le cri des longues douleurs, au milieu d'une ville populeuse, je m'indigne, et je heurterais volontiers ces gens qui font un détour en passant auprès de lui, qui le voient et ne l'entendent pas. Je me trouve avec humeur au milieu de cette tourbe de plats tyrans : j' imagine un plaisir juste et mâle à voir l'incendie vengeur anéantir ces villes et tout leur ouvrage"(6).

De l'aube à la nuit, un infirme, implorait au nom du bon Jésus et de la Vierge, et main dévot faisait un détour pour l'éviter. Tandis que, non loin de là, à la porte du Théâtre de l'Egalité un simple garçon de boutique donnait à un malheureux son unique pièce d'argent dont il comptait payer une place au parterre.

Singulière méditation d'Oberman que cette lettre 29, fruit d'une expérience certaine, et qui nous éclaire sur le coeur partagé de Senancour. Méditation qui part de la pure philosophie antichrétienne et qui s'arrête, à demi émerveillée comme interdite, devant un ineffable mouvement de charité qui attire l'un vers l'autre, presque également pauvres, le bienfaiteur et l'obligé. " A Paris, tout l'a déçu : tendre anarchiste que secoue le rire sarcastique de Candide, qui maudit et l'ancienne société façonnée par

le christianisme, et la tyrannie jacobine qui, sous couleur d'affranchissement, couvre ((le globe d'oppression et de désespoir))"(7).

D'autre part, ses retours à Paris avaient d'autre cause que le désir de retrouver des parents quittés brutalement et de faire publier son oeuvre : il fallait veiller à la conservation d'une fortune que les événements réduisirent à très peu de choses. Mais la Révolution priva à la fin Senancour de la majeure partie de sa fortune. Ruiné, il s'est senti donc victime de la Révolution. Alors, il n'y avait pas de Dieu pour lui et pour les hommes de bien ; il ne trouva ni grâce, ni salut.

2. Le mariage malheureux

En février 1790, Senancour arrive à Fribourg en Suisse. A Fribourg, les prêtres et les nobles, émigrés de France, devenaient à ce moment-là chaque jour plus nombreux, d'abord accueillis par une population catholique et bien pensante qui aimait se flatter de relations avec la noblesse et qui n'ignorait pas le sentiment de charité. Sans être politiquement un émigré, Senancour y fut considéré comme tel. De toute façon, l'espérance de voir sa mère venir le rejoindre le décida à rester dans ce canton catholique ; lui-

même certainement désirait cette venue, mais il commençait à y souffrir de l'abandon. Lui, qui n'est pas encore aussi fortement détaché du catholicisme qu'il le croit, a dû donner la préférence aux cantons catholiques, pour ses visites au curé d'Etroubles(8).

Enfin, Senancour loge dans une famille patricienne bien accueillante, chez M. Daguet ; dès lors des relations qu'il ne peut fuir naissent entre Senancour et la famille Daguet. Senancour y voit une jeune fille, Marie-Françoise, un peu triste. Senancour devient le confident de cette jeune fille mélancolique et recoit d'elle des aveux qui touchent sa propre détresse. Ainsi commença une très brève période de bonheur, ou plutôt d'illusion de bonheur. Dans ces premiers expériences amoureuses il jouit d'une "grâce", au sens religieux.

Mais avant qu'il veuille lui-même transformer cette grâce en mariage, il s'enfonce déjà dans une situation dans laquelle il doit se marier avec elle, parce qu'il se devait d'accepter la responsabilité de l'avoir éloignée de la personne avec laquelle elle avait une liaison auparavant. Le jour de mariage, tandis que le cortège s'acheminait de la maison d'Agy à l'église de Givisiez, Senancour avait pourtant des pressentiments noirs au sujet de son mariage qui ne paraît pas s'être fait de sa seule volonté.

Enfin, ces pressentiments mauvais se réalisèrent dans

leur incompatibilité d'humeur ; leur union fut vraiment malheureuse. La vie avec cette jeune femme de caractère difficile était alors pour lui devenu un véritable enfer. Il gémissait sur "les longues sollicitudes, les chagrins irrémédiables d'une union indissoluble"(9) et il avait souffert de l'ennui qui, une fois chassé, revient comme le démon de la Bible.

Ailleurs, il y eut pendant ce mariage malheureux un nouvel événement qui lui donna un choc et après de cruels déboires. Lorsqu'il regagne la Suisse en 1802 après l'absence de plusieurs années, il apprend la naissance d'un enfant adultérin. Sa femme avait préparé pendant plusieurs jours de réflexions, probablement de concert avec ses parents, le moyen de l'imposer à Senancour. Senancour a alors clairement vu l'hypocrisie et la duplicité chez une dévote. Senancour en a souffert plus que de la jalousie.

En général, l'héroïne préromantique ne croit pas offenser son Dieu en se jetant vers son amant. Au contraire, elle est de plus en plus persuadée que l'amour est de droit divin. De son côté, Senancour avait professé les idées les plus libérales en matière de fidélité conjugale :

"Pourquoi faut-il que toute la durée d'une femme nous soit subordonnée ? Ne nous saurait-elle donner de plaisir, parce qu'elle en a goûté avec un

autre homme ? Ses faveurs sont-elles plus douces parce qu'elle les refuse à tous par devoir?"(10)

Il a dit aussi dans De l'Amour, "la jalousie était une faiblesse, quand elle n'était pas une sottise"(11). Il essayait d'être indulgent pour l'adultère de sa femme. Mais il ne pouvait pas avoir de l'indulgence envers sa duplicité.

D'ailleurs, Senancour ne tarda pas à découvrir le coupable qui était le directeur de conscience sa femme, quelque Tartuffe :

"Une dévote qui ne pouvait à seize ans souffrir qu'on l'embrassât dans des jeux de société ; qui, mariée à vingt-deux ans, n'envisageait qu'avec horreur la première nuit, reçoit à vingt-quatre son directeur dans ses bras"(12)

Cet homme d'église avait dû lui parler comme entrée en matière "du salut et des mortifications de la chair"(12), lui faire valoir que du moment qu'elle n'était plus vierge, peu importait qu'elle passât d'un mari à un amant. Bien plus que contre la femme adultère, c'est contre cet homme plus saint que lui que se tourne sa colère, qu'il a les mots les plus méprisants, les termes les plus durs. On comprend sans peine que sa propre droiture soit sévère

contre un personnage doublement fourbe. N'a-t-il pas, lui qui sut dominer un attachement passionné, acquis le droit de condamner l'amant ? Contre le coupable sa colère s'épanchait d'abord, plus discrètement, dans une note de la lettre 63 :

"Je n'ai pas encore découvert la différence entre le misérable qui (...) rend une femme enceinte, puis l'abandonne, et le soldat qui dans le sac-cage d'une ville en jouit et l'égorge. Celui-ci serait-il moins infâme, et parce que du moins il ne trompe pas, et parce que ordinairement il est ivre ?"(14)

Après avoir vu un homme de Dieu oublier son dévouement et sa femme le tromper son anticléricalisme qui est apparu lors de ses lectures d'adolescence s'exacerba. Et la ville où couvents et églises surabondaient lui parut peuplée d'hypocrites et de petits esprits. Ainsi confrontant sa propre expérience avec celle de ses parents, Senancour arrive à maudire le mariage, "les longues sollicitudes, les chagrins irrémédiables d'une union indissoluble"(15), et les préjugés innombrables "qui vont étendre jusque dans les familles les contraintes et les amertumes du cloître"(16). On verra après dans De l'Amour et Observations sur le Gé-

nie du Christianisme, qu'il fait un plaidoyer pour le divorce, protestant contre l'indissolubilité du mariage.

Pourtant malgré la malédiction sur le mariage et l'antichristianisme, il n'a pas d'ironie envers le mariage chrétien :

"Un autre sacrement autorise entre tel et telle le voeu de la nature. Toute autre union des sexes est illicite et criminelle, car le mariage seul sanctifie ces plaisirs charnels qui assimilent l'homme à la bête, et donne la grâce d'en haut, nécessaire pour former de dignes enfants de l'église"(17).

On voit que c'est sur le devoir, surtout sur la fidélité des femmes qu'il insiste avant tout dans le mariage, contracté par la permission divine. Et quand ce devoir avait été négligé par une dévote et un homme saint, cela ne pouvait que renforcer son anticléricalisme.

*
* *

Sur sa jeunesse, accompagnée de ces expériences malheureuses, sa révolte s'attaque à tout. Sa pensée, à cette heure entièrement détachée de la foi chrétienne, aboutit pour un temps à un nihilisme absolu"(18).

N O T E S

CHAPITRE III

- (1) Le monde, 3 septembre 1988
- (2) Sainte-Beuve s'exclamait : "Chose étrange ! la Révolution française, en grondant autour de lui, n'avait apporté aucune perturbation notable, aucun exemple de circonstance, à travers la suite de ses pensées".., Sainte-Beuve, Portraits Contemporains, t.I, p.165
Et la critique d'Outre-Manche de renouveler cette remarque : "few things in Oberman are more unaccountable than the absence of any reference to the scenes of the Revolution".., Oberman, By Etienne Pivert de Senancour, Translated with introduction and notes by J. Anthony Barnes, p. XVII
- (3) G.A., p. 65, n.a
- (4) Dans Aldomen, Senancour compare longuement la situation du Groenlandais à celle du prisonnier qui finit par s'habituer à son cachot (PP. 36-37). Et nous trouvons dans Oberman des exemples : "Heureux ! moi ? cependant je le suis ; et heureux avec plénitude, (...) comme celui qui sort de la fange des cachots, et revoit après dix ans, la sérénité du ciel" (I, pp75-76); et pour expliquer comment l'oubli des grandes douleurs est impossible : " Je sentis que si (Fonsalbe) eût passé dix an-

nées dans un caveau humide, sa santé en fût altérée (...) les peines morales peuvent aussi laisser des impressions ineffaçables"(II,p.237); Prison encore, la vie conjugale, du jour où l'on a décrété l'union infrangible : "Si quelques hommes ont été un fléau pour l'homme, ce sont bien les législateurs profonds qui ont rendu le mariage indissoluble, afin que l'on fût forcé de s'aimer. Pour compléter l'histoire de la sagesse humaine, il nous en manque un, qui voyant la nécessité de s'assurer de l'homme suspecté d'un crime et l'injustice de rendre malheureux en attendant son jugement celui qui peut être innocent, ordonne dans tous les cas vingt ans de cachot provisoire, au lieu d'un mois de prison, afin que la nécessité de s'y faire adoucisse le sort du détenu et lui rende sa chaîne aimable "(I,p.205). Et il y a aussi partout l'évocation des brutalités du geôlier(Cf. Ob.Lettre 45) et des chaînes(Cf. Ob.,Lettre 43).

(5) Ob., t.I, p.101

(6) Ibid., p.111

(7) A.Monglond, Mariage, p. 238

(8) Oberman (une journée dans les montagnes) rend visite au Curé de Saint-Rémy.

(9) G.A., p. 94

(10) Ibid., pp. 293-294

- (11) Ar., 1808, p. 56
- (12) Ob., t. II, p. 28
- (13) Ibid., p. 30
- (14) Ibid., p. 87
- (15) G.A., p. 94
- (16) Charly Guyot, Voyageurs romantiques en pays neuchâtel-
lois, pp. 107-108
- (17) G.A., p. 354
- (18) G.A., p. VIII, Introduction par Marcel Raymond

CHAPITRE IV

LA REVOLTE DANS SES PREMIERES OEUVRES

Senancour commence à l'âge de 22 ans sa carrière d'homme de lettres, faisant paraître une plaquette, "Les premiers âges", et l'année suivante, "Sur les générations actuelles". Ces deux livres jumeaux de Senancour, au lieu de se répondre, de se compléter, se recouvrent, au moins partiellement ; l'un traite des "incertitudes" du premier âge et l'autre des "absurdités" douloureuses du présent.

L'attitude religieuse de l'auteur qui se trouve dans les deux livres est la même ; elle est très négative à l'égard de la religion. Nous verrons comment le sentiment anti-religieux, qui est devenu plus profond après les lectures de philosophes et qui s'est confirmé dans ses expériences misérables se concrétise dans ses premières oeuvres.

*
* *

Chez ce très jeune homme, qui s'élance avec tant d'intrépidité, de naïveté, à la conquête de la solitude, pour y rencontrer la nature et la liberté, on discerne un penchant à la mysticité, sinon au mysticisme. Mais Senancour est l'élève des philosophes.

Les premières paragraphes des Premiers âges débutent par une prise de conscience de soi-même. "Je suis", disent-ils, pour ajouter incessamment : "Mais qui suis-je ?"(1) La solution de ce problème est celle que recherche toute philosophie et toute religion. Or son Cogito fait ressortir surtout sa petitesse, dans l'espace et dans le temps, sa dérélition qui l'angoisse, en une obscurité totale, pour commencer, souffrir et finir. Il entend cependant l'autre, son semblable qui arrive à l'improviste : "Nous t'instruirons, car nous savons tout"(2). Un père, un maître, un roi, un prêtre lui parlera. Un homme en tout cas qui s'est levé avant moi, que des générations et des générations ont précédé et qui s'offre à me revêtir, ou à m'aliéner, qui m'impose cette aliénation en me forçant à penser, à croire, à agir comme les autres. On lui apprend que c'est un mal que d'avoir certaines d'idées, un mal de les communiquer. On lui apprend aussi que s'il ne croyait pas en Europe à un

Dieu bon, il souffrirait éternellement, que s'il ne confessait pas la liberté de l'homme, on l'enfermerait pour l'en convaincre(3). Etc.

Mais tout commence avec Senancour par un grand refus, refus d'accepter l'héritage humain, l'histoire. Libre du joug universel de l'opinion des hommes, il oublie quel culte fut celui de son enfance. Dans ce refus, Senancour va subir pourtant l'angoisse métaphysique et l'insécurité cosmique comme une maladie dont il ne guérira jamais ; ces sentiments étaient largement répandus au dix-huitième siècle ; Locke et ses successeurs s'étaient efforcés de les apprivoiser, de les apaiser. Senancour sera dans la situation du libertin que la considération de l'abîme met au désespoir, et qui refuserait l'eau bénite. Il ne peut qu'interroger ; mais "l'univers se tait ; l'univers est incompréhensible"(4). "Ce silencieux univers m'étonne"(5). Quand il n'entend aucune parole et rien ne se révèle, l'extrême faiblesse que ressent Senancour et son effroi devant l'insondable éveillent en lui un esprit de prière. Mais cette prière n'est qu'une prière conditionnelle, une prière au dieu absent, au dieu inconnu qui peut-être n'entend pas :

"O Être seul illimité, seul éternel, que l'homme religieux blasphème, que dans son indicible démen-
ce il ose presque faire semblable à lui ! grand

tout, être que je ne puis atteindre, dont je désire l'existence, dont la nature m'est inconnue, si tu es, pardonne ! O pardonne, si en m'anéantissant devant toi, ma bassesse t'outrage encore en t'invoquant ! Tu es trop grand pour vouloir le mal : je ne redoute point, à peine puis-je adorer. Plus près de toi... j'oserais aimer. Si j'étais grand, impassible, mon hommage serait moins intéressé, plus généreux ; mais je sais un atome qui souffre un moment et disparaît : eh bien ! je souffre, j'adore, demain je ne serai plus (...)
Principe universel, tu fus, tu es, tu seras"(6).

On ne trouve ici que des aspirations chrétiennes refoulées, désorientées ; l'idée de Dieu est en effet loin de celle du chrétien ; "l'être seul illimité, seul éternel" apparaît presque une Divinité abstraite, identifiable avec la Nature, le Grand Tout.

De cette attitude religieuse ressortent ses affinités avec ses maîtres. Senancour a lu les Anciens et les Modernes, Pascal, Buffon, Montesquieu, Rousseau avec une attention particulière, l'abbé Raynal ; mais il a été fort impressionné par la "secte" qui incline au matérialisme ou en fait profession, par Diderot, d'Holbach, Helvétius, Boulanger, Fréret. Nul doute qu'il n'ait feuilleté les brochures et

les tracts qui sont sortis, vers 1770, de l'officine du Baron : la Théologie portative, L'Esprit du Clergé, Les Doutes sur la religion, De la cruauté religieuse, De l'imposition sacerdotale, Les prêtres démasqués, le Christ dévoilé... Vaste entreprise de démystification, guerre ouverte contre toute espèce de mystère(7).

Pour eux, le sentiment religieux est une erreur, un vagabondage de l'imagination qui finit par faire de l'imaginaire une réalité opprimante, mortelle. Dieu, c'est l'énergie de la nature peu à peu déifiée. "Le mot Dieu", écrira Dupuis en 1794, "paraît destiné à exprimer l'idée de la force universelle et éternellement active qui imprime le mouvement à toute la nature" ; d'Holbach disait déjà : " (Les hommes) firent peu à peu de cette énergie (de la nature) un être incompréhensible qu'ils personnifièrent, qu'ils appelèrent le moteur de la nature, qu'ils désignèrent sous le nom de Dieu"(8). Ce Dieu-là, peu s'en faut qu'il ne soit le mal : dans la dernière de ses additions aux Pensées philosophiques, Diderot mettait en scène cet homme des premiers temps qui, voulant se venger de ses semblables, s'élance hors de la caverne en criant : "Dieu ! Dieu !". Que se passe-t-il ? : D'abord les hommes se prosternent, ensuite ils se relèvent, s'interrogent, disputent, s'aigrissent, s'anathématisent, se haïssent, s'entr'égorgent..."(9). De son côté, Senancour est plus fort ; nous pouvons mieux

le prouver dans les Générationes actuelles qui a un ton plus sombre et plus âpre que le livre précédent .

*
* *

Dans Sur les Générationes actuelles, en appelant aux foudres célestes, l'auteur s'irrite contre " l'humain à jamais exécrationnel qui, le premier, nous déchira par le moyen imaginé pour nous consoler ", et " perpétua par l'autorité d'un Dieu (...) le joug que des scélérats imposèrent aux nations ". Il lui paraît contradictoire et absurde qu'un Dieu se soit plu " à nous tirer du néant pour nous tourmenter dans l'éternité"(10).

En fin de compte, quand à la formation des religions, la théorie à laquelle s'arrête volontiers Senancour l'associera à l'institution des régimes tyranniques (11); pour assurer son pouvoir, le chef, le maître, le roi qui est nécessairement un imposteur, se réclame d'un dieu dont il sera désormais le "lieutenant". Quand " le faible opprimé dit au fort oppresseur : tu me tyrannises et tu n'es que mon égal", le fourbe lui répondit : un être supérieur à tous deux m'a fait ton maître. Dès lors l'infortuné appella ses maux destin, volonté des dieux. Et de proche en proche, "chacun imaginant un défenseur contre le protecteur de son adversaire, tout fut déifié"(12).

Se sentant menacé, chacun cherche appui dans le "surnaturel".
Mais le résultat n'est que terreurs, abîmes :

"les peuples, qui veulent une religion consolante, et non des dogmes désespérants, croient l'action perpétuelle et immédiate de Dieu sur le monde, et ses regards fixés sur l'homme, dont les vertus ou les vices volontaires lui plaisent ou l'irritent, et qu'il a fait libre pour donner une moralité à ses actions, et lui commander en partie par la persuasion, tandis qu'il exerce sur le reste un empire absolu, sous lequel l'homme doit un jour rentrer pour éprouver toute la bonté d'un Dieu rémunérateur, ou tout le pouvoir d'un Dieu vengeur sur sa faible créature qu'il aime ou qu'il abhorre. Ainsi de l'espoir naquirent les terreurs: l'asyle fut construit, mais l'abyme fut creusé"(13).

En définitive, Senancour conclut, le but initial de la religion ne reste que de soumettre l'homme à l'homme, que de réprimer les instincts du faible qui pourrait sentir croître sa force. "Oh ! les absurdités humaines", semble t-il crier.

Senancour se révolte fort autant contre des prêtres et des anachorètes qui se dévouerent à leur culte, dans des temples magnifiques, comme les esclaves dans les palais

somptueux des rois que contre l'imposture de roi. Il met sur l'image de monde le tableau de la démence qui s'étend de siècle en siècle, de pays en pays. La terre grouille de "dervis, de fantômes, de bonzes, de moines, de fakirs, qui partout sont les derniers des hommes ; d'anachorètes austères, qui en sont les plus infortunés"(14). Quand ils font produire le fanatisme de la vie ascétique, ils doivent être condamnés :

"Un moine est un être absurde, malheureux, inutile et mauvais : victimes de leurs préjugés, ils les étendent et les multiplient ; si de durs devoirs leur sont imposés, ils prêchent à leur tour de cruelles vertus et débitent d'innombrables préjugés, qui vont étendre jusques dans les familles la contrainte et les amertumes du cloître. Le peuple, toujours stupide, envie le sort paisible de ces infortunes qui végètent rongés d'ennui ; il admire, il vénère ces despotes obscurs, souvent les plus vils et les plus fourbes des hommes"(15).

La faute de son enfance triste, de cette atmosphère de cloître qui régnait chez ses parents, Senancour l'attribue ainsi aux prêtres :

"Les prêtres qui, chez les peuples peu civilisés, sont toujours les plus oisifs, et dès lors les plus adroits de la nation ; qui, plus écoutés, n'en sont que plus fourbes ; et plus vénérés, n'en sont que plus prompts à nuire, se sont partout emparés de la médecine, des sorts, de la divination et des maléfices"(16).

Pour lui, la vie chrétienne que les prêtres représentent est un symbole d'absurdité et le Dieu de l'Eglise n'est rien d'autre que le vengeur qui cherche ses victimes, l'épouvantail qu'agitent les rois et leurs prêtres.

"Ces opinions erronées peuplèrent l'Europe, entr'autres contrées, d'infortunés qui, pour obtenir le bonheur après la mort, vouent leur existence aux privations et aux larmes, et marchent au ciel par la voie austère de l'abstinence, des flagellations, du silence perpétuel, de toutes les austérités dont la démence humaine se plut à accroître ses misères"(17).

L'univers de Senancour n'est, en effet, qu'un univers absurde ; la vision sinistre qui s'est certes formée pendant les années au collège de la Marche, dans la solitude et les

deux expériences malheureuses l'ont bien confirmé. La foi, ou plus précisément les croyances religieuses y prennent seulement l'aspect des superstitions les plus ridicules. L'idée de Dieu ne sera guère qu'une déformation de celle de la Nature et la Providence ne sera qu'illusion consolante. Donc, sa révolte s'attaque à tout ce qui, comme les "absurdités humaines", les opinions, les contradictions et les songes informes, végètent et fermentent dans l'esprit de l'homme, et qui "font du monde intellectuel une atmosphère sans bornes connues, obscure, nébuleuse, agitée de mille vents qui le bouleversent sans relâche, et sillonnée de lueurs passagères, d'éclairs sinistres qui ne présentent par intervalle le hasard de la lumière, au milieu de la permanence des ténèbres, que pour instruire les orgueilleuses intelligences égarées dans cet océan illusoire, que dans son étendue illimitée il n'est aucun point fixe où se reposer, mais au-dessous des abîmes sans fond, et au-dessus le néant"(18).

Il est évident que Senancour se révolte contre les prêtres et leurs dogmes, mais il se révolte également contre les philosophes, plus exactement contre tout ce que leur pensée a de constructif. Pourquoi cette rupture, à travers l'antiphilosophie, malgré sa dette considérable envers les philosophes français du dix-huitième siècle ? Pour lui, "les philosophes du dix-huitième siècle ne se

sont pas bornés à faire table rase. Ils ont essayé de jeter les fondements des sciences de l'homme - pour ne rien dire des sciences de la nature"(19).

N O T E S

CHAPITRE IV

- (1) P.A., p.1
- (2) Ibid., p.2
- (3) Ibid., p.6
- (4) Ibid., p.26
- (5) Ibid., p.25
- (6) Ibid., p.9
- (7) Voir Senancour, Marcel Raymond, pp.38-39
- (8) d'Holbach, Histoire critique de Jésus-Christ, chapitre I (De l'univers-Dieu et de son culte)
- (9) Additions que publia Naigeon en 1770. Diderot utilisera une seconde fois cet apologue dans la Conversation d'un philosophe avec la Maréchale.
- (10) G.A., p.71
- (11) Cf. Ibid., p.130
- (12) Ibid., p.72
- (13) Ibid., p.115
- (14)-(15) Ibid., p.193
- (16) Ibid., p.200
- (17) Ibid., p.361
- (18) Ibid., p.103
- (19) G.A., Introduction par M.Raymond, p.XV

DEUXIEME PARTIE

L'ANTICHRISTIANISME

DE SENANCOUR DANS LES OEUVRES DE JEUNESSE

CHAPITRE PREMIER

LES PREMIERES RÊVERIES

Dans les premières Rêveries, parues en 1799, l'attitude anti-religieuse des Générationes subsiste, mais l'esprit de Senancour y évolue peu à peu davantage vers un anti-cléricalisme de tendance plus précisément anti-catholique. Surtout la neuvième Rêverie révèle clairement son antipathie contre le christianisme.

D'abord, le christianisme organisé, le catholicisme y est traité comme une imposture ; pour gouverner les hommes sans les rendre heureux, croit-il, on les a trompés par les moyens religieux. Il est une déviation de la pensée qui s'obstine à faire enfin souffrir l'homme. Il voit dans la sérénité du sage la forme la plus achevée de l'orgueil ; il affirme un Dieu en qui la justice triomphe de la bonté, et qu'offensent les fautes des hommes, malgré leur petitesse et

sa grandeur. Ce Dieu, qui exige jalousement que tout lui soit rapporté, il est le Dieu puissant et le Dieu caché. "Il est encore le Dieu jaloux qui ne souffrira jamais que vous vous éloigniez des sentiers que nous tracerons : il est surtout le Dieu terrible, le Dieu vengeur, le Dieu exterminateur ; et ce qui doit redoubler vos précautions, votre zèle, votre amour, il est souvent le Dieu tentateur" (1). D'ailleurs, le Dieu qui se plaît aux carnages est cruel et absurde, parce que sa volonté est "antérieure aux principes humains"(2). Néanmoins, on conclut absurdement de sa grandeur infinie que l'homme ne saurait l'offenser, ou du moins ne peut l'irriter ; l'auteur des Rêveries garde ici le ton des Généralisations, dénonçant les absurdités humaines.

Mais quand les prêtres disent : "il ne faut être généreux qu'envers les ministres des autels", ne se contredisent-ils pas ? Et si on permet que nos frères soient massacrés au nom de Dieu, parce qu'ils ont peu de foi, n'y a-t-il point là de contradiction ? Senancour démontre que c'est absolument une erreur. Le christianisme nous demande d'agir comme suit :

"(...) détruisez en vous l'homme de la nature pour y substituer l'homme de la grâce docile à nos vues. Ne doutez pas un moment, tout examen est une im-

piété, toute discussion est un blasphème"(3) ;

"Moyennant ces combats, ces sacrifices, ces prières, ces macérations, vous obtiendrez une éternité de contempations ineffables, si, après la vie la plus méritoire, une mauvaise pensée ne vient à l'instant de la mort vous plonger pour jamais dans les abîmes infernaux"(4).

Voilà ce que Senancour appelle l'imposture. A quoi bon se soumettre à la morale chrétienne ? demande-t-il. La religion chrétienne usurpe les titres dont elle se targue pour se présenter comme la seule garantie contre la peur de la mort. Cette illusoire désir de survivre dont les chrétiens tirent argument pour affirmer la réalité de la vie éternelle de l'âme ne trouve pas son compte dans de telles leçons. Nous nous souvenons ici d'une phrase de d'Holbach, condamnant également la morale chrétienne :

"Si, comme la religion chrétienne le répète si souvent, le nombre des élus est très petit, le salut très difficile, le nombre des réprouvés très grand et la damnation très facile, qui est-ce qui pourrait désirer d'être toujours avec le risque si évident d'être damné éternellement ? Ne vaudrait-il pas mieux n'être point né que d'être

forcé contre son gré de jouer un jeu aussi dangereux ? Le néant lui-même ne présente-t-il pas une idée préférable ?"(5).

Comme Senancour, d'Holbach trouve l'imposture appuyée sur le fanatisme, insultant à la raison pour se soustraire à l'examen, divinisant l'absurdité par l'audace et semant les haines pour obtenir l'empire.

A vrai dire, l'auteur des Rêveries est encore la proie d'un ressentiment qui pèse sur lui depuis l'adolescence. Des traces de son animosité contre les prêtres et la "superstition" sont surtout les restes d'une irritation provoquée par l'austérité du milieu familial, renouvelée par l'ecclésiastique de Fribourg et les rancoeurs d'un mariage malheureux. De toute façon, on estime que les premières Rêveries montrent l'antichristianisme le plus absolu de toute son oeuvre.

N O T E S

CHAPITRE PREMIER

(1) R., I, p.128

(2) Ibid., p.130

(3)-(4) Ibid., p.129

(5) Lettres à Eugénie, O.C. de Fréret, II, p.102

CHAPITRE II

OBERMAN

Oberman, l'oeuvre la plus connue de Senancour conserve bien la dominante anti-catholique des Rêveries de 1799, mais avec moins de virulence et avec des nuances nouvelles.

Les lettres d'Oberman qui traitent des religions sont adressées à un ami qui voulait le convertir. Oberman - il est le reflet d'une étape de l'évolution de Senancour - polémique là avec l'ami inconnu, donnant ses opinions religieuses. Or le sentiment d'opposition à sa conversion est suffisamment fort pour calmer sa conscience chrétienne. En réalité, les parents de Senancour avaient toujours essayé de convertir leur fils. Quand Senancour revint de Suisse après Thermidor, il a dû entendre la même persuasion que celle de la mère de Léon Bloy : "Pourquoi as-tu rejeté sans un profond examen la foi de ton enfance ? (...) Ton

coeur cependant a besoin d'un centre qu'il ne rencontrera jamais sur la terre. C'est Dieu, c'est l'infini qu'il te faut et vers lequel te poussent toutes tes aspirations"(1). Mais il semble que leurs efforts lui faisaient violence ; "On voulait me convertir"(2), dit Oberman, évoquant les derniers jours de ses parents.

Il y avait quand même la tentation de croire, exprimée dans les lettres 38 et 43, "soit qu'il y ait dans son esprit une lassitude impuissante à rien affirmer, soit qu'il ait honte de la candeur de la foi"(3). Par exemple, Oberman essaie de voir à quels besoins du coeur répond la religion dans sa lettre 43. Mais déçu, son esprit se révolte :

"La religion finit toutes ces anxiétés, elle fixe tant d'incertitudes, elle donne un but qui n'étant jamais atteint n'est jamais dévoilé : elle nous assujettit pour nous mettre en paix avec nous-mêmes ; elle nous promet des biens dont l'espoir reste toujours, parce que nous ne saurions en faire l'épreuve ; elle écarte l'idée du néant, elle écarte les passions de la vie ; elle nous débarrasse de nos maux désespérants, de nos biens fugitifs ; (...) Elle est aussi bienfaisante qu'elle est solennelle ; mais elle semble n'exister que pour ouvrir au coeur de l'homme des abîmes nou-

veaux. Elle est fondée sur des dogmes que plusieurs ne peuvent croire : en désirant ses effets, ils ne peuvent les éprouver ; en regrettant sa sécurité, ils ne sauraient en jouir"(4).

Il reconnaît que la foi fournirait une règle à sa volonté, une attente à son coeur. Mais son instinct très exigeant répugne à admettre en même temps deux sortes de vérités ; parce qu'il ne respecte qu'un type intellectuel de vérité, qui ne peut s'accorder avec le mode d'affirmation propre au sentiment. Il dépend de vous de croire, a dû dire l'ami d'Oberman(5). Mais Oberman proteste qu'il ne peut décider de rien encore : "j'aimerais même à ne pas nier ; mais (...) je trouve au moins téméraire d'affirmer"(6). Là-dessus, il se met à l'aise pour discuter : il ne suffit pas de me prouver qu'il n'est nulle raison de ne pas croire, ni que mon intérêt est de croire ; prouvez-moi que je ne puis ne pas croire. La beauté d'un dogme n'est point signe de vérité : "Ce dogme est beau et consolant sans doute ; mais ce que j'y vois de beau, ce que j'y trouverais de consolant, loin de me le prouver, ne me donne pas même l'espérance de le croire"(7). Si on demande d'essayer aveuglement de prendre de l'eau bénite, c'est seulement du sophisme.

La vérité ne saurait exiger, pour se laisser voir, qu'-

on se soumette d'abord à elle, tout en l'ignorant. S'il ouvre Pascal, la preuve par les martyrs ne lui donne aucune confirmation : tous les fanatismes ont seulement pour lui une "puérilité". "Ce raisonnement est décisif s'il s'agit de la conduite, il est absurde quand c'est la foi que l'on demande. Croire a-t-il jamais dépendu de la volonté ?"(9). Parier n'est pas pour lui croire et parier n'est pas le chemin qui mène à la croyance :

"Ne vous attachez donc plus à nous prouver que dans la vie sociale telle qu'elle est, chacun en particulier aurait intérêt à croire. On vous accorde cela, et même il y aurait de la mauvaise foi à le contester. (...) ce dont il faut que vous vous occupiez, c'est de nous donner le pouvoir de croire. Etablissez la vérité, l'incontestable vérité des choses que vous annoncez"(10).

Senancour avait alors des scrupules à trancher et son esprit était trop encombré de raisonnements philosophiques pour juger à propos de remettre en question toute la vérité. Insistant sur le jugement de la raison comme la base indispensable de toute pensée morale, à Oberman Senancour fait choisir le doute ; "Le doute, c'est Oberman" a dit George Sand dans la Revue des Deux Mondes, le 15 juin 1833.

Le doute peut être la preuve d'une impuissance de l'esprit à penser et à vouloir, mais opposé au "doute de faiblesse", il y a aussi le "doute de force" qui vient de la plus ferme pensée et de la plus résolue. Pour le cas d'Oberman, le doute appartient plutôt à la deuxième catégorie, comprenant d'une part le doute méthodique où on suspend son jugement à l'égard des idées dont la vérité n'est pas évidente, en attendant qu'on puisse les démontrer et d'autre part le doute sceptique où on ne saurait être absolument sûr d'aucune chose.

Ainsi, il lui arrive d'examiner, même le christianisme. Le haïssant comme institution et doctrine arrêtée, il en tiendrait compte comme de toute manifestation incomplète de la vérité essentielle.

*
* *

Dans la lettre 81, Oberman est mis en demeure de s'expliquer sur la morale chrétienne. Il a fait d'abord admettre à son contradicteur que la morale est l'objet de l'écrivain : "Vous convenez que la morale doit seule occuper sérieusement l'écrivain qui veut se proposer un objet utile et grand"(11). Or, "en parlant de morale, comment ne rien dire des religions ?"(12). Il ne craindra jamais de parler des religions, mais sans vouloir en détruire aucune en au-

cun point du monde. "En écrivant sur les affections de l'homme et sur le système général de l'éthique, je parlerai donc des religions ; et certes, en en parlant, je ne puis dire d'autres choses que celle que j'en pense"(13).

Les chrétiens insistent sur la morale religieuse, joignant la religion et la morale. Senancour comprend bien que "la morale bien conçue par tous, ferait les hommes très justes, et dès lors très bons et très heureux"(14). Mais est-ce que la morale religieuse sera conçue par tous ? Oberman n'est pas de cet avis ; est-ce que l'on est athée, conteste-t-il, parce qu'on est méchant ? Quand on dit que "l'homme de bien ne peut que désirer l'immortalité et on a osé dire d'après cela : le méchant seul n'y croit pas"(15), ce jugement téméraire place dans la classe de ceux qui ont à redouter une justice éternelle plusieurs des plus sages et des plus grands des hommes. Est-ce que "tout homme qui croit finir en mourant est l'ennemi de la société ?"(16). Est-ce que l'athée, qui ne croit pas à la vie éternelle, est l'ennemi de la société ? Ce jugement atroce ou imbécile de l'intolérance est sans doute pour Oberman une erreur.

"Au moins, objectera-t-on, la foule n'est pas ainsi organisée. Dans le vulgaire des hommes, chaque individu ne cherche que son intérêt personnel, et sera méchant s'il n'est utilement trom-

pé. - Ceci peut être vrai jusqu'à un certain point. Si les hommes ne devaient et ne pouvaient jamais être détrompés, il n'y aurait plus qu'à décider si l'intérêt public donne le droit de mentir, et si c'est un crime ou du moins un mal de dire la vérité contraire. Mais si cette erreur utile, ou donnée pour telle, ne peut avoir qu'un temps, et s'il est inévitable qu'un jour on cesse de croire sur parole, ne faut-il pas avouer que tout votre édifice moral restera sans appui, quand une fois ce brillant échafaudage se sera écroulé ? Pour prendre des moyens plus faciles et plus courts d'assurer le présent, vous exposez l'avenir à une subversion peut-être irrémédiable"(17).

Donc, il est dangereux de fonder la morale sur la religion ; car la morale disparaîtra aussi, si la religion disparaît un jour. Il y a là la faiblesse, des bases de la morale religieuse, fondée sur la foi dont la persistance est aléatoire ; tandis que "si au contraire vous eussiez su y mettre ce qui pouvait manquer au monde social, aux institutions de la cité, votre ouvrage (...) eût été durable comme le monde"(18). Comme Oberman, Senancour pense finalement que l'on reconnaîtra plus universellement la nécessité de ne plus fonder cet asile moral sur ce qui s'écroule.

Une autre raison pour laquelle Oberman ne peut pas accepter la morale religieuse, c'est parce qu'elle est inefficace.

"Je veux vous montrer des êtres plus forts que vous, et qui sont presque toujours indomptés ; qui vivent au milieu de vous, non seulement sans frein religieux, mais même sans lois ; dont les besoins sont souvent très mal satisfaits ; qui rencontrent ce qu'on leur refuse, et ne font pas un mouvement pour l'arracher : et parmi eux, trente-neuf au moins sur quarante mourront sans avoir nui, tandis que vous prônez l'effet de la grâce, si parmi vos chrétiens, il y en a dans ce cas, trois sur quatre. - Où sont des êtres miraculeux, ces sages ?"(19).

Senancour montre comme un autre exemple le sujet d'un prince qui succombe à la vue de l'or, à la vue d'une belle femme :

"Où est le sujet qui, jouissant de sa raison, ne sera pas dans l'impuissance de contrevenir à l'ordre de son prince, s'il lui a dit : vous voilà dans mon harem, au milieu de toutes mes femmes ; pendant cinq minutes n'approchez d'aucune : j'ai

l'oeil sur vous ; si vous êtes fidèle pendant ce peu de temps, tous ces plaisirs vous serons permis ensuite pendant trente années d'une prospérité constante ?"(20)

Le sujet, qui n'a besoin que de croire à la parole de son prince, n'a pas de foi.

"Assurément les tentations du chrétien ne sont pas plus fortes, et la vie de l'homme est bien moins devant l'éternité, que cinq minutes comparées à trente années : il y a l'infini de distance entre le bonheur promis au chrétien, et les plaisirs offerts au sujet dont je parle ; enfin la parole du prince peut laisser quelque incertitude, celle de Dieu n'en peut laisser aucune"(21).

D'ailleurs, la morale de la religion qui pourrait être un moyen de fanatisme et de persécution n'est pas logique.

"La morale gagnerait beaucoup à abandonner la force d'un fanatisme éphémère, pour s'appuyer une majesté sur l'inviolable évidence"(22). Oberman ne veut pas que la morale se modifie de cette façon :

"Il faut se hâter de prouver aux hommes qu'indé-

pendamment d'une vie future, la justice est nécessaire à leurs coeurs ; que, pour l'individu même, il n'y a point de bonheur sans la raison, et que les vertus sont des lois de la nature aussi nécessaires à l'homme en société que les lois des besoins des sens"(23).

Ainsi, si la religion est un mal, c'est par l'inefficacité, par l'incohérence de la morale, pour ainsi dire par ses erreurs. Il faut donc séparer la morale de la religion ; il recherche la morale naturelle, pas la morale religieuse. A ce moment là, les vertus morales sont pour Senancour comme pour Oberman des lois de la nature.

"Puisque l'homme avait reçu le sentiment de l'ordre, puisqu'il était dans sa nature, il fallait en rendre le besoin sensible à tous les individus"(24).

Cette idée n'est pourtant pas spécifique à Senancour. Même avant Rousseau, des moralistes s'efforçaient déjà de détacher la morale de la religion et de ne plus faire reposer nécessairement l'une sur l'autre. L'idée s'était répandue que la vertu n'est pas, comme l'enseigne le christianisme, une lutte contre la nature, mais l'heureux déve-

loppement de la nature. La nature est substantiellement bonne. Pour pratiquer la vertu, il n'est pas besoin du secours de la grâce, mais simplement de l'usage de la raison(25).

Nous pouvons finalement tirer une conclusion d'une phrase que Senancour déclare par l'intermédiaire de son héros : "j'admire la religion telle qu'elle devrait être"(26). Et nous pouvons supposer que, dans ces considérations sur la morale religieuse, Senancour peut confirmer l'antichristianisme, non pas par la négation absolue du christianisme, mais plus raisonnablement par le doute.

*
* *

Enfin le christianisme est chez lui considéré comme une religion dépassée. Chateaubriand dans l'Essai sur les Révolutions, se demandait au même moment quelle religion "remplacerait le christianisme". Dans la dernière décennie du siècle, les nouvelles générations pensent assister à un grand naufrage :

"Pour tout signe d'espérance et d'union, ce gibet sanctifié, étrange emblème, triste reste d'institutions antiques et grandes que l'on a misérablement perverties"(27).

Le christianisme n'est plus qu'une religion qui a fait faillite ; "le culte est désenchanté" et "l'arche est usée"(28). Il fallait donc une croyance sublime. Vous croyez au réveil de l'ancienne ferveur ? Vous croyez à la renaissance de l'Eglise ?

"Je ne suis pas fâché que vous en fassiez l'expérience ; je n'en conteste point le succès, et je le désirerais volontiers : ce serait un fait curieux"(29).

Comme Oberman le prouve, Senancour lui-même a cherché appui, consolation, espoir à l'aide des mêmes arguments, mais son intelligence s'est rebellée. Autour de lui il voit la croyance ruinée chez tant de ses contemporains. La démonstration des apologistes ni ne le convainc ni ne le persuade. L'immoralité de quelques prêtres(30), la médiocrité de tant d'autres le troublent. Il s'offusque de leur nombre même. L'anthropomorphisme des symboles religieux le choque. Né mystique, il demandera un jour aux révélations du moi profond quelques-unes des espérances que la raison semble lui refuser. Mais entre 1800 et 1803 il s'arrête encore à une religion qui soit, plutôt "qu'une simple partie du code civil", "le résultat le plus révérend des conceptions humaines, le seul édifice moral des lois naturelles, ayant pour sanction nécessaire et adorée ...

l'intelligence des mondes, sentie dans l'homme et dans toutes choses, mais non expliquée et personnifiée par l'homme" (31).

N O T E S

CHAPITRE II

- (1) Jacques Petit, Léon Bloy devant Dieu, p. 18
- (2) Ob., I, p.203
- (3) J.Merlant, Senancour, p.134
- (4) Ob., I, p.185
- (5)-(6) Ibid.,p.187
- (7) Ibid., p.188
- (8)-(9) Ibid, p.189
- (10) R.,II, p.79
- (11) Ob. II, p.177
- (12) Ibid., p.181
- (13) Ibid., p.182
- (14) Ibid., p.31
- (15) Ibid.,I, p.189
- (16) Ibid., p.190
- (17) Ibid., pp.190-191
- (18) Ibid., p.191
- (19) Ibid., II, pp.21-22
- (20)-(21) Ibid., p.98
- (22) Ibid., I, p.143
- (23) Ibid., p.191
- (24) Ibid., p.194

- (25) Voir Préromantisme, A.Monglond, p.25
- (26) Ob., II, p.31
- (27) Ibid., I, p.64
- (28)-(29) Ibid., II, p.23
- (30) On lit une phrase exprimant l'antipathie contre le prêtre : "je vois pour patriarche, un prêtre avide, sinistre, aigri par les regrets, séparé trop tôt du monde : un jeune homme chagrin, sans dignité, sans sagesse, sans onction, qui damne les faibles et ne console pas les bons:", Ob., I, p.64
- (31) A.Monglond, Le journal intime d'Oberman, p.214

CHAPITRE III

OBSERVATIONS CRITIQUES

SUR LE GENIE DU CHRISTIANISME

Senancour fait paraître en 1816 une oeuvre de critique religieuse, "Observations critiques sur l'ouvrage intitulé Génie du christianisme". Mais nous supposons que ce livre était composé auparavant. La préface de ce livre avance : "Après avoir lu René en 1811, j'ouvris un autre volume de Génie du christianisme, et quelques passages que je rencontrai me rappelèrent combien, en parcourant cet ouvrage deux ou trois ans auparavant, j'avais été frappé de la confiance avec laquelle on y abuse de la légèreté du commun des lectures. C'est alors que, plus curieux de voir le reste du livre, j'écrivis ces remarques"(1).

Beaucoup de gens sont surpris qu'il ait attendu vraiment neuf ans pour lire René, quand on sait le succès de cet

ouvrage et qu'il ait parcouru le Génie en 1808-1809, en fermant les yeux sur l'épisode le plus connu. Il semble donc que la polémique a entraîné Senancour à gauchir la vérité. Nous pourrions en faire la preuve dans ces notes intimes qu'avait pu consulter Levallois : "Lorsque, en 1801 et 1802 ... , j'ai fait les lettres d'Oberman, je crois que je connaissais Atala, mais il est certain que je ne connaissais aucune autre page de M. de Chateaubriand. Après l'impression d'Oberman, je vis quelque part que le Génie du christianisme contenait une puissante note métaphysique. (...) J'achetai une petite édition du Génie du christianisme"(2). Ce passage nous indique bien qu'il a lu le Génie du christianisme après l'impression d'Oberman, autrement dit en 1804. Il a alors conçu la pensée de le réfuter.

En fait, nous verrons que l'auteur des Observations critiques sur le Génie du christianisme n'est pas loin de l'attitude religieuse de Senancour dans Oberman ; la polémique sur la religion et la morale révélée dans Oberman se développe dans ce livre de critique très concrètement, pour ainsi dire les lettres d'Oberman sont déjà des réponses très précises à Chateaubriand.

Quand le Génie du christianisme paraît à Paris en avril 1802, quatre jours avant le Concordat, Chateaubriand a eu raison de dire de son livre : "Il est venu juste et à son moment". Il était très certain que le christianisme avait

besoin d'être réhabilité. Le dix-huitième siècle l'avait couvert de ridicule, affirmant qu'il n'y avait que les imbéciles pour y croire. Chateaubriand croyait alors qu'il fallait au moins affranchir les classes éclairées de la peur du ridicule attaché à la pratique de la religion, la leur représenter respectable, décente et belle. Pour cela il a essayé de ranimer plutôt qu'à démontrer la foi ; il suffisait "d'appeler tous les enchantements de l'imagination et tous les intérêts du coeur au soeur de cette même religion contre laquelle on les avait armés" ; autrement dit, il suffisait de réveiller par des tableaux pittoresques et pathétiques la religiosité endormie au fond des âmes. C'était le dessein de l'auteur de Génie du christianisme(3).

Mais Senancour s'oppose à ce plan, voulant rester dans le domaine de la raison. Au point de vue logique et philosophique, le Génie du christianisme est en effet très faible, c'est-à-dire, l'apologie rationnelle est faible. Comme le dit Senancour dans son avant-propos, le Génie du christianisme est un ouvrage d'agrément, un ouvrage d'effet, quelque chose d'essentiellement frivole(4). Mais à franchement parler, les lecteurs ne s'attachent plus qu'à la partie esthétique ; le christianisme prouvé par sa beauté, voilà ce qu'ils en admettent ou au moins ce qu'ils en conservent. Senancour critique avant tout cette religion esthétique.

Senancour, qui est logicien à cette date, veut prouver qu'une religion qui possède un charme poétique demeure une hérésie :

"Une religion que Dieu même a établie est adorable, et n'a pas besoin d'être poétique ; mais une religion que les hommes auraient faite, auraient corrigée, auraient embellie, quelque agréable qu'elle fût devenue, resterait puérile et méprisable"(5).

Ainsi, l'imagination dans l'argumentation théologique lui semble impure. Son ami, Elzéar de Sabran a déjà exprimé la même opinion que Senancour : "Une religion n'a pas besoin d'être poétique pour être vraie ni pour être bonne"(6).

Pourtant, Chateaubriand mêle à son émotion poétique une émotion religieuse, plus vague, incertaine d'elle-même et parfois artificielle, en sorte que Senancour trouve là la cause de son attaque. D'ailleurs, la fameuse note métaphysique de Génie sur l'existence de Dieu le met en goût et en appétit de réfutation, parce que ses preuves de l'existence de Dieu lui semblent souvent puériles ou contestables. Voici sa démonstration puérile :

"Que les nids des oiseaux sont bien faits ! Donc

Dieu existe. Le crocodile pond un oeuf comme une poule. Donc Dieu existe. J'ai vu une belle nuit en Amérique. Donc Dieu existe. L'homme a le respect des tombeaux. Donc l'âme est immortelle"(7).

Senancour lui reproche de croire qu'il suffit d'exalter la beauté d'une religion pour en démontrer la vérité.

Senancour veut rester rebelle aux émotions esthétiques du catholicisme, c'est pourquoi il rejette aussi la sensibilité lui semble seulement un mauvais guide en matière de religion. Chateaubriand a dit qu'il n'était en 1797 point chrétien ; le futur et même prochain auteur du Génie écrivait sans sourciller des notes comme celles-ci : "Quelquefois je suis tenté de croire à l'immortalité de l'âme, mais ensuite la raison m'empêche de l'admettre". A côté de ce texte imprimé, Chateaubriand écrivait aussi : "Dieu, répondez-vous, vous a fait libre. Ce n'est pas là la question. A t-il prévu que je tomberais, que je serais à jamais malheureux ? Oui, indubitablement. Et bien ! votre Dieu n'est plus qu'un tyran horrible et absurde ;" et encore il dit : "Cette objection est insoluble, et renverse de fond en comble le système chrétien. Au reste, personne n'y croit plus" (8). Or, expliquant sa transformation décisive Chateaubriand avoue : "Ma mère, après avoir été jetée, à soixante-

douze ans, dans des cachots où elle vit périr une partie de ses enfants, expira dans un lieu obscur, sur un grabat, où ses malheurs l'avaient reléguée. Le souvenir de mes égarements répandit sur ses derniers jours une grande amertume ; elle chargea, en mourant, une de mes soeurs (Madame de Farcy) de me rappeler à cette religion dans laquelle j'avais été élevé. Ma soeur me manda le dernier voeu de ma mère ; quand la lettre me parvint au delà des mers, ma soeur elle-même n'existait plus ; elle était morte des suites de son emprisonnement. Ces deux voix sorties du tombeau, cette mort, qui servait d'interprète à la mort, m'ont frappé : je suis devenu chrétien. Je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles ; ma conviction est sortie du coeur : j'ai pleuré et j'ai cru"(9).

Frappé par la mort de sa mère puis de sa soeur Julie, lui qui a perdu sa foi religieuse est revenu à la religion de son enfance. Pourtant, comment une douleur familiale, essentiellement personnelle, motif d'ordre purement intime, a-t-elle pu se transformer en un traité de théologie, orné de métaphores ? Comment cette dialectique est-elle sortie de cette émotion, cette érudition de ce désespoir ? Comment les pleurs se sont-ils changés en arguments ? La douleur n'est-elle pas que la source d'une conversion individuelle ? Nous ne pouvons pas le concevoir, il aurait fallu nous le montrer.

Les motifs de coeur, pompeusement invoqués, touchent peu Senancour :

"Je voudrais que le coeur ne fût pas le seul guide de l'homme, parce que les mouvements du coeur étant passionnés, orageux, fanatiques, il ne resterait aucun espoir de rétablir l'ordre dans les sociétés humaines"(10).

Il veut bien croire, mais non pas par surprise, ni exaltation. Une antipathie concentrée à l'égard des dévots, une raison facilement irritée par les sentimentaux, par Chateaubriand qui a cru en pleurant, l'horreur de tout compromis entre l'imagination et l'intelligence, ce sont finalement des motifs qui éloignent Senancour de la conversion.

Senancour répond également à la religion morale et politique comme à la religion esthétique de Chateaubriand. Il examine dans une note longue cette série de questions : "Peut-on donner officiellement une religion au peuple ? Cela est-il nécessaire ? Pareille tentative doit-elle être faite, étant donné l'état des esprits en Occident (janvier 1811-1816) ? Enfin, l'expérience de l'Incrédulité a-t-elle été réellement faite sous la Révolution ?" Sur le premier point, la réponse est claire. "Si, dans un Etat, la classe supérieure ne croit pas, comment la classe inférieure croi-

ra-t-elle ?" La ville ne voudra pas être croyante, puisque la cour ne l'est point ; les campagnards imiteront la ville, et l'on en arrivera à cette fiction ridicule et dangereuse d'une religion sans foi. Ce sera une dissimulation universelle, et qui, par ce caractère même d'universalité, ne trompera personne. Sur le deuxième point, il répond que les mœurs de la multitude ne sont pas meilleurs quand la religion a beaucoup de pouvoir. Les institutions humaines, lorsqu'elles ont quelque sagesse, ne sont pas moins puissantes que la religion, et on ne peut en abuser au même point. Troisièmement, il répond que rien n'est plus périlleux que de faire reposer la morale éternelle sur des dogmes transitoires et contestables. Quatrièmement, il répond que les arguments tirés de la prétendue épreuve révolutionnaire n'ont aucune valeur. Ainsi, il nous demande : "Etes-vous convaincus ? restez chrétiens. Mais si vous ne l'êtes pas, cessez d'être hypocrites. Soyez sincères : la soumission à la vérité est le premier culte ; c'est la vérité qui est certainement divine"(11).

D'ailleurs, s'il y a un point qui blesse particulièrement Senancour, c'est la perpétuelle assimilation d'une croyance libre avec l'incrédulité absolue. Pourquoi faut-il nécessairement choisir entre l'athéisme ou le catholicisme ?

"J'abandonne volontiers à M. de Chateaubriand les athées ; mais je prends la défense de ceux qui, croyant apercevoir partout les traces d'une intelligence infinie, ont le malheur de ne pouvoir prononcer sur presque tout le reste ... , pourquoi partager les hommes en deux classes, les chrétiens et les athées ? Ce point de vue est très faux. Que ferez-vous des trois quarts du genre humain ? On peut très bien admettre avec empressement l'idée consolante et raisonnable, l'idée sublime de l'existence de Dieu, et ne pas admettre une révélation ; on peut à la fois suivre sa raison et ne pas renoncer à sa raison ; on peut voir Dieu produire le phénomène de l'univers et ne le pas voir pleurer dans la crèche de Bethléem"(12).

Comme il a déjà dans Oberman critiqué, il reproche à l'écrivain catholique ce procédé abusif du tout ou rien, ce choix imposé entre l'athéisme et le christianisme.

D'autre part, Chateaubriand lui remontrerait en vain les solutions offertes par le christianisme aux problèmes où se perd l'esprit. Le péché originel est une explication commode, - c'est tout. Le remords n'est pas la preuve que Dieu existe au plus intime de notre conscience : il est un produit social ; un criminel sans remords serait, de nos

jours, un homme aussi monstrueux qu'un homme à qui l'on aurait démontré la propriété de l'hypothénuse, et qui la nierait ensuite. La révélation n'est nullement prouvée par l'argument de l'assentiment universel : "Une explication hypothétique du monde pourrait, sans avoir été révélée, s'étendre au loin et se propager longtemps". Vous réduirez-vous à dire que le christianisme est le culte naturel à l'âge présent du monde ? Mais alors : " 1° Il aurait donc pu s'établir sans avoir été révélé ; 2° peut-être, dans un autre âge, une autre révélation déclarera-t-elle que ce culte-ci est suranné ! ... " Si le christianisme a terminé sa mission, qu'il disparaisse. Tout au plus Senancour convient - il qu'il a rendu plus commune l'ancienne idée de l'unité de Dieu : "Mais les Musulmans, et d'autres, prétendraient qu'il l'a considérablement altérée ... " Quand à la tradition, dont l'Eglise fait si grand état, elle compte pour beaucoup en politique ; en religion, où il ne s'agit que de vérité, il ne saurait y avoir dommage à la rompre(13).

Senancour soutient alors la conception du christianisme de Voltaire : la religion est un fait naturel, c'est pourquoi il faut séparer nettement la question religieuse et la question politique. Pour en finir, pour lui, la religion, dès qu'on en voulait traiter, dès qu'on prétendait en vivre et en faire vivre les autres, ne devait être ni esthétique ni politique, mais purement et simplement la religion.

N O T E S

CHAPITRE III

- (1) Obs., p.ij
- (2) J.Levallois, Senancour, p.110
- (3) Cf., Lanson, Histoire de la littérature française, p.895
- (4) Obs., p.iiij-iv
- (5) Ibid., p.iv-v
- (6) E. de Sabran, Notes critiques, p.165 , Cf. Saint-Martin :
"L'un de ces éloquens écrivains dit avec une douce sensibilité qu'il a pleuré et puis, qu'il a cru. Hélas, que n'a-t-il eu le bonheur de commencer par être sûr ! combien ensuite il aurait pleuré !!!" (Ministère de l'homme-esprit, p.379)
- (7) Chateaubriand, Génie du Christianisme, cité par Lanson, op.cit., p.895
- (8)-(9) Cité par J.Levallois, Senancour, pp.116-117
- (10) Cité par J.Levallois, op.cit., p.118
- (11) Obs., pp.55-56, note
- (12) Ibid., pp.105-107
- (13) J.Merlant, op.cit., pp.147-148

TROISIEME PARTIE

L'ANGOISSE METAPHYSIQUE

CHAPITRE PREMIER

DIEU OU LA NECESSITE

Les Rêveries sont l'oeuvre de Senancour où la métaphysique est abordée le plus systématiquement. Dans ce livre, le thème de la Nécessité annonce l'un des grands thèmes métaphysiques. Ce problème se pose d'abord discrètement chez Senancour comme une alternative : Dieu ou la Nécessité ? Pour quelle intelligence suprême et indéfinissable fut donc préparé ce spectacle à la fois rapide et durable, toujours varié et toujours le même ? Qu'est-ce en effet que ce hautain "spectateur impassible" ? Quel est cet être qui eut besoin de moi pour me détruire ?

"Si tout passe ainsi, et que nul être ne jouisse immuable de cette succession de vie et de mort, concevrai-je davantage cette terrible nécessité

qui forme pour dissoudre, qui produit sans relâche pour consumer toujours, qui fait toutes choses et n'en maintient aucune, dont les lois sont inintelligibles, dont la cause n'est qu'elle-même, dont la fin n'est encore qu'elle-même ?"(1)

Ce qui l'a frappé, ce qui l'accable, est-ce Dieu ou la Nécessité ? Bien que Senancour se refuse à assumer un choix, ils sont pour lui tous les deux terribles et redoutables. Il lui semble que le génie de l'univers travaille pour détruire :

"Que lui importe (à la nature) que le sol féconde la terre ou que le bronze vomisse la mort ? Qu'importent et les vertus et les joies des mortels, et leurs douleurs ou leurs crimes, et leurs et leurs amours ou leurs fureurs ? (...) la même terre contient les vergers heureux et les volcans dévastateurs. Le volcan s'éteint ; une même ruine dévore l'animé et l'inanimé ensevelis dans un même oubli ; et dans un monde renouvelé, il ne subsiste nulle trace de ce qui fut abhorré ou divinisé dans un monde effacé. L'homme se forme, s'anime, se perpétue, languit et meurt ; l'herbe germe, se développe, fructifie, se flétrit, se corrompt.

Ainsi commencent et finissent toutes choses ; ainsi, les globes se forment, s'embrasent, se fécondent : puis, refroidis et stérilisés, sont dissous pour servir à la formation nouvelle des mondes qui, comme eux, doivent s'animer et s'éteindre. Une même fécondité produira l'insecte d'un jour et l'astre de mille siècles ; une même nécessité décomposera pour jamais et ce ver éphémère et ce soleil passager comme lui"(2).

Animé par un souffle venu de l'Ecclésiaste, Senancour abaisse l'homme à ras l'herbe, puis l'élève à la hauteur des astres. Qu'importe ! Il n'est plus ici la gloire ou le rebut de l'univers. Un même destin, "une même nécessité", l'entraîne comme tout le reste vers une même fin(3). Voilà la mort cosmique "univers sépulcral"(4). Nous retrouverons après dans la lettre 48 d'Oberman des phrases qui évoquent ce mouvement splendide et tragique.

"Vous voyez sur la lune comme si elle était près de vos télescopes ; vous y cherchez un mouvement ; il n'y en a point ; il y en a eu, mais elle est morte. Et le lieu, le globe où vous êtes sera mort comme elle"(5).

L'univers entier n'est plus qu'un vaste atelier où s'élabore un travail implacable de destruction.

Cependant pour Senancour, la nécessité a peu à peu la primauté sur Dieu. Si l'univers entier chancelle avec lui devant la mort, c'est par la nécessité. Or Senancour tire heureusement une conclusion optimiste de cette idée de Nécessité. La nécessité, définit-il, est une force indépendante de notre volonté. Il est donc disposé à accepter purement et simplement cette force, étendant sa pensée jusqu'à la dimension de l'univers.

"Tout est indifférent dans la nature, car tout est nécessaire : tout est beau, car tout est déterminé"(6).

Il élabore une représentation de l'univers qui ne manque pas de grandeur, comme Spinoza. Ainsi, cette idée s'accroît dans les Rêveries en lettres capitales :

"le dernier pas de l'intelligence, l'unique vérité : TOUT EST NECESSAIRE"(7).

L'idée de Nécessité n'est certainement pas neuve. On la rencontre chez Platon, chez les Stoïciens et chez Lucrèce. On ne peut pas ignorer l'influence de tous ces philoso-

phes qui étaient familiers à Senancour(8), mais Senancour a emprunté cette idée de Nécessité en particulier à Spinoza ; cette idée a été mise en valeur au maximum par Spinoza ; il exclut la contingence et l'expérience de la Nécessité fait sa béatitude. Senancour, de son côté, se plonge dans une ivresse : "Eternelle nécessité ! c'est tout ce que je sais, et c'est là que tout s'abîme (...)"(9).

Mais il est douteux, comme le dit M.Raymond, que cette nécessité, à laquelle il joint l'attribut de l'éternité, soit pour lui de l'ordre de la pure immanence. Elle paraît conserver, sinon une valeur divine (comme chez Spinoza), du moins une valeur qui touche au sacré(10).

Cette idée de Nécessité se substitue quelquefois à celle de l'Ordre universel, conçu comme une harmonie inhérente au cosmos. Senancour considère que l'univers est animé d'un mouvement perpétuel, mais clos en quelque sorte. Or "la plus grande somme possible de mouvement", ce serait peut-être la loi universelle. La troisième Rêverie qui est tout entière consacrée à élucider par ce vaste système, "les lois de l'ordre universel" décrit le monde comme "un tout harmonique, résultat de la compensation des effets contraires de deux causes différentes"(11).

Ainsi, il semble avoir entrevu dans l'univers deux principes complémentaires : le positif (yang) et le négatif (yin), que la philosophie chinoise nous enseigne. D'après

elle, le mot yang signifie primitivement clarté du soleil ou ce qui appartient à la clarté du soleil et à la lumière ; le mot yin signifie l'absence de la clarté du soleil, c'est-à-dire l'ombre ou obscurité. Dans leur développement ultérieur, le yang et le yin sont considérés comme deux principes ou forces cosmiques représentant respectivement la masculinité, l'activité, le chaud, la splendeur, la sagesse, la dureté, etc ... pour le yang ; et la féminité, la passivité, le froid, l'obscurité, l'humidité, la douceur, etc... pour le yin. Ce serait par l'interaction de ces deux principes primordiaux que se produisent tous les phénomènes de l'univers. Et ces deux principes doivent normalement s'équilibrer pour engendrer l'harmonie (12).

L'harmonie "préétablie" entre les monades est "une hypothèse absolument gratuite"(13), écrit Senancour aussi comme Leibnitz. En tous cas, si l'homme comprend cette loi universelle, il ne doit pas tout remettre en question pour trouver sa réponse :

"Au-delà, l'homme n'a rien à conjecturer ; et les données lui sont tellement inaccessibles, qu'il ne peut même arriver ce semble à des suppositions imaginaires (...) : c'est l'inconnu nécessaire"(14).

Mais nous trouvons que l'idée de la Nécessité se trou-

ble à partir du dernier paragraphe de la douzième Rêverie :

"Si tout est nécessaire, la cause première, la raison de l'univers est seule incompréhensible ; (...) s'il est autrement, la nature est toute entière inexplicable et contradictoire aux yeux de l'homme" (15).

A la suite de ce trouble, Senancour fait la critique des Rêveries dans Oberman :

"Il m'arrive de dire : tout est nécessaire : si le monde est inexplicable dans ce principe, dans les autres, il semble impossible. Et après avoir vu ainsi, il m'arrivera, le lendemain de dire (le) contraire (...) "(16).

Oberman insiste plusieurs fois sur le fait qu'il n'émet que des "hypothèses", qu'il "n'emploie ces expressions affirmatives que pour répéter sans cesse : il me semble, je suppose, j'imagine (...) "(17). C'est pousser trop loin la critique des systèmes et vider de sens tout ce qui peut constituer sa "pensée". En tout cas, il constate dans cette même lettre que l'idée de nécessité ne s'accorde pas "avec la recherche des lois morales et de la base des devoirs"(18).

Si tout est nécessaire, que produiront nos recherches, nos préceptes, nos vertus ? "Mais la nécessité de toutes choses n'est pas prouvée"(19). Il n'aime point à parler sérieusement de ce qu'il ignore.

Senancour ne reviendra guère, après cela, à l'idée de Nécessité.

N O T E S

CHAPITRE PREMIER

- (1) R., I, p.17
- (2) Ibid., pp.22-23
- (3) M.Raymond, Senancour, p.63
- (4) R. I, p.87
- (5) Ob., II, p.17
- (6) R., I, p.20
- (7) Ibid., p.27
- (8) Nous allons étudier l'influence de Platon et des Stoïciens dans le chapitre VI de la cinquième partie.
- (9) R., II, p.9
- (10) M.Raymond, op. cit., p.61
- (11) R., I, p.184, Cf. ibid., p.192
- (12) Cf. Fong Yeou-Lan, Précis d'histoire de la Philosophie chinoise, p.153, voir R., I, p.192-193, "deux éléments"
- (13) R., I, p.167
- (14) Ibid., II, pp.7-8
- (15) Ibid., I, p.183
- (16) Ob., II, p.177
- (17) Ibid., p.178
- (18) Ibid., p.177
- (19) Ibid., p.179

CHAPITRE II

L'IMPENETRABILITE DE L'UNIVERS

Au fond des angoisses métaphysiques de Senancour, se trouve le sentiment de l'impénétrabilité de l'univers. L'univers, la nature est impénétrable pour l'homme, donc "la connaissance de l'être n'existe point"(1).

Senancour insiste sur ce sentiment de la "profondeur impénétrable" des choses des premières Rêveries à Oberman, aux Rêveries de 1809, jusqu'aux Libres Méditations même.

"La science est vaine (...) la science n'est point (...) (2) ; il y a dans la nature, ou une grande force cachée, ou un nombre de forces inconnues qui suivent des lois inaccessibles aux démonstrations des sciences humaines"(3).

La même leçon encore, dans Oberman, à l'adresse des hommes :

"Pourquoi donc, ô hommes qui passez aujourd'hui ! voulez-vous des certitudes ? et jusques à quand faudra-t-il vous affirmer nos rêves pour que votre vanité dise : Je sais ? Vous êtes moins petits quand vous ignorez"(4).

Et Senancour soutient cette opinion jusque dans les Libres Méditations : "Le plan général est pour nous aujourd'hui comme s'il n'était pas"(5). Ainsi, le bénéfice du savoir est de nous faire "découvrir notre ignorance"(6). Il développe ici l'idée de la "docte ignorance", de la perception de l'impénétrabilité de l'univers. Montaigne aimait déjà la "docte ignorance", mettant l'accent sur la vanité de la connaissance et l'infirmité de la raison humaine. Et critiquant la vanité anthropomorphique de l'homme, il trouve que "cette belle raison humaine ne fait que se fourvoyer, lorsqu'elle se mêle de choses divines"(7).

Senancour, de son côté, blâme toutes les déformations de l'esprit, surtout l'anthropomorphisme sous ses diverses formes. En tout cas, l'univers prime sur l'homme ; comment l'homme peut-il le dépasser, ou seulement l'embrasser du regard, ou en saisir dans sa conscience un reflet qui ne

soit pas une ombre fuyante ? On peut dire que de là vient la cause du refus ou de la méfiance de Senancour à l'égard des religions et des philosophies systématiques. Toute dogmatique et tout système est un produit de l'intellectuel, et un produit exclusif, se refermant donc sur lui-même sans atteindre à la vérité, qui est indicible.

Les vues de Senancour à cet égard le rapprochent de celles des Stoïciens et des Epicuriens, de celles aussi d'entre les chrétiens pour qui le pyrrhonisme est une utile propédeutique ; dans le chapitre qui est consacré à l'étude du stoïcisme et de l'épicurisme de Senancour, nous pourrions le confirmer.

En effet, un certain agnosticisme développé ici par Senancour et le non-savoir, un état permanent d'incertitude, est pour lui dès sa jeunesse une manière de se protéger contre le pire. Pourtant malgré son agnosticisme, le sentiment profond de l'impénétrabilité le mène en définitive au panthéisme pessimiste. Quand Senancour aboutit à une sorte de panthéisme, il ne voit dans les plus belles manifestations de la nature "que le couronnement et le témoignage subsistant des forces aveugles, n'en (retient) jusque dans (son) admiration rien que de morne, de consternant et de désolé"(8).

La conscience aiguë et presque perpétuelle de cette opposition entre le Tout et l'individu produit dans la rê-

verie un mouvement constant de va-et-vient, d'alternance, ce qui exclut les délices de la fusion du moi et de l'univers.

"Que m'importe cette beauté que je n'admire qu'un jour, cet ordre dans lequel je ne serai plus rien, cette régénération qui m'efface"(9), crie-il.

N O T E S

CHAPITRE II

- (1) R., I, p.26
- (2) Ibid., II, p.9
- (3) Ob., II, p.2
- (4) Ibid., p.5
- (5) L.M., 1830, p.505
- (6) L.M., p.230
- (7) Montaigne, Oeuvres complètes, p.500
- (8) Sainte-Beuve, Article sur les Nouveaux voyages de Töpffer (16 août 1853), C.L., t.VIII, pp.421-422
- (9) R., I, p.16

CHAPITRE III

SUR L'IMMORTALITE

La mort est une force permanente qui ronge sans relâche l'individu, l'espace, l'univers :

"Comme elle est sinistre cette idée de destruction totale, d'éternel néant ; elle fatigue, elle travaille tout notre être, elle le pénètre d'un frémissement de mort. Comme tout génie, toute vertu se séchent et s'éteignent dans sa froide horreur ! elle opprime, elle serre le coeur, elle atterre" (1).

Le jeune philosophe a beau essayer de se persuader que cette inquiétude provient de son "délire d'extension" et qu'il ne tient qu'à lui d'y mettre fin par quelques sophismes, il ne

nous convainc, ni ne se convainc, lorsqu'il écrit : "Demain tu ne seras pas : qui importe, en vis-tu moins aujourd'hui?" (2).

Il est sans cesse poursuivi par la hantise de la mort ; le thème de la mort est ainsi partout présent, mais en particulier dans la première et la sixième *Rêveries*. Mais il n'est pas aussi inflexible que Camus qui dit : "la mort n'a rien de sacré, elle ne fait que susciter la peur"(3).

Senancour pense à l'immortalité de l'âme qui est une grande espérance. Le désir de l'immortalité est en fait chez l'homme un sentiment très profond et inévitable. On peut aussi remarquer dans la conscience de Senancour un désir d'immortalité.

Oberman contient cette phrase qui porte l'aveu déchirant d'un désir sans limite :

"Que m'importe ce qui peut finir ? (...) Je veux un bien, un rêve, une espérance enfin qui soit toujours devant moi, au-delà de moi, plus grande que mon attente elle-même, plus grande que tout ce qui passe"(4).

Dans les Rêveries de l'édition de 1809 il y a la même revendication, mais moins forte :

"(L'homme) sent son existence se dissiper sans cesse, et il n'a qu'un désir secret et continu, le désir de ce qui ne périrait point"(5).

Tirée du même ouvrage, cette constatation encore, qui marque une espérance inouïe, le désir de l'infini : "Nous ne sommes malheureux que parce que nous ne sommes pas infinis"(6).

Mais malgré ce désir, l'immortalité n'était jamais facilement affirmé au jeune Senancour. Dans les Observations sur le Génie du christianisme, Senancour parle d'une immortalité hypothèse, ainsi que d'un Dieu conjecture :

"Je sais un homme qui désire l'immortalité de l'âme, et je doute que parmi tant d'hommes qui l'espèrent, il en soit un seul qui la désire plus que lui. Mais il cherche du preuves, et il n'en trouve pas. (...) Je crois, en effet, qu'il n'y en a point"(7).

Senancour qui soutient la même opinion dans les Rêveries de 1809 déclare :

"C'est à la faiblesse de notre pensée et à l'impénétrabilité des choses que nous devons recourir si nous voulons espérer l'immortalité"(8).

L'indice le plus net en faveur de l'immortalité, sera une probabilité qu'on obtiendra en quelque sorte par défaut.

Exceptionnellement dans Aldomen et Ynarès(9), Senancour, sur l'immortalité, ne fait que répéter docilement, mais sans beaucoup de conviction, le Credo du Vicaire Savoyard. L'immortalité, fondée sur l'idée d'un Dieu "bien-faisant et rémunérateur"(10) n'y est plus qu'une hypothèse probable et, de plus, consolante. Le moyen de gagner cette immortalité, refusée par Ynarès à "l'homme dépravé"(11), est de suivre "la voix intérieure que (Dieu) plaça dans son coeur"(12).

Mais après Aldomen et Ynarès, Senancour traite encore dans les Rêveries l'immortalité de chimère ; l'existence du moi est expliquée d'une façon qui, en définitive, l'annihile :

"Tout composé a le sentiment de son être, mais les plus organisées ont seuls le sentiment du moi ou de la succession. Le moi de tout être organisé n'est donc autre chose que cette succession d'impulsions qui doit nécessairement finir par la décomposition des organes, comme elle a nécessairement commencé lors de leur formation"(13).

Ainsi, Senancour considère l'immortalité de l'âme comme une erreur, une erreur du sentiment intérieur, que la rai-

son redresse(14). "Puisque (l'homme) se sent exister maintenant, il doit se sentir existant dans le temps sans bornes. Le raisonnement seul l'avertit que, comme la série de ses sensations successives à un terme dans le passé, elle pourra en avoir un dans l'avenir"(15). Senancour essaie de disjoindre froidement le sentiment et l'expérience intérieure d'une part, et d'autre part les raisonnements et les preuves.

Or, il se heurte ici à une véritable antinomie dont les deux termes se balancent de façon plus égale ; toute possibilité de solution disparaît. L'anéantissement semble contradictoire(16), dit-il à peu près, car d'où viendrait que nous sentions en nous une aspiration vers l'absolu, si nous devons mourir tout entier ? Quel est ce cachet d'infini empreint sur nos pensée ? Sans doute, mais : "l'immortalité est impossible"(17). Nul ne résoudra ses antinomies. Faut-il donc désespérer ? On pourra ici songer à Pascal : "Incompréhensible que Dieu soit, et incompréhensible qu'il ne soit pas ; que l'âme soit avec le corps, que nous n'ayons pas d'âme ..."(18).

Senancour semble opter pour un mode d'incompréhensibilité comme Pascal. Mais bien que son espoir retombe, l'auteur des Rêveries ne perdra pas l'attente. "Ne sont-ce pas aussi les enfants qui croient une chose certaine parce qu'ils le désirent ?" (19) Dès lors nous pouvons entrevoir

que s'ébauchent en lui l'attente et le désir (infini), plus forts que la négation.

Pourtant pour Oberman, si l'immortalité de l'âme est "le désir de l'homme de bien", elle est rejetée par "plusieurs des plus sages et des plus grands hommes"(20) ; elle est un objet de foi dont la persuasion ne peut se commander, et que la raison repousse.

D'autre part, comme l'immortalité de l'âme est traitée de chimère dans les Rêveries, l'idée d'une immatérialité de la pensée et de l'âme y laisse voir également son aspect chimérique. Parmi les idées religieuses, les "absurdités humaines" que Senancour passait en revue dans les Génération actuelles, se trouve la définition de l'âme. Senancour, dont la position y est essentiellement matérialiste - dans le matérialisme l'âme n'est rien d'autre qu'une espèce de matière pure - de son côté l'identifie à l'intelligence. L'âme est donc matérielle et la pensée un principe physique. La douzième Rêverie de 1799 a pour seul thème le même projet de réduire l'âme à la matière, à une transmutation de la matière :

"L'âme est le principe quelconque qui anime le corps, et certes, ce principe peut être matériel dans l'homme qui respire comme dans l'huître qui s'ouvre et le lys qui végète"(21).

Il semble qu'il se plaise alors à rappeler les phrases des Générations : "les Orientaux, les Grecs et les Romains ont appelé l'esprit en général, ou l'âme en particulier, souffle"(22).

Or cette idée de l'âme matérielle se développe en même temps que celle de l'âme universelle. Senancour se rappelle avec plaisir que la théorie de l'âme universelle fut soutenue par les "des Egyptiens qui instruisirent Pythagore jusqu'à Leibnitz, et de l'Inde aux Gaules"(23). Et il sait qu'"on l'apperçoit dans Malebranche comme dans Spinoza"(24). Diderot déjà a trouvé l'âme universelle : "Le monde, semblable à un grand animal, a une âme (...) ; le monde, je ne dis pas est, mais peut être un système infini de perceptions, et (...) le monde peut être Dieu"(25). Identifiant l'univers et Dieu, Diderot aboutit dans cette voie à un panthéisme ; cette opinion est aussi celle des Stoïciens(26). Senancour admire cette idée de l'âme universelle, mais il n'affirme pas encore son panthéisme.

N O T E S

CHAPITRE III

(1)-(2) R., I, p.19

(3) Cité par Marcel Mélançon, Albert Camus, Analyse de sa pensée, p.23

(4) Ob. I, p.18

(5) R., II, p.2

(6) Ibid., II, p.91

(7) Obs., p.100

(8) R., II, p.74

(9) Cf. Al.(Ynarès), p.86 : "Je pense que celui qui par l'usage équitable et bon de ses facultés aura mérité une existence plus heureuse et plus durable, l'obtiendra du Dieu bienfaisant et rémunérateur : mais pour l'homme dépravé qui loin de tendre de toutes ses forces, au bien général les a employés à accroître autant qu'il était en lui la somme des maux, il n'a point mérité l'existence, elle lui sera refusée : la mort sera pour lui l'anéantissement".

(10)-(11) Al.(Ynarès), p.86

(12) Al., p.67

(13) R., pp.23-24

(14) Voir R., I, n.13 de la page 180 : "Mais supposons que

l'immortalité soit une erreur, il est tout simple que l'on ne revienne à aucun âge de l'erreur dont l'expérience ne peut à aucun âge nous détromper ;"

(15) R., I, p.181

(16)-(17) Ibid., p.18

(18) Pensées, fragment 230

(19) R., I, p.181

(20) Ob., I, p.189

(21) R., I, p.167

(22) G.A., p.108

(23)-(24) R., I, p.185

(25) Diderot, De l'interprétation de la nature, p.229

(26) Le panthéisme stoïcien considère Dieu comme l'âme du monde, immanent au monde. Cf. : Dans le panthéisme de Spinoza, Dieu est la substance, unique dont le monde n'est que l'émanation.

CHAPITRE IV

SUR LE PROBLEME DU MAL

Dans les premières oeuvres de Senancour, le problème du mal est placé au centre de sa pensée religieuse. Pre-miers âges et Générationns actuelles, dont la pensée s'approche de l'athéisme, affirment l'existence du mal et rejettent l'idée de la toute puissance de Dieu créateur. Il y indique d'abord l'ineptie des théories optimistes : "L'optimisme est erroné"(1) ; le monde n'est pas bon : "il faudrait une perfection bien plus grande dans la disposition de la matière insensible, et surtout dans l'être sentant, la faculté et l'occasion de jouir constamment, et jamais celle de souffrir"(2). Assurant son opinion sur le mal, il pose encore la question : "Si notre faible vue aperçoit du mal dans l'univers, comment oserons nous dire que notre Dieu ne pouvait rien faire de plus parfait ?"(3). Même ré-

serve dans une note des Générations : "L'ordre de la nature n'est pas parfait". Et un peu après il dit : "On échouera toujours contre la question, pourquoi y a-t-il du mal dans le monde ?"(4) Donc, le mal existe réellement, non seulement dans l'ordre humain, mais aussi dans l'ordre de la nature, et la contradiction n'est pas résolue.

Dans Ynarès, ce problème comme celui de l'immortalité est pourtant résolu selon les thèses de Rousseau : le monde n'est pas uniquement fait pour un seul individu; "De telle sorte cependant que nulle part, ni pour nul individu, ou aggrégation d'êtres, soit vivant et sentant, soit insensibles et inanimés, le mal n'excède le bien dans la durée de son existence"(5) et "une telle vie est préférable au néant"(6). Ce sont également les termes de la Lettre à Voltaire de 1756 :

"Pour qui sent son existence, il vaut mieux exister que de ne pas exister. Mais il faut appliquer cette règle à la durée totale de chaque être sensible, et non à quelques instants particuliers de sa durée, tel(s) que la vie humaine"(7).

Comme Rousseau, Ynarès reconnaît implicitement l'existence du mal qui ne cesse d'être tel, que par la perspective de l'immortalité :

"J'etendrai mes conjectures sur toute (la durée de l'homme), alors je trouverai de grandes possibilités qui appuyent (ces principes)"(8).

L'examen de la question du mal ne se fait pas nécessairement, du moins au dix-huitième siècle, pour en trouver la solution. L'intention réelle est souvent, soit de prouver l'existence de Dieu en niant la réalité du mal ou en limitant sa signification, soit de prouver l'inverse.

C'est presque ce que l'auteur d'Ynarès fait. Ynarès ne parle du mal que pour prouver l'immortalité, et par conséquence, l'existence de Dieu. Cette affirmation lui suffit : Dieu ne doit pas être défini et l'intervention de la Providence est clairement désignée dans la suprématie du bien sur le mal.

Dans les Rêveries, sans chercher à examiner la réalité du mal, Senancour pose que la question même du mal n'est qu'une idée humaine et, comme telle, sans portée dans l'ordre universel ; pour ainsi dire, le bien et le mal ne sauraient être que des déterminations relatives à l'homme, et extrinsèques. Idée depuis longtemps hésitante à laquelle Spinoza et même Leibnitz ont donné un relief particulier. L'auteur des Rêveries se demande :

"Pourquoi le lièvre a-t-il reçu la légèreté, la

timidité et l'instinct de ruses ? C'est pour échapper au chien. Mais pourquoi le chien a-t-il des membres agiles, un aboiement sinistre et une gueule forte ? Pour troubler le lièvre, l'atteindre et s'en nourrir"(9).

Le bien et le mal se compensent dans l'ordre naturel et tout y est indifférent. Le mal individuel, ce que nous nommons ainsi, est la conséquence d'une vue partielle. Les notions de "bien", de "mal", sont corrélatives, réversibles, et, lorsqu'on prend assez de hauteur, indiscernables. Il s'agit de "rapports abstraits" qui peuvent changer essentiellement de nature :

"Si par exemple, il résulte de ce mal personnel, le bien personnel d'un autre, et de ce bien, un autre mal, et ainsi pour ainsi dire jusqu'à l'infini, mais de telles manières que dans la somme de tous ces effets le bien l'emporte sur le mal ; les sommes égales s'étant détruites l'une l'autre, ce qui reste doit seul être compté, et puisque cet excédent est du côté du bien, le tout qui résulte d'une multitude infinie d'excédents semblables peut être considéré comme essentiellement bon. Nous voudrions qu'il fût bon relativement,

comme il l'est absolument ; nous voudrions que le mal individuel n'existât point. Mais cela n'était-il pas hors de la nature des choses ?"(10)

En somme "la bonté" de l'univers ne saurait être posée qu'indépendamment de tout critère d'ordre éthique, ou spirituel. L'univers sera "bon" s'il dure, si le processus de l'incessant devenir est rendu possible par l'équilibre des forces antagonistes et par celui des espèces ; et cet équilibre, l'homme, inexplicablement, paraît appelé à le rompre.

Dans Oberman, la position de Senancour change peu. L'idée du mal subsiste pour mieux marquer l'insuffisance de l'idée d'une Providence générale. Mais Oberman se doit de voir les choses en philosophe, et dès lors "en grand". Le mal individuel se perd dans une "finalité" universelle, terme de l'immuable cycle de la vie et de la mort :

"Ce monde où nous paraissions n'est que l'essai du monde ; si ce qui est ne fait qu'annoncer ce qui doit être ; cette surprise que le mal visible excite en nous ne paraît-elle pas expliquer ? Le présent travaille pour l'avenir ; l'arrangement du monde est que le monde actuel, soit consumé ; le grand sacrifice du monde était néces-

saire, et n'est grand qu'à nos yeux. Nous passons à l'heure du désastre, mais il le fallait, et l'histoire des êtres d'aujourd'hui est dans ce seul mot, ils ont vécu. L'ordre fécond et invariable sera le produit de la crise laborieuse qui nous anéantit : l'oeuvre est déjà commencée, et les siècles de vie subsisteront quand nous, nos plaintes, notre espérance et nos systèmes auront à jamais passé "(11).

Ce système, Oberman le trouve dans la science primitive, celle qui a produit les institutions des premiers âges :

"Voilà ce que les anciens pressentaient : ils conservaient le sentiment de la détresse de la terre. Cette idée vaste et profonde a produit les institutions des premiers âges ; elles durèrent dans la mémoire des peuples comme le grand monument d'une mélancolie sublime"(12).

En effet, il lui semble être une explication plausible du mal, mais cette explication ne lui fait pas quitter parfaitement ses doutes métaphysiques.

N O T E S

CHAPITRE IV

- (1) P.A., p.46
- (2) Ibid., p.45
- (3) Ibid., p.46
- (4) G.A., p.109, n.c et p.112, n.a
- (5) Al.(Ynarès), p.84
- (6) Ibid., p.85
- (7) Rousseau, Lettre à Voltaire, t.IV, p.1070 ; c'est aussi la thèse de la Profession de foi.
- (8) Al.(Ynarès), p.85
- (9) R., I, p.30
- (10) Ibid., II, p.91
- (11) Ob., II, p.199
- (12) Ibid., p.199

QUATRIEME PARTIE

L'ASPIRATION VERS LE MONDE PRIMITIF ET LE MONDE IDEAL

CHAPITRE PREMIER

L'ENNUI

L'aspiration profonde de Senancour vers le monde primitif et le monde idéal provient essentiellement de sa conscience malheureuse. Or sa conscience malheureuse est due surtout à sa faiblesse physique et morale et elle aboutit à l'ennui.

Stupeur, apathie, torpeur, ces mots qui retentissent sans cesse et lugubrement sous la plume de Senancour, laissent entendre sa grande misère. Son héros, Aldomen définit son mal "une sorte de stupeur"(1). Et Oberman se plaint continuellement de son inaction, de son apathie : "Cependant l'apathie m'est devenue comme naturelle ; il semble que l'idée d'une vie active m'effraye ou m'étonne"(2). Cette inaction invoque la souffrance violente de son âme et en même temps le malheur pour Oberman qui croit que le bon-

heur s'acquiert par l'activité.

Inactif, faible et infirme, Senancour l'est aussi au moral ; comme le docteur Finot explique, la faiblesse physique pouvait chez lui provoquer la défaillance du psychisme. Or ce qui est pire, c'est ce qu'un ennui insupportable accompagne ce mal. Lui, qui a "le malheur de ne pouvoir être jeune" a "l'ennui de la vie comme seul sentiment, même à l'âge où on commence à vivre"(3). Enfin "les longs ennuis de ses premiers ans ont apparemment détruit la séduction"(4). Ce sentiment provoque un jour le cri d'un ennui insupportable : "L'ennui m'accable"(5).

Certes, on s'était déjà beaucoup ennuyé au dix-huitième siècle ; les ravages de ce mal s'étendaient sans cesse au fur et à mesure que s'écoulaient les ans. Mais l'ennui de Senancour n'est pas lassitude, conséquence de l'excès des plaisirs ou des fatigues de la vie de salon. Senancour est ennuyé avant d'avoir joui. De plus, chez lui, "l'ennui ne naît pas de l'uniformité"(6). Dans les Rêveries il juge l'ennui :

"L'ennui naît de l'opposition entre ce que l'on imagine et ce que l'on éprouve, entre la faiblesse de ce qui est, et l'étendue de ce que l'on veut; il naît du vague des désirs et de l'indolence d'action ; de cet état de suspension et d'incer-

titude où cent affections combattues s'éteignent mutuellement;"(7) ; et encore : "(...) l'ennui naît de l'opposition entre la sphère illimitée, rapide ou riante, que nous imaginons, et la sphère étroite, lente ou triste, où nous nous trouvons circonscrits"(8).

En fait, dans l'état d'apathie, l'âme est vide, c'est-à-dire qu'en lui le moi qui pense ne peut sympathiser avec le moi qui vibre. L'ennui de Senancour provient surtout de ce décalage, le décalage entre l'être réel et l'être imaginaire, parce qu'on s'ennuie dès qu'on cesse de coïncider avec soi.

Autrement dit, l'ennui se joint à l'attente. Senancour dira qu'il "n'aime pas attendre"(9), quand il entrevoit à sa portée un plaisir médiocre, mais sûr. Et il dira qu'il a besoin "d'une grande attente"(10), s'il imagine dans le lointain un bonheur qui aurait quelque grandeur. Le plus souvent, l'attente se traduit par le sentiment d'un suspens au-dessus du vide à quoi correspond : "L'attente creuse devant nous un vide où se perdent nos jours"(11). Dans la "léthargie"(12), l'"abattement"(13), l'"accablement"(14), il n'y a pas de repos pour l'ennuyé. Il n'a pas de point d'appui, il est "comme en suspens"(15). Oberman décrit son mal avec une précision clinique dans la lettre

46 :

"Toujours attendre, et ne rien espérer ; toujours de l'inquiétude sans désirs, et de l'agitation sans objet, des heures constamment nulles"(16).

La vie extérieure devient un automatisme qui recouvre mal cette agitation interne : et ainsi se superpose un nouveau décalage à toutes ces discordances que nous avons signalées comme caractéristiques. Si l'ennui est inquiétude et non repos, c'est essentiellement parce que "le principe métaphysique de l'ennui est le Temps"(17).

Senancour ressent aussi le malaise du temps: "J'échappe au présent, je ne désire point l'avenir, je me consume, je dévore mes jours"(18) ; "L'ennui consume (sa) durée"(19). Tandis que le pouvoir de l'homme sur le temps est absolument nul, la succession temporelle le presse :

"consumé le temps qui s'écoulait pour nous, en laissant toujours échapper celui qui s'offrait pour appeler avidement celui qui n'était point encore, et qui toujours négligé dès qu'il s'approche, n'est jamais pour nous"(20).

Il est en effet impossible à l'ennuyé de vivre dans le pré-

sent, soit qu'il désire et se projette dans le futur, soit qu'il regrette et s'enferme dans son passé. "Chacun de mes jours est supportable, écrit Oberman, mais leur ensemble m'accable"(21). Il lui est impossible de ne pas perdre son temps, mais impossible également d'aimer cette durée que pourtant il regrette. Le temps s'enfuit et Oberman souffre d'avoir trop de temps : "quand on a la tête inquiétée et dérangée par l'imagination (...) croyez-vous que ce soit une chose si facile que d'avoir jamais trop ?" (22) L'ennuyé vit dans le monde de la contradiction, obéissant "à une causalité paradoxale dont le ressort pourrait s'appeler la Dialectique du trop"(23).

D'autre part, l'ennui se lie au sentiment de la destruction ; "l'ennui est une tombe"(24). L'ennuyé vit dans une tombe, parce que l'ennui creuse la tombe(25). La nature entière paraît pour l'ennuyé une tombe, parce que l'ennui entraîne le spectre de la mort.

Enfin, l'ennuyé, le malheureux désire avidement le bonheur. En effet, tout l'effort de Senancour s'est dans sa jeunesse concentré pour se délivrer du malheur et pour rechercher le bonheur ; "où fuir le malheur ? Je ne veux que cela"(26). Et le problème de Dieu et de la religion n'occupe Senancour qu'à travers celui du bonheur dans sa jeunesse. Malebranche a dit : "l'amour-propre, ou le désir invincible d'être heureux, est le motif qui doit nous

faire aimer Dieu, nous soumettre à sa loi"(27). Si on veut adapter cette phrase à Senancour, ce ne sera possible que dans un sens modifié. Parce que la religion chrétienne déjà obscurcissait le jeune Senancour, le Dieu de Senancour et sa loi ne correspondent pas au christianisme. Cela peut être dans cette période plutôt son Dieu personnel et sa religion personnelle.

N O T E S

CHAPITRE PREMIER

- (1) Al., p.XXI
- (2) Ob., I, p.175
- (3)-(4) Ibid., p.4
- (5) Ibid., p.175
- (6) R., I, p.72
- (7) Ibid., p.73
- (8) Ibid., p.74
- (9) Ob., I, p.67
- (10) Ibid., p.25
- (11) R., I, p.89
- (12) Ob., I, p.44
- (13) Ibid., p.151
- (14) Ibid., p.239
- (15) Ibid., p.44
- (16) Ibid., p.208
- (17) V.Jankélévitch, L'alternative, p.130
- (18) Ob., I, pp.234-235
- (19) Ibid., II, p.166
- (20) Al., p.44, Cf. R., I, p.205
- (21) Ob., I, p.194

(22) Ibid., II, p.243

(23) V.Jankélévitch, op.cit., p.130

(24) Ob., I, p. 14

(25) Cf. Ob. I, p.14, Ob., I, p.165, Ob., II, p.193

(26) Ob., I, p.28 Son désir n'est pourtant seulement la recherche du bonheur individuel, mais aussi du bonheur social. "Homme d'un jour, s'écrie-t-il dans les Rêveries, placé par l'éternelle nécessité sous la loi de la douleur et du plaisir, ta seule fin morale est le bonheur, et ton seul devoir le moyen convenu pour le bonheur de tous"(R., I, p.136-137) ; et "Les autres hommes sont encore dans la nature, ce que me plaît davantage"(Ob., I, p.24). Aldomen est surtout soucieux du bonheur de son entourage. Or malgré son désir de faire le bonheur des hommes, la préoccupation du bonheur est avant tout son destin personnel. "C'est de moi, déclare Aldomen, de moi seul, que je veux m'occuper maintenant : cherchons d'abord comment je puis être heureux et sage dans un état obscur, mais choisi"(Al., p.11-12). Nous sommes prévenus. c'est pour lui et à sa mesure que Senancour prétend édifier sa théorie du bonheur. Mais, sans contradiction, il pourra ensuite la proposer à tous les hommes.

(27) Cité par Robert Mauzi, L'idée du bonheur, p.636

CHAPITRE II

LE REVE PRIMITIVISTE

La première condition du bonheur, pour l'âme sensible, est d'éliminer l'ennui à l'intérieur de la conscience. Les Rêveries proposent tout un programme en ce sens. Pour éviter les pensées relatives à des objets absents ou étranger qui provoquent l'ennui, il faut auparavant avoir freiné le désir d'extension. Loin de céder à ce besoin de l'imagination d'étendre l'être, s'efforcer au contraire de le restreindre. C'est-à-dire, sa quête du bonheur, du salut commence par l'application de cette maxime :

"C'est en limitant son être qu'on le possède tout entier ; l'extension n'est que misère et dépendance"(1).

L'extension se comprend chez lui comme une misère et un mal. Senancour développait déjà cette idée dans ses premiers livres : "En vain, dit Senancour, mon idée vaudrait-elle s'immiscer à toutes les espèces (...) J'ignore d'où me viennent ces désirs illimités (...) si opposés au bonheur (...) "(2). Aussi dans les Premiers âges, le moi est un moi humilié : malgré la puissance d'expansion spirituelle de l'homme, il est lié à la terre "où l'immuable nécessité (lui)impose de ramper"(3). Dans les Rêveries, l'extension est devenue une manifestation de la sensibilité de l'homme organisé, mais elle reste "funeste", car "ce sens intérieur susceptible d'affections innombrables, consume et précipite l'existence qu'il agrandit, et afflige la vie qu'il devoit embellir"(4).

L'élan vers la métaphysique ou la religion, l'audace chimérique de l'intelligence nous rendent malheureux : "l'homme fut en démente dès qu'il rêva dans l'intellectuel, malheureux dès qu'il mit de l'importance à ses songes informes"(5). L'aspiration vers l'au-delà, la vie future, la perpétuité de l'être, une puissance souveraine, ce sont ce qui le blessent dans la conception religieuse. Il blâme, il déplore cette vaine extension vers des domaines inconnus, probablement chimériques :

"Nos besoins réels et dès lors nos besoins sen-

is étaient bornés : c'est en les étendant imprudemment dans l'indéfini qu'on a fait naître cette attente illimitée que maintenant l'on affecte de donner pour preuve d'une destination supérieure à la vie terrestre"(6).

Quand Senancour ne se lasse pas de condamner la "folle grandeur" qui nous a fait quitter les proportions de notre nature, le remède pour le bonheur apparaît très simple ; il serait de savoir se borner à "l'instant actuel", à "une vie simple et circonscrite" au pur "sentiment de sa propre existence"(7). Il faut que l'espèce humaine, "abjure enfin le désir trop extensif de l'inexpérimenté, l'avidité des extrêmes, et la vénération de l'inconnu, et l'amour du gigantesque, et l'habitude des passions ostensibles, et l'orgueil des vertus austère, et la manie des abstractions, et la vanité de l'intellectuel, et la crédulité pour l'invisible, et le préjugé universel de la perfectibilité"(8) ; seule cette abjuration nous rendra heureux. Ainsi trouve-t-on qu'à l'origine de sa quête du bonheur se place le rêve primitiviste, pour ainsi dire, l'idée du salut par le retour à une plénitude élémentaire.

L'adjectif "primitif" peut recouvrir plusieurs significations. Or Senancour entend d'abord un état où l'homme est confondu avec la nature, se plie à ses lois, obéit à

son rythme. Ce rêve d'un état primitif de l'homme est principalement l'héritage du dix-huitième siècle. Cet héritage est d'une importance capitale dans la pensée de Senancour, sous une forme ou sous une autre et dans toutes ses oeuvres qui touchent à la question sociale ; il abonde autant dans les Premiers âges, les Générationes actuelles, Aldomen que dans les Rêveries.

Par exemple, de toutes les questions dans les deux premiers livres jumeaux, "la plus ou peut-être la seule importante" est celle-ci : quel fut l'homme à l'origine des temps ?" Et dans les Premiers âges, on trouve une inaltérable nostalgie d'un mythique âge d'or : "Le travail était léger, la servitude et le désespoir inconnus, les maladies très-rares, la mort indifférente. O innocence antique ! ô paix oubliée ! ô bonheur ! ô temps qui ne sont plus ! douce chimère que, dans l'ivresse qu'excuse le désir si légitime du bien, l'imagination embellit et prolonge, mais la raison altère et réduit à peu de générations ! quel sera l'homme assez dépravé pour ne te pas aimer, assez vain pour t'oublier, assez factice pour ne pas gémir d'être né trop tard ?"(9)

La description de l'homme naturel qui occupe le centre de l'exposé des Premiers âges, est suivie, comme dans le Discours sur l'inégalité, par l'étude de l'évolution qui amènera la formation de la société, et de la question de la

perfectibilité humaine. Ensuite vient l'évocation nostalgique de cette société idyllique, ici aussi la société pastorale telle qu'elle est évoquée par Rousseau. Il s'agit de tenter de regagner l'unité de l'homme et du monde d'Adam et du Jardin avant la fuite et l'exil. Mais ce rêve sera désormais solitaire et il n'est plus question d'entraîner un peuple entier dans les voies de la rétrogradation. C'est parce que Senancour croit que les projets d'un législateur peuvent être mis en échec par l'événement historique, par la mauvaise volonté de l'autre.

Comme nous avons déjà vu, Senancour était dans les Rêveries dominé par l'idée de Nécessité. Ce problème peut se poser alors à lui :

"Si la Nécessité est la loi du monde, l'homme qui se plierait à cette loi n'aurait-il pas tout de même une chance de rencontrer le bonheur ?

Cédant docilement, ne se conformerait-il pas à sa "nature primitive" ? Il s'agit en somme d'essayer de faire glisser de l'ordre du sacré en celui du profane, et sans regret, le mythe du Paradis ou celui de l'âge d'or(10).

La nature primitive est nommée "nature essentielle" dans les Préliminaires des Rêveries. Senancour s'efforce de re-

venir à l'être essentiel de l'homme, à ce "centre" que forment ses "premières affections". A l'état primitif, la nature de l'homme était au degré éminent de force et de pureté. Or l'homme a défiguré la nature. Il est responsable de cette déchéance. L'homme est tout autant coupable d'avoir mutilé en lui les traces du caractère primitif et les penchants naturels.

"Que cette terre est différente de la terre primitive !" (11).

L'homme actuel n'est plus celui de la nature : dès son enfance il est corrompu, comprimé par des contraintes artificielles qui se multiplient au fur et à mesure de son existence. "Tyran de lui-même et de la Nature" (12), disait déjà Rousseau de l'homme en société. Cette conception qui est généralement celle des Rêveries s'apparente aussi étroitement à la pensée du Discours sur l'inégalité. "Semblable à la statue de Glaucus, que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée ..." (13), lisait-on dans la Préface de ce livre.

Autrement dit, Rousseau avait critiqué essentiellement l'élargissement de la curiosité et des besoins au-delà de l'horizon primitif. Senancour pense comme Rousseau quand il s'en prend à l'"extension" des désirs, caractère ordi-

naire de l'homme civilisé, et selon lui "déviation" de notre nature. A vingt ans, Senancour opte comme Rousseau pour l'homme naturel. Mais, tandis que Rousseau avait discerné dans l'humanité primitive un privilège divin, la liberté, qui allait lui permettre d'accéder au stade de la moralité. Senancour se borne à exalter les "lois sensibles dont l'exécution était jouissance", c'est-à-dire les lois de l'instinct. Si l'homme s'en était satisfait, il n'eût pas rompu "le cercle de perfection bornée" qui assurait son bonheur. D'ailleurs, contrairement à Rousseau et au dix-huitième siècle, ce rêve primitiviste, ayant cessé de nourrir une espérance réformatrice, s'exaspère dans le sentiment de son irréalité ; à la fin il est accompagné d'une profonde amertume.

Nous savons que Senancour a rêvé un moment d'être le Législateur ; et il a fait, en longues pages enthousiastes, le portrait de l'"instituteur des peuples"(14). Mais ces thèmes se conçoivent mal dans un esprit comme le sien, qui a perdu la foi dans l'homme. Dès lors tout espoir devenant chimère, l'exaltation de la simplicité naturelle est vaine elle-même : l'opposition de la nature à la civilisation fait place à celle du rêve et de la vie réelle. De cette insatisfaction, noyau de toute l'oeuvre, et du refus profond de la guérir par un substitut céleste, procède tout le trouble des Rêveries et d'Oberman.

N O T E S

CHAPITRE II

- (1) Al., p.44, R., I, p.69 et p.137
- (2) G.A., p.3
- (3) Ibid., p.3
- (4) R., I, p.58
- (5) G.A., p.102
- (6) R., I, pp.126-127
- (7) Al., p.44, R., I, p.69
- (8) R., I, pp.8-9
- (9) P.A., p.63
- (10) M.Raymond, op.cit., p.78
- (11) G.A., p.54
- (12) Cité par M.Raymond, Senancour, p.50
- (13) Rousseau, Discours sur les sciences et les arts,
Discours sur l'origine de l'inégalité, p.150
- (14) R., I, pp.209-217

CHAPITRE III

L'EPICURISME

Dans la marche tâtonnante en quête de la "primitivité", le stoïcisme, l'épicurisme qui s'opposent à l'extension attirent notre jeune philosophe. Ainsi, ces doctrines deviennent un jour une manière de religion, un culte.

Stoïciens, Epicuriens, Senancour écoute les uns et les autres, mais les seconds plus volontiers, comme ses maîtres dans l'art de jouir. Plaisir, douleur, ce sont les principes des actions des hommes comme le siècle l'affirme. Senancour entend Diderot qui parle : "pas un point de la nature entière qui ne souffre ou qui ne jouisse"(1). Il n'est pas moins net que Diderot : "Ton existence toute entière est dans cette alternative : jouir ou souffrir"(2). Mais il poursuit : "Tout commande le plaisir"(3). Alors, Epicure lui fit entendre : "Fais pour la terre, jouis sur

terre"(4) ; et encore : "Jouis, il n'est pas d'autre sagesse ; fais jouir ton semblable, il n'est pas d'autre vertu"(5). L'épicurisme, ici nettement avoué, se lie cependant au sentiment de la solidarité, de la charité :

"Jouis dans toi-même et dans tout ce qui ressemble à toi. Elles passeront les stériles atrocités et les superstitions sanguinaires ; ils passeront les stériles efforts des vertus austères et les écarts effrénés, plaisirs de la servitude ; mais la loi primitive ne périra jamais" (6).

Epicurien, pourtant Senancour est épicurien sceptique qui se rapproche de Montaigne. Pour le devenir, il a emprunté à ce philosophe l'"héraclitéisme", le sentiment de la fuite universelle et continue des choses(7), de l'impénétrabilité de la nature et ensuite de l'universelle vanité. Comme Montaigne, Senancour tient pour assez vaine la science officielle, - et la philosophie traditionnelle pour incapable de nous conduire parmi la dissimilitude infinie des êtres : "Combien de choses, disaient les Essais, appelons-nous miraculeuses et contre nature ? Cela se fait par chaque homme et par chaque nation, selon la mesure de son ignorance : combien trouvons-nous de propriétés occultes et

de quintessences ? Car aller selon nostre intelligence, autant qu'elle peut suivre et autant que nous y voyons : ce qui est au delà est monstrueux et désordonné"(8).

Et Oberman, suivant la même inspiration : "Je suis loin d'affirmer (...) qu'il existe une chaîne occulte de rapports (...) qui puisse faire juger ou sentir d'avance ces choses futures que nous croyons accidentelles. Je ne dis pas : cela est. Mais n'y a-t-il point quelque témérité à dire : cela n'est pas ?"(9). La conclusion qu'il en tire, c'est la vanité de l'"intellectuel", de ce que Montaigne appelait "la maladive curiosité des savants", qui comptent atteindre au vrai par méthode et par règles.

Senancour a puisé en Montaigne aussi le sentiment de l'inexistence, de l'irréalité de tout ce que nous aimons et croyons tenir. Pourquoi, s'était écrié Montaigne, "prenons-nous titre d'être, de cet instant qui n'est qu'une éloise dans le cours infini d'une nuit éternelle"(10).

Et Senancour le commente en ces termes : "comme si la vie était réelle, et existante essentiellement ! Comme si la perception de l'univers était l'idée d'un être positif, et le moi de l'homme quelque autre chose que l'expression accidentelle d'une harmonie éphémère !"(11) Cependant, on entend par là un art de vivre en paix, parmi les hommes et dans sa vie intérieure, de régler ses passions en les satisfaisant ; puis, le talent de contenter ses curiosités

d'esprit en les retenant.

A cette période de sa pensée, la constatation de l'inutilité universelle ne conduit pas Senancour, comme elle y conduira Schopenhauer au renoncement total du "vouloir vivre", ou à la recherche d'un nirvâna d'indifférence et de sereine apathie, elle le mène à tirer de ses facultés et de ses passions le meilleur parti, à les organiser intelligemment, en d'un bonheur égal, discret, et relevé : "C'est une bien douce volupté de prolonger la jouissance en étudiant le désir, de ne point précipiter sa joie, de ne point user sa vie"(12).

Enfin, Senancour remonte à Lucrèce par son épicurisme austère :

"Pensée d'Epicure ! pensée vraie et sublime !
L'art de jouir est la science de la vie, et la
volupté est la fin que connaît la sagesse, (...)
Cette force vivante qui dit aux autres : rou-
lez et subsistez, à la matière : soit éternelle
et toujours mobile, a dit aux hommes : jouissez
et passez"(13).

Cédant au besoin profond de sa nature, Senancour a pu réintégrer dans son épicurisme le sentiment religieux.

Mais finalement, le scepticisme épicurien l'a déçu ;

comme J.Merlant le remarque(14), Senancour était épicurien par dépit, et par bravade chagrine ; il est gauche à jouer ce rôle. Parce qu'il a senti l'incapacité d'être en repos dans le scepticisme et il lui était aussi difficile de sortir du scepticisme que d'y rester.

N O T E S

CHAPITRE III

- (1) Diderot, Le Rêve de l'Alembert, éd. Vernière, p.313
Cf. "Nos premières idées ne sont que peines et plaisirs"(Condillac, Traité des Sensations, I, p.7)
- (2) R., I, p.137
- (3) Ibid., p.136
- (4)-(5) G.A., p.100
- (6) R., I, p.138
- (7) En se souvenant de Montaigne qui dit : "je peins le passage et non l'être", Senancour écrit : "Tout n'est que passage et chemin sans but"(De l'Amour, 1808, p.67,n.)
- (8) Montaigne, Essais, Livre I, ch. XXVI
- (9) Ob., I, p.219
- (10) Montaigne, op.cit., Livre II, ch.XII
- (11) Ob., II, p.72
- (12) J.Merlant, Senancour, pp.79-80
- (13) Ar., éd. 1806, p.219
- (14) J.Merlant, op.cit., p.84

CHAPITRE IV

LE STOÏCISME

Tout en étant épicurien, Senancour était également stoïcien. Nous savons par les Préliminaires des Rêveries qu'il a renoncé au stoïcisme de ses vingt-deux ans. De la fin de 1795 à l'automne de 1798, Senancour traverse les jours les plus sombres de sa vie, d'une vie déjà si maltraitée par le sort. Avec l'expérience de l'amour triste avec Marie Daguet, Senancour n'ose pas espérer qu'il pourra encore aimer, lorsqu'il regagne Paris en 1794-1795. Pourtant c'est au printemps et pendant l'été 1795 qu'il ressent le plus violemment la seule véritable passion de sa vie, pour M^{me} Walckenaër, la soeur de son ami Marcotte. Alors, Senancour après tant d'amertumes conjugales secrètement dévorées, retrouve au fond de son propre coeur inaltéré, le "besoin insatiable de confiance" et communie avec le désir "d'union, d'énergie, de

bonheur"(1). Mais il ne ressent finalement qu'un amour inaccessible pour une femme mariée. Cet amour impossible en France, ainsi que la secousses de la Révolution, les déboires en Suisse ont certainement contribué à amener Senancour au désespoir. Pour comble de malheur il perd ses parents l'un après l'autre et il reste seul ruiné.

Alors Senancour est au sommet de la tentation forte de la mort volontaire ; elle marque toutes les oeuvres de la jeunesse. Dans les lettres 41 et 42 d'Oberman, nous trouvons un homme "las de mener une vie si vaine"(2) ainsi que sa réflexion profonde sur le suicide :

"Dès longtemps la vie me fatigue. Elle me fatigue tous les jours davantage. (...) Je trouve aussi quelque répugnance à perdre irrévocablement mon être"(3).

Il désire sortir de cette terre. Bien qu'il exprime ses regrets sur le plan moral, il conclut que si la société qui est un pacte ne fait rien pour lui, ou si elle fait beaucoup contre lui, il a aussi le droit de refuser de la servir : "Notre pacte ne lui convient plus, je le romps aussi : je ne me révolte pas, je sors"(4).

Or étonnement, la philosophie stoïque est à ce temps-là le salut ; en lisant, empruntés à la Bibliothèque de

Senlis, force volumes de Sénèque et de Charron, il sort de sa crise, aux alentours de 1797. La suite des préliminaires montre comment il a retrouvé par delà le désespoir un nouveau stoïcisme, fait plus d'un durcissement de la volonté, d'une parfaite "ataraxie":

"Je désirai quitter la vie, bien plus fatigué du néant de ses biens qu'effrayé de tous ses maux. Bientôt mieux instruit par le malheur, je le trouvai douteux lui-même, et je connus qu'il était indifférent de vivre ou de ne vivre pas"(5).

Finalement Senancour ne se tue pas, parce qu'il connaît qu'il est indifférent de vivre ou de ne pas vivre. Les philosophes anciens avaient prévu le cas où la douleur étant insupportable et "l'ataraxie" étant devenue impossible, le sage devait chercher un refuge dans la mort volontaire. Mais Senancour, grâce au stoïcisme, arrive à l'éveil nouveau de son âme sur la souffrance. "Peut-être l'homme heureux, parmi nous est-il celui qui a beaucoup souffert"(6), croit-il. Il ne rejettera plus le malheur comme une faillite de la vie ; il n'attendra plus des jours meilleurs. Autrefois, il a voulu éviter sa douleur et exorciser les ennuis de la vie, mais cela a bien changé :

"Je suis bien changé, vous dis-je. Je me rappelle que la vie m'impatientait et qu'il y a eu un moment où je la supportais comme un mal qui n'avait plus que quelques mois à durer. Mais ce souvenir me paraît maintenant celui d'une chose étrangère à moi"(7).

Comme Oberman, Senancour pourra aimer sa douleur et s'y attacher tant qu'elle dure.

La crise passée, il fera parfois une cure de stoïcisme; même quand il l'aura estimé vain, il en ressayera, par hygiène, parce qu'il y trouve des raisons, quelque temps valables d'être en repos. On retrouve les traces suffisantes de son stoïcisme dans de nombreux passages d'Oberman et particulièrement dans le Manuel de Pseusophanes. Oberman qui cherchait un lieu où se fixer depuis la lettre 4 finit par s'installer dans la solitude d'Imenstroëm durant les huitième et neuvième années. La découverte de cet asile, site idéal, qui est le résultat d'une longue quête après de multiples pérégrinations, est ainsi liée à la vie intérieure de Senancour et sa vie intérieure est en particulier dominée par le stoïcisme.

On peut dire que la doctrine stoïcienne développe chez Senancour la religion du moi comme le Bouddhisme(8) le fait, en lui enseignant que la seule vérité se trouve dans la vie

intérieure et que le bonheur est dans le consentement aux lois de la nature.

"Tout ce que l'homme éprouve est dans son coeur, écrit-il : ce qu'il connaît est dans sa pensée. Il est tout entier dans lui-même"(9).

Or selon les stoïciens, l'homme sans passions est le chef-d'oeuvre de la nature. Il ne faut plus avoir de passions, ni de besoins. Le besoin qui est le manque, est une cause de malheur et rend l'homme esclave des choses :

"Celui qui a dix besoins n'est pas heureux quand neuf sont remplis : l'homme est et doit être ainsi fait. La plainte me conviendrait mal ; et pourtant le bonheur reste loin de moi"(10).

Les stoïciens ont déclaré : de même qu'un bâton est droit ou courbe, de même toute action humaine est bonne ou mauvaise, bonne lorsque les passions sont soumises à la raison, mauvaise lorsque la raison succombe aux passions(11).

Comme Spinoza, Senancour reconnaît aussi un sort unique, inexplicable. Il y a son propre destin et il y a un ordre supérieur dans la loi naturelle. Apprend donc à te contenter de ta destinée en suivant l'ordre naturel. Et

essaie de vivre dans le présent, parce que la vie se fond toute entière dans ce présent que tu négliges pour le sacrifier à l'avenir, parce que le présent est le temps, l'avenir n'en est que l'apparence. Alors, une autre morale réside pour Senancour dans l'effort conservateur que le sage porte sur son âme. Elle oppose à la mobilité des apparences l'immobilité de l'esprit : ses deux vertus sont la retenue et la permanence :

"Je dois rester, quoi qu'il arrive, toujours le même et toujours moi : non pas précisément tel que je suis dans des habitudes contraires à mes besoins, mais tel que je me sens, tel que je veux être ..."(12)

D'autre part, l'influence de ce stoïcisme s'exerçant au moment de l'expérience révolutionnaire, vécue par un aristocrate frustré, l'aura amené aussi à se forger un mythe de l'homme supérieur qui, en chaque circonstance est soucieux surtout "d'être ce qu'il doit être", au-dessus de la foule réglant sa conduite d'après l'harmonie des mondes. "Détaché de tout lien traditionnel, exclu de toute organisation humaine et par surcroît, privé du bonheur sentimental auquel il aspirait, il lui reste son moi qui s'enorgueillit de ne défaillir ni devant l'énigme de la vie universelle,

proposée aux intuitions isolées de sa pensée, ni devant l'absolu renoncement aux joies humaines"(13).

Mais ce moi profond qu'il veut fixer, cette "forme maîtresse" existe-t-elle ? Il en a quelquefois l'intuition, ce sont ses moments de grâce ; le plus souvent, il n'éprouve en lui que le vide. Bien que le stoïcisme de tête puisse nous libérer de bien des peines mesquines, l'homme n'est pas seulement un être de pensée, mais de désir. Il voudra vivre avec toutes les forces qu'il sent en lui. Le stoïcisme de tête arrivera à la fin à le désespérer.

N O T E S

CHAPITRE IV

- (1) I., p.103
- (2) Ob., I, p.156
- (3) Ibid., p.174
- (4) Ibid., p.171
- (5) R., I, p.4
- (6) Ob., I, p.124
- (7) Ibid., II, p.160
- (8) Bouddha dit de trouver soi-même ; "mon maître est le moi-même"; "recours à moi même".
- (9) Ob., I, p.111
- (10) Ibid., II, p.141
- (11) Les bouddhistes suivent la même voie que les stoïciens; ils cherchent le bonheur sur la voie de l'absence de besoins, donc de l'absence de désir, c'est-à-dire cherchent le bonheur indépendant de tous les objets extérieurs ; et c'est également par la voie de la considération, de la réflexion, en un mot de la raison, qu'ils parviennent à ce bonheur.
- (12) Ob., I, p.27
- (13) J.Merlant, Senancour, p.58

CHAPITRE V

LE BESOIN DE L'INFINI

Du temps de la jeunesse de Senancour durant laquelle le suprême objet de sa recherche est le bonheur, l'état primitif est l'objet le plus désiré fondamentalement. Mais, il faut remarquer dès maintenant que le primitivisme de Senancour a dépassé la représentation rousseauiste, contenant le sens plus large.

Senancour qui aime à imaginer une science primitive aujourd'hui perdue a toujours accordé beaucoup d'importance à l'école des primitivistes fantastico-érudits du dix-huitième siècle. Senancour les a lus et les cite souvent ; il cite surtout Bailly, Boulanger, Court de Gébelin qui s'avancait à la recherche du Monde primitif. Dans son livre sur l'Atlantide, Bailly croit pouvoir démontrer que les Atlantes ou Hyperbornéens venaient en réalité de l'Asie,

"berceau du monde", "pays de la noblesse des hommes"(1). Là, concluait-il, "quelques-uns de nos ancêtres, une partie du genre humain, ont trouvé le bonheur dont les hommes peuvent jouir sur la terre"(2). Boulanger soulignait la tristesse des anciennes religions où se marque, selon lui, l'impression des grandes catastrophes et en particulier du Déluge ; il sous-entendait néanmoins que tant de malheurs nous masquent la vision de l'origine et que la vraie primitivité nous échappe(3).

Dans le même temps, Court de Gébelin, linguiste, esquisant les traits d'une première langue commune, demandait de retenir l'idée de l'unité de cette première langue, postulation nécessaire, liée à celle de l'unité qui fut d'abord celle du genre humain. Voilà, une citation de Court de Gébelin par Senancour : "alphabet primitif (...) par lequel seul on peut lire le grand livre de la pensée humaine dans tous les âges"(4). Ainsi, Senancour imagine cette science première comme une "communication sublime entre l'accident et l'infini, entre le point de la terre et l'immensité céleste entre l'être et l'homme"(5).

Mais, comment donc distinguer de tels rêves, dès lors qu'on soupçonne leur vanité, de l'"extension" si souvent condamnée auparavant ? Là est le noeud des ambiguïtés senancouriennes. Faut-il renoncer au désir même d'un monde meilleur, d'un monde idéal ? Un tel renoncement n'est

pas concevable, il faut accepter de vivre par l'imagination et par l'espérance.

Senancour dira le besoin de briser le cache de la pensée logique, de se dégager d'un espace clos, compartimenté :

"Que deviendrai-je, s'il faut que je me borne à ce qui est ?"(6) ; "Il y a dans moi une inquiétude qui ne me quittera pas ; c'est un besoin que je ne connais pas, que je ne conçois pas, qui me commande, qui m'absorbe, qui m'emporte au delà des êtres périssables"(7).

Cette souffrance qui peut recevoir du romantisme un nom, c'est le tourment de l'infini ; le besoin d'infini proclamé par Rousseau a marqué Joseph de Maistre, Madame de Staël(8), Chateaubriand(9), Victor Cousin(10) et on doit ajouter Senancour. Senancour écrit : "l'infini m'est caché : mais on n'oublie pas l'infini ; celui qui l'a entrevu le cherchera toujours"(11) ; et encore "il y a l'infini entre ce que je suis et ce que j'ai besoin d'être"(12).

Ainsi, l'extension cesse dès lors d'être un mal fondamental et devient en un certain sens la clef même de l'homme :

"Il est naturel à l'homme de se croire moins bor-

né, moins fini, de se croire plus grand que sa vie présente, lorsqu'il arrive qu'une perception subite lui montre les contrastes et l'équilibre, le lien, l'organisation de l'univers. Ce sentiment lui paraît comme une découverte d'un monde à connaître, comme un premier aperçu de ce qui pourrait lui être dévoilé un jour"(13).

Et son retournement va fort loin, décrivant le repliement sur soi comme ruineaux :

"Dans notre marche rétrograde, nous nous attachons à abandonner les choses extérieures, et à nous contenir dans nos besoins positifs ; centre de tristesse, où l'amertume et le silence de tant de choses n'attendent pas la mort, pour creuser à nos coeurs ce vide du tombeau où se consomment et s'éteignent tout ce qu'ils pouvaient avoir de candeur, de grâces, de désirs et de bonté primitive"(14).

Ce dernier mot semble être la survivance d'une pensée qui a changé ; en fait l'idée primitiviste s'est élargie en métaphysique de l'univers.

Désirant découvrir un monde à connaître, Senancour veut aboutir à une contemplation de l'univers avec une passion

de savant, de mystique et de poète. Dans cette ouverture vers l'infini, le sens de l'adjectif "primitif" sera très sensiblement modifié et enrichi ; on trouvera l'idée du monde primitif qui tend à s'identifier à celle du monde idéal.

Nous avons vu dans les Rêveries que le primitif s'oppose à l'idéal. Mais pour Oberman, au contraire, le primitif et l'idéal se rejoignent, se confondent. Il nous dit d'un côté que "les effets romantiques sont les accents d'une langue primitive"(15), et de l'autre, que "les lieux pleins d'oppositions, de beautés et d'horreur (...) élèvent l'imagination de certains hommes vers le romantique, le mystérieux, l'idéal"(16). "Romantique", d'abord donné comme équivalent de "primitif" est pris ensuite comme synonyme d'"idéal".

Le monde primitif apparaît alors comme un paradis perdu : l'homme, qui en porte au coeur la nostalgie, l'aperçoit furtivement par la grâce de l'intuition poétique, lorsque, par exemple, il entend la nuit le chant du rossignol :

"Ce chant des nuits heureuses, sublime expression d'une mélodie primitive indicible élan d'amour et de douleur, voluptueux comme le besoin qui me consume, simple, mystérieux, immense comme le coeur qui anime"(17).

Alors que le Senancour des Rêveries se défiait de l'illimité, Oberman trouve sa joie, son ravissement dans le sentiment de l'illimité : "Je ne saurais trouver quelle forme, quelle analogie, quel rapport secret a pu me faire voir dans cette fleur une beauté illimité"(18).

Nous considérons ici l'influence sur Senancour du Monde primitif de Court de Gébelin qui a le caractère d'une sorte d'archétype reconstitué par induction : ce n'est nullement un état de sauvagerie ou de barbarie, il est situé hors de l'histoire. "Il précède tous les peuples connus. Ce furent ses Législateurs qui ouvrirent cette carrière à tous les auteurs ; ceux-ci n'eurent qu'à conserver et à imiter", écrit Court de Gébelin(19). Aussi pour Senancour, l'idée de la primitivité devient un idéal anté-historique. "Les sauvages ont aussi leurs détresses"(20), lit-on dans les Rêveries de 1809. La civilisation des modernes n'est plus formellement accusée : "Nous ne sommes pas plus atroces ou vils qu'on ne l'était il y a trente siècle"(21). C'est dire que le monde primitif, le monde idéal est éternellement présent, ni passé ni futur.

En effet, Senancour paraît annoncer la pensée des historiens des religions (M.Eliade), qui nous apprennent que les sauvages ont également leur mythe du "bon sauvage". D'autre part, en renonçant à placer la primitivité dans un temps historique, il en fait une réalité extratemporelle,

perceptible, sinon recouvrable, dans le présent même ; cela tout en conservant l'idée d'un ordre primitive, la primitivité appartenant à un premier plan divin(22).

Mais bien que la nature primitive ne soit plus seulement la nature sauvage, il n'est certainement pas possible, dans les villes, de réintégrer l'homme à la nature. Dans Oberman, seuls les paysages de haute montagne, la pureté des sommets permettent à l'homme civilisé de se régénérer et de retrouver ce qu'est vraiment la nature de l'homme véritable. Ainsi, chez Senancour le mot de primitivisme est toujours lié à celui de la campagne. La ville symbolise le lieu de toutes les dépravations, de toutes les misères, toutes les forces mauvaises de la civilisation, où l'ennui sévit.

N O T E S

CHAPITRE V

- (1) Bailly, Lettres sur l'Atlantide de Platon et sur l'ancienne histoire de l'Asie, p.260
- (2) Ibid., p.390
- (3) M.Raymond, Senancour, p.76
- (4) R., I, p.215 et note 5
- (5) R., II, p.4
- (6) Ob., I, p.80
- (7) Ibid., I, p.74
- (8) Cf. Madame de Staël, De l'Allemagne, t.IV, p.174 :
"Le sentiment de l'infini est le veritable attribut de l'âme".
- (9) Cf. Chateaubriand, René, p.208 : "Je cherche seulement un bien inconnu dont l'instinct me poursuit. Est-ce ma faute si je trouve partout des bornes, si ce qui est fini n'a pour moi aucune valeur ?"
- (10) Cf. Victor Cousin, Du vrai..., p.108 : "Le coeur est insatiable parce qu'il aspire à l'infini. Ce sentiment, ce besoin de l'infini est au fond des grandes passions comme des plus légers désirs".
- (11) R., II, p.124
- (12) Ob., I, p.74

- (13) Ibid., II, p.80
- (14) Ibid., p.95
- (15) Ibid., I, p.161
- (16) Ibid., II, p.149
- (17) Ibid., II, p.83
- (18) Ibid., I, p.103
- (19) Court de Gébelin, Le Monde primitif, p.433
- (20) R., II, p.97
- (21) Ibid., p.105
- (22) M.Raymond, op.cit, p.210

CHAPITRE VI

LE MONDE IDEAL PAR LA CONTEMPLATION DE LA NATURE

1. Des analogies universelles

Quel est le monde idéal de Senancour et quel est le chemin vers ce "monde inconnu que nous cherchons toujours" (1) ? Nous trouvons avant tout que la contemplations directe de la nature permet d'avancer bien davantage vers le monde idéal.

Dès son premier écrit, il perçoit que tout est rapport et analogie dans la nature ; dans les Premiers âges(2), il mentionne l'analogie comme méthode d'induction pour restituer l'homme, aujourd'hui dévié de sa nature, à l'ordre universel et à la parenté des autres êtres ; peu après, Aldomen imagine des relations entre le monde inanimé et "les

aperçus métaphysiques des destins de l'homme" :

" Ô Spittwead que de rapports ! (...) cette analogie a été sentie dans tous les temps. La nature qui n'est qu'ordre et harmonie aurait-elle établi des relations entre les formes ou les combinaisons matérielles des corps inanimés et les aperçus métaphysiques des destins de l'homme ?"(3)

Mais on ne nie pas qu'il y a une condamnation ambiguë dans la première page des Générations, malgré sa découverte de l'Analogie ; le jeune Senancour écrit : "l'analogie, guide suspect, imaginaire sans doute"(4). Dans le domaine de la pensée religieuse, il déplore ce procès qui entraîne l'homme à une conception jugée alors totalement erronée. Et il y décrit seulement un mode obscur, absolument fermé à l'homme, un "grand Tout, dont l'existence est incompréhensible, la cause une essence indéfinissable, la nature, les propriétés, un composé inénarrable"(5) ; pour qui se refuse à la pensée analogique, il ne peut y avoir de cohérence, ni de lien entre les êtres.

Cependant son essai pour accéder au "ciel de l'Analogie" est positivement rendu possible dès les Rêveries. L'ordre universel que Senancour perçoit ou qu'il célèbre n'est pour lui que le possible, l'inconnu, une intelligence, soupçon-

née dans les choses, une "mélodie générale", tantôt "premier dessein" et tantôt "ce qui devrait être". L'auteur des Rêveries conçoit volontiers cet ordre hypothétique selon le symbolisme propre aux théosophes du siècle précédent, comme fondé sur une analogie universelle.

De plus, Oberman perçoit plus souvent que l'auteur des Rêveries l'Analogie de l'univers ; pénétrant l'harmonie supérieure, c'est-à-dire la nature en tant qu'un ensemble de rapports, une Analogie absolue, Oberman a l'expérience de la révélation entre le "moi", l'univers et des autres. Dès que l'homme est entraîné dans ce rythme universel, "il marche avec la nature entière", au moins pendant la durée de l'illumination ; il se saisit lui-même comme faisant partie de cet ensemble, englobé dans ces analogies. "Cet enchaînement de rapports dont il est le centre et qui ne peuvent finir entièrement qu'aux bornes du monde, le constitue partie de l'univers, unité numérique dans le nombre de la nature. Le lien que forment ces liens personnels est l'ordre du monde, et la force qui perpétue son harmonie est la loi naturelle"(6).

Sur ce chemin, Senancour aboutit à une sorte de panthéisme. Sainte-Beuve établit magistralement un parallèle entre Senancour et trois grands peintres de paysages. Selon Sainte-Beuve : "des trois grands peintres, Jean-Jacques, Bernardin de Saint-Pierre, Chateaubriand, aucun, (...) mal-

gré son vif entraînement vers la nature, ne va au panthéisme ; chacun reste (chez) soi, et se distinguer de tout et en distingue Dieu. Oberman seul est en proie à la nature ; il s'y livre, il s'y plonge, et cherche à n'être qu'une sorte de modification sourde du grand milieu universel"(7).

Méditer sur la nature, qui est une oeuvre unique, composée d'opérations multiples, c'est un acte total qui permet de communier avec tous les ordres, minéral, végétal, humain. Par la communion humaine, on peut concilier l'amour de soi et l'amour des autres : "je n'aime, il est vrai, écrit Oberman, que la nature ; mais c'est pour cela qu'en m'aimant moi-même, je ne m'aime point exclusivement ; et que les autres hommes sont encore dans la nature, ce que j'en aime davantage"(8). Autrement dit, découvrir les analogies du monde est un acte, un acte de participation à la vie de l'univers.

Nous pouvons nous rappeler l'expérience très impressionnante de la nuit de Thiele. Son "indicible sensibilité" lui a alors permis d'accéder à une "vaste conscience" de la nature. Oberman essaie avant tout de s'incarner, de se retrouver dans un autre "je", dépossédé de lui-même ; après avoir éprouvé sa présence dans le monde comme celle d'un étranger, il rêve, pour se rassurer et s'apaiser, de faire partie des choses et des hommes, de revenir à la na-

ture. "Je m'aime moi-même, mais c'est dans la nature, c'est dans l'ordre qu'elle veut, c'est en société avec l'homme qu'elle fait, et d'accord avec l'universalité des choses"(9), écrit-il. Il y a encore des moments où l'Oberman réel coïncide avec l'Oberman de désir. L'extase à la Dent du Midi, que nous développerons par la suite est la plus remarquable.

En tout cas, il nous faut ajouter que ces extases sont seulement ce qu'il sait précaire ; l'angoisse athée et mécaniste menace en permanence ses vues optimistes :

"Il n'y a plus de ces demi-ténébres, de ces espaces cachés qui plaisent tant à pénétrer. Il n'y a plus de clartés douteuses où se puissent reposer mes yeux. Tout est aride et fatigant, comme le sable qui brûle sous le ciel de Zaara : et toutes les choses de la vie, dépouillées de ce revêtement, présentent, dans une vérité rebutante, le savant et triste mécanisme de leur squelette découvert"(10).

En définitive, il arrive qu'il fasse de la perception d'analogies secrètes le privilège de quelques-unes : "Nous voyons, par exemple, que la plupart ne sauraient concevoir des rapports entre l'odeur qu'exhale une plainte et les

moyens de bonheur du monde. Doivent-ils pour cela regarder comme une erreur de l'imagination le sentiment de ces rapports ? Ces deux perceptions si étrangères l'une à l'autre pour plusieurs esprits le sont-elles pour le génie qui peut suivre la chaîne qui les unit ?"(11) On serait tenté alors de croire que cette chaîne de rapports existe dans la nature, puisque Senancour présente cette relation "qui les unit" sur le monde indicatif, et que tous les hommes ne sont pas également capables de la percevoir, le génie ayant, comme nous l'avons vu précédemment, un rôle privilégié.

En fin de compte, l'analogie est moins à ses yeux la loi de la nature que la démarche du génie scrutateur : "Le génie est un besoin insatiable (...) de reculer les limites visibles ; de douter dès que la lumière manque, mais de s'élancer toujours vers l'inconnu sur les traces de l'analogie"(12).

2. L'extase de la Dent du Midi

La Suisse, pays dont Senancour garde les souvenirs tristes de sa femme, ne lui apporte pas que des déconvenues. Pendant son séjour dans ce pays, il tente quelques ascensions des Alpes. Il y connaît la révélation de la beauté

de la nature et éprouve de véritables illuminations mystiques et panthéistes. Souvenons nous ici de son expérience exemplaire dans l'ascension des Dents du Midi qui est bien décrite dans la lettre 7 d'Oberman.

Comme nous le savons, Senancour quitte Paris pour la Suisse le 14 août 1789. Traversant sans s'y arrêter Genève, puis Lausanne, ville "trop française" où les émigrés commencent à affluer, il s'engage dans la vallée supérieure du Rhône et descend dans une auberge de Saint-Maurice. C'est de là qu'il entreprend seul l'ascension des Dents du Midi. Fils unique, n'ayant grandi dans la contrainte entre une mère inquiète, pusillanime, et un père à l'humeur sombre, teintée de jansénisme, adolescent passionné de lectures et perdu dans ses rêveries, il est pourtant déjà à dix-neuf ans un homme de désir.

L'ascension d'Oberman s'accompagne d'une sorte de cérémonie initiatique et religieuse. D'abord par une rupture : le renvoi du guide : "je voulais que rien de mercenaire n'altérât cette liberté alpestre"(13), écrit Oberman. C'est parce que le guide lui semble représenter le monde maudit des conventions sociales et de l'argent, qu'il pourrait salir son acte de purification. Oberman est alors l'homme de la montagne qui veut être sacré.

"Je laissai à terre montre, argent, tout ce qui

était sur moi, et à peu près tous mes vêtements, et je m'éloignai sans prendre soin de les cacher"(14).

Oberman croyait que cacher ses vêtements et ses biens, c'eût été se souiller l'âme d'un espoir de retour. Il ne faut pas regarder en arrière quand on gravit la montagne, pas plus qu'Orphée ne peut voir Euridyce, ni les rescapés de la Bible, la ville en flammes. C'est comme Nerval qui quitte ses "habits terrestres" et les disperse autour de lui pour recevoir le message de la folie. L'audace d'Oberman arrive alors jusqu'à la folie ; mais comme Madame Le Gall le dit (15), il n'y aura pas de vie mystique sans l'abandon d'une certaine raison. La folie de la montagne est pour Senancour ce que fut pour d'autres la folie de la Croix.

Ainsi, cet effort figure l'ascèse qui précède toute communion avec l'au-delà. Il a fallu auparavant ces rites de libération et de purification, la nudité baptismale. A ce prix seulement l'être, comme "agrandi", peut pénétrer le mystère de l'autre-monde, en une révélation.

Enfin sur les hauteurs, le néophyte qui s'est dépouillé, s'est purifié par un nouveau baptême, se prépare à entendre les dieux, à accueillir la parole, et à offrir un coeur transparent à la réalité qui s'y réfléchira. Oberman sent désormais l'apparition en lui d'un nouvel homme :

"Sur les terres basses, c'est une nécessité que l'homme naturel soit sans cesse altéré, en respirant cette atmosphère sociale si épaisse, si orangée, si pleine de fermentation, toujours ébranlée par le bruit des arts, le fracas des plaisirs ostensibles, les cris de la haine et les perpétuels gémissements de l'anxiété et des douleurs. Mais là, sur ces monts déserts, où le ciel est plus immense ; où l'air est plus fixe, et les temps moins rapides, et la vie plus permanente : là, la nature entière exprime éloquemment un ordre plus grand, une harmonie plus visible, un ensemble éternel : là, l'homme retrouve sa forme altérable mais indestructible ; "(16)

L'univers et l'homme, libéré de son cadre social, tendent à se joindre, à s'identifier, par une possession double et réciproque : "son être est à lui comme à l'univers" (17). A ce moment-là, "il vit d'une vie réelle dans l'unité sublime"(18). C'est ce qu'il voulait éprouver, ce que du moins il cherchait. Et quand il a entrevu "l'harmonie éternelle", Oberman s'écrie : "Enfin je crois être sûr de moi. Il est des moments qui dissipent la défiance, les préventions, les incertitudes, et où l'on connaît ce qui est, par une impérieuse et inébranlable conviction"(19).

De plus, cette euphorie soutient une extase spirituelle ; l'homme des vallées consume, sans en jouir, sa durée inquiète et irritable, mais dans la cessation de toute inquiétude, sa pensée, moins pressée, est plus véritablement active. Oberman pénètre donc dans un nouveau monde, un autre monde et un autre temps dont le rythme diffère de celui du temps normal ; ce passage, comme le renversement du jour dans la nuit, nous fait songer plus à Tao ou la Voie des taoïstes qu'à la mystique chrétienne. Tandis que la recherche de l'absolu en Occident va vers "le Tout", elle, en Extrême-Orient, va vers "l'Un". Or pour les taoïstes, atteindre "l'Un" ou "le Super-un", c'est le Tao. Autrement dit, ce qu'on appelle en Occident une révélation intérieure, Nouvel homme, Contemplation mystique, Coeur spirituel ... , c'est pour les taoïstes le Tao, la Simplicité sans nom, le Non-agir et l'Union mystérieuse. Sur cette Voie, l'homme dépasse les distinctions du soi et du monde, le "moi" et le "non-moi". Par suite, il n'a pas de soi. Il est un avec le Tao.

Or la montée de brouillard l'inquiète tout à coup, parce qu'il croit que le voile des vapeurs cache la vérité et l'annonce, ou il la fait pressentir et simultanément sépare l'homme de ce qui doit ou ne doit pas être révélé. Mais les brumes se dispersent heureusement devant ses yeux avant d'atteindre les cimes et le ciel reste immaculé.

Après l'extinction du cri de l'aigle, Oberman prend alors une conscience plus d'une nouvelle qualité de son extase : le silence universel, jamais altéré, car les cris de l'aigle ne le troublent pas, car ils se dissolvent dans l'immensité muette :

"Puis tout rentra dans un calme absolu ; comme si le son lui-même eût cessé d'être, et que la propriété des corps sonores eût cessé d'être, et que la propriété des corps sonores eût été effacée de l'univers. Jamais le silence n'a été connu dans les vallées tumultueuses ; ce n'est que sur les cimes froides que règne cette immobilité, cette solennelle permanence que nulle langue n'exprimera, que l'imagination n'atteindra pas"(20).

Cependant les perpétuelles mutations de l'univers seraient à sa pensée un mystère impénétrable. En ce monde nouveau où il se régénère, l'homme aurait-il besoin aussi d'un autre langage ? Parce que le langage dans les plaines est sans efficacité, tout devrait-il être par lui ou pour lui rebaptisé ? S'il avait essayé d'écrire ce qu'il éprouvait, en fait il aurait "bientôt cessé de (le) sentir d'une manière extraordinaire"(21). Tout compte fait, Oberman admire le mutisme de Rousseau, parvenu au sommet d'une mon-

tagne du Dauphiné :

"Vous savez comment fut trompée l'attente de ces hommes du Dauphiné qui herborisaient avec Jean-Jacques. Ils parvinrent à un sommet dont la position était propre à échauffer un génie poétique : ils attendaient un beau morceau d'éloquence ; l'auteur de Julie s'assit à terre, se mit à jouer avec quelques brins d'herbe, et ne dit mot"(22).

Enfin, Oberman par son ascension a atteint la révélation, et accédé au monde de l'idéal. Mais il faut redescendre dans la vallée. Redescendre sur la terre, c'est pour lui regagner la plaine ; le désenchantement, la chute dans la disharmonie, "l'industrielle oppression" des hommes l'accablent, il a repris ses "chaînes" :

"Je redescendis sur la terre ; là s'évanouit cette foi aveugle à l'existence absolue des êtres, cette chimère de rapports réguliers, de perfection, de jouissances positives"(23).

Revenu parmi les ombres, il traite ainsi de chimère ce qu'il lui fut donné d'entrevoir dans son ravissement.

Tel est, en effet, son malheur : dans le monde où vit le vulgaire est pour lui sans consistance, mais l'expérience des cimes ne peut être retenue ni prolongée, et celui qui en fut favorisé est réduit à se sentir comme le jouet d'une illusion.

N O T E S

CHAPITRE V

- (1) Ob., I, p.11
- (2) P.A., p.V
- (3) Al., p.8
- (4) G.A., p.1
- (5) Ibid, p.2
- (6) Ob., II, p.74
- (7) Sainte-Beuve, Chateaubriand et son groupe littéraire,
14^eleçon, t.I, p.288
- (8) Ob., I, p.27
- (9) Ibid., p.24
- (10) Ibid., II, p.150
- (11) Ibid., p.220
- (12) Article La minerve littéraire, t.II, 1821, Du Génie,
p.296
- (13) Ob., I, p.41
- (14) Ibid, pp.41-42
- (15) B.Le Gall, op.cit., p.348
- (16) Ob., I, p.43
- (17)-(18)-(19) Ibid., p.44
- (20) Ibid., p.47
- (21)-(22) Ibid., p.48

(23) Ibid., p.49

CHAPITRE VII

LE MYSTIQUE SANS DIEU

1. L'occultisme

Senancour a connu l'expérience mystique à travers la perception de l'Analogie dans la nature, dans l'univers. "Mais je suis las des choses certaines, et je cherche partout des voies d'espérance"(1). Il tentera dès lors de prendre les chemins aberrants des sciences occultes ; il plaidera pour la signification des nombres, des rêves, des superstitions, pour la "doctrine magique" qui leur donne toute leur importance. Pour Senancour, les dogmes des théosophes offrent des contours trop arrêtés ; ils contrarient la fluidité de sa pensée. Il veut attacher de l'importance au vagabondage de son esprit, donc il se plaira à juger également vraisemblances toutes les fantaisies humaines.

On peut déjà trouver la curiosité de Senancour pour la magie dans les Générationes actuelles et dans le manuscrit des Annotations Encyclopédiques qui nous offre la variété de ses lectures. Dès les Générationes, Senancour rappelle que les "cabalistes admettent trois transmigrations" et que selon eux "des attributs ou des perfections de la divinité, résultent des émanations transmises par les anges de chaque planète"(2). Il s'y inspire aussi du sabéisme(3) néo-païen de Dupont de Nemours. Dans les Annotations Encyclopédiques, il trace avec soin le triangle magique "abracadabra".

Senancour admet sans difficulté les sciences mystérieuses des initiés anciens : c'est là d'où le christianisme tire la doctrine du Verbe et celle de l'immortalité de l'âme ; c'est de cela que s'inspire Moïse. L'Egypte fournit aux juifs leur religion ; de plus récentes arcanes ont fait germer notre croyance. "Pythagore, Zoroastre, les Gymnosophistes ont été, plus que Jean, et surtout bien plus que Moïse, les précurseurs de Jésus et de Paul"(4), écrit Senancour.

Et Senancour a connu L.S.Mercier et grâce à lui a connu Lavater. Tandis que l'enthousiasme incohérent de Mercier dut galvaniser sa torpeur, le nom moins enthousiaste Lavater l'intéressait passionnément par la physiognomonie, que Senancour, à son exemple, vantera :

"Si je vous accorde que Lavater est un enthousiaste, vous m'accorderez qu'il n'est pas un radoteur. Je soutiens que de trouver le caractère et surtout les facultés des hommes dans leurs traits, c'est une conception du génie, et non pas un écart de l'imagination"(5).

Mais plus qu'un curieux tel que Mercier, les méditations d'Oberman sont attirées par le Philosophe Inconnu.

Dans l'état mystique, ce qui paraît réel au commun des hommes peut être qualifié d'illusoire. Donc son esprit veut bannir comme un songe les apparences qui l'opprimaient. Des pages d'Oberman rappellent celles où le Philosophe Inconnu parle "d'une sorte d'égarement", de "stupeur inquiète" qui règnerait sur la nature : le "magisme" lui redonne la lumière et la vie. Il veut être en effet l'homme initié qui voit comme faux ce que le vulgaire appelle vrai, et perçoit comme immédiatement sensible ce qu'il appelle imaginaire.

Ainsi, Senancour croirait "qu'une volonté inconnue, qu'une intelligence d'une nature indéfissable nous entraîne par des apparences, par la marche des nombres, par des songes dont les rapports avec les faits surpassent de beaucoup les probabilités du hasard. On dirait que tous les moyens lui servent à nous séduire, que les sciences occultes, que

les résultats extraordinaires de la divination et les vastes effets dus à des causes imperceptibles, sont l'ouvrage de cette industrie cachée ; qu'elle précipite ainsi ce que nous croyons conduire ; qu'elle nous égare afin de varier le monde"(6). Il considère par la suite qu'il est aussi téméraire de refuser toute valeur aux recherches des occultistes que de leur accorder une foi trop aveugle :

"Je suis loin d'affirmer, de croire positivement, qu'il y ait en effet dans la nature une force qui séduise les hommes, indépendamment du prestige de leurs passions ; qu'il existe une chaîne occulte de rapports, soit dans les nombres, soit dans les affections, qui puisse faire juger, ou sentir d'avance, ces choses futures que nous croyons accidentelles. Je ne dis pas, Cela est ; mais n'y a-t-il pas quelque témérité à dire, Cela n'est pas ?"

(7)

Dans Oberman, il plaide volontiers pour les "pressentiments, propriétés secrètes des nombres, pierre philosophale, influences mutuelles des astres, science cabalistique, haute magie, toutes chimères déclarées telles par la certitude une et infaillible"(8).

Comme tant de préromantiques et de Romantiques, il dé-

couvre d'autre part chez Pythagore une confirmation de son goût des symboles, une angoisse devant le mystère de l'échelle des êtres. D'un même courant de pensée naîtra l'admirable sonnet des Chimères et le vers : "Un pur esprit s'accroît sous l'écorce des pierres"(9). Or, Senancour puise avant tout chez les Pythagoriciens les éléments d'une science des nombres. Nous trouvons dans Oberman un long exposé, mi-sérieux, mi-badin, de la théorie des nombres ; cette longue lettre sur les nombres nous fait sentir l'influence du néo-Pythagorisme autant que du Martinisme.

Après des considérations assez banales sur le hasard et des variations sur le thème : le monde est une loterie, l'exposé devient plus précis.

"Si tant de choses se font par hasard, et que pourtant le hasard ne puisse rien faire, il y a dans la nature, ou une grande force cachée, ou un nombre de forces inconnues qui suivent des lois inaccessibles aux démonstrations des sciences humaines"(10).

Pourquoi chercher à rire des anciens qui regardaient les nombres comme le principe universel ? Le ton parfois railleur cache mal ce qui semble être - au moins momentanément - une conviction de Senancour. Ce "langage emblématique (...)" n'a pu paraître ridicule ou vain,

que parce qu'on l'a jugé sans savoir quel en était l'esprit, comme l'on prononcerait mal sur l'algèbre si l'on n'en connaissait pas l'application aux véritables objets de la science"(11).

Senancour tente de voir dans le nombre le principe universel. Le nombre est "le principe de toute dimension, de toute harmonie, de toute propriété, de toute agrégation", c'est-à-dire "la loi de l'univers organisé". Sans les lois des nombres, la matière serait chaos. Dieu n'est que "la conception universelle" des propriétés des nombres. "Les analogies de ces propriétés forment la doctrine magique, secret de toutes les initiations, principe de tous les dogmes, base de tous les cultes, source des relations morales et de tous les devoirs"(12).

Et de nous donner, à son tour, une clef de ces analogies ; on la comparera volontiers avec celle des martinistes. Martinès de Pasqually, Kirchberger, Eckarthausen, Gébelin, Fabre d'Olivet et tant d'autres tiennent à préciser la valeur propre à chaque nombre. Senancour n'y manque pas lui non plus.

"L'Unité est assurément le principe (...) Pour Deux, c'est très différent. S'il n'y avait pas deux, il n'y aurait qu'un. Or, quand tout est un, tout est semblable ; quand tout est semblable, il n'y a pas de discordance, là est la perfection ;

c'est donc deux qui brouille tout. Voilà le mauvais principe, c'est Satan (...) Cependant, sans deux, il n'y aurait point de composition, point de rapports, point d'harmonie. Deux est l'élément de toute chose composée en tant que composée. Deux est le symbole et le moyen de toute générations. Trois est le principe de la perfection ; c'est le nombre de la chose composée et ramenée à l'unité, de la chose élevée à l'agrégation, et achevée par l'unité (...) Quatre ressemble beaucoup au corps, parce que le corps a quatre facultés (...) Cinq est protégé par Vénus (...) Je ne sais rien du nombre six, sinon que le cube a six faces (...) Sept (...) représente toutes les créatures, ce qui le rend d'autant plus intéressant qu'elles nous appartiennent toutes (...) Cet empire a manqué être perdu par le péché ; mais il faut mettre deux sept ensemble ; l'un détruira l'autre (...) C'est là le nombre mystique du second ordre (...) "(13)

Malgré certaines variantes, il nous donne bien des interprétations traditionnelles ; par exemple, il se rappelle "les horreurs attachées au nombre cinq". Et pour expliquer neuf, il fera appel à des légendes mongoles ou africaines, au Zend-

Avesta et à la science chinoise.

Curieux mélange de traditions superstitieuses, commente Madame Le Gall, de science pythagoricienne, et de citations patristiques, de connaissances occultes et de considérations personnelles(14); auxquelles s'ajoutent quelques affinités avec la philosophie chinoise qui ressemble remarquablement à la théorie des pythagoriciens sur concepts des nombres. D'après la théorie des pythagoriciens, les quatre éléments de la philosophie grecque, c'est-à-dire le feu, l'eau, la terre et l'air sont dérivés, bien qu'indirectement, des nombres. Senancour supporte la même idée :

"Sans les nombres, point de fleurs, point de terrasse. Tout phénomène est nombre ou proportion. Les formes, l'espace, la durée sont des effets, des produits du nombre ; mais le nombre n'est produit, n'est modifié, n'est perpétué que lui-même" (15).

En Chine, on considère ordinairement la divination comme une méthode pour révéler le mystère de l'univers et que la divination au moyen des tiges de millefeuille se basait sur la combinaison de différents nombres. Ainsi, les chinois croient que l'on peut chercher le mystère de l'univers dans les nombres. Et ils soutiennent que les nombres produisent les

cinq éléments de l'univers : l'eau, le feu, le bois, le métal et la terre(16).

Le nombre permet ainsi de pénétrer dans le mystère du monde. Et l'univers tient en une équation. Le Philosophe Inconnu écrivait dans son Tableau naturel : "Il y a des nombres pour la constitution fondamentale des êtres, il y en a pour leur action, pour leur cours, de même que pour leur commencement et pour leur fin"(17). C'est l'idée de cette phrase que Senancour soutient finalement.

*
* *

Si la spéculation de Senancour sur les nombres est une recherche consciente dans la quête de l'absolu, il y a aussi chez lui une recherche subconsciente. Dans sa recherche d'"un peu de délire", Senancour s'adresse également aux rêves, parce que les rêves semblent lui permettre un contact direct avec les forces inconnues qu'étudiait l'occultisme. Il croit que le subconscient lui fournira une route pour accéder au monde idéal. Et le Martinisme justifie sa curiosité pour les phénomènes de demi-conscience, où le contrôle rationnel cesse.

A Imenstrøm, Oberman et son ami Fonsalbe jouissent de leurs "bizarreries"(18) ; ils sont princes en ceci, mais ils ont dû se soumettre à une certaine discipline, apprendre à dormir, pour faire du sommeil un état spécifique : "l'état intermédiaire entre le sommeil et le réveil"(19). "Je puis maintenant me jouer un peu avec le sommeil"(20), dit Oberman. Le sommeil ne sera pas alors la simple négation de la vie éveillée ; il sera aussi autonome qu'elle.

Pour Oberman, il aura fallu la retraite d'Imenstrøm pour qu'il apprenne à tirer une volupté du sommeil. Oberman "dormait auparavant sans s'en apercevoir pour ainsi dire, et sans repos comme sans jouissance" ; il s'assoupissait ou s'éveillait, restant "absolument le même qu'au milieu du jour". Mais "à présent, il obtient, pendant quelques minutes, le sentiment des progrès du sommeil, l'affaiblissement voluptueux qui annonce l'oubli de la vie, et dont le retour journalier la rend supportable aux malheureux en la suspendant, en la divisant sans cesse". Alors il aura compris qu'un homme éveillé, même génial, n'atteint pas les images fantasques et sublimes que le moindre dormeur discerne au cours d'une nuit(21).

"Oberman en rappelant qu'il appartient au royaume de la nuit attribue au songe la dignité d'une révélation dans les ténébres de l'esprit et du coeur. Senancour était sur la voie qui conduira Nerval à Aurélia. Mais il ne put ou ne

voulut pas aller jusqu'au bout, jusqu'à l'initiation suprême. Il se contentera de saisir dans le rêve quelques "rapports mystérieux"(22).

"J'entends dire et répéter que nos rêves dépendent de ce dont nous avons été frappés les jours précédents. Je crois bien que nos rêves, ainsi que toutes nos idées et nos sensations, ne sont composés que de parties déjà familières et dont nous avons fait l'épreuve ; mais je pense que ce composé n'a souvent pas d'autre rapport avec le passé. Tout ce que nous imaginons ne peut être formé que de ce qui est ; mais nous rêvons, comme nous imaginons, des choses nouvelles, et qui n'ont souvent, avec ce que nous avons vu précédemment, aucun rapport que nous puissions découvrir"(23).

Dans son rêve, l'éruption du volcan devient catastrophe cosmique : le cataclysme devient feu d'artifice. Il voit un lieu de la Suisse en songe, toujours très différent de ce qu'il est réellement, et toujours le même que je l'ai rêvé la première fois. Et il fait un rêve prophétique. Ainsi, Senancour essaie de chercher, dans ses évasions, ses extases, ses rêves, à se créer un autre univers, car les songes sont pour lui ce qui révèle des rapports mystérieux

entre le monde réel et le monde idéal.

Parvenu à ce point, nous ressentons que l'expérience de Senancour est par certains aspects très proche de celle des romantiques allemands. Senancour semble être de tous les préromantiques français le plus proche des écrivains d'Outre-Rhin ; nous pouvons remarquer surtout l'affinité entre Senancour et Jean-Paul ou Novalis(24).

2. Les paradis artificiels

J.Merlant a insisté dans son livre sur le mysticisme naturaliste de Senancour. Bien que son insistance sur le don mystique naturel nous paraisse un peu exagéré, il est vrai que Senancour connaît presque naturellement les voluptés d'esprit du mysticisme et qu'il les a cultivées. Le mystique a en général des choses une connaissance intuitive sans commune mesure avec la science vulgaire. Il ne procède pas par une investigation analytique, - il perçoit des vérités d'ensemble, grâce à un sens spécial et indéfinissable.

Pour Senancour, l'essentiel de la quête mystique est le plus souvent que la vertu révélatrice réside en une sen-

sation. Le mystique naturaliste, c'est pour lui, l'homme sensible ; l'homme sensible qui est capable d'être ébranlé par des sensations là où d'autres n'auraient qu'une conception abstraite, intellectuelle. Senancour veut expérimenter alors les excitants qui lui donnent la sensation primitive à coup sûr ; ce qu'il veut, c'est atteindre les paradis artificiels.

Pour les paradis artificiels, comme pour la folie, les thèmes étaient esquissés timidement dans la génération de Senancour, préromantique français. Ils ne prennent leur développement qu'après 1830 et plus tard encore avec Baudelaire, Nerval, dans le troisième temps du romantisme français. Or Senancour précède Baudelaire et les autres romantiques français dans la recherche des paradis artificiels.

Dans les Rêveris et Oberman, le thème des paradis artificiels est évident. Comme moyens pour arriver aux paradis artificiels, Senancour a, dans ses oeuvres, découvert le vin, le thé, le café et peut-être le tabac. Par l'usage de ces excitants, Senancour a connu d'abord les révélations que les psychologues appellent anesthésiques et ensuite a atteint des moments d'impuissance de sa volonté, rêvant de se rendre maître de sa félicité ; cet état est proche de ce qu'on appelle la "mystique de l'anéantissement" en climat chrétien, et de l'abolition du "moi" du Yoga hindou ou bouddhique.

Et ces excitants permettent à l'homme heureux de goûter

bonheur et à l'homme malheureux font "boire l'oubli"(25) d'une vie misérable selon la belle expression que Senancour reprendra dans Oberman(26). Quand Oberman désire réveiller l'âme et réduire le poids de l'ennui, le thé donne des émotions qui vont l'amener à la paix et à l'indifférence :

"Le thé est d'un grand secours pour s'ennuyer d'une manière calme. Entre les poisons un peu lents qui font les délices de l'homme, je crois que c'est un de ceux qui conviennent le mieux à ses ennuis. Il donne une émotion faible et soutenue : comme elle est exempte des dégoûts du retour, elle dégénère en une habitude de paix et d'indifférence, en une faiblesse qui tranquillise le coeur que ses besoins fatigueraient, et nous débarrasse de notre force malheureuse"(27).

D'ailleurs, ces produits ramènent l'individu à la nature, à l'état primitif, en "fortifiant" en lui la "sensation présente". Déformés, nous ne savons plus sentir ; il faut ces artifices pour que nous retrouvions tout le charme de cette sensation. L'homme primitif était heureux pour l'unité de sensations. L'homme actuel qui use d'excitants peut se réintégrer facilement. Quand il cherche tout ce qui assoupit l'inquiétude, tout ce qui change en exaltation heu-

reuse l'exaltation triste, l'ivresse lui rend la "sensation primitive" où l'esprit cesse d'anticiper sur l'avenir, et jouit paisiblement d'un présent qui s'écoule sans discordances. Ce que la concentration volontaire ne donne que rarement et d'une façon précaire, les excitants le donnent à coup sûr.

Cependant, Senancour ne connaît pas que les effets variables des excitants, il en connaît aussi le résultat constant. La sixième rêverie excuse et condamne déjà l'usage des stimulants, analysant leurs effets. Il distingue trois états successifs dans ce délire que provoquent les excitants. D'abord on connaît un sentiment de bien-être, et puis si l'on veut s'aventurer davantage, la joie intense, mais troisièmement, un sentiment de dépression, de fatigue où l'on ressent la destruction qu'ont produite ces stimulants.

Malgré cette progression inévitable expérimentée chaque jour, peu d'hommes savent s'arrêter à ce premier bien-être, et, dans cette joie légère, ne pas chercher une joie plus forte : la plupart sont toujours entraînés par ce besoin d'aller au-delà ; toujours éprouvant et pourtant oubliant toujours qu'il n'est point de bien extrême, et qu'au-delà du sommet commence la chute(28). Ainsi une fois éprouvée la délicieuse euphorie au premier degré, il est impossible de ne pas désirer aller plus loin. La septième rêverie y revient, et oppose aux "fermentés"(29) qui nous font rétro-

grader vers l'état le plus convenable à notre être, mais instantanément et d'une manière destructrice, la vraie philosophie, qui nous donnerait le bien-être contenu. Oberman aussi nous parle de troubles nerveux éprouvés à la suite de l'abus qu'il avait fait de certain vin blanc.

Définitivement, Oberman voit que l'usage des stimulants vieillit nos organes et "ces émotions outrées, et qui ne sont pas dans l'ordre des convenances naturelles entre nous et les choses, effacent les émotions simples, et détruisent cette proportion pleine d'harmonie qui nous rendait sensibles à tous les rapports extérieurs, quand nous n'avions, pour ainsi dire, de sentiments que par eux"(30). Même s'ils procurent la liberté, cette liberté factice qui n'est point selon la nature, "n'est pas une vraie liberté"(31).

Senancour pense que l'on ne peut pénétrer dans son mystère, en enfreignant les lois de la nature. La sensation totale, celle qui donne accès au secret du monde et permet d'y participer, Senancour l'aura appréciée beaucoup mieux au cours d'état naturel qu'au fond d'une tasse de thé ou d'un verre de punch.

3. Les extases des sensations olfactives et des sensations auditives

La sensation crée chez Senancour une certitude : "Je sens, est le seul mot de l'homme qui ne veut que des vérités"(32). Senancour recherche en effet les diverses extases par la sensation de l'univers. "Une odeur, un son, un trait de lumière (...) tout m'avertira de cette mystérieuse combinaison, dont l'intelligence entretient et change sans cesse la suite infinie, et dont les corps ne sont que les matériels, qu'une idée éternelle arrange comme les figures d'une chose invisible"(33).

Or parmi les mélodies de l'univers, il est très sensible aux olfactives et en particulier aux auditives ; plus immatérielles, elles introduisent plus aisément dans un monde supérieur et entraînent vers l'infini :

"Les odeurs occasionnent des perceptions rapides et immenses, mais vagues : celles de la vue semblent intéresser davantage l'esprit que le coeur ; on admire ce qu'on voit, mais on sent ce qu'on entend"(34).

Les fleurs sont admirées plus par leurs odeurs que par

leurs formes et leurs couleurs. Chez Senancour, l'odeur de la fleur provoque spontanément l'extase, brusquement l'état d'âme du rêveur qui avait pu être assombri. "Une fleur adorante se trouve-t-elle sous ses pas, son parfum a dissipé tous ces fantômes, et ramené sur l'avenir le voile des illusions plus heureuses"(35). Une odeur peut faire oublier totalement les douleurs de ce monde. Son pouvoir est bien plus grand encore ; quand une jonquille a fleuri, Oberman s'écrie : "Le fantôme du monde idéal fut tout entier dans moi : jamais plus je n'éprouverai quelque chose de plus grand, et de si intantané"(36).

Pourtant Senancour doit regretter de ne pouvoir saisir plus longtemps les rapports olfactifs. Chez lui, la fleur symbolise la femme et l'amour ; elle signifie, autrement dit, le bonheur. Or, de l'amour Senancour ne semble guère avoir connu que le mariage décevant en Suisse, et à Paris, une passion platonique et douloureuse pour l'inaccessible Madame Walckenaër ; il a planté des fleurs symboliques dans son jardin intérieur : violette du premier amour fribourgeois, et jonquille de ses désirs mystiques, dédiée à son ange. Donc, le parfum ne figure pas un bonheur constant, toujours bref, parce que toutes les tentatives amoureuses se soldaient par un éche.

D'autre part, Senancour, par tempérament, semble avoir eu l'ouïe fine. Les notations auditives abondent dans Aldo-

men, les Rêveries et Oberman. Or l'ouïe sera pour lui le sens mystique par excellence. Tandis que la surdité le séparerait du monde, l'ouïe établira l'harmonie entre l'homme et l'univers.

Dans les solitudes silencieuses des Alpes, le moindre son perçu lui révèle brusquement une présence spirituelle dans le paysage qu'il regardait avec les yeux du corps ; "Le chant d'un oiseau dans la chaleur du soir", le cri d'un grillon, le bruit d'un brin d'herbe agité par le vent éveillent, dans cette âme limpide et instable une émotion profonde. Et quand il a entendu à Fontainebleau les cerfs bramer dans la nuit : "Sons isolés de l'être vivant, s'écrie-t-il, vous ne peuplez point les solitudes, comme le dit mal l'expression vulgaire, vous les rendez plus profondes, plus mystérieuses ; c'est par vous qu'elles sont romantiques"(37). D'ailleurs, le son d'une voix aimée lui est plus révélatrice :

"Lorsqu'elle parle (...) elle éveille l'âme de sa léthargie ... Lorsqu'elle chante, il semble qu'elle agite les choses, qu'elle les déplace, qu'elle les forme, et qu'elle crée des sentiments nouveaux ... Elle nous emporte, elle nous précipite avec elle dans le monde immense ; et notre vie s'agrandit de ce mouvement sublime et calme"(38).

Pourtant au dernier terme, il lui semblera que les sons ressemblent à du silence condensé ; à la fin de la lettre 55, Senancour risquera l'audacieuse expression de "son silencieux" ; voici comment il parle de ceux qui l'ont pénétré jusqu'à l'âme, dans les hautes régions alpestres :

"Comment trouverais-je dans les choses ces mouvements qui ne sont plus dans mon coeur, cette éloquence des passions que je n'ai pas ; et ces sons silencieux, (...) symbole d'un monde déjà quitté" (39).

Sur les sommets Senancour connaît la révélation du véritable silence, non pas absence, vide, mais plénitude de la musique et de la contemplation. Ce silence plein sera l'aboutissement de toute mélodie ; par lui se dévoile le caractère mystique de l'ouïe. Le chant de l'univers, que traduisent en définitive la musique primitive ou les bruits de la nature, ne se perçoit que dans le silence intérieur.

*
* *

De toute façon, tous ces développements d'extases mystiques s'éclairent par leur conclusion :

"Je cherche un peu de délire, afin de pouvoir au moins rire de moi : car il y a un certain repos, un plaisir, bizarre si l'on veut, à considérer que tout est songe"(40).

Quand nous distinguons dans la quête mystique la voie vers les profondeurs de Dieu et la voie de pure immence, cette recherche appartient mieux à la deuxième. Dans les voies diverses que Senancour tente dans cette quête, il trouve enfin un apaisement à son inquiétude et sent quelque lueurs sur l'absolu.

N O T E S

CHAPITRE VII

- (1) Ob., I, p.220
- (2) G.A., p.138
- (3) Sabéisme : Religion des Sabéens, membres de plusieurs sectes religieuses des débuts de l'Islam.
- (4) Obs., p.129, note
- (5) Ob., II, p.41
- (6) Ibid., I, p.217
- (7) Ibid., p.219
- (8) Ibid., II, p.1
- (9) Cité par B.Le gall, op.cit., p.309
- (10) Ob., II, p.10
- (11) Mercure de France, sep. 1813, p.444, Cf. Nerval, Oeuvres, Pléiade, t. I, p.39
- (12) Ob., II, pp.5-6
- (13) Ibid., pp.7-10
- (14) B. Le gall, op.cit., p.314
- (15) Ob., II, p.6
- (16) Les chinois (en particulier l'école du Yin-yang) séparent les nombres du yang, toujours impairs des nombres du yin, toujours pairs. Et d'après eux, les nombres du yang et les nombres du yin se corres-

pondent et se complètent : "Un, le nombre pour ciel (c'est-à-dire yang), produit l'eau et six, le nombre pour terre(c'est-à-dire yin), le complète. Deux,(...) produit le feu et sept,(...) le complète. Trois,(...) produit le bois et huit,(...) le complète. Quatre,(...) produit le métal et neuf,(...) le complète. Cinq,(...) produit la terre et dix,(...) le complète" (Précis d'histoire de la philosophie chinoise, p.155)

- (17) Saint-Martin, Tableau naturel, t.II, p.133
- (18) Ob., II, p.193
- (19) Le gall, op.cit., p.316
- (20) Ob., II, p.195
- (21) Ibid., p.200
- (22) Ibid., p.200
- (23) Ibid., p.201
- (24) J.Merlant a étudié dans son livre l'affinité mystique entre Senancour et Novalis. Voir son livre Senancour pp.99-101
- (25) R., I, p.85
- (26) Ob., I, p.69
- (27) Ibid., II, p.92
- (28) R., I, p.84
- (29) Ibid., p.91
- (30) Ob., II, p.92
- (31) Ibid., p.94

- (32) Ibid., p.73
- (33) Ibid., I, p.153
- (34) Ibid., p.147
- (35) R., I, p.59
- (36) Ob., I, p.102-103
- (37) Ibid., p.96
- (38) Ibid., p.154
- (39) Ibid., II, p.53
- (40) Ibid., p.15

CHAPITRE VIII

LES DEUX MOUVEMENTS CYCLOTHYMIQUES

Plusieurs voies s'offraient à vrai dire à Senancour pour découvrir le monde idéal. Saisissant par des analogies le mystère du monde, il avait la certitude d'une existence d'un monde idéal et en a pour le moins pressenti d'heureux moments d'extase.

De ces moments d'extension qu'il connaît, il dit cependant : "Il me faut des illusions sans bornes, qui s'éloignent pour me tromper toujours"(1). Mais on a vu que le temps est venu où son âme retombe lourdement sur terre, comme fatiguée de ces visions sublimes ; "l'albatros se brise les ailes"(2). Est-ce qu'il est vrai que nous sommes trompés ? "A la vérité, jusqu'à présent du moins, rien de ce qui existe n'a pleinement mon affection, et un vide inexprimable est la constante habitude de mon âme altérée. Mais

tout ce que j'aime pourrait exister, la terre entière pourrait être selon mon coeur, sans que rien fût changé dans la nature ou dans l'homme lui-même excepté les accidents éphémères de l'oeuvre sociale"(3). Enfin, chimère et vérité sont indiscernables .

"Triste et vaine conception d'un monde meilleur !
Indicible extension d'amour ! Regret des temps
qui coulent inutiles ! Sentiment universel, sou-
tiens et dévore ma vie : que serait-elle sans ta
beauté sinistre ?"(4)

A Thiel, à la Dent du Midi, à Fontainebleau un seul écho se prolonge longuement comme le son du cor sur les eaux : "Mais pourquoi ces choses seraient-elles purement idéales ? Pourquoi ce qui n'est point, semble-t-il davantage selon la nature de l'homme que ce qui est ?"(5). Senancour est alors tenté de considérer la réalité comme une chimère :

"La vie positive est aussi comme un songe ; c'est elle qui n'a point d'ensemble, point de suite, point de but. Elle a des parties certaines et fixes : elle en a d'autres qui ne sont que hasard et discordance, qui passent comme des ombres, et dans lesquelles on ne trouve jamais ce qu'on a vu.

Ainsi, dans le sommeil, on pense en même temps des choses vraies et suivies, et d'autres bizarres, désunies et chimériques, qui se lient, je ne sais comment, aux premières. Le même mélange compose et les rêves de la nuit et les sentiments du jour. La sagesse antique a dit que le moment du réveil viendrait enfin"(6).

A Thiel, dans la paix de la nuit, Oberman interroge désespérément ; "cette nature inconcevable qui, contenant toutes choses, semble pourtant ne pas contenir ce que cherchent (ses) désirs"(7). Tout l'univers visible soudain n'est plus que le signe d'un monde invisible. L'âme, ravie en extase, déplace les bornes du vrai et en vient à considérer que son rêve intérieur est moins illusoire que le devenir extérieur. Tel est le tourment de Senancour, dans lequel n'entre que par contrecoup le doute sur l'existence de Dieu et de sa providence, et qui consiste pour l'essentiel dans une dialectique sans fin du réel et de l'irréel, de l'immédiat et de l'illimité, du proche et de l'inaccessible en tant qu'objets du désir humain.

Dans la contemplation de la Ur-Natur qu'est l'Idéal, Senancour traverse des périodes d'exaltation et de dépression. Il est cyclothymique. Sa vie intérieure est rythmée par ces mouvements contrariés d'expansion et de rétrécisse-

ment. Nous pouvons discerner dans une page célèbre l'alternance de ces équivalences et cette vivante incertitude :

"Une jonquille était fleurie. C'est la plus forte expression du désir : c'était le premier parfum de l'année. Je sentis tout le bonheur destiné à l'homme. Cette indicible harmonie des êtres, le fantôme du monde idéal fut tout entier dans moi ; jamais je n'éprouvai quelque chose de plus grand, et si de instantané. Je ne saurais trouver quelle forme, quelle analogie, quel rapport secret a pu me faire voir dans cette fleur une beauté illimitée, l'expression, l'élégance, l'attitude d'une femme heureuse et simple dans toute la grâce et la splendeur de la saison d'aimer. Je ne concevrai point cette puissance, cette immensité que rien n'exprimera, cette forme que rien ne contiendra, cette idée d'un monde meilleur, que l'on sent et que la nature n'aurait pas fait ; cette lueur céleste que nous croyons saisir, qui nous passionne, qui nous entraîne, et qui n'est qu'une ombre indiscernable, errante, égarée dans le ténébreux abîme (...) Qui réprimera dans nos coeurs le besoin d'un autre ordre, d'une autre nature ? Cette lumière ne serait-elle qu'une lueur fantastique ?

Elle séduit, elle subjugué dans la nuit universelle. On s'y attache, on la suit : si elle nous égare, elle nous éclaire et nous embrase"(8).

Ainsi, il est bien vrai que la sensibilité frustrée, chez lui comme chez tant de ses contemporains, tend à quitter la terre, mais il n'est pas moins vrai qu'il a ignoré le saut dans la religion ou ses substituts spiritualistes. La plénitude qui lui est refusée, et qui fait tout son entretien, n'est, en fin de compte, nulle part. L'Etre n'est pas son refuge contre la misère du réel : il n'a cessé de dire qu'il est hors de notre portée : "La connaissance de l'être n'existe point" ; "je ne sais point de langue commune entre le chétif et l'Infini, entre nous qui passons et la Permanence inconnue"(9).

N O T E S

CHAPITRE VIII

- (1) Ob., I, p.74
- (2) B.Le Gall, op.cit., p.387
- (3) Ob., I, p.24
- (4) Ibid., p.65
- (5)-(6) Ibid., I, p.67
- (7) Ibid., p.23
- (8) Ibid., p.102-103
- (9) R., I, p.26, note

CINQUIEME PARTIE

UNE NOUVELLE CONCEPTION RELIGIEUSE
DANS LA MATURITE ET LA VIEILLESSE DE SENANCOUR

CHAPITRE PREMIER

LE REVIREMENT

VERS LE CHRISTIANISME

Avant d'analyser les Libres Méditations, oeuvre très importante de la maturité, il sera utile de se rappeler les Rêveries de la deuxième édition de 1809, parce qu'elles sont très proches dans le temps des Libres Méditations.

Senancour, en 1809, allait avoir quarante ans. Cette année marque le temps de la maladie. D'ailleurs le sentiment de l'échec s'est considérablement accentué parallèlement à l'infirmité physique. Or cette année 1809 est considérée comme une époque importante pour Senancour. Car il juge son passé à la moitié de sa vie et il peut se trouver, malgré quelques défaillances, guéri de ses tourments d'autan ; un beau fragment, publié par Sainte-Beuve sur le manuscrit laissé par Mademoiselle de Senancour, nous informe

sur sa vie intérieure, le jugement qu'il portait sur son passé. Il se représente alors comme désabusé, ne tendant qu'au repos, gardant bien "un peu des séductions de l'espérance", puisque tout homme en a besoin pour "aimer sa vie", mais dépris de lui-même, et consacrant toute l'énergie qu'il tient d'un reste d'illusions à faire le bien "de ceux qui ont encore des désirs"(1). En ce temps là il semble que le souci du problème religieux avait grandi en lui.

Enfin, les Rêveries de la deuxième édition qui furent publiées en 1809 montrent une étape vers une nouvelle conception de la religion. La vision de Dieu a avant tout changé par rapport aux Rêveries de 1799. Alors que le besoin d'extension, le désir de l'infini n'est plus considéré comme une erreur, Senancour consent à nommer le mystère omniprésent comme suit : "L'infini, c'est Dieu ; l'inconnu, le possible, c'est Dieu"(2). Après le Dieu cruel de 1799, celui de 1809 en est en fait éloigné : "la conception suprême de l'abstrait, c'est Dieu"(3). Mais le Dieu est ici impassible, comme la Nature dont il n'est que la représentation. A ce titre, il est exonéré de la responsabilité du mal, et il faudra peu de chose pour qu'il devienne la source du bien.

Comme la vision de Dieu, l'attitude de Senancour à l'égard de la religion marque une nouvelle étape. De l'Amour de 1808 témoigne que Senancour n'a pas fait un pas vers le

christianisme, depuis 1804. Pourtant, l'année suivante, l'attitude de Senancour a changé. Dans les Rêveries de 1799, toute la discussion sur le problème de l'âme n'a d'objet que de s'opposer à ceux qui défendent la religion. Or, en 1809, la religion, celle du moins que Senancour décore d'un R majuscule, est l'égale de la philosophie(4) et, dans la trente-cinquième rêverie, qui reprend le thème de l'immortalité de l'âme de la douzième rêverie de 1799, toute l'âpre et tranchante discussion sur la nature de l'âme a disparu. D'ailleurs, cette deuxième édition des Rêveries nous montre des scrupules à détruire la religion d'autrui, un grand respect pour l'"homme religieux" et l'auteur déplore également une "triste inimitié entre la philosophie et la religion"(5).

Cependant ce qu'on doit remarquer aussi, c'est qu'une exigence de rigueur intellectuelle retient son adhésion à un dogme déterminé : "Il ne s'agit pas de rendre la religion intéressante, mais d'en démontrer la vérité"(6). De plus; il demeure persuadé que "la métaphysique la plus élevée aboutit au néant"(7).

Ainsi, on ne peut pas dire qu'il y a une rupture radicale entre la nouvelle étape de 1809 et celle d'Oberman. Son point d'aboutissement seul aura changé. Finalement, il apparaît que le changement de ses attitudes à l'égard de la religion lors des Rêveries de 1809 ne reflètent que ses dis-

positions intimes.

*
* *

Malgré cette nouvelle phase de 1809, Senancour en 1816 fait paraître les Observations sur Génie du Christianisme avec encore un ton très dur, très hostile au catholicisme. Cela montre que sa sympathie pour le christianisme s'est développée seulement les années suivantes. L'exemple de Cha-teaubriand que Senancour détestait, n'a plus longtemps suffi à le retenir loin du christianisme. Enfin entre 1816 et 1819 le revirement de Senancour s'achève. Dès lors nous pouvons remarquer une nouvelle attitude envers le christia-nisme.

En effet en 1819 les Libres Méditations nous dépeignent un Senancour qui semble avoir adhéré de tout son être à un spiritualisme très fortement teinté de christianisme. Bien que ce livre soit publié en 1819, ce n'est pas l'influence catholique de la Restauration. Senancour est plus que dégagé à cet égard. D'autre part, on croit que cette nouvel-le orientation n'est pas étrangère à son séjour à Anduze pendant deux années de paix.

En 1816, sous l'empire de "certains motifs", dit Made-

moiselle de Senancour, Senancour partit pour Marseille ; de là il se rendit à Nîmes, enfin à Anduze, dans le Gard, où il séjourna près de deux ans. Là, il jouit d'une solitude qui "convenait aux études sérieuses" ; et surtout, dans cette vallée "bien arrosée et richement garnie de mûriers et d'oliviers, (...) bien accueilli d'une population estimable et paisible, malgré le mélange des deux cultes, (...) il fut assez particulièrement en rapport avec le curé, aimable vieillard, et les deux pasteurs protestants, dont le plus jeune fut pour lui plein d'attentions"(8). D'ailleurs, il lut beaucoup d'auteurs catholiques ou protestants et s'assimila leurs pensées. Tout prêt à devenir chrétien, Senancour se laisse en ce temps-là le plus volontiers pénétrer par des influences chrétiennes. Donc, s'il y a dans les Libres Méditations de 1819 de nombreuses citations d'auteurs protestants ou catholiques et si Senancour y fait sien le vocabulaire chrétien, c'est sans doute dû à son expérience de la vie à Anduze.

Mais il semble que l'auteur ne choisit pas ici entre le catholicisme et le protestantisme, parce qu'il voulait à cette date le christianisme le plus pur, le plus primitif possible. Il dira plus tard à Liszt : l'Evangile est muet sur le christianisme, et plus encore évidemment, sur le catholicisme. Il ne s'est référé qu'à l'Evangile, et encore a-t-il évité une exégèse trop personnelle. Il a supprimé le Christ

en tant qu'homme-Dieu, en tant que personnage historique, pour ne garder qu'une morale appuyée sur un spiritualisme déiste. Sa fille ne fera que transcrire ses motifs :

"Proclamez, lui disait son père, l'existence de Dieu ; tout l'annonce ; les merveilles de l'univers le prouvent et nul du moins n'osera dire : vous mentez ; mais si vous prétendez l'expliquer, si vous le faites paraître parmi les hommes, si vous lui donnez une existence terrestre et une famille dont vous racontez l'histoire, si vous l'amoindrissez à ce point, sous prétexte de le rendre accessible aux intelligences bornées, vous jetez les autres dans l'incrédulité, votre onéreux échafaudage s'écroule en débris stériles ; la morale a perdu son imposant appui"(9).

En ce temps-là, Senancour, s'il n'est certes pas catholique, ni protestant, sera un mystique, étant moraliste. Tandis que Senancour voudrait conférer à la religion toute sa pureté, en s'écartant des fanatismes et des dogmes, il ne refuse plus comme jadis un fondement mystique à la morale. Il est à peu près comme Voltaire qui dit : "L'athéisme (...) ne peut faire aucun bien à la morale et peut lui faire beaucoup de mal ; il est presque aussi dangereux que le fanati-

sme"(10). Il s'est voulu moraliste et également le mystique qui ne s'écarte pas radicalement d'une certaine tradition. Dans une phrase des Libres Méditations, apparaît son désir :

"Comment celui qui admire les oeuvres de Dieu se laisserait-il de vivre ? Exister, n'est-ce pas admirer et aimer ? si l'on jugeait que Dieu n'est pas, n'ayant alors rien de grand à prévoir, on prendrait peu d'intérêt au cours des heures irrévocables"(11).

On n'ose affirmer le mysticisme d'un esprit aussi affranchi, d'un tempérament aussi raisonneur. Jusqu'alors, l'écrivain ne voulant rien dire qui dépassât sa pensée, s'était contenté d'appellations vagues, telles que l'intelligence infinie ou la suprême bonté. Mais Dieu est en plusieurs endroits des Libres Méditations expressément nommé. Nous allons voir le chapitre suivant comment sa pensée philosophique incline à s'orienter vers le mysticisme et comment l'idée de Dieu est substituée à celle du Néant.

N O T E S

CHAPITRE PREMIER

- (1) Cité par J.Merlant, Senancour, p.145
- (2) R., II, p.120
- (3) Ibid., p.120
- (4)-(5) Ibid., p.174
- (6) Ibid., p.187
- (7) Ibid., p.10
- (8) J.Merlant, op.cit., p.155
- (9) Mademoiselle de Senancour, Notice biographique,
pp.122-123
- (10) Voltaire en un volume, L'abeille, 1822, p.17
- (11) L.M., Cité par J.Levallois, op.cit., p.161

CHAPITRE II

LA QUETE MYSTIQUE

1. "Un laborieux mouvement d'espérance"

Le solitaire des Libres Méditations garde encore de l'humeur et de l'esprit d'Oberman. C'est, par exemple, la dépendance, inconsciente ou avouée, à l'égard des impressions physiques :

"Quand le ciel est froid et nébuleux, je sens trop la présence du mal ... ; quand une suave lumière se répand autour de ma demeure, le souvenir de l'ordre universel m'accable dans la solitude ; un important besoin de ne pas rester inutile suspend la douce simplicité dont je pouvais jouir, et je trou-

ve beaucoup de tristesse dans l'étonnante beauté des choses"(1).

C'est Oberman disant : "L'étonnante harmonie des choses fut sévère à mon coeur agité"(2). D'ailleurs nous pouvons lire ceci dans la trentième Méditation : "Je n'ai pas su me garantir sans retour des écarts de la pensée ; je l'éprouve quelquefois avec autant de honte que de découragement. L'ennui revient, il surmonte tout, il change d'aspect de l'univers, et l'espoir suprême s'éteint au milieu du silence qui m'environne. Je me sens inondé d'amertume à la vue du passé détruit, de l'avenir inutile, et du malheur de nos plaintes perdues dans le vide"(3).

Les fantômes des anciennes angoisses le hantent certainement. Pourtant à cette vue triste des choses, le solitaire sait substituer un inlassable effort vers une vue confiante : "Un long travail consume les jours dont la beauté, en renouvelant des vœux trompeurs, ne me laisserait apercevoir autour de moi que l'uniformité de l'abandon". Alors, ajoutera-t-il en 1830, "(...) je ne sais quel secret murmure de l'harmonie de toutes choses me fait pressentir des merveilles inconnues"(4). C'est donc le travail, l'effort, la "longue et lourde tâche" de vivre qui rendent aux sens "la clef de l'âme".

Les Libres Méditations, dit M. Raymond, sont encore un

livre de recherches, autant que de direction, de médication spirituelle (non de "dévotion") qui s'adresse, une fois de plus, à des "adeptes", à de nouveau "anachorètes", prêts à se retirer du monde. Et Senancour, comme à l'ordinaire, mais de façon singulièrement pressante, posant une condition après l'autre, suivant des hypothèses, pesant des alternatives, s'interroge sur le moyen de sortir enfin du doute et d'accéder au plan où une foi philosophique, une sagesse religieuse, seraient possibles(5).

"Que de justesse exigent des conclusions fondées sur des probabilités !" (6).

En fait, Senancour fait des efforts pour la justesse des probabilités, en faveur d'un Dieu ordonnateur, rémunérateur. Tandis que les doutes dans Oberman sont restés comme une hypothèse négative et immuable, dans les Libres Méditations, le doute devient "favorable"(7), espérant avoir "presque tout l'effet d'une conviction plus heureuse"(8). Cette vertu libératrice du doute est confirmé dans les Rêveries de 1833 ; il renferme "une promesse"(9) ; "pouvant s'éclairer, il ne désespère jamais"(10) ; et il se voit attribué une autre qualification "positive" ; il est dit "rêveur". Il y a un pas encore : "C'est par le doute qu'on s'éloigne le moins de la vérité"(11). Senancour affirme aussi avoir renoncé

au doute "qui aveugle, au doute aride", sous-entendant qu'une autre sorte de doute ouvre les yeux et porte ses fruits. M. Raymond commente ce point en disant que "à un doute négatif, ou négateur(aride), a succédé un doute propédeutique : le suprasensible, et l'autre monde, et Dieu, seront rangés, si l'on ose dire, au bénéfice de ce doute"(12).

L'argument du pari, dont la valeur était contestée dans les Rêveries et dans Oberman, se présente dans les Libres Méditations sous une forme facilement reconnaissable : l'homme est appelé à choisir entre le présent et l'avenir, et c'est le présent qu'il doit "sacrifier" : "La sagesse prescrit de tout faire pour mériter une durée perpétuelle, et de ne point balancer entre la vie et l'éternité. Nul ne se repentira jamais d'avoir réprimé des caprices d'un moment, afin de céder à des besoins infinis"(13). Senancour se souvient de Pascal : "Ne pas souhaiter que Dieu existe (...), c'est un effrayant témoignage de la faiblesse des hommes"(14). Et on voit qu'il note ceci, à ajouter à la neuvième Méditation, à la fin de sa vie :

"Abandonner l'idée de Dieu, ce serait tout perdre. On ne peut participer à aucune grandeur sans cette idée mystérieuse, libre et indéterminée"(15).

Dieu sera le seul "mystère" que Senancour accepte en

sa plénitude surhumaine et qu'il veut résolument écarter.
"Un laborieux mouvement d'espérance"(16), c'est là, la
caractère fondamental des Libres Méditations.

"Ne plus espérer désormais, ne plus désirer, ce
serait travailler à se détruire soi-même en re-
nonçant à ce que notre persévérance était peut-
être destinée à conquérir ..."(17)

Enfin, dans les Libres Méditations, Senancour triomphe
des angoisses cosmiques qui le tourmentaient. Du moment
que Senancour dit qu'"une si grande force nous détruirait si
elle cessait de nous être favorable"(18), la bonté de Dieu
est évidente. Le monde n'est plus considéré par lui comme
un champ stérile où la mort exerce ses ravages, mais comme
le lieu d'une création continuellement féconde. Les oeu-
vres antérieures de Senancour, et pas seulement Oberman, mê-
me les Rêveries de 1809(19), les plus proches, dans le temps,
des Libres Méditations, entonnaient un hymne navrant à la
stérilité. Mais l'auteur des Libres Méditations voit la
Permanence, l'Eternité, par delà la mort ; le croyant a vain-
cu la mort. "La terre, boule froide et muette"(20) dans les
Rêveries devient la terre promise : "Qu'elle soit à jamais
bénie cette providence qui nous destine une journée d'alar-
mes et d'attente, afin que nous ayons quelques titres pour

entrer dans la terre promise, si nous savons achever d'un pas ferme un trajet si court !" (21).

Alors, Senancour chante la vie de l'univers, sa splendeur qui vainc l'ennui, et aussi s'indigne :

"Je ne puis comprendre qu'il soit si facile d'oublier la magie de l'univers et que (...) on perde tout souvenir de l'étendue qui nous enveloppe, ou de la force qui pénètre et modifie toutes choses. Singulière inadvertance des hommes ! ils se plaignent de l'ennui de leurs jours ; mais l'Océan soulève ses flots, mais le soleil luit, et les fleurs s'ouvrent, et l'éternelle vie du monde nous est donnée en spectacle ! Inépuisable circulation des eaux, secrète beauté de l'herbe du désert !" (22).

Même le désir n'est plus symbolisé par des sables désespérément stériles ; "l'herbe", signe mystérieux de l'universel triomphe de la fécondité là où elle est la plus inattendue. Ainsi, la terre renaît et le monde revit. La mort n'est plus liée aux images de stérilité et de dépérissement dès lors qu'elle est semence de vie éternelle. Quand la mort triomphe de la mort et la mort devient source d'espoir, aliment pour la foi, l'homme sort enfin d'un long cauchemar. On sait que Senancour a été obsédé par la mort. Mais l'angoisse de-

vant la mort, torturante obsession d'Oberman, fait place à un espoir : la survie de l'âme.

Dans les Libres Méditations, l'immortalité est heureusement à peu près affirmée. Senancour a traité dédaigneusement l'immortalité de chimère dans les Rêveries. Pourtant à la page 31 des Libres Méditations de 1830, il fait dans le sens contraire cette déclaration très nette :

"Si je partageais le malheur de ceux qui regardent comme chimérique notre immortalité (...) j'aurais perdu la seule attente qui puisse donner beaucoup de prix à l'existence"(23).

En fait, il faut que la vie soit une méditation de la mort : ainsi toutes choses sont ramenées à leurs réelles proportions et la mort même n'est plus qu'un accident de notre durée perpétuelle. La vie présent est aimable, puisqu'elle fait partie "du grand bienfait de l'existence ; mais ne l'aimons pas pour ce qu'elle renferme d'actuel et de fugitif"(24). Finalement, tout change positivement quand Dieu retrouve sa place.

"Je n'ai point de chagrins sans consolation ; l'état le plus habituel de mon âme est un paisible renoncement, une espérance indéfinie, un doute favo-

nable, une tristesse heureuse"(25).

Il reste à examiner l'idée de "tristesse heureuse". En 1836, dans un fragment destiné à la vingt-quatrième Méditation, Senancour dit : la douleur subie nous tuerait, "mais la douleur combattue occasionne l'espérance ..." (26). On pourra reconnaître ici l'idée stoïcienne qui l'a attiré dans sa jeunesse. Mais nous remarquons immédiatement que la notion chrétienne du péché n'est plus étrangère au lecteur assidu des sermonaires qu'ils soient le P. Elisée, Abbadie, ou Zimmermann. La douleur est chez lui reconnue comme essentielle à notre nature et le malaise humain ne naît plus. Si, autrefois, sa misère l'irritait, aujourd'hui, il croit à la chute. Ce que Senancour appelait la longue erreur de l'humanité sortie de ses voies, il l'appellera bientôt chute originelle, et instinct de retour vers Dieu; Donc la tristesse religieuse est ce qui peut nous initier au monde éternel.

D'autre part nous entrevoyons que la perspective où se place le mal a aussi changé chez lui. Le mal n'est pas dans l'ordre naturel. Senancour nie sa réalité ; l'homme n'est pas dans le mal social, c'est-à-dire que le mal n'est plus de création sociale, car "l'agitation du monde actuel est apparemment conforme aux desseins de la Providence" (27). Mais si le mal existe, le mal est au plus profond de nous, et ne

peut être atténué que par un avant-goût de l'existence surnaturelle. Quand il lui arrive de contempler ses anciennes souffrances, l'expérience des années obscures et douloureuses prend une signification nouvelle :

"La douleur est bonne, et il est utile de la connaître dès la jeunesse ... Il convient que l'homme souffre, et qu'il souffre à tout âge ... Il faut respecter cette destination et bénir, dans les moments pénibles, des rigueurs apparemment indispensables"(28).

L'échec est une épreuve qui permet d'approcher de la lumière(29) ; la souffrance, l'infirmité, une ascèse. "Vous arrivez trop promptement aux bornes de la joie. C'est la douleur qu'il faut connaître, parce qu'il faut étudier l'infini"(30). Par la douleur nous connaissons mieux l'infini. On voit, autrement, ce que la souffrance ainsi conçue a de chrétien. La souffrance "peut nous indiquer une destination ultérieure et, en quelque sorte, suspendue"(31), écrit Senancour. Il a fortement senti la nécessité mystique de la souffrance.

Ainsi les Méditations sont remplies de l'action de grâces envers la Providence qui offre la douleur en don. Mais le solitaire ne la prend pas comme un châtiment ; il voit,

seulement, que seule elle nous fait découvrir la vérité. C'est bien la douleur qui a fait l'unité de sa vie.

Après la tristesse heureuse, il se plaît aussi à la solitude religieuse. La lecture de Zimmermann, qui était un philosophe très inconnu, mais a été un intercesseur pour Senancour pendant ces années de recherche mystique, est venue corroborer la réflexion personnelle ; Senancour trouvait chez lui une analyse de la solitude et de ses vertus dont il se souvient à plus d'un moment.

"Dans la solitude, les vraies jouissances du coeur font naître souvent des idées religieuses, et celles-ci augmentent réciproquement les plaisirs de la solitude. Une vie simple, innocente et tranquille, rend le coeur beaucoup plus propre à s'élever vers Dieu, la vue de toute la nature appelle à la religion, et l'effet le plus sublime de la religion est la tranquillité"(32).

Cette phrase est ce qui permet de donner une plus grande résonance à une expérience intérieure. La solitude n'est donc plus morne abandon, mais solitude religieuse.

2. L'expérience mystique

Senancour ignorait les Romantiques allemands au temps d'Oberman. Mais au moment où il écrit les Libres Méditations, il connaît leur existence, car il a lu De l'Allemagne (33). Le Solitaire des Libres Méditations, comme les Romantiques allemands, essaie de parvenir à Dieu par la méditation analogique. "L'homme ne connaît que des rapports"(34); "Tout semble être analogie"(35). Senancour a déjà saisi les rapports dans les oeuvres précédentes les Libres Méditations. Or cette fois la perception de relations est devenue de plus en plus exclusivement celle d'une éthique, puis d'une religion.

A partir de 1804, Senancour, très sciemment, s'est voulu moraliste, sage puis mystique. "Des figures passent devant vous, et elle vous offrent, par certaines analogies, l'occasion d'un exercice moral"(36). On comprend dans un autre texte plus étendu que Senancour entend par "exercice moral" une adoration :

"Ce qui est illimité est divin ; l'infini, sous tous les rapports, ce serait Dieu. Une pensée profonde suscitée par quelque bruit dans l'épaisseur des bois, l'union de plusieurs familles ou-

bliées sur un sol favorable, l'expressive simplicité des regrets du sage, la communication des idées d'un hémisphère à l'autre, d'un âge à un autre âge, tout ce qui est heureux, vaste, incompréhensible, ce qui est sublime enfin, est l'ouvrage du Dieu que je reconnais, du Dieu qui est et qui sera"(37).

Malgré ce développement, le mysticisme de la maturité a pourtant une continuité avec celui de la jeunesse. Le sentiment des rapports poussé à son plus haut degré, donne à découvrir que la correspondance entre le microcosme et le macrocosme est le signe d'une correspondance entre l'homme et Dieu. La contemplation de la nature est donc une prière. Dès lors, l'étude des inanimés devient chez lui également le plus important des devoirs parce qu'à travers eux se révéleront les vérités morales :

"Il est manière de considérer les choses inanimées; elles appartiennent ainsi à l'étude la plus indispensable, celle du principe de nos devoirs. Ces diverses parties du monde présentent un aspect métaphysique, et des analogies avec les vérités morales"(38).

La contemplation de l'"analogie universelle où, selon l'excellente expression de Madame Durry, le matériel est le signe du spirituel"(39), où, pour Senancour, le monde figure Dieu, apaise, car elle est la contemplation de l'Equilibre. Lui, qui est capable de saisir les analogies, perçoit l'Ordre. Senancour a lu dès l'adolescence Malebranche ; il s'en souvient lors des Libres Méditations. Toute l'oeuvre chante un hymne à l'Ordre. On peut dire que cette adoration de l'ordre est la seule prière que Senancour ait jamais faite. Oberman a admis que "le monde est disposé avec intelligence"(40) ; et Senancour reprendra, dans les Rêveries de 1833(41), l'expression d'Oberman.

L'Ordre reflète l'intelligence divine à travers les formes de l'univers. Le respect de cette harmonie est pour l'homme le moyen d'accepter et de sanctifier son intégration dans la matière : "Si je ne puis me séparer de l'universalité des choses, si je fais à jamais partie du monde que Dieu gouverne, puis-je espérer un bien qui s'éloigne du bien de tous ? Me posséderai-je moi-même, si je néglige des soins confiés à l'homme pour son propre avantage ?"(42). Et l'Ordre est perçu à travers l'inanimé comme l'Analogie :

"Le bruit des vents, le retour de la lumière, la rapidité des eaux rappellent l'ordre général du monde ; et imparfaite, mais continuelle révélation

des lois qui restent incompréhensible ..."(43)

Finalement, la contemplation de la nature apparaît chez le solitaire, comme une méditation métaphysique ou religieuse qui le conduit à l'Analogie, l'Ordre, Dieu. Mais bien que la nature permette l'élévation de l'âme vers Dieu, ce n'est pas là le panthéisme, puisque Dieu a une existence indépendante du grand Tout.

D'autre part, le Dieu des Libres Méditations ne s'incarne pas. Senancour éprouvait une répugnance très forte à l'idée que la Divinité ait pu prendre un corps. Cette idée lui semblait insupportable, absurde et sacrilège - proche en cela de tant de romantiques. Senancour s'est efforcé de garder seulement la vision pure de Dieu, sans représentation. S'il est vrai que Senancour propose l'approche d'une définition de Dieu, on pourrait difficilement en forger une définition abstraite : "Heureux, sans plaisir ; parfait, sans vertu ; prévoyant tout sans avoir rien à éviter, (...) contenant l'espace, et terminant les temps : principe immuable des changements, principe inépuisable de tout amour, de toute beauté, de toute justice"(44).

Nous nous souvenons ici que l'avidité de sentir lors des Rêveries servait de seul guide pour approcher l'absolu. Or dans les Libres Méditations c'est le désir qui permet d'y accéder.

"Mais le désir, l'inconcevable désir ! le pressentiment de quelque chose de perpétuel, ce besoin dans moi qui vais disparaître ! Il y a là une communication souverainement mystérieuse. La science me montre un abîme entre Dieu et les mortels ; mais je me crois rapproché de Dieu par les relations indéfinissables que le désir établit. Ainsi les affections comme les idées, le visible et l'invisible, les hommes et la matière, tout n'existe que pour celui qui est : les divers objets sont des degrés qui mènent à lui ; l'image divine est réfléchie de toutes parts, et les choses fugitives apparaissent comme un indice de l'Eternel"(45).

Le désir exprime une ultime aspiration à la permanence, si forte depuis Aldomen ; car l'Eternel est, par définition, la Permanence. Par ailleurs, le désir constitue, la forme suprême, sublimée, du délire d'extension condamné jadis. Il semble que Saint-Martin soit responsable de ce changement ; le Philosophe Inconnu a dit ce qui suit : "C'est dans l'extension sans borne de notre être immortel, que se trouve le signe parlant du Dieu bienfaisant à qui sont dus tous nos hommages"(46).

Chez le solitaire des Libres Méditations, le désir est la nostalgie du divin, la forme ultime de l'aspiration de

l'âme à l'infini et de son extension : "Nous demandons à Dieu de nous rapprocher de lui, c'est-à-dire de nous changer, de nous fortifier, et d'agrandir jusqu'à nos sentiments" (47). Le seul désir humain aurait le pouvoir de soulever le voile ; il serait le pouvoir qui rejoindrait Dieu en son mystère. Donc, l'âme sensible des Rêveries devient désormais une âme capable de Dieu.

Or la conviction de la présence de Dieu vient justement chez lui du sentiment de l'existence : "Ses sentiments religieux sont une suite du sentiment de notre existence. Vivre, c'est savoir quelque chose de Dieu"(48). Après avoir dit : "Je sens, donc j'existe", Senancour est parvenu à cette autre affirmation : "Je me sens exister, donc Dieu existe". L'inverse est vrai aussi. Cette conviction illumine la vie de Senancour, l'amour de Dieu lui permettant de ressaisir sa continuité intérieure, l'identité de son être avec lui-même.

3. Le mysticisme de lumière

Beaucoup de mystiques puisent leur source mystique dans le rythme même de notre vie soumise aux alternances d'ombre et de lumière. Ils ont développé le thème contrasté des ténèbres et de la lumière avec toute les nuances et les in-

terférences possibles. Ils en arrivent ensuite jusqu'à pouvoir dire que Dieu est lumière.

Nous trouvons chez Senancour aussi un mystique de lumière. Les astres de lumière symbolisent chez lui le champ divin. Senancour espère pouvoir, dans une autre vie, communiquer avec les astres(49), car il sent que les astres figurent l'éternité de Dieu(50) et la permanence de la lumière intellectuelle(51), l'éblouissement de qui découvre l'au-delà(52). Dans l'espace céleste qui est l'image la moins matérielle de la perfection divine, le soleil et les étoiles, les galaxies reflètent la splendeur de Dieu, symboles par excellence de l'Infini. Nous avons souvent vu le thème des astres étroitement lié à celui de la lumière ; le soleil noir de Nerval, les songes de Bernardin ou les astres obscurs d'Oberman et surtout des Rêveries de 1809. Or dans les Libres Méditations, la clarté domine, répond aux ténébres. On voit des phrases des Libres Méditations où le sens donné au mot lumière est à mi-chemin entre l'illuminisme et la philosophie voltairienne, comme : "Ces sages (...) qui répandirent une lumière jusqu'alors inconnu"(53), comme : "Le juste craint surtout de n'être pas assez grand lui-même, assez éclairé"(54), ou bien comme : "Se renfermer dans les ténébres d'une frivolité impie ou d'une foi superstitieuse"(55).

Le concept opposé à celui de la lumière est "ténébres".

Les "ténèbres" impliquent le mal moral, l'ignorance intellectuelle et le fanatisme, car "le mysticisme des lumières est comme chez Voltaire considéré comme une mystique de la Raison"(56). Mais il ne faut pas se tromper ; la nuit n'a pas la même valeur que les ténèbres. La nuit qui renforce l'éclat des étoiles est, au contraire, le lien mystique, "lieu des révélations" selon l'expression de Novalis. La nuit pascalienne est flamme et feu nouveau, résurrection et apothéose. Pascal sait que le premier éclair de la grâce luira dans la nuit la plus extrême, et c'est pourquoi il épaissit comme à plaisir les ténèbres du désespoir, exaltant le contraste dialectique de la tragédie et du salut ; Dieu est un Dieu caché, Deus absconditus, mais à demi caché, car s'il est faux que le christianisme soit manifeste, il n'est pas vrai non plus qu'il soit entièrement obscur(57).

Senancour ne va pas aussi loin que Pascal, mais Senancour admet aussi le caractère initiatique de la nuit. La nuit, lieu et symbole de l'expérience mystique, dès les Rêveries de 1809, nous laissait"(58), mais pour nous révéler le Néant(59). Maintenant dans les Libres Méditations, pleine de voix, elle s'ouvre par une "tranquille soirée"(60) :

"Quelquefois, au milieu de la nuit, sous le ciel étoilé, il cherche à entrevoir la règle de toutes choses et les signes d'une volonté qui n'ait pas

eu de commencement"(61).

Une étoile qui brille conduit "à la fois le Bédouin à travers les sables, le Natchez dans les savanes", symbole de la fécondité des moyens de Dieu(62). Il est des nuits dont la légèreté même est le signe qu'une communication avec l'au-delà est possible : "c'est l'effet d'une belle nuit, dont les ombres légères, en nous ôtant la vue de quelques objets rapprochés, mais circonscrits, offrent à nos méditations tout l'espace des cieux"(63). La nuit nous apprend à devenir véritablement voyants : "comme on entrevoit les astres lorsque la lumière du jour se retire, lorsqu'on cesse de pouvoir observer la plupart des objets de la terre ; ainsi on discerne des signes plus sensibles de la loi générale"(64). De plus la nuit permet de percevoir la splendeur des astres, et donc de la "lumière intellectuelle"(65).

Par comparaison à la nuit qui se trouvait déjà dans les premières Rêveries et surtout dans Oberman, le continu philosophique de la révélation s'est ici plus précisé. Ainsi Senancour a-t-il connu une nuit sans cesse plus lumineuse dans sa démarche.

La lumière est communication ; sa rapidité, son immatérialité lui permettent de figurer le mouvement de la grâce de Dieu vers l'homme et l'élan de l'homme vers Dieu :

"Si nous nous attachons à ne pas affaiblir en nous ce rayon

d'une vraie lumière, il retournera vers son auteur, vers celui qui nous a donné la raison, l'équité, la générosité"(66), car le Dieu du Solitaire est splendeur de la Raison.

N O T E S

CHAPITRE II

- (1) L.M., 1819, p.409
- (2) Ob. , Cité par J.Merlant,op.cit.,p.157
- (3) L.M., p.431
- (4) Ibid., p.431
- (5) M.Raymond, Senancour, p.223
- (6) R., 1833, note A
- (7) L.M., p.26
- (8) Ibid., p.120
- (9) R., 1833, chapitre 17, p.164
- (10) Ibid., pp.159-160
- (11) Cité par M.Raymond, op.cit., p.212, Fragment autob.
publié par G.Michaut
- (12) M.Raymond, op.cit., p.212
- (13) L.M., p.34
- (14) Ibid., p.213
- (15) Ibid., 1970, p.134
- (16) Ibid., 1819, fin de la Préface
ainsi que le titre de ce sous-chapitre
- (17) Cf. L.M.,1970,p.192
- (18) Ibid., p.155
- (19) Cf. Rêveries, 1809, p.51 : Les "fruits innombrables",

on les attribuait seulement à l'ennui. p.55 : Un passage ajouté à vingt-sixième Rêverie faisait voir la mort, avec "sa vieille main que le frisson a desséché" : elle saisit, elle entraîne, elle précipite dans la tombe et "la trappe se referme". p.85 : La charrue n'était là que pour suggérer le "sillon de larmes". p.123 : La mort universelle régnait. La quarante-quatrième Rêverie, entièrement nouvelle, traduisait exclusivement, nous l'avons vu, cette obsession. p.170 : Le souvenir des "années funèbres" planait. p.176 : Toute prolifération y était jugée malsaine, "sinistre".

(20) R., II, p.123

(21) L.M., p.303

(22) Ibid., p.88

(23) Ibid., 1830, p.31

(24) Cité par J.Merlant, op.cit., p.168, Cf. 3^e Méditation

(25) Ibid., p.26

(26) Ibid., 24^e Mé. C'est tout l'esprit des Méditations de 1819 : "la vie est un laborieux mouvement d'espérance".

(27) L.M., p.375

(28) Ibid., pp.286-287

(29) Cf. J.Lacroix, l'échec, p.111

(30) L.M., p.20

(31) Cité par J.Merlant, op.cit., p.160

(32) Zimmermann, De la Solitude, t.II, p.223

- (33) Senancour a lu De l'Allemagne, comme le prouvent abondamment les Annotations encyclopédiques et ses articles du Mercure.
- (34)-(35) Ar., 1808, p.1, Cf. 1806, p.14
- (36) L.M., p.50 Cf. aussi p.151
- (37) Ibid., p.132
- (38) Ibid., p.145
- (39) M;J; Durry, Laforge, p.99
- (40) Ob., II, p.181
- (41) R., 1833, p.358
- (42) L.M., p.46
- (43) Ibid., pp.141-142, Cf. p.273
- (44) Ibid., pp.137-138
- (45) Ibid., p.150-151
- (46) Saint-Martin, L'homme de désir, p.22
- (47) L.M., p.137
- (48) Ibid., p.155
- (49) Ibid., p.196
- (50) Ibid., p.225
- (51) Ibid., pp.225-226
- (52) Cf. Petit Vocabulaire p.15 : "Quels transports d'admiration chez celui qui n'aurait vu jusqu'alors : au-dessus de sa tête qu'un épais brouillard, et qui, tout-à-coup apercevant les astres de la nuit, en saurait et la grandeur, et la marche, et les distances".

- (53) L.M., p.297
- (54) Ibid., p.327-328
- (55) Ibid., p.99
- (56) R.Pomeau, La religion de Voltaire, p.415
- (57) V.Jankélévitch, La nocturne, pp.25-26
- (58) R., II, p.178
- (59) Cf. R., II, p.25,78,116,122,124
- (60) L.M., p.422
- (61) Ibid., p.94
- (62) Ibid., pp.87-88, Cf. aussi p.157 et p.94
- (63) Ibid., p.270
- (64) Ibid., p.387
- (65) Ibid., pp.225-226
- (66) Ibid., p.147

CHAPITRE III

LE CHANGEMENT

DANS LA DEUXIEME EDITION DES LIBRES MEDITATIONS

Senancour est un inquiet, toujours prêt à tout remettre en question. Il ne pouvait pas rester dans l'attitude de 1819. La deuxième édition des Libres Méditations, parue en 1830 reflète une transformation par rapport à celle de 1819.

Dans les Libres Méditations de 1830, Senancour a supprimé presque toutes les citations de l'Evangile. On pourra, par exemple, comparer, à titre de preuve, la fin de la troisième, ou celle de la vingt-neuvième Méditation, dans l'une et l'autre édition : La troisième, en 1819, se terminait par une sorte de prière, par une invocation au créateur : "Memento creatoris", tirée de l'Ecclésiaste; Ce texte a été refoulé en note, et tout un passage vient se greffer, morne ré-

flexion sur la disparition des empires(1). Là où Senancour considérait l'examen de conscience comme un exercice précieux, essentiel du christianisme : "cette pratique a été recommandée par des sages, et le christianisme l'a consacrée", en 1830, il note : "cette pratique a été recommandée par d'anciens sages et elle est plus que jamais consacrée"(2).

Nous voyons que l'esprit n'est plus le même et que sa pensée s'est nettement laïcisée. En effet, des trois versions, celle de 1830 sera la moins chrétienne, la plus proche d'une morale laïque, morale vaste, inspirée par une connaissance très compréhensive de l'histoire de l'humanité et de la variété des religions. Qu'est ce qui s'est donc passé entre 1819 et 1830 ?

Pour expliquer cette laïcisation des Méditations de 1830, il est nécessaire d'évoquer les mésaventures du Solitaire. Après son dernier voyage en Suisse en 1803, Senancour ne retrouva pas les avantages matériels que lui avait procurés le préceptorat à l'hôtel Beauvau. On se rappelle que sa fortune avait pratiquement disparu pendant la Révolution. Jusqu'à ce qu'il bénéficie en 1833, d'une pension, par l'intermédiaire de Thiers, il traversera des années extrêmement difficiles. A la fin, il fallait gagner sa vie ; "la nécessité l'obligea à tirer parti de ses travaux"(3). Senancour apporte une contribution assidue à plusieurs revues, ouvrages collectifs, travaux de librairie, etc ... Il donne de

très nombreux articles ; il participe au Mercure(1811-1814, 1823-1827), à la Minerve littéraire(1820-1821), à l'Abeille (1821-1822) et à la France littéraire de Quérard(1831-1834). Et le Constitutionnel à travers lesquels il agace le Conservateur et les Débats, recevra néanmoins le plus d'articles - près de neuf cents. Quel que soit le vrai motif, il est bénéfique d'avoir la possibilité de s'exprimer par divers articles. Ils nous aident à saisir le progrès de sa pensée religieuse et politique pendant cette période ; ils jettent une vive lumière sur une période de son existence qui est très mal connue, pendant laquelle il s'élabore lentement une sagesse.

Les articles du Constitutionnel, où Senancour se réserve le plus souvent les questions religieuses, nous montrent son attitude en face du mouvement catholique. La faiblesse des raisonnements de certains catholiques y est surtout, dénoncé. Nous savons déjà comment, il rappelait au "philosophe de l'Aveyron" que le premier devoir du penseur est de "savoir douter longtemps"(4).

Il attaquait Bonald à propos de ses Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales. Voilà les pointes lancées le 7 juillet 1818 : "ce peu d'indulgence, cette vigueur timorée, cette nuance de prosélytisme, qui caractérisent ses écrits" ; plus loin : "M. de Bonald ne reconnaît guère d'autre sagesse orientale que celle

des Juifs, qui n'étaient pas fort avancés dans l'Orient"(5). Et le 18 juillet, toute une polémique à propos de l'origine divine du langage : "Nous devons tout à celui sans qui nous ne serions pas ; mais il nous a tout donné indirectement en faisant libre notre intelligence"(6).

En même temps que des allusions méchantes à Chateaubriand, il avait aussi une grande sévérité à l'égard de Lamennais. Senancour prend bien soin, justement, d'indiquer en quel esprit, purement religieux, il veut parler de religion. Il ne croit pas, il n'a jamais cru, avec d'Holbach et sa coterie, que l'imposture soit à la source des religions : "Le charlatanisme" peut abuser d'un sentiment, non le créer. Le 18 décembre, Senancour s'élève contre l'intolérance de Lamennais et l'accuse de partialité, d'étroitesse dans ses vues historiques : c'est Voltaire, découvrant l'Orient, et daubant le "Discours sur l'histoire prétendue universelle". "L'auteur, dit Senancour, évite d'opposer avec quelques détails les peuples qu'il doit admirer aux peuples qu'il lui est nécessaire de déprécier"(7). Ce n'est pas d'ignorance qu'il l'accuse, mais de déloyauté : "Il altère ... la couleur des objets ... et si les moins discrets de ses lecteurs ne se permettent qu'un sourire, sans doute, il leur saura gré de tant d'égards"(8). Et voici le vieil esprit antisacerdotal qui reparaît : "L'impartiale balance fatiguera des mains habituées au geste plus commode et plus saint qui doit

courber tous les fronts"(9). Le 21 juillet 1819 Senancour était revenu à la charge contre "la logique insidieuse" de Lamennais, et contre "l'impiété" de prétendre associer "le pouvoir terrestre à la puissance éternelle de la religion"(10)

En revanche, il fait systématiquement l'éloge des penseurs qui ont formé sa jeunesse, par exemple, Voltaire, Condillac et il leur reste fidèle, essayant une synthèse entre l'Illuminisme chrétien et la philosophie des Lumières.

D'autre part, les feuilletons de la Minerve littéraire ou du Mercure sont plus sereins que ceux du Constitutionnel, plus détachés des contingences politiques. Une pensée cohérente proche de celle des Libres Méditations s'exprime à travers les sujets les plus divers : un compte rendu de La loi naturelle de Volney(11), de l'Abrégé de l'Origine de tous les Cultes de Dupuis(12), de Voltaire en un volume par Gouriét(13). Nous lisons avec intérêt l'article sur J.J.Rousseau(14), l'Extrait d'une digression sur les dispositions de l'esprit humain à travers l'Europe(15), De l'érudition dogmatique et de l'érudition philosophique(16). Nous y glanons des déclarations sans équivoque :

"Que la religion soit rendue à sa liberté première, son influence sera plus favorable, et on reconnaîtra l'empreinte céleste qui doit la distinguer de nos faibles institutions"(17).

Et encore, nous y voyons Senancour réclamant une sagesse qui serait le fruit d'un équilibre entre la religion et la philosophie :

"La philosophie n'a jamais été opposée à la religion grande et vraie. Elles se réunissent et ce sont les deux parties de la sagesse"(18).

L'évolution de sa pensée religieuse que nous avons brièvement vue dans ses travaux, s'accorde certes avec son changement lors de deuxième édition des Libres Méditations. Dégoûté par les excès de la Restauration, Senancour affiche désormais une pensée beaucoup plus détachée de tout dogme, plus laïque. Nous en apprendrons plus par la suite sur l'attitude religieuse de Senancour, en ce temps-là, avec son ouvrage Résumé de l'histoire des traditions morales qui est paru un peu avant la seconde édition des Libres Méditations.

N O T E S

CHAPITRE III

- (1) L.M., 1819, p.36 et 1830, p.46-49
- (2) Ibid., 1819, p.423 et 1830, p.554
- (3) V. de Boisjolin, Vie de Senancour, p.42
- (4) J.Merlant, Senancour, p.214
- (5) Constitutionnel, 7 juillet, 1818
- (6) Ibid., 18 juillet, 1818
- (7)-(8)-(9) Ibid., 18 décembre, 1818
- (10) Ibid., 21 juillet, 1819
- (11) La Minerve Littéraire, 1820, t.I, pp.218-220
- (12) L'Abelle, 1821, t.V, pp.9-13 et pp.57-63
- (13) Ibid., 1822, pp.14-18
- (14) La Minerve Littéraire, 1821, t.II, pp.466-477
- (15) Le Mercure du dix-neuvième siècle, 1826, t.XV, pp.173-178
- (16) Ibid., 1826, t.XII, pp.576-582
- (17) L'Abeille, 1821, t.V, p.11
- (18) L'Abeille, 1821, t.V, p.62

CHAPITRE IV

RESUME DE L'HISTOIRE DES TRADITIONS MORALES

ET RELIGIEUSES CHEZ LES DIVERS PEUPLES

Avant même de donner la seconde édition des Libres Méditations, Senancour s'est livré à l'écriture d'une suite de "résumés historiques" : un Résumé de l'histoire de la Chine, un Résumé de l'histoire des traditions morales et religieuses et un Résumé de l'histoire romaine. Cette collection de "Résumés" constitue un ensemble d'exposés très utiles pour comprendre l'itinéraire spirituel de Senancour dans sa maturité et son changement dans la deuxième édition des Libres Méditations. Or, dans ce chapitre qui recherche la nouvelle conception religieuse de Senancour, le Résumé de l'histoire des traditions morales et religieuses sera principalement étu-

dié, parce qu'il est l'ouvrage où sa pensée apparaît de la façon la moins ambiguë.

A ce moment-là, Senancour s'intéresse surtout à l'histoire des diverses religions ; il aspire à "retrouver les traces d'une religion antique et pure, d'une sorte de révélation primitive, souillée, défigurée par des générations successives"(1).

"Dans ce pèlerinage à travers les cultes du passé, errant d'autel en autel, nous n'irons pas, infatués de la supériorité moderne, nous railler de la misère des dieux abandonnés ; au contraire, nous demanderons aux vides sanctuaires s'ils n'ont pas renfermé un écho de la parole de vie"(2).

Comme Quinet, Senancour veut errer d'autel en autel, interrogeant le mystère des vides sanctuaires pour voir s'ils n'ont pas renfermé un écho de la parole divine. Amené à rechercher des doctrines secrètes, il rencontrera sur son chemin les plus vieux mythes dans lesquels chaque homme reconnaît ses aspirations secrètes.

Senancour étudie les traditions religieuses chez les divers peuples. En Arabie, en Iran, en Inde, en Chine, en Egypte ou en Perse, partout le philosophe espère retrouver des traces de la sagesse éternelle. Et remontant dans un

passé immémorial, il désire connaître la tradition qui affirme constamment la présence de Dieu en l'homme, la foi en une éternité.

Historien des religions, il retrouve pourtant parfois le ton des Générationes actuelles, pour évoquer les méfaits du fanatisme, l'absurdité de l'humanité perdue par toutes sortes de superstitions. Et il montre que des habitudes morales sont sacrées chez les uns, mais pas chez les autres. Par exemple, on réproche le suicide, mais au Japon il "semble appartenir aux moeurs fortes". Dans l'ancienne Espagne ou dans l'île de Céos, il était parfaitement admis. Et sur l'indissolubilité du mariage à laquelle sont si attachés les catholiques, "les Juifs ont encore le divorce conformément à leurs livres sacrés ; l'évangile de Saint-Mathieu à la main, les chrétiens grecs admettent le divorce pour cause d'adultère, et les chrétiens réformés peuvent divorcer parce qu'ils disent que l'Evangile est leur loi"(3). Les prêtres pourraient fort bien se marier, puisque la polygamie leur était interdite dans la primitive Eglise(4).

Néanmoins, Traditions morales diffère des Générationes actuelles, parce que Senancour y dégage un bilan positif ; Senancour par delà la diversité des religions, s'efforce de retrouver les traces d'une tradition primitive et éternelle. Tandis que, lors des Générationes actuelles, l'histoire des religions ne fournissait à Senancour que la matière d'un

sottisier, lors dès Traditions morales son projet est de démontrer que partout "les mêmes vérités ont affermi les hommes justes", qu'il y a "une loi éternelle", une perpétuelle sagesse. Bien que les folies dogmatiques, les superstitions, les inventions humaines, les impostures des prêtres soulèvent encore son accusation, elles ne l'offusquent plus comme dans sa jeunesse, parce qu'il s'essaye à distinguer maintenant la part de l'éternel et sa persistance.

*
* *

En ce temps-là, Senancour se montre surtout séduit par l'Orient. Le goût pour l'Orient s'épanouit en France au dix-huitième siècle et Senancour n'ignore pas cette atmosphère. Nous avons déjà pu sentir que Senancour avait été fasciné par l'Orient dans sa jeunesse ; lorsqu'il partit pour la Suisse en 1789, c'était avec l'espoir d'aller ensuite beaucoup plus loin, vers l'Orient. Mais pour le jeune Senancour, l'Orient n'était plus que le lieu abstrait qui symbolise le bonheur. L'historien des religions a appris peu à peu les traditions morales et religieuses dans des pays d'Orient.

Dans les Généralisations actuelles, Senancour ne citait guère de coutumes d'Extrême-Orient que pour en montrer l'absurdité ; dans les premières Rêveries il dénonçait en Chine une "morale savante et maniérée"(5). Mais à partir des Ob-

servations sur le Génie, s'est marqué un renouvellement :

"on a prétendu effectivement qu'il n'y avait rien de nouveau dans les dogmes, dans les institutions, dans la philosophie du christianisme. On a prétendu que, sous un autre nom, l'intérieur de l'Asie avait aussi son christianisme"(6).

Le pays favori de Senancour semble alors être la Chine qui était chère aux philosophes du dix-huitième siècle. Avant Senancour, Madame de Staël a déjà été envoûtée par la Chine, pays de rois astronomes et sages(7). Les moeurs, les institutions, les vertus, voilà ce qui les intéresse en un pays qui est "le principal monument vivant de l'Antiquité". La Chine peut être l'origine de toute choses ; la sagesse s'est ensuite transmise en Occident par les Pythagoriciens et les Platoniciens, et de Grèce a gagné Rome(8). Senancour est attiré surtout par la haute conception de la philosophie, la modération, le goût de la musique, la bonté qui se maintiennent dans cette nation. Ayant lui-même l'expérience de la mystique musicale, il est particulièrement attiré par le chinois qui a su conserver quelques éléments du primitivisme dans sa musique :

"C'est peut-être dans la Chine qu'on trouve les plus anciens témoignages en faveur des ressources que la musique doit offrir à la morale. Autrefois les termes trop indécis du langage s'éloignaient

peu du vague de la musique ; on pouvait donc la regarder comme une langue universelle, moins ignorée des peuplades grossières, et des animaux eux-mêmes, que les paroles séparées du chant"(9).

De plus, Senancour loue le chinois, comme un peuple "admirable par sa transmission des plus simples, des plus nobles idées religieuses ; exempt des préjugés des castes, ainsi que de l'administration des prêtres"(10).

Après la Chine, il aime l'Inde. Senancour regrette que le public français connaisse si mal un pays "dont la législation paraît déceler un génie plus antique" que l'Egypte même(11), berceau des religions et des théosophies. Comme Lanjuinais, Senancour se plaît à le faire remarquer :

"Spinoza comme Berkeley ou J.Boehme, et les Quiétistes comme les Illuminés, auraient pu s'autoriser de nombreux passages de ces livres antiques. La doctrine générale qu'ils renferment est le spiritualisme, dont il serait difficile de séparer une sorte de panthéisme"(12).

Avant d'étudier sur la Chine et l'Inde, Senancour s'est intéressé d'abord à l'Egypte, pays pour lequel il a toujours eu une grande passion. A mi-chemin entre l'Extrême-Orient

philosophique du dix-huitième siècle et le Proche-Orient mystique d'un Nerval, il rêvait des Pyramides et de Tentyra. En Egypte, "nous voyons que tout fut sage, ou colossal, ou caractéristique chez le vieux peuple qui instruisirent les Romains, qui instruisirent un peu plus tard les Allobroges et les Grenoblois"(13). Ce pays répond à deux aspirations de Senancour : la permanence(14) et la pédagogie universelle. Et Senancour estime que les Egyptiens ont gardé une foi très pure : "On croit que les Egyptiens initiés au troisième degré, reconnaissaient un seul Dieu. Leur mot "Kenthor" désignait apparemment l'âme universelle ; comme les mots "Cnef" et autres signifiaient, en divers lieux, Tout Dieu, ou Dieu qui est tout. Sérapis avait dit : "Je suis l'unique Dieu"(15).

*
* *

La pensée religieuse de Senancour se nourrit donc avec de vieilles traditions qu'elle retrouve et qu'elle amplifie, idéalisant certains peuples dépositaires d'une sagesse éternelle. Cependant, à la recherche des traditions, Senancour devait être attiré par la théosophie ; l'essentiel de la théosophie est la croyance en une tradition de sagesse inspirée, aussi ancienne que l'humanité, en une pérennité du mys-

tère. Une théosophie, mais raisonnable et extrêmement épurée, c'est à cette date la religion de Senancour.

Proche en cela de son ami Ballanche, il distingue deux théosophies ; celle des charlatans et l'autre, la vraie, qui ne demande pas l'abdication de nos facultés rationnelles. Voilà quelques phrases de la conclusion des Traditions morales :

"On pourrait distinguer deux théosophies ; elles différeraient, comme les études de l'astronome différent des vaines suppositions de l'astrologie. La vraie théosophie serait celle qui admettrait que la Divinité, principe de toute sagesse, voulût que ses lois deviennent manifestes pour notre raison exercée, libre et impartiale. Cela suffirait au sage, mais des enthousiastes, apparemment assez vains pour prétendre que des révélations immédiates les distinguent de tous les autres hommes, assurent qu'ils voient en Dieu, et que Dieu parle en eux. Ce moyen semble expéditif : Paracelse en faisait beaucoup de cas ; Marc Aurèle n'y avait pas songé ..."(16)

Une première théosophie, raisonnable, c'est celle à laquelle il consentirait à se rattacher, et une seconde qui éveille

sa méfiance, c'est celle des "enthousiastes" et des illuminés.

Or la théosophie raisonnable qu'il désire, se nourrit d'un rêve d'unité religieuse. Senancour veut travailler à l'avènement d'une religion "épurée". Les illuminés ambitionnaient aussi de restaurer le christianisme primitif. Mais Senancour blâme les fondateurs de religions nouvelles, swedenborgiens, phalanstériens, dont les dogmes offrent des contours trop arrêtés ; pour lui, leurs dogmes ne sont pas matière de croyance, mais des fruits du doute. Senancour attaque en général l'anthropomorphisme et critique le "stupide abus de langage" par lequel la divinité "se trouva être surhomme" :

"Quelquefois, au lieu de se borner à des considérations, à des doutes sur les lois mystérieuses de la nature, les modernes Nicomaques veulent soumettre au raisonnement des mystères proprement dits, et ils changent en assertion de simples recherches; c'est un des plus grands écarts de l'esprit humain: les Boeh... , les Sw... , les St M..., les Ech... ont ainsi renoncé à être des hommes très utiles"(17).

Le Dieu unique garantissant un corps de vertus universellement répandues, il s'ensuit que "toute religion nouvelle est

plutôt un schisme". La religion de l'avenir, telle que l'envisage Senancour, serait sans dogme, libérée des entraves confessionnelles, des inventions humaines, dégagée des mythes des "allégories" ; elle reposerait tout entière sur l'acceptation d'un mystère transcendant que nul ne pourra divulguer (18).

Outre cette théosophie raisonnable, un autre caractère se trouve dans sa théosophie. C'est un aspect de la "renaissance orientale" de la fin du dix-huitième siècle(19). A côté de la théosophie chrétienne s'élève, la perspective générale demeurant la même, une théosophie qui situe en Asie la source de la vérité religieuse et se refuse à accorder au Christe une situation prééminente. La théosophie de la seconde lignée est un aspect de la "renaissance orientale" qui regarde la religion chrétienne comme une "copie", ou un syncrétisme. Or ce nouvel aspect apparaît aussi chez Senancour.

Le Résumé de l'histoire des Traditions morales fait de Jésus-Christ "un jeune sage", venu à son tour, initié après tant d'autres, tous adeptes de la vérité :

"La purification au moyen de l'eau était usitée en Orient. Un solitaire appartenant peut-être à une secte qui, sous le nom de Sabis, existait encore en Perse du temps de Chardin, baptisa ses disciples sur les bords d'un torrent de Judée ; il y baptisa

un jeune sage que bientôt des Juifs placèrent au nombre des prophètes. Ce dernier réformateur paraissait avoir puisé quelque notion particulière d'une haute doctrine, soit en Egypte, d'où il revenait, dit-on, soit en écoutant les Esséniens ou les plus raisonnables d'entre les Pharisiens : on le nommait Jésus (...)"(20).

Senancour était, dans son enfance, attaqué par un effroyable tableau des souffrances du Christ en croix :

"Jésus fut donc saisi, maltraité, puis attaché à la croix qui était le gibet du peuple juif. Mais au moment que la divinité de Jésus quitta le corps auquel elle s'était unie, la nature épouvantée pleura la mort de son auteur, et le prodige de son effroi attesta au genre humain le supplice d'un Dieu ; car l'atmosphère fut remplie d'épaisses ténèbres, les fondements de la terre s'ébranlèrent et les liens de la mort furent brisés"(21).

On lui enseignait qu'il était responsable pour une part de la mort de son rédempteur ; "j'ai versé telle goutte de sang pour toi", lui disait le crucifix aux bras atrocement distendus, au visage labouré par le supplice et les affres de

la mort. Ainsi puisa t-il là un complexe de culpabilité.

Or maintenant, Senancour se détache du portrait du Christ qui a terrifié son enfance et le réhabilité, en le faisant héritier d'une tradition orientale. Il rappelle d'autre part que, selon certains, Jésus revenait d'Egypte où il était allé puiser le meilleur de sa doctrine. Et après une dissertation quelque peu subtile sur le rapport qu'on peut trouver entre le nom de Jésus et ceux de Zeus, de Jéhovah et même du dieu indou Krisna, il concluait en disant :

"D'autres analogies ont fait penser que Jésus enseignant vers le Jourdain quatorze siècles environs après la mémorable apparition de Krisna vers le Gange, a été simplement au nombre des prophètes hébreux, ou des clefs de secte, et que depuis la mort de ce respectable moraliste, on lui a prêté les attributs d'un personnage allégorique, d'après beaucoup d'idées orientales, et surtout d'après l'attente vague d'un Sauveur, entretenue depuis les temps diluviens. Des critiques, qui semblent s'être attachés à dire quelque chose de plus original, ont même supposé que Jésus n'avait pas existé ; on ne trouve sur ce sujet, observaient-ils, aucun mouvement important et authentique dans le sens ordinaire"(22).

L'auteur d'évoquer alors les anciens Perses et la Bhagavad-Gîtâ. Peut-être les ressemblances qui unissent Jésus à tant d'autres dieux sont-elles réelles. Mais l'historien est pris d'un doute : n'auraient-elle pas été renforcées par les gloses postérieures ? Sur des faits historiques assez fuyants, on aurait dessiné un personnage entièrement allégorique. Jésus peut donc être une image, le plus beau symbole qu'ait enfanté l'imagination humaine.

*
* *

Les phrases des Traditions morales sur Jésus-Christ ne semblent pas aujourd'hui très scandaleuse. Mais elles suffisaient en ce temps-là pour choquer une Monarchie particulièrement réactionnaire et cléricale, peu sensible aux charmes des exégèses symbolistes. Enfin, un assez grave incident toulbla cette existence recluse et patiente. En 1827, la deuxième édition des Traditions morales valut à Senancour un procès ; le livre, qui avait paru inoffensif en 1825, fut jugé irréligieux et subversif en 1827. Senancour fut donc traduit devant le tribunal correctionnel, pour outrage au christianisme. Il est utile de considérer brièvement cette affaire. Senancour, pendant cette affaire, se défendit avec sérénité et saisit l'occasion de faire une profession de foi

publique.

L'auteur du Traditions morales apprit le 21 mai que la deuxième édition de ce livre avait été saisie. Le 7 août 1827, le tribunal de police correctionnel s'occupe de l'affaire Senancour. L'écrivain voulait présenter lui-même sa défense. Il fut ensuite assisté très éloquemment par M^e Berville. Le jugement fut renvoyé à huitaine. Le 14 août Senancour fut condamné à neuf mois de prison et à cinq cents francs d'amende, son éditeur Durey à trois mois de prison et trois cents francs. Les accusés firent immédiatement appel. En définitive, le philosophe fut acquitté ainsi que son éditeur au mois de janvier suivant - le ministère qui avait changé entre temps était la condition favorable.

A la fin de ce procès, Senancour s'expliqua longuement en un discours qui reprenait et étoffait celui du 14 août. Il avait vraiment du courage pour prétendre à la liberté religieuse, ainsi qu'à la liberté d'expression :

"Les croyances religieuses sont toutes protégées: tel est parmi nous le principe légal. Cette protection même demandant que les fidèles des différents cultes ne s'irritent pas mutuellement, une loi devait défendre l'outrage"(23).

Senancour pensait que nulle Eglise ne saurait insister

sur l'excellence spéciale de sa doctrine, sans blâmer par cela même les symboles contraires. "Si à l'égard de chaque culte, disait à la tribune un ministre du roi, on ne pouvait alléguer qu'il est faux, il n'y aurait plus de liberté des cultes"(24). Ensuite il défend le théosophe et le déiste qui sont réputés souvent indignes de porter un jugement sur les questions religieuses, et même sont considérés comme coupable lorsqu'ils s'en avisent :

"On leur refuse aussi le droit d'éprouver de manifester le moindre sentiment de piété, tout cela parce qu'aux religions officielles ils préfèrent le sentiment humain et religieux dans sa généralité, parce que, pour juger et peser les choses, ils veulent demeurer impartiaux, n'entrer dans aucun camp, dans aucune chapelle. Accoutumés aux calmes procédés de la recherche philosophique, ils s'interdisent les violences de langage qui prouvent beaucoup plus le défaut d'éducation, la force du tempérament ou l'aveuglement de l'esprit de secte, que la profondeur réfléchie de la croyance. Quiconque n'est pas intolérant est-il donc incapable, ipso facto, d'avoir une opinion en matière de foi, de distinguer dans les différents cultes ce qu'ils ont de bon et de mauvais, de comprendre, de prier

Dieu, de s'élever à une conception religieuse de la destinée universelle ? C'est ce qui semblerait résulter de la position toute particulière que l'on fait aux déistes"(25).

N'étant que théosophe, Senancour aurait pu parler de Jésus, de sa divinité. Dans aucun passage des Traditions morales, dans ces expressions, jeune sage, respectable moraliste, il n'y a d'outrage; on ne peut y trouver d'ailleurs qu'une opinion et non une négation formelle.

"Tout se réduit à opter entre deux maximes de conduite. La vérité est-elle un besoin de notre intelligence émanée de la vérité divine ? Alors on comprendra ce mot de l'Evangile : "Quiconque fait le mal haït la lumière". En effet, la lumière et la rectitude étant inséparables, haïr la lumière, ne pas vouloir qu'on la cherche avec modération et bonne foi, ce serait déjà favoriser le mal. Si donc ce principe doit prévaloir, le respect pour la vérité sera une convenance morale, une loi politique, une nécessité religieuse : tout examen sérieux, grave et franc sera légitime"(26).

Cette idée, c'est qu'à travers les ténèbres du fétichisme, les incohérences de la superstitions, à côté des dogmes im-

posés, des révélations supposées, des inventions ou des pratiques sacerdotales, la pure conscience et la saine raison n'ont jamais perdu leurs droits, jamais abdiqué, jamais permis qu'une prescription définitive s'établît. Elle était familière aux écrivains du dix-huitième siècle. On la trouve dans Voltaire, dans Fréret et plus particulièrement dans Boulanger(27).

Dans les fragments de son apologie, nous trouvons encore le ton de la défense, calme, modéré, mais d'une invincible fermeté:

"Quand on ne sépare pas de l'idée de l'ordre l'idée de la vérité, si l'on se propose d'avoir de l'influence par ses écrits, c'est dans l'avenir. Cette disposition pacifique et silencieuse en quelque sorte méritait peu d'animadversion. Ecrire sur des objets importants sans amour de la vérité, ce serait trop descendre"(28).

Senancour aimait à s'élever et dans son élévation constante, il voulait entraîner à sa suite tous les esprits dignes de chercher le vrai et de goûter le bien. Cet homme qu'on a parfois représenté comme un désespéré, se réfugiait vers la fin de sa vie dans la plus haute espérance. Bientôt, Senancour reprit son livre des Libres Méditations publié en

1819, et s'efforça de le perfectionner encore, voulant montrer la théosophie.

Le scandale du procès et le retentissement de l'acquittement avaient été assez grands pour qu'un autre que lui songe à exploiter ce succès. Le souvenir de ce procès fut évoqué à juste titre et avec beaucoup d'à-propos, par Sainte-Beuve, le 7 mai 1816, lors de la discussion de la Loi sur la Presse.

N O T E S

CHAPITRE IV

- (1) B.Le Gall, op.cit., p.534
- (2) Quinet, Le Génie des Religions, t.I, p.13
- (3) T.M., p.296
- (4) Ibid., p.95, n.I
- (5) R., I, p.150
- (6) Obs., p.25
- (7) Madame de Staël, De l'Allemagne, IV, p.195-196, voir P.Martino, L'Orient dans la littérature française aux dix-septième et dix-huitième siècles, et R.Etiemble, L'Orient philosophique au dix-huitième siècle
- (8) Cf. T.M., p.290, voir aussi dans la France littéraire, nov. 1832 : De l'esprit religieux chez un Prince, les considérations sur la sagesse primitive et orientale (p.578)
- (9) T.M., p.101-102
- (10) Ibid., pp.357-358
- (11) L'Abeille, 1821, t.III, p.363, in Tableaux chronologiques de l'histoire ancienne et modernes; par J.-G. Thouret de l'Assemblée Constituante. Première partie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'ère chrétienne
- (12) Mercure, 1823, t.III, p.321, n.2

- (13) L'Abeille, 1821, t.III, p.214, in Voyage aux Alpes et en Italie
- (14) Sur la perpétuité de l'Egypte, Cf. Ar., 1808, p.69,n.
- (15) L.M., 1819, p.159
- (16) T.M., p.405
- (17) Ibid., pp.404-405, Si l'on le complète, c'est Boehme, Swedenborg, Saint-Martin et Eckhartshausen.
- (18) M.Raymond, op.cit., pp.236-237
- (19) Voir, Raymond Schwab, La renaissance orientale
- (20) T.M., pp.282-283
- (21) G.A., p.342
- (22) T.M., pp.287-288
- (23)-(24) Cité par J.Levallois, Senancour, p.147
- (25) Cité par J.Levallois, op.cit., pp.148-149
- (26) J.Levallois, op.cit., p.151
- (27) Ibid., p.140
- (28) Cité par J.Levallois, op.cit., p.154

CHAPITRE V

LA DERNIERE VERSION DES LIBRES MEDITATIONS

Il reste encore à étudier une troisième édition des Libres Méditations. Au lendemain de la seconde édition des Libres Méditations, en 1830, le manuscrit est commencé et en 1835-1836, il était rédigé en majeure partie, comme le prouvent les quelques indications de date, en marge des feuillets. Et il demeure inédit jusqu'à ce que Madame Le Gall le découvre et le fasse publier en 1970.

En fait, cet écrit est le fruit d'efforts particuliers dans la vieillesse de Senancour ; scrupuleux, jamais satisfait de ses écrits et à plus forte raison de celui qui était chargé, par excellence, de transmettre sa pensée religieuse et philosophique, il passa la fin de sa vie à le retoucher, à le transformer. Cette dernière version est très corrigée

en comparaison de celle de 1830, c'est-à-dire qu'une nette évolution philosophique s'y manifeste. Senancour y abandonne un certain moralisme au profit d'élévations métaphysiques, mais il ne revient pas au christianisme de 1819, bien qu'elle prolonge et élargisse considérablement les intuitions de la version de 1819.

Par rapport aux deux versions précédentes, celle-ci marque avant tout un élargissement des perspectives avec un apaisement spirituel ; elle permet de découvrir chez cet écrivain une conception profonde de Dieu, de l'homme et du cosmos. La rêverie cosmique, constante, atteint avec ces derniers textes une véritable plénitude. Si elle nous attire, c'est plus par l'ampleur de la rêverie cosmique que par une pensée philosophique véritablement originale.

Certes Oberman méditait déjà sur les "astres immenses", les Rêveries de 1809 avaient des accents très pascaliens sur l'infiniment grand et l'infiniment petit. Or là où, en 1830, l'auteur semblait un peu essoufflé, étreint dans son moralisme, le métaphysicien essaie d'étendre sa pensée aux dimensions de l'univers. Devant l'abîme de l'immensité, il surmonte l'effroi d'Oberman ou de l'auteur des Rêveries de 1809 et parfois encore de 1833(1). "L'étendue de l'univers, écrit-il, au lieu de m'effrayer, nourrit mon espoir"(2). Enfin, dans la troisième version, un passage nouveau sur les innombrables demeures qui existent peut-être dans l'univers

et que nous ignorerons jusqu'au jour où nos yeux s'ouvriront:

"Au moment de naître, vous ne saviez pas que vous dussiez partager quelquefois ce qui vous agrée dans les incidents de la terre ? Au moment où votre pensée est sortie d'un sommeil inexplicable, elle ne se sentait pas appelée à étudier ou à bénir le présent. Un autre réveil ne pourra-t-il vous offrir un autre spectacle et vous livrer à d'autres suites d'idées ? Le monde ne contient-il plus, et de nombreux globules planétaires que vous ne connaissez pas, et des demeures très différentes plus ignorées encore"(3).

Le contemplateur trouve partout les existences qui éclosent ou s'éteignent ; il voit aussi dans le désir immense des cieux, des astres qui naissent et meurent ; il pense à "tant de sphères inégales où les différents instincts commencent et peuvent différemment renaître à l'incalculable durée de cette organisation, au grand cycle de l'ordre perpétuel"(4). Si, "pour quiconque doit finir, ce mouvement est la mort, pour qui ne finira jamais, ce mouvement est la vie"(5). Il arrive non seulement à la même vision de la dimension de l'espace, mais aussi de la dimension du temps:

"Le Nil a vu ces longs siècles de l'homme.(...) Six mille ans n'ont pas expliqué le songe toujours reproduit, le songe toujours dissipé ; il flotte comme une représentation vaine. Durant ces âges de nos familles laborieuses, durant ces minutes de l'univers, plusieurs soleils ont pâli, ou se sont ranimés"(6).

Ainsi demande t-il notre accord pour une belle conclusion : "ce que nous voyons de l'univers n'est-il pas une transformation continuelle ?"(7). Comme le poète de la Ba-gavad-gîta, il entrevoit "le monde indestructible"(8). L'univers qui n'a pas de commencement, ni de fin, n'a qu'un processus où la loi de la vie est celle du changement, de la re-création, du renouvellement.

Cependant le solitaire revient souvent aux angoisses d'Oberman, lorsqu'il évoque la condition humaine ; l'homme semble toujours faible dans l'univers, y passant comme une ombre, décidé par une destinée qu'il ignore. Mais heureusement, il évite ses angoisses avec l'espoir, dans l'attente.

"Cette attente paraît démesurée ; néanmoins elle reste en nous comme une grande promesse, et nous y croyons devant Dieu. (...) j'ai laissé le doute qui aveugle, le doute aride ;"(9)

Enfin, s'élève une prière à la Vérité au Dieu ; "je t'invoquerai, ô Vérité !" (10) Pour échapper aux angoisses, il faut nous attacher à la recherche du seul "être existant par lui-même" (11) : Dieu. Dieu est celui justement qui ignore ces transmutations auxquelles nous sommes soumis. Il est l'être absolu ; Senancour veut dire davantage que la "substance absolue" de Spinoza. Dieu est celui qui existe, c'est-à-dire dont l'être se manifeste ; exister, c'est être au sens actif. L'univers exprime la pensée divine. Nous pouvons donc approcher Dieu, car l'univers est perpétuel comme Dieu. Nous considérons le monde comme une manifestation de la volonté de Dieu, car l'univers est perpétuel comme Dieu. Il comprend alors que "dans les plus anciens jours, l'aspect du monde a dû faire naître des sentiments religieux" (12). En fin de compte, Senancour pense, "Dieu est Dieu, et nous sommes à lui" (13). C'est tout et c'est suffisant.

Nous trouvons sans doute dans la dernière version l'aboutissement extrême des Méditations de 1819. Pourtant Senancour semble alors préférer une religion de l'Esprit à un spiritualisme chrétien ; Senancour fait ici songer à l'idée qu'élaborera quelques années plus tard Vigny.

Le solitaire croit avant tout à un progrès de l'humanité ; lorsque l'homme aura disparu de ce globe, l'espèce humaine sera remplacée par une autre, à moins que - Senancour s'élève à des considérations évolutionnistes - , profondément

modifiée, elle ne puisse émigrer vers d'autres astres et poursuivre dans d'autres univers son aventure. L'homme serait doué alors de sens dont nous n'avons même pas l'idée, d'organes inconnus et d'une pensée dont la nôtre, actuellement, n'est que l'ébauche. Ainsi, l'intelligence humaine ne "remplira sa destination qu'en apprenant quelque chose de l'art impérissable : toute loi humaine doit être une suite de la grande impulsion observée dans le cours du monde"(14). Il faut donc se soumettre à l'ordre de l'univers qui est à la fois le Grand Oeuvre, l'art sublime, l'expression perpétuelle de la Pensée. Dans ces réflexions, Senancour semble avoir enfin trouvé un certain apaisement intérieur. L'angoisse devant la mort, torturante obsession d'Oberman fait place à un espoir : la survie de l'âme. Finalement, il croit que nous devons essayer d'instaurer le règne de l'esprit pur. "La pensée est la vraie participation à l'existence"(15), dit-il.

Croyant à la permanence de la pensée, il se plaît aussi à imaginer une immense communion des esprits, une sorte de fusion : "Des intelligences humaines ne peuvent-elles revivre, ne peuvent-elles se réformer ou se désabuser durant de longs âges, et ensuite s'endormir, dans l'océan de l'intelligence, subordonnées ? Au moyen de cette circulation, analogue à celle des eaux, les différentes parties de l'univers changeraient, et l'ensemble ne changerait pas"(16).

"Ainsi notre intelligence entrera en rapport avec celle d'autres hommes, et aussi d'autres êtres pensants, venus d'autres planètes. Le solitaire accepte l'idée d'un intercesseur, d'un intermédiaire qui, nous protégeant durant notre existence terrestre, nous aiderait à progresser vers Dieu. On songe, évidemment, à la théologie chrétienne et au dogme du Fils intercesseur entre l'homme et le Père. Mais Senancour ne peut admettre l'incarnation"(17).

N O T E S

CHAPITRE V

- (1) Les Rêveries de 1833 sont encore empreintes d'angoisse devant l'immensité et le mouvement de l'univers.

Cf. p.27-28, 54, 160, 163, 164, 175-176, 283, 318, 324, 328, 329-330, 331, 337

- (2) L.M., troisième version, p.301

- (3) Ibid., p.167

- (4) Ibid., p.86

- (5) Ibid., p.80

- (6) Ibid., p.90

- (7) Ibid., p.140

- (8) Ibid., p.301

- (9)-(10) Ibid., p.302

- (11) Ibid., p.291

- (12) Ibid., p.77

- (13) Ibid., p.124

- (14) Cf. Ibid., neuvième Méditation

- (15) Ibid., p.292

- (16) Ibid., p.110

- (17) L.M., troisième version, introduction par B.Le gall

p.65 , Cf.vingt-septième Méditation : "Si nous devons subsister, savons-nous avec quelle intelligence la nôtre

sera en relation dans d'autres séjours ?"

Nous pouvons entrevoir son mépris sur l'idée de l'incarnation, par exemple dans la 30^e Rêverie de 1833, intitulée Religions :

"On avait supposé, dans le principe, que quelque chose de l'esprit divin descendait des hautes régions en faveur de certains prophètes (...) Ensuite, par un stupide abus de langage, la divinité elle-même se trouva être un homme, un animacule, du sang, des membres : l'Unique, l'Eternel, marcha, pleura, s'habilla, se lava les pieds ... Enfant de l'Orient ! vous pensez bien que jamais un pareil délire ne pourrait atteindre notre Europe : elle est si instruite".

CHAPITRE VI

LE SYNCRETISME

PHILOSOPHIQUE ET RELIGIEUX

Grand lecteur, collectionneur d'idées, Senancour a rencontré des idées ou des thèmes religieux et philosophiques chez les Anciens et chez les Modernes, ou même dans les premiers livres qui révèlent à l'Occident quelque chose des religions et des philosophies de l'Orient. A la première lecture, les Libres Méditations nous étonnent surtout par le nombre et la variété des réminiscences philosophiques. Or, un caractère capital de ce livre semble venir de leur synthèse; un esprit avide d'unité aime amalgamer les systèmes d'origines très diverses et parfois contradictoires ou voudrait découvrir un lien, dans la variété des systèmes qui l'ont attiré ; il est persuadé qu'à ce point de rencontre il trouvera la vérité. "Pourtant il ne faudrait pas croire à un dilettan-

tisme heureux. Senancour est trop angoissé pour que la lecture d'un philosophe ne se transmue pas chez lui en une expérience existentielle"(1).

D'autre part, quand on veut examiner l'origine de certaines des doctrines, les matières de l'amalgame, ce n'est pas facile et parfois déraisonnable. Car les doctrines peuvent avoir plusieurs origines en même temps. Ainsi, dans ce chapitre qui est consacré aux études des sources du caractère syncrétiste de la pensée de Senancour, plus que d'affirmer de façon péremptoire quelles étaient les sources certaines des Libres Méditations, il nous a semblé plus intéressant de montrer les affinités indéniables qui rapprochent cette oeuvre de nombreuses pensées.

1. La tradition chrétienne

D'abord, nous pouvons remarquer la tradition chrétienne ; Senancour ne l'ignore plus dans les Libres Méditations. L'auteur des Rêveries ou d'Oberman a connu assez peu l'Evangile, la Bible. Bien que Senancour ait été élevé dans une grande atmosphère de piété, et qu'il ait en très tôt un contact avec les textes sacrés, nous supposons que ces lectures furent vite oubliées du jour où l'adolescent décida de s'affanchir. Mais nous avons vu que l'auteur des Libres Médita-

tions de 1819 a adhéré à un spiritualisme fortement teinté de christianisme ; comme nous le savons déjà, il y a dans les Méditations de 1819 des références nombreuses et précises à l'Ancien et au Nouveau Testament, une très belle paraphrase du psaume "Superflumina Babylonis". Et à partir de 1819, Senancour ne quitte pas un spiritualisme à la fois chrétien et théoïsophique.

L'influence du christianisme est aussi notable dans la dernière version, sur le chapitre de l'éthique. La notion de grâce, exposée à la vingt-huitième Méditation, est assez proche de la doctrine chrétienne ; du christianisme, l'auteur a retenu un enseignement d'humilité, d'abnégation, de mansuétude évangélique :

"A une longue distance de mon but, je ne calculerai pas celle qui peut exister entre moi, et d'autres mortels retenus par leur mauvais penchants : des faveurs particulières m'ont protégé sans doute"(2).

Dans la Méditation sur l'obscurité des lois morales, Senancour nous rappelle qu'il y a dans la tradition chrétienne une conception mystique de la société des âmes ; c'est aussi celle de Ballanche :

"Soyez bons, et que ce soit surtout la raison qui

vous y porte. Si vous ne vouliez pas pour les autres ce que vous voulez pour vous-mêmes, vous agiriez contre le principe des lois sociales, et vous cesseriez d'être de véritables membres du corps dont vous devez faire partie. Soyez sincères, parce que l'ordre l'exige. Soyez équitables, parce que l'équité est le lieu de tous les êtres instruits, de ceux que nous voyons, et de ceux qui doivent exister, sans que maintenant on le sache" (3).

Et dans la dix-neuvième Méditation, Senancour rejoint toute une tradition chrétienne qui fait de l'espérance une vertu cardinale :

"Mais n'espérer plus, ce serait oublier que peu de choses sont inconnues, ce serait ne plus s'appuyer sur la force inébranlable. N'espérer plus, c'est me regarder qu'avec terreur le renouvellement des êtres, descendre tout agité dans la nuit, se sentir abandonné dans le vide"(4).

Finalement, nous trouvons que des traces de la tradition chrétienne sont marquées dans les Libres Méditations.

2. Platon, le Stoïcisme et Spinoza

Senancour est resté fidèle au "sublime" Platon. On remarquait déjà dès les Générationes actuelles, son enthousiasme pour lui ; le jeune sceptique des Générationes actuelles ne ménageait pas son admiration pour lui et son pressentiment d'un monde idéal, malgré de très profondes divergences, gardera des traces de Platonisme. Alors la conception de la divinité était une des rares à échapper à ses sarcasmes, où Dieu est essentiellement : "L'archétype de tout l'univers, ce qu'il y a en lui de réel et qui constitue son être, sur lequel il est modelé"(5).

Dans les Libres Méditations, le monde se comprend comme dans la pensée de Platon : le monde est un "vaste phénomène sans commencement ni fin"(6), mais il n'a de réalité que par rapport à l'idée suprême, à Dieu. Parfois même Senancour semble croire que nos institutions ne sont que des "réminiscences" des idées premières entrevues dans une existence antérieure(7). N'est-ce pas là l'influence de Platon ?

Or si Senancour considère le "grand cycle de l'ordre perpétuel", c'est une idée à la fois platonicienne et stoïcienne. Senancour reste marqué par la période stoïque de sa jeunesse, tandis que l'épicurisme ne tient plus la place qui lui était réservée dans les premières oeuvres.

Bien que son stoïcisme soit beaucoup moins fort qu'au

temps des Rêveries, il demeure dans les Libres Méditations sensible à cette philosophie, surtout dans les vues métaphysiques et dans les préceptes moraux. L'univers suit un "plan invariable"(8), manifestation d'une "imperturbable sagesse"(9). Il faut s'y soumettre sans faiblesse ; seul ce "facile consentement"(10) à l'ordre du monde nous apportera le bonheur, et la force de supporter la souffrance, car "l'impatience dans l'affliction est le comble de l'affliction" ; nous devons nous persuader d'ailleurs que "les vrais biens sont au dedans de nous "et qu'il est par conséquent absurde de faire dépendre notre félicité d'événements qui nous sont étrangers. "Si nous vivons dans le désordre, comment pourrions-nous entendre l'ordre général ?"(11) Et nous trouvons encore une résurgence du stoïcisme teintée de théosophie :

"Sans besoin, sans travail, sans examen ; préparant toujours, sans avoir rien à éviter, impassible auteur des êtres qui souffrent cependant"(12).

Outre l'influence du Stoïcisme, l'influence de Spinoza est aussi chez Senancour très profonde. Avec la renaissance spinoziste en Allemagne dans la période du Sturm und Drang(1770-1780 environ), le Spinozisme est curieusement fluctuant en France au dix-huitième siècle et chacun puise dans l'Ethique ce qu'il veut. Senancour appartient à la der-

nière génération qui aura vraiment été marquée par Spinoza.

"Tout est indifférent dans la nature, car tout est nécessaire : tout est beau car tout est déterminé. L'individu n'est rien, comme être isolé : sa cause, sa fin, sont hors de lui. Le tout existe seul absolument, invinciblement, sans autre cause, sans autre fin que lui-même, sans autres lois que celles de la nature, sans autre produit que sa permanence"(13).

Ce passage est tiré de la première Rêverie qui est très marqué par Spinoza. Nous trouvons aussi dans les Libres Méditations des traces de Spinoza ; la nécessité y apparaît à Senancour comme un critère de l'existence :

"L'existence des corps paraît douteuse ; s'ils ne sont pas nécessaires, ils n'existent pas"(14).

Ce qui l'a frappé chez Spinoza, c'est cette présence d'une nécessité qu'il a d'abord jugée accablante, puis bien-faisante, parce que c'est le signe de la volonté de Dieu.

3. L'hindouisme

En vieillissant Senancour s'est tourné vers l'Orient. Senancour qui a toujours été attiré par l'histoire des religions s'est passionné par la pensée religieuse orientale. D'autre part, l'amitié pour Lanjuinais - Senancour était fortement lié avec lui qui contribua si activement au renouveau des études de l'hindouisme au début du dix-neuvième siècle - aiguïse sa curiosité pour l'Inde, pour la pensée hindoue.

Dans les Libres Méditations, nous trouvons sans trop de difficultés les traces de la pensée hindouiste et de l'hindouisme. Depuis sa jeunesse Senancour était grand lecteur de la Bhagavad-gîta - il a lu ce livre dans la version anglaise de Wilkins, ou peut-être, plus indirectement, dans la traduction de l'anglais en français de Parraud qu'il a consultée à Senlis en 1799. Dialogue entre Arjuna et le Bienheureux, ce chant traite des problèmes éternels de l'être et du non-être, de l'âme, de la matière, du mal, du renoncement, de la béatitude, du mérite et du démérite, du châtement, de l'immortalité, de la Providence. Senancour qui pouvait en apprendre les conseils et les sagesse, y puise ses idées.

Senancour a parlé dans Oberman de "sépulcre universel", une phrase de Bhagavad-gîta. Il trouve la confirmation de l'intuition qui s'accorde avec son profond pessimisme dans des légendes hindoues. Senancour ne peut pas, plus que le

poète de la Bhagavad-gîta échapper à la hantise du mal, de la souffrance et de la mort. La lutte du bien qui se dégage péniblement, et qui, en attendant de s'épanouir, végète dans l'angoisse, lui apparaît sous un aspect tragique. Senancour est trop pessimiste, pour accepter que des générations soient sacrifiées pour la beauté future du monde. Il semble alors qu'il se rappelle la doctrine hindoue des avatars, série indéfinie de tâtonnements créateurs, où le démiurge aveugle prodigue sans les compter, les vaines souffrances :

"Si cette fermentation silencieuse et terrible qui semble ne produire que pour immoler, (...) si cette puissance qui combat le repos et qui promet la vie, broie et pulvérise son oeuvre afin de la préparer pour un plus grand dessein, si le monde où nous paraissions n'est que l'essai du monde, (...) cette surprise que le mal visible excite en nous ne paraît-elle pas expliquée ? (...) Nous passons à l'heure de désastre, mais il le fallait (...)"(15)

"Voilà ce que les anciens pressentaient", ajoute-t-il ; "ils conservaient le sentiment de la détresse de la terre". Cette idée vaste et profonde a produit les institutions des premières âges qui durèrent dans la mémoire des peuples, comme le grand monument d'une mélancolie sublime ; c'est-à-dire

leur mélancolie sublime s'exprimait dans leur institutions mêmes.

Les Hindous respectent cependant la métempsychose dans la doctrine de l'écoulement universel. Senancour est disposé à accepter cette doctrine. Le solitaire des Libres Méditations dit :

"Vous posséderez ces avantages, si votre attente et votre conduite, si toutes vos pensées restent soumises à la loi qui cessant alors d'être tout à fait impénétrable, peut vous ménager, après la vie, d'autres épreuves, d'autres occasions de perfectionnement"(16).

Pour les indiens, l'homme, hantée par la crainte de la réincarnation sans fin, se voit abandonné au cercle des renaissances qui s'ajoutent les unes aux autres comme les anneaux d'une chaîne pesante et interminable. Captive du monde matériel, l'âme aspire donc à la délivrance. Afin de pouvoir envisager l'évasion, la pensée indienne est amenée à considérer que le monde phénoménal n'est qu'une illusion(mâyâ) dont il suffit de percer le caractère hallucinatoire pour la voir s'évanouir. Senancour atteint dans les Libres Méditations la même pensée.

"Croyez au prodige mystérieux de l'universelle apparence"(17).

L'expression du monde qui est le "prodige mystérieux de l'universelle apparence", semble venir tout droit de la Bhagavad-gîta. Attiré par ce thème de l'apparence, Senancour considère le monde comme un "phénomène" - une manifestation de Dieu. Peut-être, dans cette notion de "vaste phénomène", de "phénomène général", peut-on voir, également le souvenir de Platon et de V.Cousin. C'est aussi une idée concordante avec celle des Taoïstes qui croient à un monde reflété ; "pour eux, l'homme lui-même fait partie de l'illusion qu'est le monde". Le "monde, (...) c'est un signe mobile de l'invariable volonté ; c'est la parole première, dont l'explication n'est exacte pour aucun mortel, c'est un reflet de la grande lumière ; c'est l'apparence sans bornes"(18).

D'autre part, Schopenhauer aimait, dans la pensée hindoue, précisément ce qu'en avait aimé Senancour : "L'homme, est-il dit dans Le monde comme volonté, est le libérateur de tout le reste de la nature, qui attend de lui sa rédemption" (19). Le monde se résorbant dans le néant par la volonté de l'homme converti à la sagesse, cela aurait été pour l'esprit circonspect de Senancour un système bien aventureux : mais, au terme de son pessimisme mystique, le nirvana lui apparaît comme le plus haut désir du philosophe ; et il lui arrive de

s'y exercer. Ainsi il échappe au leurre universel, sensible surtout dans l'amour, dont il parle comme Schopenhauer : "L'action de la nature est seulement de changer et de mourir, et il semble que sa fin ne soit autre chose que le travail des êtres. Elle excite l'homme à produire souvent un autre homme ; et elle lui inspire sans cesse de se détruire lui-même. C'est dans la voie de la vie qu'elle le mène à la mort ; et c'est quand il croit atteindre une énergie plus grande, qu'elle détruit par là cette mobilité vivante dont la jouissance est la perte"(20).

Nous trouvons finalement une autre affinité avec la Bhagavad-gîta dans la définition de Dieu. Dieu est dans les Libres méditations essentiellement "incorrutable". C'est certainement une expression empruntée des Dialogues de Kreesna et d'Arjuna(Arjoon) : "Apprends que celui par qui toutes choses ont été créées, est incorrutable, et que rien n'est capable de détruire ce qui n'est pas susceptible de destruction"(21).

*
* *

Mais quand Senancour s'est voulu plus moraliste que mystique, il se détourne de la métaphysique de l'Inde qui s'accordait avec son sentiment de l'illusion universelle et il s'intéresse désormais à la morale religieuse de Chine, par exemple, la sagesse de Kong-Tsé et Niou-Tao.

Dans les Libres Méditations nous trouvons une mention de la sagesse du Philosophe chinois Confucius : "Un sage de l'Orient(Confucius) voulait qu'on s'examinât bien soi-même et qu'on regardât les autres avec plus d'indulgence"(22). Et il fait allusion à Confucius dans un autre passage : "Agissez envers vos semblables comme vous voudriez les voir agir à votre égard. La charité et la justice se trouvent réunies dans cette parole qui, à l'époque où elle fut reproduite ainsi paraissait déjà remonter à des jours presque oubliés"(23).

Voltaire rappelait dans l'Essai sur les moeurs dont Senancour se souvient certainement, cette parole de Confucius. Le nombre "vingt-cinq siècle" est un peu approximatif ; nous supposons qu'il a peut-être été attiré au Confucianisme par Voltaire, parce qu'il tente bien d'expliquer dans les Annotations encyclopédiques, les pensées de Confucius dans l'oeuvre de Voltaire.

4. Voltaire

Les philosophies français du dix-huitième siècle qu'il a fréquentés exerce naturellement une influence. Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Condillac, Buffon, Bernardin de Saint-Pierre et Diderot sont notamment ses maîtres. Or dans sa maturité, l'influence de Voltaire semble l'emporter définitive-

ment sur celle des autres écrivains en particulier dans le domaine de la pensée religieuse. L'article consacré à ce philosophe est un des plus longs des Annotations et rend hommage à l'universalité de ce génie. D'ailleurs les Rêveries de 1809 s'indignaient du discrédit dont certains voulaient fapper Voltaire(24). Et en 1834, Senancour écrivit dans la France littéraire un article vigoureusement raisonné sur l'athéisme imputé à Voltaire(25). Il y prend la défense du sage de Ferney contre les attaques dont il était l'objet. Sa conclusion était la suivante : "Quant à Voltaire, il a pu n'être pas assez religieux, mais il l'a été sincèrement"(26). Cette défense prouve autant que la fidélité de Senancour, sa connaissance et sa compréhension de l'oeuvre voltairienne.

A vrai dire, la religion de Senancour a beaucoup de caractères voltairiens. "Il(Voltaire) a juré de détruire la foi dans le Dieu incarné"(27). Senancour n'a pas fait du Christ une figure mythique et sublime, comme le risqueront maintes épopées romantiques et les poèmes de Vigny, ou de Nerval. Mais il a comme Voltaire essayé de désincarner, autant qu'il était possible, le Dieu chrétien. "La crise religieuse du dix-huitième siècle fut une crise de l'incarnation"(28), dit M.René Pomeau. Senancour appartient bien au siècle qui l'a vu naître. Le Christ n'est pas Dieu ; il n'est pas non plus le symbole de l'humanité ; il est simplement un "jeune Sage" qui prêcha au bord du Jourdain, tandis que d'autres

priaient sur les rives du Nil ou du Gange.

D'autre part, si Senancour est obsédé par le problème du mal dans le monde, cela lui vient d'un thème voltairienne. Mais leurs affinités sur ce thème prennent fin, car ce thème s'est métamorphosé chez Senancour. Senancour ignore le remède que Voltaire a trouvé contre l'angoisse : "Sa ressource est de fuir le pessimisme dans l'action"(29). Le solitaire a le caractère souvent très sombre dans ses méditations malgré les périodes d'espoir et de confiance et le désespoir de sa jeunesse est toujours prêt à reparaître.

En outre, le déisme de Senancour se situe assez fidèlement dans la tradition de celui de Voltaire. L'auteur des Libres Méditations rêve d'un théisme pur de tout dogme : il atteint à une "libre adoration" - qui fait également songer à celle de Rousseau et de ses disciples qui est moins sentimentale, plus rationnelle, et se garde de tout attendrissement un peu facile.

Comme nous l'avons déjà vu, l'influence de Voltaire a été certainement notable dans l'élaboration d'un "mysticisme de la lumière". Comme l'a très bien montré M. René Pomeau, Voltaire propose une mystique de la lumière : "la lumière manifeste Dieu" ; "si l'on veut comparer la Divinité à quelque être existant, c'est la lumière qu'il faut choisir, parce que, comme Dieu, la lumière agit partout"(30). S'y opposent les "ténèbres" du fanatisme et de l'ignorance, car le mysticisme

des lumières est chez Voltaire une mystique de la Raison.

Or, Senancour répète des phrases de Voltaire :

"Le mysticisme des lumières est évidemment une mystique de la raison ; et cette mystique condamne en l'homme tout ce qui n'est pas raison"(31).

Et dans la neuvième Méditation, il nous enseigne aussi à se conformer sans faiblesse à "l'inviolable raison" qui nous permettra d'accéder à la lumière.

5. Saint-Martin et le XIX^e siècle français

Attaché à la philosophie des Lumières, Senancour demeure fidèle aux maîtres de sa jeunesse. Senancour n'est pourtant pas isolé dans sa génération. Il se rattache ainsi à la génération d'"hommes de désir", fortement marqué par le Philosophe inconnu.

L'influence de Saint-Martin est chez lui très évidente. Saint-Martin aura été médité, approfondi pendant toute la période où s'élaborent les Libres Méditations. Le titre même de l'ouvrage : Libres méditations d'un Solitaire inconnu, constitue à lui seul une référence au "Philosophe inconnu".

La fin de la septième Méditation semble faire une allusion à ces "ateliers de régénération", dont parlait déjà Oberman ; mais dans les Libres Méditations, l'essentiel de l'influence martiniste nous paraît se ramener à deux thèmes capitaux : celui du "désir" et celui de la "parole". Senancour est plus que jamais un "homme de désir". Nous rencontrons souvent le mot emprunté(32) à Saint-Martin et des phrases où l'écho de Saint-Martin est bien sensible. Le désir de Dieu désormais aimante l'existence du Solitaire ; il est sa raison d'être, la preuve que tout ne périra pas en nous. Ce "pressentiment des hautes vérités" est par lui-même une preuve de l'existence d'un au-delà. "Se peut-il que le désir m'ait abusé, qu'une sagesse divine ne nous protège pas, que les traces du vrai nous échappent ?" s'écrie le solitaire quand il craint de retomber dans les ténèbres. Or Senancour, contrairement à la plupart des Romantiques, connaissait davantage l'Esprit des Choses que l'Homme de désir. Il y a trouvé un exposé systématique du rôle de la parole, exposé dont il a su tirer profit. Il avait pu méditer en effet cette déclaration essentielle de Saint-Martin, qui est à la fois l'affirmation d'une mystique et d'une métaphysique :

"La parole a pour objet d'effectuer et de réaliser continuellement les fruits de la pensée et de faire développer le germe des choses. Voilà pour-

quoi, dans le style, les images, les figures ont tant d'empire ; et en effet, plus elles sont fortes et grandes, plus elles nous charment, parce qu'alors, plus elles semblent nous rapprocher de ce but pour lequel elles sont faites. Montons de là à l'idée de l'éternelle parole, qui réalise perpétuellement l'être à ses propres yeux, et qui le rend sans cesse le témoin et l'admirateur de sa propre majesté effective, et nous aurons le tableau vivant des véritables droits de la parole"(33).

Ballanche écrivait de même : "La parole a je ne sais quelle force inconnue qui nous entraîne au-delà de nous-mêmes; elle est comme un lien mystérieux qui nous engage plus que nous le voudrions"(34). Une telle conception de la Parole s'apparente d'ailleurs à la tradition chrétienne, la plus ancienne, puisque le Fils de Dieu est Verbe. Donc ; dieu nous a donné le don de la parole, ce Verbe qui est notre véritable rédemption et, par notre intermédiaire, celle de l'univers dont les obscurs symboles ne prennent vie que par les mots de l'homme. Ce sont là des thèmes essentiels à la réflexion romantique et un des thèmes principaux des Libres Méditations.

Ainsi, nous pouvons dire qu'il appartient bien à la génération d'"hommes de désir" qui reviennent avec prédilection

sur quelques-uns des grands problèmes de l'humanité. D'ailleurs, nous pouvons prouver que Senancour n'est jamais isolé dans sa génération. Parmi ses quasi-contemporains, les philosophes que Senancour a le mieux connus et dont il a subi l'influence dans son évolution spirituelle sont notamment Victor Cousin, Ballanche, Benjamin Constant.

Les Annotations encyclopédiques nous apprennent d'abord que Senancour avait lu les Fragments philosophiques de Victor Cousin. En fait, certaines affirmations des Libres Méditations sont très proches de celles des Fragments : Dieu est "l'idée essentielle, l'idée de l'existence absolue" ; "l'idée seule participe de l'existence absolue", leitmotiv de plusieurs méditations. Or, dans les Fragments, le solitaire avait pu lire cette définition des rapports du fini et l'infini, de l'être absolu et du Moi :

"L'infini par rapport au fini est l'être absolu, théâtre immobile de ce phénomène agité, de cette lutte du moi et du non-moi qu'on appelle la vie. Le moi, c'est l'individualité, le non-moi, c'est la multiplicité ou la pluralité, l'être, c'est l'unité absolue. L'infini, l'être par excellence, l'unité absolue, contient dans son sein et le moi et le non-moi, la dualité primitive et son reflet, lui communique l'unité qui la rend possible, uni-

té de conscience qui devient l'unité de connaissance, laquelle devient l'unité de proposition"(35).

D'autre part, certaines expressions des Méditations semblent avoir été directement empruntées à Ballanche, en particulier la "régénération", le "moyen social de régénération". Ballanche était alors un des rares amis de Senancour. Tous deux étaient mystiques, tous deux interprétaient l'énigme du monde à l'aide des clartés qu'ils croyaient recevoir de leur propre destinée. Ensuite, ils aspiraient, tous les deux, à l'union de toutes les âmes religieuses, l'un dans le catholicisme rajeuni et purifié, l'autre dans une doctrine concilatrice, à laquelle il croyait tous les catholiques d'élite prêts à adhérer.

Senancour avait aussi connu personnellement Benjamin Constant. Chez l'auteur de La Religion, il a certainement trouvé la confirmation de certaines idées qui lui étaient chères, particulièrement celle de la spécificité du sentiment religieux.

"Si donc il y a dans le coeur de l'homme un sentiment qui soit étranger à tout le reste des êtres vivants, et qui se reproduise toujours quelle que soit la position où l'homme se trouve, n'est-il pas vraisemblable que ce sentiment est une loi fonda-

mentale de sa nature ?"(36)

Cette "loi fondamentale de notre nature" exprime une intention originale et irréductible qui apparaît lorsqu'on la compare à une autre loi également fondamentale de notre nature, celle de "l'intérêt bien entendu". Senancour n'avait pas pu ne pas approuver ces lignes. Benjamin Constant essaie certainement de définir ce sentiment religieux en des termes qui sont très proches de Senancour :

"Le sentiment religieux est la réponse à ce cri de l'âme que nul ne fait taire, à cet élan vers l'inconnu, vers l'infini, que nul ne parvient à dompter entièrement"(37).

De plus, comme Benjamin Constant, Senancour a tenu à distinguer le sentiment religieux des formes qu'il prend(38); comme lui, il a été persuadé que le sentiment religieux n'a triomphé véritablement que dans les époques "où la liberté fut sa compagne"(39).

N O T E S

CHAPITRE VI

- (1) L.M., troisième version, Introduction par B.Le gall, p.35
- (2) L.M., troisième version, p.277
- (3) Ibid., pp.156-157
- (4) Ibid., pp.192-193
- (5) G.A., p.118, n.a. Platon est cité également p.125
- (6) L.M., p.168
- (7) Ibid., p.290
- (8) Ibid., p.110
- (9) Ibid., p.130
- (10) Ibid., p.192
- (11) Ibid., p.219
- (12) Ibid., p.133
- (13) R., I, p.20
- (14) L.M., p.140
- (15) Ob., II, p.199
- (16) L.M., p.164
- (17) Ibid., p.148
- (18) Ibid., p.122
- (19)-(20) cité par J.Merlant, Senancour, p.104
- (21) La Bhagvat-Geeta ou Dialogues de Kreesna et d'Arjoon,
Londres, 1787, p.35. Voir aussi p.127 : "L'être incor-

ruptible".

- (22) L.M., p.248
- (23) Ibid., p.260
- (24) R., II, p.151, n.
- (25) La France littéraire, 1834, t.XIII, pp.351-364
- (26) J.Levallois, op.cit., p.125
- (27) René Pomeau, La religion de Voltaire, p.458
- (28) Ibid., p.458
- (29) Ibid., p.457
- (30) Ibid., p.415
- (31) L.M., p.350, Cf. René Pomeau, op.cit., p.415
- (32) Cf. L.M., p.232 et p.286
- (33) Paris, Laran, an VIII, t.I, p.179
- (34) antigone, p.161
- (35) Paris, Lagrange, deuxième éd., 1833, p.352
- (36) Paris, Pichon et Didier, 1830, t.I, pp.2-3
- (37) Ibid., p.29
- (38) Cf. : "Le sentiment religieux naît du besoin que l'homme éprouve de se mettre en communication avec les puissances invisibles. La forme naît du besoin qu'il éprouve également de rendre réguliers et permanents les moyens de communication qu'il croit avoir découverts" (De la Religion, T.I, p.40). Voir aussi : Les écrivains devant Dieu, Benjamin Constant (IV, "Sentiment religieux" et "Formes religieuses") , par H.Gouhier

(39) Paris, Pichon et Didier, 1830, t.I, p.59

CHAPITRE VII

"ETERNITE, SOIS MON ASILE"

L'essentiel de la vieillesse était justement pour Senancour la vie intérieure dont témoignent les Libres Méditations. Il vivait très retiré, en ermite, rue de la Cerisaie, aux confins du Marais, et rien ne vient interrompre une existence silencieuse, cachée, sinon le bien tardif sourire de la gloire en 1833(1). On en trouvera un témoignage dans ces feuillets inédits :

"Nul ne cherchera, écrit Senancour, dans les pays que j'ai pu traverser, d'autres vestiges de mes pas, et si quelqu'un y songeait, ce serait en vain: les lieux m'ont vu et personne n'a su mon nom"(2).

Sa vieillesse n'est pas pourtant une période de sécheresse désolante, comme on l'a longtemps cru. Sa brève notoriété en 1833, lui permit de trouver enfin des éditeurs pour se charger d'oeuvres très remaniées ou de textes nouveaux ; il fait rééditer les Rêveries et Oberman en 1833 et des textes neufs, le curieux Petit Vocabulaire de simple vérité en 1834 et Isabelle en 1833. Senancour s'était alors concentré dans une seule pensée : la recherche. Sa pensée semble être restée vraiment active jusqu'en 1841 où il a écrit De la Religion éternelle.

Avant tout le grand travail de la vieillesse de Senancour avait été de mettre au point une troisième version des Libres Méditations, si différente de celle de 1830 qu'il s'agit en fait d'un livre neuf. "L'impression de ce manuscrit, très corrigé, était depuis longtemps son idée dominante, le seul intérêt qui le rattachât à la vie", nous apprend sa fille(3). On trouve dans une lettre de Senancour à Ferdinand Denis le même témoignage :

"C'est ma plus grande affaire, l'affaire de ma vie. C'est à présent mon livre. Non qu'il soit ce qu'il faudrait désirer. Mais, en supposant même qu'il ne l'emporte pas un peu sur les autres, du moins, il va beaucoup plus au but. Oberman et les Rêveries préparent seulement les voies. D'ailleurs, si l'un

d'eux a réellement de l'avenir, ce doit être Libres Méditations"(4).

En fait, Senancour a consacré tous ses efforts à une troisième édition des Libres Méditations. Infirme, malade, cloué à son lit, bientôt ne pouvant même plus écrire et dictant à sa fille, il entonne dans ce livre l'hymne d'espoir tendu et sublime que seuls peuvent chanter ceux qui ont connu le véritable désespoir. Or Senancour qui n'avait jamais pu trouver un éditeur, le confia peu avant sa mort à un jeune professeur allemand, espérant que le public germanique serait plus apte à apprécier cet ouvrage philosophique. Mais il n'avait plus de nouvelles du professeur, ni des Libres Méditations - comme nous le savons déjà, cette troisième version des Libres Méditations a seulement été publiée en 1970 par Madame Le Gall qui l'a découverte en Finlande. Ainsi, quand le manuscrit, auquel il attachait un extrême intérêt et qui contenait un texte quasi nouveau à force d'être refondu, fut disparu, le chagrin qu'il en éprouva devait être l'une des profondes désolations de sa vieillesse.

Pourtant, Senancour ne se découragea point et se remit à écrire un ouvrage intitulé De la Religion éternelle. Or cette année-là, il vint habiter sur la place Royale et il eut le chagrin de voir brûler ce manuscrit, par inadvertance, au cours du déménagement. Il est dommage que nous ne puis-

sons pas lire cet ouvrage, bien qu'il soit difficile de penser que ce texte nous eût révélé des perspectives plus larges que celles qui s'ouvraient naturellement à lui depuis l'époque d'Oberman. De toute façon, on pense que c'était le développement de sa belle pensée : "La religion est la morale dans l'infini". Il aurait murmuré : "voilà qui marque le sceau à ma vie manquée" ; et sa fille explique que ce fut "l'accomplissement de sa vie perdu"(5).

S'il avait rêvé d'être législateur et d'établir un gouvernement idéal dans une île sauvage à vingt ans, au moins par ses écrits, une religion pure, une religion sans dogmes, sans culte, sans clergé ; on rattachera à ce même désir les nombreux conseils pédagogiques que contiennent les Libres Méditations. De plus, Senancour demandait que l'on ne profite pas du dernier instant pour lui imposer un prêtre.

On sait bien que Senancour avait souffert dès sa jeunesse de troubles nerveux et d'affections voisines de la goutte. Dans ses dernières années, ces maladies avec les infirmités dues à la vieillesse lui ont donné beaucoup de douleur ; ses souffrances furent parfois si vives qu'il songea au suicide. Il sent désormais l'ombre de la mort qui vient vers lui. Mais on voit un courageux qui s'avance vers la mort, "combattant tous les jours"(6). Il croit que "la mort ne serait qu'un réveil, ou une transformation"(7). Il n'a plus d'ef-

froi devant la mort. Mais s'il y a quelque chose qu'il regrette, c'est qu'il ne peut pas réaliser ses chimères : la plénitude de la pensée, l'ami idéal, le soleil et le ciel immense. Senancour a imaginé des fins plus intrépides ou plus conformes à ses aspirations profondes, mais tout lui est refusé en cet ultime instant(8).

Lorsque, le 10 janvier 1846, il expira dans une maison de santé, à Saint-Cloud, la dernière recommandation adressée par lui à son fils et à l'excellent Ferdinand Denis, fut d'inscrire sur sa tombe ces paroles qui résumaient toute sa vie intellectuelle et morale, et qu'on y peut lire encore : "Eternité, deviens mon asile !" (9).

Les deux termes d'une opposition qui paraissait irréductible, il fait ici le vœu de les rapprocher, de les unir. C'est en réalité sa seule prière, elle postule la fin de la dialectique qui a soustendu, si elle ne l'a pas déchirée, toute son existence. Le mouvement qui lui a fait désirer de "changer d'espérance", de changer de monde, a ici son corrélatif. Longtemps, il a été partagé entre la vision de l'abîme de l'espace et du temps, et le besoin d'un asile où "se circonscrire" pour regagner, par une insertion dans une nature partout sensibilisée, le lieu d'un bonheur primitif qui fut donné à l'homme sous un ciel antérieur. L'Eternité, où le temps est élevé à la puissance de l'Infini, est le lieu absolu, insondable et sans limite. Le dernier Senancour ne

pense pas qu'il puisse être pour lui un autre asile qu'au sein même de l'abîme, où réside "la Sagesse", au-delà duquel est "la Vérité inaltérable"(10).

N O T E S

CHAPITRE VII

- (1) Les romantiques s'avisèrent soudain de découvrir en lui un précurseur. Deux articles de Saint-Beuve, un de George Sand, un autre de Philarète Chasles le mettent en lumière.
- (2) L.M. , 29^e Méditation
- (3) Notice biographique, publiée par G.Michaut, Senancour, Ses amis et ses ennemis, p.137
- (4) Le Mariage et la vieillesse de Senancour, par A.Mongond pp.62-63
- (5) Cité par J.Merlant, p.51
- (6) L.M., p.573
- (7) Ibid., p.140
- (8) Voir B.Le Gall, L'imaginaire chez Senancour, p.578
- (9) L.M., troisième version, p.292
- (10) M.Raymond, op.cit., p.246

CONCLUSION

Senancour n'est pas athée. Il semble seulement l'être quelquefois. Mais s'il a dû résister à la tentation de l'athéisme, ce n'est qu'au début de sa jeunesse. Nous nous rappelons ce qu'était dans les Premiers âges, sa prière conditionnelle au dieu inconnu, au dieu absent. Il y a aussi, en note des Générationes actuelles, un aveu assez clair où l'auteur évoque les raisonneurs, au nombre desquels il semble bien être tenté de se ranger : "Quel mal font à l'Etat quelques raisonneurs isolés qui, pour le désespoir de leur vie, croient qu'il n'est ni providence ni avenir?"(1) Néanmoins, cette phrase ne doit pas encore être considérée comme la négation absolue de tout Être ou Principe transcendant. Nous trouvons un peu après, aux dernières pages de la dernière Rêverie de 1809, que Senancour affirme avec une assurance récemment acquise, n'avoir jamais cédé à un athéisme véritable ; enfin, une sorte de Profession de foi s'y trouve également :

"Je ne me suis point fait un dieu ridicule (...) ; je n'ai pas cherché Dieu dans les images que les artisans fabriquent mais je l'ai adoré dans l'univers (...). L'Eternel est, s'il n'était pas, rien ne serait. (...) Dès mon enfance je me suis senti sous l'oeil de l'inaltérable vérité ;"(2)

Senancour s'est pourtant révolté contre la religion traditionnelle dont il a surtout connu des formes bien déplaisantes : étroitesse d'esprit, hypocrisie ; à ce moment-là, plus le sentiment religieux s'accroissait chez lui, plus se manifestait son antipathie contre le christianisme.

Cependant, il sent avec une extrême acuité l'angoisse des problèmes métaphysiques ; la menace d'un univers sans signification et sans Dieu, une vision aiguë de la nécessité indifférente et inhumaine des choses. Senancour croit que cette sorte d'angoisse est d'essence philosophique, donc il ne veut pas que ces problèmes soient posés par aucune religion établie, par aucun système. Ne croyant plus à la religion, ne pouvant rien par sa raison, il s'épuise ainsi dans l'ennui.

Enfin chez lui, nous trouvons le besoin d'un bonheur primitif qui fut donné à l'homme sous un ciel antérieur et, d'autre part le désir passionné vers un autre monde que le monde présent qui le dégoûte et l'accable, vers un ailleurs, vers un absolu. Mais malheureusement, par le conflit continu entre le désir et la réalité, cette aspiration ne se résout pas facilement dans le sein de Dieu. D'ailleurs, les autres conflits entre la raison et la sensibilité comme fondements de la croyance en Dieu rendent difficile la communication avec Dieu.

En tout cas, il entrevoit le Dieu qui n'existe qu'en fonction d'un rêve de régénération terrestre et dans la me-

sure où il est garant de l'accomplissement de ce rêve, faute de quoi le postulat même de son existence s'évanouirait.

"Salut, jeunes amis de la vérité sublime, de celle qui ne se manifeste que dans un grand éloignement; salut au nom de cette lumière voilée à jamais désirable"(3).

Ce Dieu lointain est la figure de l'inaccessible idéal humain dans lequel l'écrivain communit avec ses lecteurs.

Cependant dans les Libres Méditations qui sont pleines d'affirmations spiritualistes, la conversion de Senancour paraît tout à coup décisive. Il est sans doute alors chrétien de désir et un mystique. Mais dans la deuxième édition des Libres Méditations, son attitude religieuse a déjà changé ; sa pensée s'est très nettement laïcisée. D'autre part, Senancour qui s'intéresse aux traditions morales dans les divers pays, recherchant leurs doctrines et aspirations secrètes est envoûté surtout par les traditions morales et religieuses dans des pays d'Orient. De plus, il rêve d'une unité religieuse et désire fortement instaurer une religion épurée et universelle.

Dans sa vieillesse, Senancour a fait quelques démarches pour entrer à l'Académie des sciences morales, mais les a à la fin abandonnées. Quand il sut qu'il pouvait y avoir

équivoque sur ses dispositions religieuses, quand il sentit que des amis au zèle indiscret, peut-être Ballanche, en profiteraient pour le montrer tout prêt à se soumettre, il écrivit une longue profession de foi, où il protestait de son absolue indépendance :

"Je ne voudrais, y disait-il, ni être approuvé par erreur, ni, d'un autre côté, être soupçonné de tendances secrètes, d'arrière-pensée d'esprit de parti. J'observe donc, pour ceux de qui je n'ai pas l'avantage d'être connu, que je n'insiste qu'en faveur des religions indépendantes de tout dogme, de tout système sacerdotal"(4).

Dans ses dernières années, il ne voulait s'enfermer dans aucune Eglise particulière, les regardant toutes comme des moments successifs de l'esprit humain dans le temps et dans l'espace. Pour lui, sa foi était fondée sur cette notion de permanence qui, selon qu'on l'a remarqué, aurait pu lui servir de devise : "celui qui médite sur l'éternité, a-t-il écrit, ne sera point le jouet du temps"(5).

On voudra peut-être chercher dans les oeuvres sans cesse remaniées de Senancour une ligne d'évolution de son sentiment religieux. Mais nous concluons que c'est très difficile de l'atteindre. La pensée de Senancour ne se veut ja-

mais un aboutissement, elle se meut sans cesse. Nous devons simplement nous satisfaire d'une expression très simple et rapide de Sainte-Beuve : "plus religieux en vieillissant"(6). Ainsi, nous ne trouvons pas chez Senancour une foi théocentrique quelconque; et sa croyance ne s'exprime pas sous une forme unique. Mais personne ne peut affirmer qu'il est irreligieux.

N O T E S

CONCLUSION

- (1) G.A., p.165
- (2) R., II, p.121
- (3) R., éd. de 1833, p.17
- (4) Cité par J.Levallois, Senancour, p.187
- (5) Cité par J.Levallois, op.cit., p.200
- (6) Sainte-Beuve, Chateaubriand et son groupe, t.I, p.358

BIBLIOGRAPHIE

I. OEUVRES DE SENANCOUR

A. - LIVRES ET BROCHURES

Les premiers âges, Incertitudes humaines, Rêveur des Alpes,
édité avec une Introduction par Roger Braunschweig,
Genève, Slatkine Reprints, 1968

Sur les générations actuelles, Absurdités humaines, Rêveur
des Alpes, Reproduction de l'exemplaire de la biblio-
thèque de Genève, précédée d'une introduction par Marcel
Raymond, Genève; Librairie Droz, Paris; Librairie Minard,
1963

Aldomen ou le bonheur dans l'obscurité / Ynarès, Par le ci-
toyen Pivert, précédé d'une étude sur ce premier Oberman
inconnu, par André Monglond, Paris, Les Presses françai-
ses, 1925

Rêveries sur la nature primitive de l'homme, Par P.de Senan-
cour, éd. critique par Joachim Merlant, t.I, Paris, Droz,
1939

Par G.Saintville, t.II, Paris, Droz, 1940

(le tome I étudie la première édition et le tome II, cel-
le de 1809

Rêveries sur la nature primitive de l'homme, texte de troi-
sème édition (celui de 1833), Plan de la Tour, éditions
d'aujourd'hui, 1981

Oberman, édition critique par G.Michaut, tome I / II, Paris,
Librairie E.Droz, 1931

Oberman, précédé du Journal intime d'Oberman, par A.Monglond,
Grenoble, Arthaud, 1947, 3 vol.

Oberman, édition établie, présentée, commentée et annotée
par Béatrice Didier, Livre de Poche; Librairie Générale
Française, 1984

Oberman, Préface de Jean-Maurice Monnoyer, Paris, Folio; Gal-
limard, 1984

De l'Amour, selon les lois primordiales et selon les conve-
nances des sociétés modernes, Paris, Mercure de France,
1911

Valombré, Reproduction de l'exemplaire du British Museum,
précédée d'une introduction par Zvi Levy, Genève; Librai-
rie Droz, Paris; Librairie Minard, 1972

Observations critiques sur l'ouvrage intitulé Génie du Chris-
tianisme, suivies de quelques réflexions sur les écrits
de M. de B.(onald), etc, relatifs à la loi du Divorce,
Paris, Delaunay, 1816

Libres Méditations d'un Solitaire inconnu, sur le détache-
ment du monde et sur d'autres objets de la morale reli-
gieuse, publiées par M. de Senancour, Paris, Mongie et
Cérioux, 1819

Libres Méditations d'un Solitaire inconnu, sur divers objets
de la morale religieuse, deuxième édition, Paris, Vieilh

de Boisjolin, 1830

Libres Méditations, troisième version, édition critique avec
introduction et commentaire par Béatrice Le gall, Genève,
Librairie Droz, 1970

Résumé de l'histoire de la Chine, Paris, Lecointe et Durcy,
1824

Résumé de l'histoire des traditions morales et religieuses
chez les divers peuples, Paris, Lecointe et Durcy, 1825,
Ouvrage réédité en 1827

Résumé de l'histoire romaine, Paris, Lecointe et Durcy, 1827,
2 vol.

Petit Vocabulaire de Simple Vérité, par M. de Senancour,
Paris, 1833

Isabelle, présentation de Béatrice Didier, Paris-Genève, La
collection ressources, 1980

De Napoleon, Paris, Beaupré, 1815

B. - ARTICLES

(Nous ne mentionnerons que les articles que nous
avons cités dans notre étude. Pour une bibliogra-
phie générale des articles écrits par Senancour, on
se réfèrera à B. Le gall : L'imaginaire chez Senancour,
t.II, p.624-639)

- L'Abeille -

- 1821, T. III, p.207-216 : Voyage aux Alpes et en Italie
- 1821, T. III, p.360-370 : Tableaux chronologiques de l'Histoire ancienne et moderne
- 1821, T.V, p.9-13 et 57-63 : L'abrégé de l'Origine de tous les cultes par Ch.Dupuis
- 1822, T. II, p.14-18, Voltaire en un volume

- Le Constitutionnel -

- 7 et 18 juillet, 1818 : Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales
- 18 décembre, 1818 : Essai sur l'indifférence en matière de religion
- 21 juillet, 1819 : De la liberté religieuse

- La France littéraire -

- 1834, T. XIII, p.351-364 : De l'athéisme imputé à Voltaire

- Le Mercure de France -

- sept. 1813, p.439-446 : Les vers dorés de Pythagore, expliqués et traduits pour la première fois en vers eumol-

piques français, précédés d'un discours sur l'essence et la forme de la poésie, etc.

- Le Mercure du XIX^e siècle -

- 1823, T. III, p.318-326 : Aperçu de l'ancienne doctrine chez les peuples du Gange
- 1826, T. XII, p.576-582 : De l'érudition dogmatique et de l'érudition philosophique
- 1826, T. XV, p.173-178 : Extrait d'une digression sur les dispositions de l'esprit humain en Europe

- La Minerve littéraire -

- 1820, T. I, p.218-220 : De la loi naturelle, de Volney
- 1821, T. II, p.466-477 : Sur J.J.Rousseau
- 1821, T. II, p.293-305 : Du Génie

II. ARTICLES ET OUVRAGES CONSACRES A SENANCOUR

- SIGLES -

R.S.H. : Revue des sciences humaines

R.H.L.F. : Revue d'histoire littéraire de la
France

N.F.S.T. : Nottingham French Studies

N.R.F. : La nouvelle Revue Française

R.D.M. : Revue des Deux Mondes

R.L.C. : Revue de littérature comparée

R.B. : Revue Bleue

B.G.B. : Bulletin de l'Association G.Budé

BARTH (P.), Die Naturschilderungen in Senancours Oberman
Halle, a S.M.N. Niemeyer, 1911

BAUER (G.), A propos d'Obermann, L'Echo de Paris, 8-1-1925

BAUDE (M.), Timidité et création littéraire : Etienne Pivert
de Senancour, Travaux de linguistique et de littérature
du centre de philologie et de littérature romanes de
l'Université de Strasbourg, 1967

BENASSY (Dr. M.-P.), Senancour ou le myopathique, Revue des
Alcaloïdes, mars 1944, oct.1945, mars 1946, fév. 1947

BIEMONT (R.), Le petit-fils d'Oberman, Versailles, Beau, 1863

BOISJOLIN (VIEILH DE), Vie de Senancour, publiée dans Jeunes-

- ses, d'A.Monglond (voir MONGLOND) et dans Le Mariage et la vieillesse de Senancour, du même auteur (voir Id.)
- BORGEAUD (G.), L'espace déçue de Senancour, préface à Oberman, Bibl. 10/18
- BOUYER (R.), Le centenaire oublié d'Oberman, Revue Bleue, 1904, t.II, p.765
- Oberman et Beethoven. Le mariage de Senancour. Senancour et Liszt, Le Ménestrel, 1906
- Un contemporain de Beethoven : Oberman précurseur et Musicien, Paris, Fischbacher, 1907
- BRAUNSCHWEIG(R.), Deux amis et disciples (de L.-S. Mercier); Senancour et Nodier, Note sur le premier livre "inconnu" de Senancour (premiers âges), Bulletin de la Librairie ancienne et moderne, Paris, LV('75/'76)
- Senancours Erstling, Neue Zürcher Zeitung, 28-10-1965
- BRYANT (D.), Senancour's "Oberman" and the autobiographical tradition, Neophilologus, LXI, 1977
- CAPRIO (A.S.), Senancour's quest for happiness, Diss.Abstr., XXX IV ('73/'74), Thèse Columbia Univ., 1973
- CHERBULIEZ (V.), Obermann, R.D.M., 1910, t.59, p.807-836
- DEPPING (G. -B.), Senancour dans Biographie, Michaut
- DUPIN (A.), Etudes littéraires, M. de Senancour, Journal des femmes, 15 fév. 1835 (reproduit par G.Michaut, Senancour), p.326-352
- ENGEL (C. -E.), Une lettre de Senancour à Saussure, Gazette

de Lausanne, 28 juin 1942

ETIEMBLE (R.), Senancour et l'amour, Mes contre-poisons,
Essai, Ps: Gallimard '74

--- Senancour, l'amour et le mariage, La Parisienne, janv.
1955

EVANS (M.N.), The dream sequences in Senancour's "Oberman",
Symposium XXX II ('78)

--- Recluse to literary patriarch : the journey of Senan-
cour's "Oberman", Diss.Abstr. 28('67/68), Thèse Yale
Univ. 1967

--- Le thème de l'eau chez Senancour, R.S.H., 1962

FAGUET (E.), Senancour, La Revue, 1908, t.LXXIII, p.76-82

FAMIN (C.), Oberman, France Littéraire, juin 1833

FINOT (Dr A.), Essai de clinique romantique : Senancour ou
le myopathique, Paris, Laboratoires Houdé, 1947

FISCHLER (A.), Sensation ou raison, plaisir ou bonheur dans
l'oeuvre d'Etienne Pivert de Senancour, l'Université
de Zurich, 1968

FROTHINGHAM (J.), The author of Obermann, The Atlantic Mon-
thly, 1901, t. LXXX VIII, p.539-550

GAXOTTE (P.), Le coeur mélancholique de Senancour, Le spec-
tacle du monde; Réalités, 242, mai '82

GIORGI (G.), Le sensible et l'intelligible chez Proust et
Senancour, Europe, août-sep. '70, p.496-497

--- Senancour e Proust, Studi francesi, maggio-agosto, 1965,

p.290-296

GRENIER (J.), La nuit de Thiel, N.R.F., 28(1966)

--- Constantes de Senancour, Paris, Cahiers des saisons,
12(1966)

GRIMSLEY (R.), Reflection and irony in "Oberman", Oxford,
French Studies, 25(1971)

HAAS (J.), Obermann und René, Zeitschrift für Neufrauzösische
Sprache und Literatur, 1927, t. XXXX IX, p.263-271

HECK (Fr. St.), The feeling of spiritual isolation in the
preromantic writers Constant and Senancour, Diss.Abstr.,
25 ('64/65), Thèse N.Y. '64

H. G. , Obermann, Revue européenne, sept. 1833

HOFFMANN (W.V.), Sensation as Art in Senancour's Oberman,
Diss.Abstr., 1955, Thèse Princeton

J.A.D. , Obermann, Europe littéraire, 9 août 1833, p.454-457

KEMP (R.), Oberman, Nouvelles littéraires, 1948

LA QUERIERE (Y.), "René" et "Oberman", Dialectique du mal du
siècle, Romance Notes, XIV, 1, Chapel Hill (Automne '72)

LARROUTIS (M.), Monde primitif et monde idéal dans l'oeuvre
de Senancour, R.H.L.F., janv. - mars, 1962

LATHION (L.), Senancour dans l'Entremont, Annales Valaisiennes,
sept. 1939, p.563-572

LE GALL (DIDIER) (B.), Senancour et la description romantique
Poétique XIII ('82)

--- Georges Sand et Senancour, R.S.F., oct.-déc. 1959, p.423
et suiv.

- Article sur Senancour, l'Histoire littéraire de la France,
(1794-1830), Paris, Editions sociales, 1972, p.220
- Senancour et les lumières, Studies on Voltaire and the
eigtheenth century, V. LXXX VII, 1972
- Le bicentenaire de Senancour, De George Sand à Proust,
R.D.M., Paris, janv.-mars '71
- Cr. de Sur les Générations actuelles, éd. M.Raymond,
R.H.L.F., 1965, t.II, p.320-321
- De "Buonaparte" au mythe, Chateaubriand et Senancour,
Europe, p.480-481, avr.-mai 1969
- Madame de Staël et Senancour, Rivista di letteratura
moderne e comparate 20 ('67)
- Expérience et théorie de la musique chez Senancour :
un sensualiste mystique, Actes ... Colloque Pise ... ,
p.119-131
- L'imaginaire chez Senancour, Paris, Librairie José Corti,
1966
- LEVALLOIS (J.), Un précurseur ; Senancour, Paris, Honoré
Champion Libraire, 1897
- LEVY (Z.), Senancour, dernier disciple de Rousseau, Paris,
Librairie A. -G. Nizet, 1979
- MARCLAY (R.), Senancour et Théophile Gautier au pied des
dents du Midi ..., publié par la Société d'histoire du
Valais romand... Annales Valais, t. XXVII, 1952
- MAURY (L.), J.Merlant et les Senancouriens, R.B., 1908, t. IX

p.87-90

MERLANT (J.), Bibliographie des oeuvres de Senancour, documents inédits, Paris, Hachette, 1905

--- Etienne de Senancour et la réforme sociale, Revue française, t. LII, 1907

--- Etienne de Senancour et Sainte-Beuve, Rev.lat., 1906

--- Etienne de Senancour, lettre au Directoire, R.H.L., t.XVII, 1910

--- L'évolution religieuse de Senancour, R.H.L., 1906

--- Les idées de l'auteur d'Oberman sur le romantisme et la littérature, 1804-1833, R.B., 1906

--- Senancour, sa vie, son oeuvre, son influence, Paris, Librairie Fischbacher, 1907

--- Balzac inspiré par Etienne de Senancour, R.B., 1913

--- L'influence de Senancour, R.B., 1907, p.430-434

--- Notes sur un premier ouvrage attribué à Senancour, Rev. de Phil. franç. et de litt., 1906, p.201 et sq.

MICHAUT (G.), Compte rendu d'Aldomen, édité par A.Monglond, R.L.H.F., 1926, p.292

--- Senancour, ses amis et ses ennemis, Paris, Etudes et documents, 1910

--- Vie inédite de Senancour, par M^{lle} de Senancour, Paris, R.B., 1901/1906

--- La religion d'Oberman, Revue de Fribourg, déc. 1906

--- Senancour, A propos d'un livre recent, R.D.M., 1909,

p.109-134

MONGLOND (A.), Senancour en Suisse, R.L.C., 1930, p.634-678

--- Senancour et un voyageur au Brésil : Lettres de Senancour à Ferdinand Denis, R.L.C., 1931, p.85-116

--- Un premier Oberman inconnu ou la jeunesse de Senancour, R. de France, VI, 1924, p.704-734

--- Oberman, précédé du Journal intime, Paris, B.Arthaud, 1947

--- Le mariage et la vieillesse de Senancour, Senancour en Suisse, Lettres de Senancour à Ferdinand Denis, Château de Chapru, 1931

MOREAU (J.), "Oberman" de Senancour, De la critique rationaliste à l'ouverture métaphysique, Paris, B.G.B., 1980

MOULIGNEAU (M.), L'"Oberman" de Senancour, Quintessences, II 1979

MUNTEANO (B.), Le problème du retour à la nature dans les premiers ouvrages de Senancour, Paris, 1924

NOEL (M.), Le thème de l'eau chez Senancour, R.S.H., juil.-sept. 1962, p.357-365

PADGETT (G.), Bernardin de Saint-Pierre et Senancour, Thèse univ. , Paris, 1970

--- The idea of nature in Senancour's "Sur les générations actuelles", N.F.S.T., 5(1966), le même : Senancour's ennui and its relation to his ideas, N.F.S.T., 6(1967)

--- Senancour, Napoleon and Louis XVIII, N.F.S.T. XV,1(1976)

PEYRE (Y.), Deux proses retrouvées de Senancour,

("Promenade en octobre", Le Mercure du dix-neuvième siècle, t.III, 1823 ; "Petit voyage romantique", L'Abeille, t.IV, 1821) , Revue de la Bibliothèque nationale, n°16, été

PIHAN (Y.), Etude comparée de deux textes d'auteurs différents ; Senancour's "Oberman", Lettre XXII et A.Moravia, "L'Ennui", Prologue, L'Ecole des Lettres, LXXV, 5(15 nov. '83)

PILON (Ed.), Pyvert de Senancour, l'Ermitage, juil. 1904, p.215-234

PIZZORUSSO (A.), L'allusion biographique dans une lettre d'"Oberman", Paris, Cahiers de l'Association internationale des études françaises, 19(1967)

--- Origine e sviluppo dei temi meditativi di "Oberman", Pisa, A.P., Studi Sulla letteratura 1956, p.117-188
le même : I temi del sentimento e le associazioni poetiche in "Oberman", Pisa, Studi Sulla letteratura, 1956, p.189-243

--- Senancour, formazione intima, situazione letteraria di un preromantico, Firenze, G. d'Anna, 1950

PLACE (J.), Oberman, Bulletin du Bibliophile, juin 1948, p.302-304

POURTALES (Guy de), Ethique de Senancour, M.F., 1921, t. LXXXX VI, p.289-311

RAYMOND (M.), Senancour, deux expériences exemplaires, C. du

- Sud, 1965, n°385, p.239-250
- Sur les générations actuelles, introduction, Paris, Droz-Minard, 1963
- Senancour, Sensations et révélations, Paris, Librairie José Corti, 1965
- Adieu à Senancour, N.R.F., 27(1966)
- Entre la "Philosophie des Lumières" et le Romantisme; Senancour, Torino, Compte rendu Studi francesi, 15('71)
- RIBERTTE (P.), Senancour et ses "Observations critiques" sur le "Génie du Christianisme", avec une lettre inédite de Senancour, Bulletin de la société Chateaubriand Chantenay-Malabray (Seine) 15(1972)
- ROUSSEAU (A.), Le véritable Oberman, Paris, A.Michel
- Le monde classique III, 1956
- S.(GUAIRARD ?), Oberman, Journal des débats, 26 et 27 août 1804
- SCHÄRER (I.), Oberman, Versuch einer Analyse, Diss., Zürich, 1955
- SEKRECKA (M.), L'expérience de la solitaire dans "Oberman" de Senancour, Approches des Lumières, Mélanges offerts à Jean Fabre, p.447-457
- SENA NCOUR (E. -V. de), Notice biographique sur E. de Senancour reproduite dans G.Michaut, Senancour, ses amis et ses ennemis et dans R.B., 1906, p.97-100; 129-132; 165-169; 209-213; 243-247

- SENELIER (J.), Hommage à Senancour ; Textes et Lettres inédits bibliographie, Paris, Editions A.G.Nizet, 1971
- STEINKOPF (H.), Novalis et Senancour R.L.C. 15(1935)
p.726-747
- TEXTE (J.), La jeunesse de Senancour, Modern Language quart,
1898
- THARAUD (J. et J.), Senancour, Revue de Paris, sept. 1947,
t.54, n°9, p.3-10
- TÖRNUDD (A.), Etienne P. de Senancour, literaturhistorisk
studie, akademisk afhaendling of Alvar Saladin Törnudd,
Helsingfors, Centraltryckeri, 1898, gd.
- Quelques feuilles d'un manuscrit de Senancour, 1897, in-8°
- TOYOTA STCHIHARA, Sur Obermann, Tokio, 1928
- VALETTE (G.), Obermann et les Alpes, Journal de Genève, 16
juil. 1924
- VESELÝ (J.), Saint-Preux et Oberman, Quelques remarques sur
la différence entre les Lumières et le romantisme dans
la littérature française
- VIEVILLE-CARBONEL (D.), Senancour et Camus ou les affinités
de l'inquiétude, R.S.H. (1969), p.609-615
- WALSER (J.P.), Stapfer, Liszt und Senancour; Zwei Konjunk-
tionen in Kunst und Politik, SML XII(1982)
- WIECHA (E.), Roman et histoire , La composition thématique
d'"Oberman", Romantisme VIII, 19(1978)

III. BIBLIOGRAPHIE GENERALE

A. - BIBLIOGRAPHIES, DICTIONNAIRES, ENCYCLOPEDIES

BEAUMARCHAIS, COUTY, REY, Dictionnaire des Littératures de langue française, Paris, Bordas, 1984

ELIADE (M.), The Encyclopedia of Religion, 16 vol. New York, Macmillan Publishing Company

GRENTÉ (G.), Dictionnaire des Lettres Françaises, Le Dix-huitième siècle, publié sous la direction du CARDINAL Georges GRENTÉ, Paris, Arthème Fayard, 1960

KLAPP (O.), Bibliographie der Französischen Literaturwissenschaft, Band XVIII, 1980 - Band XXV 1987, Frankfurt, Vittorio Klostermann

LALANDE (A.), Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, Paris, P.U.F., 1962

QUERARD (J.M.), La France littéraire ou dictionnaire bibliographique, Tome IV(SE-U), Paris, G.P. Maisonneuve & Larose, 1964

RANCOEUR (R.), Bibliographie de la littérature française Paris, Armand Colin

ROBERT (P.), Le grand Robert de la langue française, Tome I - VIII, Paris, Le Robert, 1985

VILLER (M.), Dictionnaire de Spiritualité, fondé par M.VILLER,

F.LAVALLERA, J.DE GUIBERT,S.J., 16 vol.Paris,
Beauchesne, 1970

WALDENFELS (H.), Lexikon des Religionen, hrsg. von Hans
WALDENFELS, Basel,Wien, Herder, 1987

B. - ETUDES

ADAM (A.), Littérature Française, par ADAM(A.),LERMINIER(G.),
MOROT (E.), T. I,II, Paris, Larousse, 1967

BAGOT (J.P.), L'expérience religieuse, Librairie Hachette,1973

BARTH (A.), Les religions de l'Inde, Extrait de l'Encyclopé-
die, Paris, Librairie Sandoz et Fischbacher, 1879

BAUDE (M.), P.H.Azaïs, témoin de son temps ; d'après son
journal inédit (1811-1844), Lille:A.N.R.T. Univ.Lille 3,
1980, 2 vol.,(Th.: Strasbourg, 1975)

--- A propos du caractère de Benjamin Constant et de son
ouvrage "De la religion", Bulletin de la Faculté de
Lettres de Strasbourg, nov.1964

BEGUIN (A.), Création et destinée, Paris, Editions du Seuil,
1973

--- L'âme romantique et le rêve, Paris, José Corti, 1963

BENICHOU (P.), Le sacre de l'écrivain ; 1750-1830, Paris,

José Corti, 1973

--- Le temps des prophètes : Doctrines de l'âge romantique,
Paris, Gallimard, 1977

BESSEDE (R.), La crise de la conscience catholique dans la
littérature et la pensée française à la fin du XIX^e
siècle, Paris, Klincksieck, 1975

BIES (J.), Littérature française et pensée hindoue des ori-
gines à 1950, Paris, Klincksieck, 1974

BLANCHET (A.), La littérature et le spirituel, I,II,III,
Paris, Aubier, 1959

BOREL (J.), Séraphîta et le mysticisme balzacien, Paris,
José Corti, 1967

BOUSQUET (J.), Les thèmes du rêve dans la littérature roman-
tique, Paris, Didier, 1964

BOWMAN (F.P.), Le Christ romantique, Genève, Librairie Droz,
1973

BREMOND (H.), Histoire littéraire du sentiment religieux en
France ; Depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à
nos jours, 12 vol. Paris, Bloud et Gay, 1929-1932

BRION (M.), L'Allemagne romantique, Paris, A.Michel, 1962,
2 vol., in-8°

BRUN (J.), Le stoïcisme, Paris, P.U.F., 1969

CANAT (R.), Une forme du mal du siècle du sentiment de la
solitude morale chez les Romantiques et les Parnassiens,
Genève, Slatkine Reprints, 1967

- CASSIRER (E.), La philosophie des Lumières, Paris, Fayard, 1970
- CHASSANG (A.), SENNINGER (CH.), recueil de textes littéraires français, XVIII^e siècle, Paris, Hachette, 1966
- XIX^e siècle, Paris, Hachette, 1966
- CHÂTELET (F.), La Philosophie, sous la direction de François Châtelet, T. 1 - 4, Paris, Hachette, 1972
- CHATTERJI (U.), Comprendre la religion hindoue, Dictionnaire de Spiritualité, Paris, Beauchesne, 1953
- DIDIER (B.), Le siècle des Lumières, Paris, MA Editions, 1987
- Littérature française Le XVIII^e siècle III (1778-1820), Paris, Arthaud, 1976
- DREANO (M.), La religion de Montaigne, Paris, A.G.Nizet, 1969
- DUFRENOY (M.L.), L'orient romanesque en France ;1704-1789, T.1 - T.3, Amsterdam, Rodopi, 1975
- DUPLOYE (LE P. PIE)(o.p), La religion de Péguy, Paris, Klincksieck, 1965
- ELIADE (M.), Reaité d'histoire des Religions, Paris, Payot, 1970
- ESNOUL (A.M.), LACOMBE(O.), La Bhagavad Gîtâ, Paris, Editions du Seuil, 1976
- FABRE (J.), Lumières et romantisme, Paris, Klincksieck, 1963
- FARGEAUD (M.), Balzac et la Recherche de l'Absolu, Paris, Hachette, 1968
- FAVRE (R.), La mort au siècle des lumières, Presses univer-

- sitaires de Lyon, 1978
- FILLIOZAT (J.), Les philosophies de l'inde, Paris, Que sais-je ? , P.U.F. , 1970
- FONG (Y.L.), Précis d'histoire de la Philosophie chinoise, Paris, Payot, 1952
- GARDET (L.), La mystique, Paris, P.U.F., 1970
- GERMAIN (F.), L'imagination d'Alfred de Vigny, José Corti, Paris, 1961
- GOUHIER (H.), Benjamin Constant, Les écrivains devant Dieu, Desclée de Brouwer, 1967
- GOYARD - FABRE (S.), La Philosophie des Lumières en France, Paris, Klincksieck, 1972
- GRIMM (G.), La religion du Bouddha - La religion de la connaissance - , Adrien Maisonneuve, Paris, 1944
- GUSDORF (G.), Du néant à Dieu dans le savoir romantique, Paris, Payot, 1983
- Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières, Paris, Payot, 1972
- HAZARD (P.), La pensée européenne au XVIII^{ème} siècle ; De Montesquieu à Lessing, T. I,II, Boivin, et C^{ie}, Paris, 1946
- HUE (B.), Littératures et arts de l'orient dans l'oeuvre de Claudel, service de reproduction des thèses, université de Lille III, 1974
- JACQUET (C.), La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau,

- Louvain, Bibliothèque de l'univ. 1975
- JANKÉLÉVITCH (V.), Le nocture, éditions Albin Michel, 1957
- L'alternative, Paris, Alcan, 1938
- JENSEN (C.), L'évolution du romantisme, L'année 1826, Genève, Droz ; Paris, Minard, 1959
- JUDEN (B.), Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français (1800-1855), Paris, Klincksieck, 1971
- LAGARDE (A.) & MICHARD (L.), XIX^e siècle, Les grands auteurs français du Programme, Paris, Bordas, 1969
- XVIII^e, Les grands auteurs français du Programme, Paris, Bordas, 1970
- LANSON (G.), Manuel bibliographique de la littérature française moderne, Paris, Hachette, 1921
- LASSERRE (P.), Le romantisme français, Paris, société du mercure de France, 1907
- LHERMITTE (J.), Les Rêves, P.U.F. , Paris, 1963
- LIMBRICK (E.), Le scepticisme provisoire de Montaigne : étude des rapports de la raison et de la foi dans l'Apologie", dans Montaigne et les Essais, présentés par Pierre MICHEL, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1983
- MARILL ALBERÈS (F.), Stendhal et le sentiment religieux, Librairie Nizet, Paris, 1956
- MARTINO (P.), L'Orient dans la littérature française au dix-septième et dix-huitième siècle, Genève, Slatkine, 1970

- MAUZI (R.), L'idée du bonheur au XVIII^e siècle, Paris, Armand Colin, 1969
- MESNARD (J.), Pascal, Les écrivains devant Dieu, Desclée De Brouwer, 1965
- MILNER (M.), Littérature française, Le Romantisme I (1820-1843), Paris, Arthaud, 1973
- MONGLOND (A.), Le préromantisme français, Paris, José Corti, 1969
- Vies préromantiques..., Paris, Les Belles Lettres, 1925
- MOREAU (P.), Le romantisme, Paris, J. de Gigord, 1932
- Chateaubriand, Les écrivains devant Dieu, Desclée de Brouwer, 1965
- Ames et thèmes romantiques, Paris, Corti, 1965
- MOREAU (J.), Le dieu des philosophes : Leibniz, Kant et nous, Paris, J.Vrin, 1969
- MOUTON (J.), Proust, Les écrivains devant Dieu, Desclée de Brouwer, Bruges, 1968
- ONIMUS (J.), Camus, Les écrivains devant Dieu, Desclée de Brouwer, 1965
- Bekett, Les écrivains devant Dieu, Desclée de Brouwer, Bruges, 1968
- PETIT (J.), Léon Bloy, Les écrivains devant Dieu, Desclée de Brouwer, 1966
- PICHOIS (C.), Littérature française 7 ; De Chateaubriand à Baudelaire (1820-1869), Paris, Arthaud, 1985

- POMEAU (R.), La religion de Voltaire, Paris, Librairie Nizet, 1956
- POULET (G.), La pensée indéterminée, II. Du Romantisme au XX^e siècle, puf écriture, Paris, 1987
- RAYMOND (M.), Romantisme et Rêverie, Paris, Librairie José Corti, 1978
- Vérité et Poésie, Editions de la Baconnière-Neuchatel, 1964
- RENOU (L.), L'Hindouisme, Paris, P.U.F. ,1983
- RICHTER (J.-P.), Choix de rêves, José Corti, Paris, 1964
- ROGER (J.), Histoire de la littérature française, t.2 ;
Du XVIII^e siècle à nos jours, sous la direction de Jacques ROGER, Paris, Armand Colin, 1970
- ROOS (J.), Les idées philosophiques de Victor Hugo :Ballanche et Victor Hugo, Paris, Nizet, 1958
- Aspects littéraires du mysticisme philosophique au début du romantisme : Blake, Novalis, Ballanche, Strasbourg, Heitz, 1951
- ROUDAUT (J.), De Madame de Staël à Rimbaud, dans Tableau de la littérature française, III, Paris, Gallimard
- ROUSSEL (J.), Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution 1795-1830, Paris, Armand Colin, 1972
- SAGNES (G.), L'ennui dans la littérature française de Flaubert à Laforgue (1848-1884), Paris, Armand Colin, 1969
- SAINTE-BEUVE (Ch.A.), Chateaubriand et son groupe littéraire

- sous l'Empire, T. I,II, Paris, Garnier, 1948
- SAVAGE (C.H.), André Gide ; L'évolution de sa pensée religieuse, Paris, A.G.Nizet, 1962
- SAYRE (R.), Solitude in society, Havard university Press, 1978
- SCHWAG (R.), La renaissance orientale, Paris, Payot, 1950
- SEMENOFF (M.), La pensée du Bouddha, Bordas, Paris, 1959
- SOBOUL (A.), Comprendre la révolution : problèmes politiques de la révolution française (1789-1797), Paris, François Maspero, 1981
- SUNGOLOWSKY (J.), Alfred de Vigny et le dix-huitième siècle, A.G.Nizet, Paris, 1968
- TADIÉ (J.Y.), Introduction à la vie littéraire du XIX^e siècle, Paris, Bordas, 1970
- THISSE (A.), Rimbaud devant Dieu, José Corti, Paris, 1975
- THOMPSON (P.), La religion de Benjamin Costant, ou le pouvoir de l'image, Pisa, pacini editore, 1978
- TOULET (S.), Le sentiment religieux de Flaubert d'après la Correspondance, Préface de Pierre MOREAU, Editions Cosmos, Québec, 1970
- TRAHARD (P.), Les maitres de la sensibilité française au XVIII^e siècle (1715-1789), T. I-IV, Paris, Boivin et C^{ie}, 1933
- VAN TIEGHEM (P.), Le préromantisme, Paris, Rieder-Alcan, 1924-1930, 2 vol.
- Le sentiment de la nature dans le préromantisme européen,

Paris, Nizet, 1960

VERNIERE (P.), Spinoza et la pensée française avant la Révolution, Paris, P.U.F., 1954

VEZZANI (V.), Le mysticisme dans le monde, Paris, Payot, 1955

VIATTE (A.), Les sources occultes du Romantisme, T.I,II, Librairie ancienne honoré champion, Paris, 1928

--- Le Catholicisme chez les Romantiques, Paris, E.de boccard, 1922

VIGOUROUX (M.), Le thème de la retraite et de la solitude chez quelques épistoliers du XVIII^e siècle, Paris, A.G.Nizet, 1972

ZIMMER (H), Les philosophies de l'Inde, Paris, Payot, 1953

C. - TEXTES

BALLANCHE (P.-S.), Antigone, Paris, Lagrange, 1833

CHATEAUBRIAND (R. de), Génie du Christianisme, Paris, Migneret, 1802, 4 vol.

CONDILLAC (Abbé E.BONNOT DE), Traité des sensations, Paris, Hachette, 1930

CONSTANT (B.), Oeuvres, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1957

COUSIN (V.), Fragments philosophiques, Paris, Sautelet, 1826

DIDEROT (D.), Oeuvres philosophiques, par Paul Vernière, Paris, Garnier, 1956

- Oeuvres esthétiques, par Paul Vernière, Paris, Garnier, 1959
- HOLBACH (P. -T. baron d'), Histoire critique de Jésus-Christ, textes choisis, tome premier, par Paulette Charbonnel, Paris, Ed.Sociales, 1957
- MONTAIGNE (M.de), Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, 1962
- PASCAL (B.), Pensées, texte de l'édition Brunschwicg, Edition précédée de la vie de Pascal par M^{me} Périer, sa soeur, Paris, Garnier, 1964
- QUINET (E.), Oeuvres complètes, publié par Alfred Dumesnil, Paris, Pagnerre, 1857
- ROUSSEAU (J.J.), Les Rêveries d'un promeneur solitaire, édition critique par John S.Spink, Paris, Marcel Didier, 1948
- Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Garnier-Flammarion, 1971
- SAINT-MARTIN (L. -CL.de), Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers, 1782, 2 vol., in-8°
- STAEL (M^{me} de), De l'Allemagne, Paris, Hachette, 1958, 5 vol.

I N D E X

Les noms cités en note ne figurent pas dans cet index.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES CITEES

(A l'exception de Etienne Pivert de Senancour.)

ABBADIE (J.), 222.

ARJUNA (ou ARJOON), 282, 286.

BAILLY (S.), 152.

BALLANCHE (P.S.), 253, 277, 292-294, 310.

BAUDELAIRE (C.), 188.

BERKELEY (G.), 251.

BERVILLE (M^e), 259.

BLOY (L.), 64.

BOEHME (J.), 251, 254.

BONALD (L.de), 241.

BOUFFLERS (Chev. de), 14.

BOULANGER (N.), 49, 152, 153, 262.

BUFFON (G.L.de), 28, 49, 287.

CAMUS (A.), 106.

CHARRON (P.), 146.

CHATEAUBRIAND (R.de), 14, 74, 80-83, 85, 154, 163,
210, 242.

CONDILLAC (E.de), 243, 287.

CONFUCIUS, 287.

CONSTANT (B.), 293-295.

COUSIN (V.), 154, 285, 293.

DAGUET (A.), 38.

DAGUET (M., épouse de Senancour), 12, 38, 144.

DENIS (F.), 300, 303.

DIDEROT (D.), 49, 50, 111, 138, 287.

DUPUIS (M.L.), 11, 50, 243.

DUREY (éd.), 259.

DURRY (M.J.), 227.

ECKARTHAUSEN (K.von), 181, 254.

ELIADE (M.), 157.

ELISEE (P.), 222.

EPICURE, 138, 141.

FABRE D'OLIVET (A.), 181.

FARCY (M^{me} de), 84.

FINOT (Dr.), 123.

FRERET (N.), 49, 262.

GEBELIN (Court de), 152, 153, 157, 181.

GOURIET (J.B.), 243.

HELVETIUS (Cl.A.), 28, 49.

HOLBACH (P.H.d'), 49, 50, 61, 62, 242.

HOUDETOT (C.d'), 13.

HOUDETOT (S.d'), 13.

JEAN (Saint), 177.

JESUS-CHRIST, 177, 211, 255-257, 261.

KIRCHBERGER (N.A.), 181.

KONG-TSE, 286.

KRISNA (ou KREESNA), 257, 286.

LAMENNAIS (F.R.de), 242, 243.

LANJUINAIS (J.D.), 251, 282.

LAVATER (J.), 177, 178.

LEDoux (A.), 16.

LE GALL (B.), 7, 168, 183, 266, 301.

LEIBNITZ (G.W.), 96, 111, 116.

LEVALLOIS (J.), 7, 80.

LISZT (Fr.), 7, 211.

LUCRECE, 94, 141.

MAISTRE (J.de), 154.

MALEBRANCHE (N.de), 28, 111, 126, 227.

MARC-AURELE, 253.

MARCOTT (F.), 11, 144.

MARCOTT (J.), Cf. WALCKENAER (J.).

MARTINES DE PASQUALLY (J.), 181.

MATHIEU (Saint), 248.

MERCIER (L.S.), 177, 178.

MERLANT (J.), 7, 20, 142, 187.

MICHAUT (G.), 7.

MOÏSE, 177.

MONGLOND (A.), 7.

MONNOYER (J.M.), 7.

MONTAIGNE, 101, 139, 140.

MONTESQUIEU, 28, 48, 287.

NAPOLEON (BONAPARTE), 14, 15.

NEMOURS (D.de), 177.

NERVAL (G.de), 168, 185, 188, 231, 252.

NEUFCHATEAU (Fr.de), 13.

NOVALIS (F.), 187, 232.

ORPHEE, 168.

PARACELSE, 253.

PARRAUD (J.P.), 282.

PASCAL (B.), 49, 109, 218, 232.

PLATON, 94, 250, 279, 285.

PAUL (Saint), 177.

PIZZORUSSO (A.), 7.

PLANCHE (G.), 7.

POMEAU (R.), 288-289.

PYTHAGORE, 111, 177, 180, 250.

QUERARD (J.M.), 241.

QUINT (E.), 247.

RAYMOND (M.), 95, 216, 218.

RAYNAL (Abbé G.-F.-F.), 49.

RICHTER (J.P.), 187.

ROUSSEAU (J.J.), 171, 243, 287, 289.

SABRAN (E.de), 14, 82.

SAINT-MARTIN (L.-Cl.de), 178, 229, 290-291.

SAINT-PIERRE (J.-H.Bernardin de), 12, 28, 163, 231,
287.

SAINTE-BEUVE (Ch.-A.), 7, 15, 16, 22, 163, 207, 263,
311.

SAND (G.), 7, 16, 67.

SAUSSURE (P.de), 12.

SCHOPENHAUER, 141, 285-286.

SENANCOUR (Cl.-L.de), 18.

SENANCOUR(E.-V.de), 12, 207, 210-212.

SENANCOUR (F.-J.), 12, 303.

SENANCOUR (M.C.PIVERT de), 19.

SENEQUE, 146.

SPINOZA, 94-95, 111, 116, 148, 251, 270, 279, 280-281.

STAËL (G.de), 154, 250.

SWEDENBORG (E.), 254.

TÖRNUDD (A.), 7.

UNAMUNO (M.de), 6.

VIGNY (A.de), 270.

VOLNEY (J.-V.), 243.

VOLTAIRE (F.M.), 28, 115, 212, 231-232, 242-243, 262,
287-290.

WALCKENAER (Ch.-A.), 11, 13.

WALCKENAER (J.MARCOTTE), 11, 13, 144, 193.

WANNER (ami de Senancour), 21.

WILKINS (Ch.), 282.

ZIMMERMANN (J.-G.), 221.

ZOROASTRE, 177.

TABLE DES MATIERES

ABREVIATIONS	3
INTRODUCTION	5
REPERES BIOGRAPHIQUES	11

PREMIERE PARTIE

LA PREMIERE FORMATION RELIGIEUSE

CHAPITRE PREMIER - La formation janséniste ... 18

- . La vue religieuse de ses
parents et l'atmosphère
familiale
- . L'éducation religieuse qu'il
a subie

CHAPITRE II - Les convictions ébranlées ... 26

- . L'influence des lectures

- . La fuite en Suisse ; le refus de
la vie religieuse à laquelle il
est prédestiné

CHAPITRE III - Les expériences misérables 33

- . La Révolution
- . Le mariage malheureux

CHAPITRE IV - La révolte dans ses premières
oeuvres 46

- . Les premiers âges; Incertitudes
humaines
- . Sur les générations actuelles;
Absurdités humaines

DEUXIEME PARTIE

L'ANTICHRISTIANISME

DE SENANCOUR DANS LES OEUVRES DE JEUNESSE

CHAPITRE PREMIER - Les premières Rêveries 59

- . De l'attitude anti-religieuse vers
un anti-catholicisme

CHAPITRE II - Oberman64

- . "Le doute, c'est Oberman."
- . Sur le problème de la morale
chrétienne
- . Le christianisme, c'est une
religion dépassée

CHAPITRE III - Observations critiques sur le
Génie du christianisme 79

- . Contre la religion esthétique
- . Contre la religion morale et
politique

TROISIEME PARTIE

L'ANGOISSE METAPHYSIQUE

CHAPITRE PREMIER - Dieu ou la Nécessité 91

- . L'univers sépulcral
- . L'idée de la Nécessité
- . L'idée de l'Ordre universel

CHAPITRE II - L'impénétrabilité de l'univers ... 100

- . Un certain agnosticisme
- . Le panthéisme pessimiste

CHAPITRE III - Sur l'immortalité 105

- . Le désir de l'immortalité
- . L'immortalité de chimère

CHAPITRE IV - Sur le problème du mal 114

- . L'idée du mal
- . "Rapports abstraits"

QUATRIEME PARTIE

L'ASPIRATION VERS

LE MONDE PRIMITIF ET LE MONDE IDEAL

CHAPITRE PREMIER - L'ennui 122

- . Le mal d'Oberman et sa conscience
malheureuse
- . Le désir du bonheur

CHAPITRE II - Le rêve primitiviste 130

- . L'extension est un mal.

CHAPITRE III - L'épicurisme 138

- . Epicurien sceptique

CHAPITRE IV - Le stoïcisme 144

- . La tentation du suicide
- . Une cure de stoïcisme
- . La religion du moi

CHAPITRE V - Le besoin de l'infini152

- . Le désir d'un monde meilleur, d'un
monde idéal
- . L'idée de la primitivité devient
un idéal anté-historique.

CHAPITRE VI - Le monde idéal par la contemplation
de la nature 161

- . Des analogies universelles
- . L'extase de la Dent du Midi

CHAPITRE VII - Le mystique sans Dieu 176

- . L'occultisme
- . Les paradis artificiels
- . Les extases des sensations olfactives
et des sensations auditives

CHAPITRE VIII - Les deux mouvements cyclo-
thymiques200

- . L'extension et la circonscription

CINQUIEME PARTIE

UNE NOUVELLE CONCEPTION RELIGIEUSE
DANS LA MATURITE ET LA VIEILLESSE DE SENANCOUR

CHAPITRE PREMIER - Le revirement vers le christia-

nisme 207

. Les Rêveries de 1809

. Les Libres Méditations de 1819

CHAPITRE II - La quête mystique 215

. "Un laborieux mouvement d'espérance"

. L'expérience mystique

. Le mysticisme de lumière

CHAPITRE III - Le changement dans la deuxième

édition des Libres Méditations ...239

. L'esprit moins chrétien et plus laïque

CHAPITRE IV - Résumé de l'histoire des traditions

morales et religieuses chez les divers peuples 246

. L'étude sur les traditions religieuses

. La renaissance orientale

- . La théosophie raisonnable
- . "Jésus est un jeune sage."

CHAPITRE V - La dernière version des Libres Méditations 266

- . Un élargissement des perspectives
dans la dimension de l'espace et
dans la dimension du temps
- . Une religion de l'Esprit

CHAPITRE VI - Le syncrétisme philosophique et religieux 275

- . La tradition chrétienne
- . Platon, le Stoïcisme et Spinoza
- . L'hindouisme
- . Voltaire
- . Saint-Martin et le XIX^e siècle
français

CHAPITRE VII - "Eternité, sois mon asile !" 299

- . Les derniers travaux dans la
vieillesse

- . La religion éternelle et la religion pure
- . La mort de Senancour

CONCLUSION 306

BIBLIOGRAPHIE 313

I. Oeuvres de Senancour

A. Livres et brochures

B. Articles

II. Articles et ouvrages consacrés
à Senancour

III. Bibliographie générale

A. Bibliographies, Dictionnaires,
Encyclopédies

B. Etudes

C. Textes

INDEX 340

TABLE DES MATIERES 348