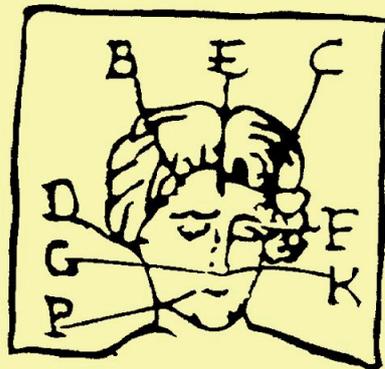


# CORPUS

revue de philosophie

*n° 3*  
*nouveau tirage*



**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE  
EN LANGUE FRANÇAISE**

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS X NANTERRE

N° ISSN : 0296-8916





### ÉDITORIAL

*Octobre 1984-septembre 1986 : le Corpus a 30 titres. Plusieurs livres depuis longtemps annoncés paraissent enfin : Bodin, Charron, Descartes, Arnauld, d'Alembert, le XIX<sup>e</sup> siècle s'enrichit de textes scientifiques; et la difficulté de l'entreprise, pour les ouvrages anciens, fait bien comprendre la rareté des éditions antérieures.*

*Au programme des mois qui viennent, outre les ouvrages déjà annoncés qui se trouvent retardés, citons les nouvelles propositions, bien que, pour des raisons techniques, tous les titres ne soient pas encore arrêtés : Montchrétien, Cureau de La Chambre, Bossuet, Fontenelle, Hélivétius, Saint-Martin, de Bonald, Ballanche, Renouvier, Meyerson...*

*Nous recevons toujours de nouvelles propositions et la préparation de différents ouvrages a pu être attribuée aux collègues qui en présentaient le projet. Nous avons également reçu des propositions de l'étranger pour la philosophie de la Renaissance. Les dossiers sont en préparation.*

*C'est vrai que la Collection se fait connaître et reconnaître, et pas seulement en France. Mais il importe que nos collègues interviennent auprès des institutions chargées de la lecture publique (bibliothèques, universités, centres de recherche) pour que celles-ci mettent à la disposition de leurs usagers la totalité des ouvrages du Corpus.*

*La revue qui est l'organe indispensable de la Collection ne vit que par l'Association. Abonnez-vous, le nombre des abonnés permettra, en assurant une meilleure diffusion de la revue, de parfaire son usage et son contenu et de faire en sorte que le Corpus soit le bien de ses lecteurs.*

F. M.



---

**Les Six Livres de la République  
de Jean Bodin :  
(Annonce)**

**1576-1986**

L'automne 1986 verra enfin paraître *Les Six Livres de la République* de Jean Bodin. Nous avons prévu, et annoncé, la publication de l'ouvrage pour l'année 1985 : il en faut imputer le retard aux innombrables difficultés de fabrication. Ceux qui connaissent les éditions anciennes, ou qui ont pratiqué le fac-similé (Scientia Aalen, 1961) goûteront la lecture toute simple et facile qu'offre l'édition du CORPUS.

Parmi les 14 éditions anciennes parues en français (13 autorisées, 1 clandestine à Genève en 1577), dont certaines connurent plusieurs émissions (voyez Marie-Thérèse Lenger : *Les éditions anciennes de la République de Bodin dans les bibliothèques belges*, Bruxelles, 1983), il fallait choisir. La première édition (Paris, Du Puys, 1576, 759 p. et table) fut bientôt révisée compte tenu des Remarques, non publiées mais transmises à l'Auteur, que fit Cujas à la lecture de l'ouvrage. Bodin, dès la seconde édition autorisée (Du Puys, 1577), ajouta une Épître latine contre Cujas, mais supprima les passages que celui-ci avait censurés (voyez Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, article BODIN, note N). D'autre part, pour répondre aux critiques d'Auger Ferrier, Jean de Serre et Pierre de L'Hostail, Bodin rédigea, sous le nom de René Herpin, l'*Apologie pour la République de Jean Bodin*, publiée en 1581 chez Du Puys, et jointe à la 8<sup>e</sup> édition des *Six Livres* (Du Puys, 1583, in 8<sup>o</sup>), que reprend le fac-similé de 1961. A partir de 1583, toutes les éditions joignent l'*Apologie* aux *Six Livres*.

De 1583 à la mort de Bodin (1596) paraissent encore à Lyon 2 éditions augmentées : celle de Barthélémy Vincent (1593, in 8<sup>o</sup>)

---

**CORPUS, revue de philosophie**

et celle de Gabriel Cartier (1593, in 8°), reprise en 1594. Ces deux éditions ajoutent aux *Six Livres* et à l'*Apologie* le *Discours de Jean Bodin sur le rehaussement et diminution tant d'or que d'argent, et le moyen d'y remédier, et réponse aux Paradoxes du sieur de Malestroit*. Le *Discours* parut en 1568, comme réponse aux *Paradoxes* de Malestroit, publiés en 1566. Jacques Du Puy donna une seconde édition du *Discours*, suivi des *Paradoxes* et d'un *Recueil* de pièces en 1578. Nous avons suivi le texte de l'édition de Gabriel Cartier (Lyon, 1593, in 8°), sur l'exemplaire conservé à la Bibliothèque Royale de Copenhague sous la cote Sv. I, 359-8°.

### *La République enfin lisible*

Tout en respectant scrupuleusement les particularités orthographiques de la langue, notre édition a voulu offrir un texte agréable à voir et facile à lire. Nous avons trouvé commode, et plus élégant, de diviser la *République* en ses *Six Livres* : un volume de 1 200 pages environ eût été impossible à manier, deux volumes de 600 pages simplement arbitraires et laids. On trouvera donc six volumes, chacun ayant sa pagination propre, le dernier augmenté de l'*Apologie*, du *Discours* et de la *Table* de Bodin (en réalité, un index des matières, traduit dans la pagination du CORPUS : ce ne fut pas une mince affaire, et sur plus de 2 000 entrées, on nous pardonnera bien six à sept inexactitudes). Nous avons, suivant notre ordinaire, modernisé la typographie, mais respecté la ponctuation ainsi que l'accentuation, fort irrégulière — à deux exceptions près : pour ôter toute ambiguïté, nous avons rétabli l'accent sur la préposition *à* et sur l'adverbe *là*. L'usage des chiffres romains ou arabes semble, chez Bodin, ne suivre aucune règle : nous ne l'avons pas modifié, sauf à l'*Apologie* et au *Discours*, où la fréquence des chiffres nous a fait choisir la notation arabe, plus discrète et plus lisible que la romaine.

La grande difficulté venait de l'abondance des notes marginales : certaines pages de l'édition ancienne en sont littéralement recouvertes, du haut en bas. Parmi ces notes, les unes, en italique et sans appel de note, font office de sous-titres, ou du moins soulignent une question ou repèrent un endroit du texte : nous les avons déplacées, et traitées en véritables sous-titres, imprimés en italique gras et intercalés dans le corps du texte, même si parfois un développement s'en trouve interrompu. Les autres notes sont imprimées en

---

**Les Six Livres de la République..., Christiane Frémont**

bas-de-casse et appelées chez Bodin par un chiffre qui va de 0 à 9 par page : elles indiquent des références historiques ou bibliographiques. Nous les avons imprimées en italiques et laissées en marge, autant qu'il fut possible à la hauteur de l'endroit auquel elles se rapportent; chaque note est précédée d'un astérisque, comme le mot du texte auquel elle se réfère. Les numérotés eût exigé un effort supplémentaire que nous n'avons pu fournir : transcrire le texte, repérer les notes dans des pages extrêmement denses, déchiffrer des abréviations latines imprimées en caractères minuscules, représentait déjà un travail considérable et ingrat — dont Madame Jacqueline Rouzet, chargée de la saisie, s'est acquittée avec une patience et une perspicacité admirables.

### **Projets**

Bodin a sans doute la tête bien faite, mais il l'a aussi bien pleine : le nombre des références, des informations et des lectures émerveille. Historien, juriste, économiste et philosophe, Bodin parle un langage multiple; le lecteur, pour s'y retrouver, a besoin d'un guide : un numéro spécial de notre Revue y pourvoira. Nous nous proposons la constitution de deux Index alphabétiques. Le premier donnera la liste exhaustive des noms propres de personnes et de lieux, ainsi qu'un certain nombre de termes désormais peu usités (par exemple, de titres ou fonctions). Le second tentera de dresser la liste des termes relevant du droit et de la philosophie politique : termes qui reçoivent ici une interprétation, une définition ou un usage dont la philosophie politique, après Bodin, tiendra compte.

### **Anecdote : avez-vous dit... Bodin? ou : Badin?**

« Un autre prétend que la manière peu avantageuse, dont Bodin a parlé des femmes au chapitre 5 du Livre VI de la *République*, lui attira « une raillerie fort piquante... La Reyne Elisabeth, qui en faisait d'ailleurs pourtant assez de cas, prit plaisir à le faire passer exprès en Angleterre, pour le renvoyer froidement avec ces mots, Bodin, apprenez en me voyant, que vous n'êtes qu'un Badin. » Un docteur de Louvain remarque, que lorsque Bodin était à Londres, pour négocier le mariage de son maître Hercule Duc d'Alençon, la Reine avait accoutumé de l'appeler Maître Jean Badin : Pro Bodino

---

**CORPUS, revue de philosophie**

solebat eum Regina Magistrum Joannem Badinum appellare. Rien n'empêche de croire qu'elle n'ait parlé ainsi; car la Cour alors n'était guère moins dans le goût des pointes que le peuple : mais il est faux que cette Princesse ait fait venir tout exprès cet Écrivain, afin de le mortifier par cette turlupinade. » (Bayle, *Dictionnaire*, art. Bodin, note N). Poulain de La Barre s'en fût réjoui.

CHRISTIANE FRÉMONT

---

## Du scepticisme à l'empirisme : le statut de la sagesse chez Montaigne et Charron

Montaigne et Charron apparaissent, dans la philosophie du XVI<sup>e</sup> siècle, comme deux figures complémentaires qui ont été constamment interprétées l'une par rapport à l'autre. Au XVII<sup>e</sup> siècle, Charron est beaucoup plus lu que Montaigne : on considère que le disciple a su synthétiser et dépasser l'œuvre de son maître en la traitant avec ordre et méthode. Actuellement, Charron est souvent négligé : on lui reproche de répéter lourdement les propos que Montaigne avait l'élégance de tenir sur un ton primesautier et léger.

Une constante demeure dans ces deux jugements, malgré leur apparente contradiction : Charron est un Montaigne ordonné ; *De la Sagesse* est, pour reprendre une expression de Sainte-Beuve, une « édition didactique des *Essais* »<sup>1</sup> ; les deux textes disent la même chose sous une forme différente. On peut pour appuyer cette thèse citer pendant des pages toutes les phrases que Charron a recopiées dans les *Essais* ; le peu d'estime qu'on a actuellement pour *De la Sagesse* s'explique en grande partie par une accusation de plagiat. Or un tel reproche repose sur un anachronisme : la notion de juridiction littéraire est récente. F. Kaye a bien montré qu'à une époque où l'art est fondé sur l'imitation la notion de plagiat n'offre pas un concept critique pertinent<sup>2</sup> ; au siècle de Charron, il est inutile de citer un auteur si on intègre ses propos au sein de son discours et qu'on en dégage des conséquences nouvelles. Montaigne a lui-même puisé une bonne part de ses exemples dans un répertoire d'anecdotes de l'antiquité ; et les *Essais* seront réutilisés par bien des philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle, notamment par Pascal.

Les ressemblances du contenu des textes ont donc une impor-

tance limitée; la différence d'ordre nous semble par contre capitale. Parler de Charron comme d'un Montaigne ordonné, c'est présupposer que l'ordre d'un texte ne répond qu'à des préoccupations littéraires et formelles. Or dans la mesure où l'ordre d'un texte traduit une méthode, il met en œuvre une définition du statut de la connaissance et de la capacité du sujet à maîtriser le savoir. En ordonnant les *Essais*, Charron en transforme le sens et la fonction; la différence de construction des textes est un fil conducteur pour étudier tout ce qui le sépare de Montaigne.

### I. La construction des textes

Le désordre des *Essais* ne se justifie ni par la paresse, ni par l'élégance de Montaigne; il est le signe de l'incapacité de l'homme à atteindre la science. Les *Essais* sont ainsi placés sous un triple relativisme. Relativisme de l'objet : Montaigne cherche à réciter l'homme, c'est-à-dire un sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant; il constate la bizarrerie et la variété des coutumes humaines qui forment d'innombrables variations au sein de la société, l'étrangeté et le grand nombre des passions qui se mélangent et s'entrechoquent au sein de l'homme. Il s'agit de peindre la bigarrure et non l'unité, le passage et non l'être. Tout travail ordonné présuppose une permanence et une continuité qui ne peuvent s'appliquer à un être variable et varié : le désordre a d'abord un fondement épistémologique. Relativisme du sujet : Montaigne fait l'essai de ses facultés, donne la mesure de sa vue et non la mesure des choses. N'ayant de lui-même qu'une connaissance subjective, il reste partial en se décrivant et ne quitte pas l'ordre de l'opinion. Ce statut du sujet rend impossible toute écriture ordonnée : Montaigne ne tient aucun discours général mais énumère seulement des suites d'exemples souvent contradictoires. Refusant l'arbitraire de la déduction et de l'induction, il écrit d'immenses pages où les phrases ne sont reliées que par des points-virgules : il n'ordonne pas, il juxtapose. Ne sachant pas tout ce qu'il peut dire — puisqu'aucun discours exhaustif ne peut être tenu sur l'homme — il ne saurait enfermer ses propos dans un plan. Ne sachant même pas ce qu'il va dire — puisqu'il n'y a aucune transparence du sujet à lui-même, les tréfonds de la conscience sont une arrière-boutique où les entassements de cartons empêchent de percevoir tout instinct divin — il laisse le hasard parler à sa place : « Ceci m'advient aussi : que je ne me trouve pas où je me cherche; et me trouve plus par rencontre que par l'inquisition de mon

jugement. J'aurai eslané quelque subtilité en écrivant (...). Je l'ay si bien perdue que je ne sçay ce que j'ay voulu dire; et l'a l'estranger descouverte par fois avant moy. Si je portoy le rasoir par tout où cela m'advient, je me desferoy tout<sup>3</sup>. » Le thème de la rencontre permet ici de récuser toute mythologie de l'inspiration et du génie : la rencontre est pensée comme un hasard et non comme une providence, elle est signe de notre insuffisance et non articulation de l'homme à une finalité divine. Relativisme du texte lui-même : Montaigne refuse de se commenter et n'a jamais à l'égard de son œuvre l'attitude d'un monarque absolu défendant sa capitale. L'avis au lecteur, placé au début des *Essais*, ne nous donne aucune clef d'interprétation, aucune indication méthodologique : en revendiquant seulement la bonne foi de l'auteur il nous laisse totalement libre dans notre mode de lecture. Montaigne ne cherche ni à nous séduire, ni à nous enseigner; il n'essaie pas de répondre par avance à d'éventuelles critiques. Ce refus de la rhétorique des préfaces tyranniques où l'auteur impose son point de vue sur le texte comme le seul légitime<sup>4</sup> implique une pluralité d'interprétations des *Essais*.

Traitant un sujet frivole et vain, Montaigne écrit dans un désordre qui exprime par la forme même du texte l'incertitude et la prétention des connaissances humaines : la bigarrure du texte répond au labyrinthe de l'homme.

Il est donc à peu près aussi simple d'ordonner Montaigne que de reconstruire un tableau de Braque suivant les règles de perspective du Quattrocento : la modification formelle présuppose une réorganisation générale de l'ensemble du savoir et implique une transformation fondamentale du projet des *Essais*. *De la Sagesse*, par son titre et sa construction, met en œuvre une méthodologie reposant sur une nouvelle théorie de la connaissance.

Montaigne en écrivant *des essais* plaçait son texte sous le signe du pluralisme et de l'incertitude; Charron en étudiant *la sagesse* considère qu'il est possible de définir précisément cette notion, d'en délimiter rigoureusement les caractéristiques pour faire atteindre une vérité au lecteur.

Le pluralisme chez Montaigne se traduit par une table des matières purement thématique : elle indique simplement les titres des chapitres, titres qui la plupart du temps ne sont pas exhaustifs et ne recouvrent pas tous les problèmes abordés par le texte. L'ordre même des chapitres n'est jamais justifié par des arguments ration-

---

**CORPUS, revue de philosophie**

nels, mais par la fantaisie de l'auteur, par les occasions ou les circonstances, c'est-à-dire par toutes les techniques qu'un philosophe peut utiliser pour éviter de formuler un plan. L'auteur n'est pas maître de son discours; il laisse écrire sa plume sans savoir où elle va le conduire.

Au contraire, Charron procède par étapes en établissant un jeu subtil de divisions et de sous-divisions dans sa table des matières.

Voici les principales articulations du texte :

Préface, où est parlé du nom, sujet, dessin et méthode de cet œuvre avec avertissement au lecteur.

Livre I qui est de la cognoissance de soi et de l'humaine condition (*ce livre est lui-même divisé en cinq considérations de l'homme*).

Livre II contenant les instructions et règles générales de Sagesse (*ce livre se divise en dispositions, parties et offices de sagesse*).

Livre III auquel sont traittez les advis particuliers de Sagesse, par les quatre vertus Morales (*ce livre est divisé suivant les quatre vertus : prudence, justice, force et tempérance*).

La préface, en définissant la sagesse, nous donne des indications méthodologiques fort importantes. La sagesse est divisée en trois degrés — divine, humaine et mondaine —, répondant aux discours de trois classes — les théologiens, les philosophes et le monde. La sagesse philosophique est donc située entre deux extrêmes, ce que Charron précise en critiquant à la fois les discours du commun qui, ne considérant que l'apparence des choses, rapportent tout à l'action et ceux des théologiens « renfrongnés » qui, en commandant impérativement la vertu, la font chagrine et austère. La sagesse philosophique tout en travaillant sur des fondements essentiels, prépare les hommes à la vie civile. Elle peut alors être définie comme « une droiture, belle et noble composition de l'homme entier, en son dedans, son dehors, ses pensées paroles, actions, et tous ses mouvemens, c'est l'excellence et perfection de l'homme comme homme, c'est à dire selon que porte et requiert la loy première fondamentale et naturelle de l'homme » (p. 32). Le frontispice illustre cette sagesse naturelle et joyeuse qui foule aux pieds la passion, l'opinion, la superstition et la science pédantesque. Ce juste milieu, que représente la sagesse philosophique, est défini

---

**Du scepticisme à l'empirisme..., Barbara de Negroni**

non comme un compromis mais comme un équilibre : il permet de concilier la théorie et la pratique, la raison et l'action, la connaissance et la vie civile. Charron reprend ici la méthode d'Aristote définissant la vertu comme une juste mesure<sup>6</sup> : la sagesse évite à la fois l'opinion et le pédantisme; elle repose sur des connaissances sûres et elle fonde rationnellement la pratique. La notion de centre, loin d'être une utopie politique définie négativement, apparaît comme le concept fondamental qui permet de critiquer les autres : elle fournit un instrument de lecture efficace pour l'ensemble des connaissances et des pratiques humaines.

L'ensemble de la table des matières se construit autour de cet équilibre en mettant en œuvre un double mouvement, du général au particulier et de la théorie à la pratique.

Le livre I fournit le présupposé théorique permettant de définir la sagesse : la connaissance de soi-même. Cette connaissance apparaît elle-même comme un équilibre entre le relativisme absolu de Montaigne qui ne dépasse jamais le niveau des exemples particuliers et la prétention des pédants qui veulent définir rationnellement toutes les caractéristiques de la nature humaine.

Le livre II étudie les dispositions de l'homme à la sagesse, les passions et les offices de sagesse. C'est un livre central, intermédiaire entre les théories humanistes du livre I et les conseils spécifiques du livre III : il nous fait passer des conditions théoriques d'une réalisation de la sagesse à leur mise en œuvre pratique.

Ce livre assure ainsi l'équilibre général du texte en montrant quelle harmonie y est définie. C'est pourquoi Charron écrit dans la préface : « Voyci en peu de mots la peinture de sagesse et de folie humaine, et le sommaire de ce que je pretends traiter en cet œuvre, spetialement au second livre, qui par exprès contient les regles, traits et offices de sagesse qui est plus mien que les deux autres, et que j'ay pensé une fois produire seul » (p. 33-34).

Le plan en trois parties de Charron ne renvoie pas à un modèle dialectique : c'est la partie intermédiaire qui est la plus importante parce qu'elle est *centrale*.

Le livre III énumère toute une série de problèmes particuliers en montrant avec quelles règles il faut adapter aux circonstances les principes du livre II.

La construction générale de l'œuvre concilie donc la théorie et la pratique en montrant par quels concepts nous pouvons passer de l'une à l'autre. Ainsi les quatre vertus morales nous permettent d'appliquer les principes généraux de la piété et de la prud'homme : la définition de la sagesse comme équilibre implique de mettre constamment en œuvre ce type de médiations. C'est pourquoi également Charron donne beaucoup d'exemples en montrant comment le même principe général s'applique à des cas différents. Montaigne énumère ce qui n'est pas généralisable; Charron énumère pour illustrer une thèse générale : la pluralité est toujours rattachée à l'unité. Il y a par là-même différents niveaux de discours : alors que Montaigne ballote le lecteur à travers un flux et un reflux, Charron lui fait franchir des étapes très précises. La connaissance générale nous fournit de bons instruments pour étudier les cas particuliers parce qu'elle nous apprend comment épuiser les données de l'expérience. Charron établit des typologies de causes; pour étudier un homme en particulier, il faut rechercher sa différence naturelle (dans quel pays il est né), et sa différence particulière (ses parents, son éducation, sa condition). Des éléments appartenant à plusieurs parties du texte peuvent alors être rassemblés pour traiter un cas particulier : les questions de la mesnagerie — c'est-à-dire des relations entre époux — sont traitées indirectement dans l'analyse des passions du livre I et directement dans le livre III.

C'est bien parce que le plan joué un rôle décisif que Charron le remaniera dans la seconde édition de son œuvre. Là encore, il s'oppose à la méthode des *Essais*. Montaigne n'a jamais voulu corriger son œuvre — « j'adjouste, mais je ne corrige pas » (III, 9, p. 941) : les *Essais* resteront délibérément « une marqueterie mal jointe » (*ibid.*). En effet, il n'est pas question de réécrire une phrase : puisque nous ne sommes capables que de vérités partielles, nous pouvons seulement faire chatoyer davantage les innombrables nuances de la mosaïque humaine mais il serait arbitraire et intolérant de corriger aujourd'hui ce qui nous a semblé vrai autrefois. De même, il n'est pas question de réordonner rétrospectivement le plan du texte : là encore ce serait un changement partial comparable aux mauvaises restaurations; les seules modifications consistent à intercaler de nouveaux paragraphes et de nouveaux chapitres : elles « ne sont que surpoids, qui ne condamnent point la première forme, mais donnent quelque pris particulier à chacune des suivantes par quelque petite subtilité ambitieuse » (*ibid.*).

Les corrections de Charron ont un tout autre statut et, pour en

comprendre l'enjeu, il nous semble utile de faire un historique des différentes éditions de son œuvre. La première édition a été publiée à Bordeaux en 1601. Charron a préparé une seconde édition, comportant de très importantes modifications : il a ajouté de nombreux développements, adouci certains textes jugés scandaleux par le Conseil du Roi et transformé complètement la table du livre I en modifiant l'ordre des chapitres et en ajoutant six nouveaux chapitres. Charron est mort en 1603 avant d'avoir pu relire les épreuves. Le Conseil du Roi a revu le texte et a adouci plusieurs passages qu'il trouvait choquants. La seconde édition a été publiée à Paris en 1604. Ce double jeu de corrections va conduire à quatre types de rééditions tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle :

- le texte seul de la première édition (Leide 1646, 1656, Amsterdam 1662);
- le texte seul de la seconde édition;
- le texte de la seconde édition en remplaçant les passages adoucis par le Conseil du Roi par l'original de Charron (in O.C., Paris 1635);
- le texte de la seconde édition en indiquant tous les passages de la première édition corrigés, ceux revus par le Conseil du Roi et en donnant les deux textes chaque fois qu'il y a eu des variantes, et en établissant une table des matières comparative entre les deux éditions (Paris 1607, 1625)<sup>7</sup>.

Toutes ces éditions peuvent revendiquer d'une façon ou d'une autre l'authenticité. Les rééditions de la première édition sont faites « d'après la vraie copie de Bourdeaux » et semblent donc alléguer que tous les autres textes sont faux parce que censurés. Inversement les partisans de la seconde édition peuvent se vanter de détenir la dernière pensée de Charron. L'édition de 1635 prétend donner un Charron non censuré. Les éditions de 1607 et de 1625 veulent donner au lecteur tous les éléments nécessaires pour juger l'œuvre. Les libraires et les éditeurs ont ainsi pu jouer sur une rhétorique très subtile pour vanter la supériorité de leurs éditions respectives et conduire les lecteurs à acheter plusieurs exemplaires de la même œuvre.

Bayle stigmatise dans le *Dictionnaire historique et critique* les astuces des libraires qui sous prétexte de modifications mineures vendent plusieurs fois le même texte<sup>8</sup>. Les différentes éditions de Charron répondent d'abord à des préoccupations publicitaires et commerciales.

## CORPUS, revue de philosophie

En effet, il nous semble que la réputation de la seconde édition de *la Sagesse* est fort usurpée : il est inexact de dire que Charron a défiguré son texte et que seule la première édition contient sa pensée authentique. Charron n'a pas mutilé son œuvre : il lui a apporté des adoucissements qui sont le plus souvent d'ordre symbolique. Ces corrections devaient permettre aux âmes pieuses de ne pas être effrayées par l'œuvre d'un chanoine; les âmes impies, elles, avaient une bonne habitude de lire entre les lignes et de décrypter l'implicite d'un texte : en ayant pris quelques leçons de méthode dans Machiavel elles pouvaient aisément durcir les passages adoucis. A notre avis, Charron n'a pas corrigé son livre sous la contrainte de la censure mais dans un but pédagogique pour toucher le plus large public possible. Il cherche à enseigner, il présente des connaissances et non des opinions, il veut réformer les actions humaines : le moraliste n'oublie jamais les sermons et les discours chrétiens du théologien.

De plus, les corrections les plus importantes de la seconde édition consistent en une réélaboration de la construction du livre I. Nous avons établi dans l'édition du *Corpus* une table comparative détaillée des deux éditions du livre I; nous en reprenons simplement ici les points essentiels :

1 <sup>re</sup> édition	2 <sup>e</sup> édition
1 <sup>re</sup> considération de l'homme en soi et en gros Vanité Faiblesse Inconstance Misère	1 <sup>re</sup> considération de l'homme qui est naturelle par toutes les pièces dont il est composé Corps Ame végétative sensitive intellective Passions
2 <sup>e</sup> considération de l'homme par comparaison de luy avec les autres animaux	2 <sup>e</sup> considération de l'homme qui est par comparaison de luy avec tous les autres animaux
3 <sup>e</sup> considération de l'homme en détail par toutes les pièces dont il est composé	3 <sup>e</sup> considération de l'homme qui est par sa vie

---

**Du scepticisme à l'empirisme..., Barbara de Negroni**

Corps  
Ame en général  
de l'entendement  
Passions

4<sup>e</sup> considération de l'homme qui est par sa vie

4<sup>e</sup> considération de l'homme morale, par ses mœurs, humeurs, conditions, bien vivre et notable  
Vanité  
Faiblesse  
Inconstance  
Misère

5<sup>e</sup> et dernière considération de l'homme, par les variétés et différences grandes qui sont en luy, et leurs comparaisons

5<sup>e</sup> et dernière considération de l'homme, par les variétés et différences grandes qui sont en luy, et leurs comparaisons

La première édition commençait par analyser l'homme en soi et en gros, c'est-à-dire la vanité, la faiblesse, l'inconstance et la misère. Ce thème est très proche de Montaigne qui ne cesse de montrer dans les *Essais* comment un homme qui est constitué par de telles qualités est incapable d'atteindre une science objective. On voit mal par contre comment cette considération est conciliable avec le projet de Charron : si l'homme est essentiellement vaniteux et faible, il est parfaitement contradictoire de prétendre définir l'espace propre de la sagesse humaine. Le déplacement opéré par la seconde édition, en éloignant Charron de Montaigne permet de rétablir la cohérence du texte. La vanité, la faiblesse, l'inconstance et la misère passent de la première à la quatrième position ; elles caractérisent les mœurs et humeurs de l'homme au lieu de le dépeindre en soi et en gros. Bien loin d'être des qualités naturelles — et par là même inévitables —, elles vont apparaître comme des défauts moraux. Charron polémique contre les pédants, contre les moralistes et les théologiens prétentieux qui ne voient pas les hommes tels qu'ils sont mais tels qu'ils voudraient qu'ils soient ; cela ne signifie pas que l'homme soit incapable d'atteindre une sagesse. Cette critique est morale et non épistémologique ; Charron ne remet pas en cause la science mais son mauvais usage : « La science est un tres bon et utile baston, mais qui ne se laisse pas manier à toutes mains, et qui ne la scayt pas bien manier en reçoit plus de dommage que de profit » (p. 38).

C'est pourquoi Charron commence la seconde édition par une

considération naturelle de l'homme étudiant les pièces dont il est composé. Il reprend ainsi la troisième considération de la première édition, mais il va la modifier en travaillant de façon beaucoup plus précise sur les divisions de l'âme humaine, pensées sur un modèle aristotélicien (âme végétative, sensitive, intellectuelle).

L'étude des sens n'apparaît plus au niveau du corps mais au niveau de l'âme sensitive qui va être opposée nettement à l'âme intellectuelle. De cette façon, Charron se donne les moyens théoriques de séparer rigoureusement l'homme de l'animal. En s'éloignant de Montaigne, il lève les ambiguïtés de la première édition et nous donne une clef d'interprétation de la seconde considération : même si l'on peut relativiser l'homme à la lumière de l'animal, il faut toujours maintenir entre eux une différence fondamentale. L'homme et l'animal ont voisinage et cousinage; leurs avantages peuvent s'équilibrer; l'animal est capable de raisonnement et de pensée. Charron en donne de multiples exemples en reprenant à Montaigne ce que ce dernier avait emprunté à Plutarque ou à Pline : un chien peut en dormant concevoir un lièvre spirituel, un chien peut faire des déductions puisqu'en cherchant son maître au carrefour de trois chemins après en avoir flairé deux il prend directement le troisième. Mais le chien n'est pas capable de concevoir l'idée de Dieu; il y a une différence de *nature* entre l'âme humaine et l'âme animale; « ... que l'âme brutale soit immortelle comme l'humaine ou l'humaine mortelle comme la brutale, ce sont des illusions malicieuses » (p. 214). Montaigne, dans l'Apologie de Raymond Sebon, sauvait l'immortalité de l'âme humaine en renvoyant uniquement à la foi : la différence entre l'homme et l'animal est de l'ordre de la croyance; la raison ne nous permet pas de la démontrer. Charron pose cette différence et au niveau de la foi et à celui de la raison. Pour cela, il a intérêt à s'appuyer sur la division aristotélicienne de l'âme de façon à ne pas risquer de sombrer dans le relativisme et le scepticisme de Montaigne.

Il nous semble donc qu'une analyse comparative des deux éditions remet en cause deux idées généralement reçues sur Charron : que la première édition soit plus authentique et que Charron soit un disciple de Montaigne. La seconde édition, parce qu'elle s'éloigne de Montaigne, est plus cohérente que la première; la trop grande fidélité de Charron aux *Essais* le conduisait à des contradictions. Les thèmes repris à Montaigne ont uniquement une valeur polémique : ils servent à critiquer les pédants sans remettre en cause l'existence d'une sagesse. Cela implique que Charron mette en

œuvre des concepts permanents et généraux sur lesquels se fondent ses analyses.

## II. Les connaissances fondamentales

Pour découvrir ces concepts, il faut nous demander à quelles connaissances et à quelles maximes pratiques le texte de Charron nous fait accéder. Pour cela, nous allons travailler sur les trois niveaux du texte : la connaissance de soi, les dispositions de l'âme à la sagesse et les règles particulières de sagesse en voyant à chaque fois comment se pose le rapport de la théorie à la pratique.

### a) *La science : l'exemple de la médecine*

L'exemple médical qui est privilégié par Charron nous semble être une bonne pierre de touche pour juger le statut et la fonction qu'il accorde à la science. La médecine fournit dans l'histoire de la philosophie un exemple épistémologique intéressant parce qu'elle permet de poser très clairement la question de l'efficacité pratique des théories scientifiques : elle a pu servir à critiquer la science ou à en démontrer le pouvoir absolu, à développer le scepticisme ou à conclure une physique mathématique. C'est un groupe de médecins à Alexandrie qui, en se moquant des thèses dogmatiques, propagea le pyrrhonisme; au XVI<sup>e</sup> siècle Montaigne, au XVII<sup>e</sup> siècle Sorbière et Bayle utilisent l'exemple médical pour relativiser la science. Montaigne refuse de recourir aux médecins et préfère s'en remettre à la nature ou à la fortune : l'expérience montre les échecs de la médecine, la variété des soins pratiqués par les hommes nous prouve l'impossibilité de tenir un discours médical général, l'histoire de la médecine est pleine de supercheries dévoilant des artifices grossiers trompant un peuple crédule<sup>9</sup>. Cela conduira Bayle à montrer que le bonheur ou le malheur d'un médecin ne dépendent pas de sa compétence car, les causes intervenant dans une guérison étant innombrables, cette dernière est imprévisible<sup>10</sup>. Inversement, lorsque Descartes veut prouver l'efficacité de sa méthode, il vante les résultats merveilleux qu'elle permettra d'obtenir en médecine : une physique mathématique en nous rendant comme maîtres et possesseurs de la nature nous rendra également maîtres de notre corps. C'est pourquoi l'exemple médical est privilégié dans le *Discours de la méthode* : il est le signe de l'accomplissement total de la science et de la perfection du projet cartésien.

L'exemple médical doit ainsi nous permettre de situer Charron entre Montaigne et Descartes. Charron reprend et développe les thèses de Huarte, médecin espagnol du XVI<sup>e</sup> siècle auteur de *l'Examen des esprits pour les sciences où se montrent ces différences d'esprits qui se trouvent parmi les hommes et à quel genre de science chacun est propre en particulier*. Le projet de Huarte est d'introduire une causalité rationnelle en médecine reposant sur une analyse précise des types d'esprit et des sciences particulières auxquelles ils correspondent. Ces différentes sortes d'esprits s'expliquent par les combinaisons des qualités premières — le froid, le chaud, le sec et l'humide — permettant de définir une série de tempéraments. L'entendement, l'imagination et la mémoire dépendent respectivement du sec, du chaud et de l'humide et ne peuvent être développés profondément à la fois dans le même homme. Huarte démontre quelles sciences dépendent de l'entendement, de l'imagination et de la mémoire pour que chaque individu, une fois qu'il a reconnu la nature de son esprit, l'utilise au mieux de ses capacités. Cela le conduit à formuler une théorie de régimes : certains climats et certains aliments développent les qualités spécifiques de chaque être. Il détient ainsi les principes fondamentaux de la pratique médicale : toute thérapeutique doit rééquilibrer les rapports entre le froid, le chaud, le sec et l'humide. Enfin, il formule une théorie de l'hérédité : si les parents savent développer en eux les qualités nécessaires (c'est-à-dire s'ils favorisent la supériorité du chaud sur le froid et du sec sur l'humide) ils pourront réussir à bien planter un garçon vigoureux au lieu de faire mollement une fille débile<sup>11</sup>. Le projet de Huarte en instaurant ainsi une causalité s'oppose explicitement à tout recours fataliste à l'hypothèse paresseuse de la Providence. Les hommes s'en remettent à Dieu parce qu'ils ignorent les causes qui sont à l'œuvre dans la nature ; au lieu de se plaindre de leur peu de capacités, ils feraient mieux de comprendre que les causes de leurs échecs viennent d'une mauvaise utilisation de leurs qualités premières.

Charron travaille dans la même perspective en montrant comment l'hérédité dépend des hommes : « Qui est celuy qui se remue, qui consulte, qui se met en devoir de faire ce qui est requis, de se garder et préparer comme il faut, pour faire des enfans masles, sains, spirituels, et propres à la sagesse? Car ce qui sert à l'une de ces choses sert aux autres, et l'intention de nature vise ensemble à tout cela. Or c'est à quoy l'on pense le moins, à peine pense l'on tout simplement à faire enfans, mais seulement comme bestes d'assouvir son plaisir » (p. 35-36). Ce type d'analyse de l'hérédité

met en œuvre une méthode qui servira également à dénoncer la superstition, les prophéties trompeuses, les faux miracles : la volonté de Dieu sert d'asile à l'ignorance d'hommes incapables de comprendre scientifiquement les phénomènes. On comprend bien ici pourquoi ces thèses ont séduit les libertins érudits du XVII<sup>e</sup> siècle : Naudé en vantant les qualités de Charron<sup>12</sup> loue cette lutte contre l'obscurantisme, cette substitution de causes rationnelles aux desseins imprévisibles de la Providence. Cette causalité permet à l'homme de maîtriser les phénomènes : bien loin d'être un exemple d'incertitude, la médecine est un domaine où nous pouvons atteindre des connaissances sûres.

Cela dit, ces découvertes médicales ne se fondent pas sur une science parfaite : la méthode de Charron s'oppose à la fois au scepticisme de Montaigne et au projet d'une science mathématique, tel qu'il sera par exemple défini par Descartes. Pour Montaigne tout discours à partir de l'expérience est inutile et vain parce que l'actuel ne peut jamais épuiser le possible. Le recours aux exemples est un défaut méthodologique : il est impossible d'envisager tous les cas et, les extravagances de l'esprit humain étant illimitées, le fait de ne pas avoir d'exemples ne signifie pas qu'en droit il ne puisse pas y en avoir : « Aussi en l'estude que je traite de noz mœurs et mouvemens, les tesmoignages fabuleux, pourvue qu'ils soient possibles y servent comme les vrais. Advenu ou non advenu, à Paris ou à Rome, à Jean ou à Pierre, c'est tousjours un tour de l'humaine capacité duquel je suis utilement advisé par ce récit » (I, 22, p. 104). A ce particularisme, toute la construction de l'œuvre de Charron s'oppose : il est possible de s'élever au-dessus des exemples individuels, de définir des règles englobant les cas particuliers. Mais il n'est pas pour autant possible d'atteindre l'universel et de démontrer des vérités absolues. C'est pourquoi Charron tient un discours général qui renvoie dos à dos le particulier et l'universel comme l'espace de la sagesse renvoie dos à dos l'ignorance et le pédantisme. La connaissance dont l'homme est capable se définit alors bien plus comme un art que comme une science : « Or l'art et l'invention semble non seulement imiter nature : mais la passer, et ce non seulement en particulier et individu (...) mais encore plusieurs choses se font par art qui ne se font point par nature : j'entends outre les compositions et mixtions, qui est le vray gibbier et le propre sujet de l'art, témoin les exactions et distillations des eaux et huiles faites de simples, ce que nature ne fait point » (p. 139). Le modèle de la connaissance est ici la chimie : Charron travaille sur les compositions, les mixtions, les extractions, c'est-à-dire analyse

les résultats obtenus à partir de corps observés empiriquement. Le rôle de la chimie chez Charron s'oppose ainsi à celui de la mécanique chez Descartes : la chimie repose sur des principes empiriques alors que la mécanique repose sur des principes mathématiques; Charron constate des généralités, Descartes étudie la validité universelle de l'égalité de l'action et de la réaction. Au sein même de la connaissance la théorie et l'observation doivent donc constamment s'équilibrer.

b) *La vraie piété*

Un homme bien fait et bien conformé, qui a reçu une bonne éducation et qui a étudié la philosophie sait donc que toute connaissance repose sur un équilibre entre le pédantisme et l'ignorance. Mais pour atteindre la sagesse, la science est insuffisante : il faut étudier la vraie piété. Charron va définir ici un nouvel équilibre : entre une théologie révélée reposant uniquement sur la grâce et une morale laïque prétendant s'exercer en dehors de la religion, entre la piété et la raison, entre la piété et la morale.

En voulant accorder la piété et la raison, Charron s'oppose à Montaigne. Dans les *Essais*, la raison humaine n'a aucun droit à spéculer sur Dieu; Montaigne dénonce « l'horrible impudence dequoy nous pelotons les raisons divines » (II, 12, p. 420). Montaigne sépare ainsi radicalement un discours sur les coutumes humaines d'un discours sur la foi et la grâce : du point de vue de l'expérience il critique l'absurdité des superstitions et des rites religieux mais il ne pose pas la question de la vérité de la religion qui est renvoyée à la révélation, c'est-à-dire à ce qui n'est pas de l'ordre de la raison. Il peut ainsi refuser toute implication théologique de son texte.

La démarche de Charron est infiniment plus complexe. Il accorde un rôle essentiel à la piété : la première et la plus noble des règles de sagesse regarde la religion et le service de Dieu. Il est donc indispensable de réussir à définir la *vraie* piété. Or, Charron reprend bien des analyses de Montaigne sur le relativisme des religions, la bizarrerie des coutumes : il montre comment la religion est tenue par des mains et moyens humains, comment nous sommes conditionnés par la religion en laquelle nous avons été élevés. Le texte de Charron nous place dans un dilemme épineux : si la religion dépend de la coutume, il nous faut suivre celle dans laquelle nous avons été élevés, mais nous ne pouvons prétendre alors atteindre

une vraie piété; si, au contraire, nous pouvons définir cette vraie piété, comment justifier la diversité des coutumes religieuses, aussi étrange dans le christianisme que dans les autres cultes? La notion de vraie piété semble conduire à une contradiction et il n'est pas étonnant que le chapitre de *la Sagesse* qui l'étudie — livre II, chap. 5 — ait été considérablement adouci et par Charron, et par le conseil du Roi, la troisième version devenant vraiment sirupeuse...

Il nous semble impossible de lever cette contradiction au nom d'un machiavélisme de Charron et d'y voir un libertinage déguisé qui, sous le masque de la vraie piété, veut prouver le relativisme des religions. En effet, l'analyse de la diversité des religions et des erreurs du christianisme ne conduit pas au pyrrhonisme parce qu'elle est faite avec un critère de lecture : le point de vue de la religion chrétienne. Charron commente tous les sacrifices monstrueux faits au nom d'une divinité en écrivant : « Quelle alienation de sens, penser flatter la divinité par inhumanité, payer la bonté divine par nostre affliction, et satisfaire à sa justice par cruautés? » (p. 448). Puisque Charron présuppose la bonté et la justice divine, sa critique des erreurs pratiques de la religion n'en remet pas en cause les fondements théoriques. Il a ainsi les moyens de s'opposer radicalement à la superstition qui apparaît comme une fausse piété : « ... La religion ayme et honore Dieu, met l'homme en paix et en repos, et loge en une ame libre, franche et genereuse; la superstition trouble et effarouche l'homme, et injurie Dieu, apprenant à le craindre avec horreur et effray, se cacher et s'enfuir de luy s'il estait possible, c'est maladie d'ame foible, vile et poureuse » (p. 454). Sur un plan théorique et général, la sagesse humaine peut donc définir la piété; par contre pour les particularités de la créance, Charron écrit que nous devons obéir à l'Église. Pour remédier au relativisme des coutumes, il met en œuvre l'autorité de la tradition : il y a ici une alliance entre *De la Sagesse* et *Les trois Vérités*. Dans ce dernier texte, Charron démontrait trois thèses :

- 1) Il y a un Dieu, contre les athées.
- 2) Le seul vrai Dieu est celui du Christianisme, contre les gentils, idolâtres, etc.
- 3) Seul le catholicisme est parfaitement vrai, contre les hérétiques, protestants, etc.

Pour démontrer ces trois vérités, Charron a besoin à la fois de la raison, de la révélation et de l'autorité de l'Église. La raison humaine est trop faible pour lire sans aucun guide les textes sacrés.

C'est pourquoi le relativisme des coutumes est un instrument essentiel de la philosophie de Charron : il permet de s'opposer avec un argument décisif aux protestants en montrant que le recours à l'Église est indispensable pour régler les particularités du culte. Le Conseil du Roi n'a rien compris au texte : en obligeant Charron à marquer une différence entre les coutumes chrétiennes et les autres, il rendait moins nécessaire le recours à l'Église et donc encourageait implicitement le protestantisme...

La vraie piété implique donc un accord entre la raison et la tradition qui nous fournit un signe supplémentaire de la vérité du catholicisme.

La piété doit d'autre part se situer par rapport à la morale. Charron s'oppose à la fois aux catholiques vicieux et aux hérétiques vertueux en montrant comment la piété et la prud'homie se définissent indépendamment l'une de l'autre mais ont besoin d'être conjointes pour parvenir à une véritable sagesse. La prud'homie est antérieure à la religion : elle dépend de la nature, « de cette équié et raison universelle qui éclaire et luit en chacun de nous : Qui agit selon elle, agit vraiment selon Dieu » (p. 422). Il est donc absurde de vouloir justifier la morale par la religion et d'agir bien par crainte du paradis ou de l'enfer. Le sage, en alliant la morale et la piété réussit à joindre la loi donnée par Dieu, l'expérience et la tradition : il concilie ainsi tous les concepts essentiels de la philosophie de Charron. Le livre II définit bien l'équilibre central du texte.

### c) *La politique*

La piété et la prud'homie nous permettent d'atteindre les principes généraux de sagesse. Mais leur application particulière pose parfois des problèmes. Tel est le cas du domaine politique que Charron doit régir avec une série de règles spécifiques.

Là encore la position de Charron est polémique contre celle de Montaigne. Montaigne se contente de regarder la scène politique en spectateur amusé comme le philosophe stoïcien regardait la foire; Charron entend la régenter et donner des préceptes fondamentaux à respecter. Montaigne oppose la vie publique et la vie privée, ne prétend pas en tant qu'individu se mêler du gouvernement, refuse d'accorder le moindre rôle politique aux *Essais*; Charron établit un jeu d'analogies entre le public et le privé, entre la mesnagerie et le gouvernement, entre l'économie domestique et l'économie politique.

Montaigne cherche seulement à bien composer ses mœurs; Charron en composant les siennes donne des règles de sagesse applicables aux mœurs de l'État. Cette opposition se traduit dans les analyses que nos deux auteurs font de Machiavel.

Montaigne ne fait aucune critique morale des thèses de Machiavel mais désapprouve sa méthode sur un plan épistémologique. Les analyses que Machiavel fait des passions humaines sont justes mais il ne saurait prétendre en déduire des règles politiques. Machiavel en étudiant des exemples historiques dégage une mécanique des passions d'où il déduit des lois du comportement humain. Or, comme on ne peut pour Montaigne épuiser l'expérience politique, il y a toujours des contre-exemples objectables à Machiavel : « Il s'y trouveroit tousjours, à un tel argument, de quoy y fournir responses, dupliques, repliques, tripliques, quadrupliques (...) les raisons n'y ayant guere autre fondement que l'expérience, et la diversité des evenemens humains nous presentant infinis exemples à toute sorte de formes » (II, 17, p. 638-639). Une méthode expérimentale est inopérante parce que les éléments qui constituent l'expérience sont en nombre infini.

Charron fait une lecture absolument inverse de Machiavel : il l'approuve sur un plan méthodique mais le désapprouve sur un plan moral. Il établit les règles d'une sagesse politique et donc accepte qu'on puisse généraliser à partir d'exemples. Mais l'expérience doit être conjuguée avec des principes moraux; ce sont les mêmes vertus qui règnent en politique et en morale : le prince doit mettre en œuvre piété, justice, vaillance et clémence. La piété est indispensable parce que seule la religion peut maintenir la société humaine; la justice réussit à éviter la tyrannie; la vaillance est la vertu militaire; la clémence permet au prince d'être aimé de son peuple. Le bon prince sera alors honoré de ses sujets « comme un dieu, leur tuteur, leur père » (p. 561). Contrairement à Machiavel qui sépare la politique de la morale, Charron tente de les concilier. Cela dit, il est quand même obligé d'apporter quelques nuances à sa thèse : l'application de la morale d'État ne peut se faire par les mêmes moyens que celle de la vertu individuelle. Ainsi la justice du prince a des allures plus larges et plus libres que celle des particuliers : « ... il luy convient marcher d'un pas qui sembleroit aux autres detraqué et deregulé, mais qui luy est nécessaire, loyal et legitime. Il luy faut quelquesfois eschiver et gauchir, mesler la prudence avec la justice, et comme l'on dit, coudre à la peau de Lyon si elle ne suffit, la peau de renard » (p. 555). Mais la référence à Machiavel est immédiatement

corrignée par un principe moral : on peut en politique tromper ses ennemis, jamais ses amis. La raison d'État justifie qu'un politicien fasse quelques entorses aux règles morales, il n'empêche que le fondement de la politique repose sur une définition du bien et du mal : « Or non seulement en soy et en sa vie le souverain doit estre revestu de vertu : mais il doit soigner que ses sujets luy ressemblent. Car, comme ont dit tous les Sages, l'estat, la ville, la compagnie, ne peut durer ny prospérer dont la vertu est bannie » (p. 552). Cela conduit Charron à des textes très ambigus parce qu'il analyse la politique avec deux systèmes différents : d'une part, il tient tout un discours sur l'efficacité, de style très machiavélique, en montrant comment la défiance est indispensable à un prince, comment la religion permet de se faire aimer du peuple, comment le prince doit avant tout vaincre et maintenir l'État. D'autre part, il fonde ce discours sur des principes moraux : le fondement de toute justice est qu'il faut s'aimer les uns les autres, la politique repose sur des vertus et non sur la vertu.

On retrouve ici les mêmes ambiguïtés que dans les analyses de la piété : Charron semble vouloir concilier le droit divin et Machiavel. Le prince est le représentant de Dieu sur terre et c'est de Dieu qu'il tire sa légitimité; la religion est un des meilleurs instruments pour gouverner les hommes. Or, là encore, la contradiction n'est qu'apparente : *en fait* ces arguments peuvent ne pas se contredire même si *en droit* ils obéissent à des logiques différentes. Il n'y a pas contradiction si le prince est chrétien : un prince chrétien a un pouvoir qui repose sur un fondement sacré, il connaît la véritable justice qu'ignore le tyran barbare; de plus, il a une religion efficace, qui lui permet de bien gouverner.

Charron procède comme dans *Les trois vérités* par accumulation d'arguments : le prince athée n'a ni de légitimité — puisqu'il ne peut faire appel à un droit divin — ni d'efficacité — puisque la religion permet de bien gouverner. Le prince idolâtre ou infidèle n'a pas de légitimité mais il a une efficacité. Le prince chrétien a la légitimité et l'efficacité; les protestants sont donc particulièrement stupides de vouloir saper cette harmonie en séparant l'Église de l'État. La seule bonne politique est catholique et universelle.

Charron peut donc réunir la politique et la religion puisqu'elles concourent toutes les deux à la même fin. Dans cette réunion et dans cet équilibre, il est clair que tout sujet éclairé doit voir un signe supplémentaire de la vérité du catholicisme. Que la politique puisse

dans certains cas s'opposer à la religion est alors conciliable avec la bonne théologie : c'est dû à la faiblesse de l'homme, à sa dégradation depuis le péché originel, etc. Là encore Charron fait feu de tout bois : c'est bien parce que dans certains cas la politique s'oppose à la morale que la religion est indispensable à l'homme.

### III. L'expérience et la coutume

Les différentes connaissances qui nous permettent de fonder une sagesse recourent à l'expérience et à la coutume : l'homme peut généraliser à partir de l'expérience, il peut se fier à une autorité transmise par la coutume. Or l'expérience et la coutume ne sont pas du tout liées chez Charron : la validité de l'expérience ne vient pas de l'habitude que nous avons prise de la voir réalisée, la coutume n'est pas un critère de vérification de l'expérience. Leurs juridictions au contraire s'opposent : l'expérience fonctionne sur un plan épistémologique, la coutume sur un plan moral. Toute l'ambiguïté des textes sur la politique et la religion que nous avons analysés précédemment vient de ce qu'ils font intervenir ces deux juridictions à la fois. Il nous reste à préciser le fonctionnement de ces juridictions.

Les connaissances générales en se fondant sur l'expérience s'opposent aux habitudes et aux préjugés. Charron est ici très proche de Montaigne et travaille sur la mauvaise tyrannie de l'habitude, sur la façon dont elle fausse notre jugement en nous empêchant de rechercher les véritables causes des phénomènes. On atteint là une des difficultés centrales de la philosophie de Charron : comment est-il possible de garantir la vérité de l'expérience en ne se fondant ni sur des principes universels démontrés rationnellement, ni sur l'habitude? Nous avons vu comment Charron ne fonde pas la science sur des principes mathématiques : nous n'atteignons jamais l'universel mais seulement le général. Mais la vérité des généralités n'est pas garantie par la répétition de l'observation : ce n'est pas un des moindres paradoxes de cette œuvre qui sera lue par des philosophes sceptiques de sauver la connaissance générale en critiquant l'habitude. Lorsque Hume veut concilier la possibilité d'une connaissance humaine et l'impossibilité d'opérer des déductions et de formuler des jugements *a priori*, il recourt à l'idée de la causalité, fondée sur l'impression de l'habitude. Charron en refusant l'habitude s'oppose à la fois à une physique mathématique et à une méthode expérimentale. La vérité des généralités n'est pas

garantie par la répétition de l'observation mais par la conformité entre les vérités que nous découvrons et une finalité cachée qui n'est jamais remise en cause. Les références de Charron à Aristote, Huarte et Bodin sont très significatives à cet égard. Toutes les analyses médicales reposent sur l'opposition des qualités premières — le froid, le chaud, le sec et l'humide — traitées comme des lieux naturels aristotéliens. Le fonctionnement du corps s'explique entièrement par une finalité pensée grâce à ces qualités. Mais ce fonctionnement sert de plus de modèle général d'explication : Charron établit à partir de là un jeu de correspondances entre le microcosme et le macrocosme reposant sur la hiérarchie suivante :

- les parties génitales et les entrailles animées par l'âme concupiscible correspondent aux lieux de génération et de corruption;
- le cœur et les poumons animés par l'âme irascible correspondent à la région aethérée;
- la tête animée par l'âme raisonnable correspond à la région céleste.

Alors que Descartes, comme l'a montré G. Canguilhem<sup>13</sup>, délègue toute la finalité à Dieu pour pouvoir ensuite travailler sur une physique entièrement mécanique, Charron laisse constamment la finalité présente dans le monde et montre la dépendance de l'homme par rapport à Dieu. Les thèses de Charron sont ici très classiques sur un plan théologique : il réussit fort bien à concilier la suprême majesté des desseins de Dieu et une forme d'empirisme rationnel. La méthode du sage, ne lui permettant pas de dépasser les généralités, marque sa dépendance par rapport à Dieu.

C'est pourquoi le fonctionnement même de la raison humaine dépend chez Charron d'une finalité cachée. La possibilité de raisonner sur l'expérience implique que l'esprit de l'homme soit capable de vérité, qu'il ait été créé par un Dieu bon, qui, comme la nature aristotélienne, ne fait rien en vain. Là encore on peut situer Charron entre Montaigne et Descartes. Montaigne refuse à l'homme toute capacité à découvrir la vérité parce qu'il n'a pas les moyens de vérifier le fonctionnement de sa raison : « Pour juger des apparences que nous recevons des subjects, il nous faudrait un instrument judicatoire; pour verifier cet instrument, il nous y faut de la demonstration; pour verifier la demonstration, un instrument : nous voilà au rouet » (II, 12, p. 585). Descartes fonde la possibilité de la connaissance sur une lumière naturelle constitutive de l'esprit humain et des semences de vérité données à l'homme par Dieu.

Charron maintient une capacité de la raison sans pour autant doter l'intelligence humaine de vérités innées. La finalité divine doit donc être constamment présente dans nos recherches pour les justifier. Nous pouvons voir cette finalité dans le langage; l'étymologie et les métaphores sont des instruments de vérité : « Beau et Bon sont confins, et s'expriment par mesmes mots en Grec et en l'escripiture sainte : plusieurs grands philosophes ont acquis leur sagesse par l'entremise de leur beauté » (p. 68); « les deux *Yeux*, plantez au plus haut estage, comme sentinelles » (p. 63). La confiance de Charron dans la sagesse du langage présuppose une Providence juste et bonne.

La morale et la religion vont, elles, trouver leurs ultimes fondements dans la coutume. La coutume n'est pas alors une habitude sclérosante mais l'expression de la vérité de la tradition. Montaigne comme Charron écrivent que nous devons obéir aux lois et aux coutumes de notre pays, mais il nous semble que cette thèse se justifie par des raisons très différentes. L'autorité de la coutume est négative chez Montaigne; elle est liée à un relativisme général sur un plan moral : puisque nous n'avons aucun critère rationnel pour déterminer notre conduite, puisque tout système de coutumes présente des avantages et des inconvénients, et puisqu'en dépit de tout cela il nous faut agir, alors autant suivre le système dans lequel nous avons été élevés dès notre enfance. Le conformisme est rattaché à la quête de l'ataraxie : il est l'apparence extérieure d'une sagesse toute privée.

L'autorité de la coutume est au contraire positive chez Charron : elle se fonde sur la sagesse supérieure de l'Église et de la tradition. C'est bien parce que la raison humaine est insuffisante que la coutume est investie d'un pouvoir supérieur : « Il n'y a point au monde autre moyen publique, commun et externe, pour secourir l'infirmité et l'ignorance humaine, aux choses qui concernent la foy et le salut, que la sagesse, l'autorité et la sentence de l'Église. Il faut donc qu'elle soit certaine et infaillible, autrement elle imposerait, au lieu d'adresser : elle abuserait et perdrait au lieu de secourir<sup>14</sup>. » Charron utilise ici un de ces arguments circulaires dont il a le secret : puisque nous avons besoin d'une vérité, il doit y en avoir une... La coutume recèle une finalité cachée qui fait toute son autorité. La thèse protestante est donc dangereuse parce qu'elle ôte tout guide infaillible à la raison humaine : « Je suis en queste et en peine de sçavoir quelle est la vraye doctrine et la vraye intelligence de l'Escripiture : et pour le sçavoir, je demande où est la vraie Église pour y trouver la vraye doctrine, et ils (les protestants) madressent

à la vraie doctrine<sup>15</sup>. » Les protestants engagent ainsi la raison humaine dans un labyrinthe en pratiquant ce que Charron appelle la « chanson du ricochet »; mais on pourrait se demander si Charron ne pratique pas la même chanson en expliquant que l'Église est universelle parce qu'elle est catholique et qu'elle est infaillible parce qu'elle est vraie.

Le rôle de la coutume en nous renvoyant à une finalité cachée est ainsi d'établir un barrage à la fois contre le protestantisme et le scepticisme. R. Popkin a bien montré comment la Réforme a été à l'origine d'une renaissance des thèses pyrrhoniennes<sup>16</sup>. La vérité de la religion n'est plus monopolisée par l'Église mais détenue par chaque individu en son âme et conscience. Par là même, la religion ne va plus se justifier par un critère objectif de vérité mais par un critère subjectif de sincérité; la garantie de la foi cesse d'être publique pour devenir privée. Le protestantisme va introduire ainsi le relativisme, les droits de la conscience errante, la possibilité d'être un hérétique de bonne foi. La découverte de la faiblesse de la raison humaine sur un plan religieux s'est alors rapidement propagée aux autres domaines du savoir. C'est donc bien parce que la raison humaine est limitée que l'entreprise de *la Sagesse* chez Charron repose entièrement sur une double finalité : l'expérience se fait dans un cosmos harmonieux, créé par une sage Providence, la tradition remédie aux faiblesses de notre raison.

Charron loin d'être un disciple de Montaigne, réussit à conjurer tous les dangers des *Essais*; loin d'être sceptique, il prône un empirisme permettant de définir une sagesse et d'indiquer à chaque homme un art de vivre; loin de s'opposer à la religion, il édifie des remparts contre tous les périls protestants en conciliant la nature et la finalité, la politique et la religion, la tradition et la vérité.  
BARBARA DE NEGRONI

#### NOTES

1. Cité par M. Rat, in intr. aux *Œuvres Complètes* de Montaigne, Paris, Gallimard, coll. de la Pléiade, 1962.

2. Cf. Kaye (Françoise), *Charron et Montaigne. Du plagiat à l'originalité*, éd. de l'Université d'Ottawa, 1982.

3. Cf. Montaigne (Michel de), *Essais*, in O.C., éd. citée, livre I, chap. 10, p. 41-42. Toutes les citations de Montaigne étant extraites de cette édition, nous en indiquerons dorénavant la référence entre parenthèses dans le cours du texte.

Sur le relativisme dans les *Essais*, cf. entre autres : I, 5, 8, 23, 25; II, 10, 17, 37; III, 2, 4.

4. Sur la tyrannie des préfaces, cf. Foucault (Michel), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Préface à la 2<sup>e</sup> édition, Gallimard, 1972.

5. *De la Sagesse*, Paris, Fayard, 1986, p. 29. Toutes les citations de ce texte étant extraites de cette édition, nous indiquerons dorénavant la référence entre parenthèses dans le cours du texte.

6. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 6.

7. Nous ne prétendons pas donner ici une liste exhaustive des rééditions de Charron mais seulement quelques exemples de rééditions. Cette liste est très incomplète parce que la rhétorique des éditeurs du XVII<sup>e</sup> siècle est assez particulière : ils se contentent d'assurer à « l'amy lecteur » qu'ils lui ont donné le véritable texte de Charron et qu'il faut donc leur vouer une grande reconnaissance pour la peine qu'ils ont prise. Mais ils ne justifient jamais leur mode d'établissement du texte. Nous indiquons donc seulement les éditions que nous avons pu complètement vérifier.

8. Cf. Bayle (Pierre), *Dictionnaire historique et critique*, art. Dausquesius, note B; art. Blondel, note E.

9. Cf. *Essais*, II, 37.

10. Cf. Bayle, *op. cit.*, art. Horstius, note C. Sorbière (Samuel), *Relation d'un voyage en Angleterre où sont touchées plusieurs choses qui regardent l'état des sciences, et de la Religion et autres matières curieuses*, Cologne, 1666.

11. Les régimes pour faire à coup sûr une fille ou un garçon sont formulés avec le même dogmatisme au XVI<sup>e</sup> siècle que de nos jours. Ils reposent sur des principes différents : équilibre entre le froid, le chaud, le sec et l'humide au XVI<sup>e</sup> siècle, entre le sodium, le calcium, le potassium et le magnésium actuellement. On souhaiterait avoir des courbes statistiques pour mesurer leurs résultats respectifs...

12. Naudé disait au Cardinal Bagni que le meilleur livre après la Bible était la *Sagesse* de Charron. Cf. Popkin (Richard H.), *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California press, Berkeley Los-Angeles London, 1979, chap. V.

13. Cf. Canguilhem (Georges), *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1971, p. 115 seq.

14. Cf. *Les trois vérités*, Bordeaux, 1595, III, 5.

15. *Ibid.* III, 6.

16. Cf. Popkin, *op. cit.*



---

## Lamarck ou le naturaliste philosophe

De Lamarck, on cite généralement la *Philosophie zoologique*<sup>1</sup>, dont la date de parution, 1809, coïncide si opportunément avec la date de naissance de Darwin et précède exactement l'*Origine des espèces* d'un demi-siècle. Pourquoi alors rééditer les *Recherches sur l'organisation des corps vivants*, texte peu connu et qui sur plusieurs thèmes ne donne pas le point de vue définitif de l'auteur, texte enfin qui semble fait de pièces rapportées plutôt que véritablement composé? Lamarck<sup>2</sup> lui-même présente sa *Philosophie zoologique* comme « une nouvelle édition refondue, corrigée et fort augmentée » des *Recherches*; c'est dire d'une autre façon que celles-ci, parues en 1802, constituent l'ébauche de son œuvre majeure. Or cette ébauche s'est constituée par addition de chapitres et d'annexes à un texte initial qui n'est autre que le *Discours d'ouverture* d'un des cours de zoologie du Museum d'Histoire naturelle... A ce titre les *Recherches* représentent en quelque sorte une œuvre de seconde jeunesse : en 1802 Lamarck a 58 ans, il enseigne la zoologie depuis 8 ans et il n'en est qu'aux fondations de sa théorie.

Ici, le détour biographique n'a rien de superflu : la vie de Lamarck appartient à la légende de la science et est inséparable de la valeur affective et symbolique attachée à son nom<sup>4</sup>. Marquée par les malheurs familiaux, la gêne matérielle, la défaveur du pouvoir impérial, l'incompréhension de ses collègues, l'hostilité du plus puissant d'entre eux, le baron Cuvier<sup>5</sup>, la vie de Lamarck lui confère aux yeux de certains l'auréole de la sainteté laïque; pour d'autres, elle exprime seulement le drame d'un botaniste du Siècle des Lumières égaré dans la zoologie positive du XIX<sup>e</sup> siècle commençant.

Né en 1744, en Picardie d'une famille de petite noblesse, destiné

d'abord à l'état ecclésiastique, il commence sur les champs de bataille de la Guerre de Sept Ans une carrière militaire qui s'annonce brillante. Après le retour de la paix et cinq ans de garnison, un accident l'oblige à retourner à la vie civile. Employé dans une banque à Paris, il consacre tous ses loisirs à l'histoire naturelle, en particulier à la botanique. C'est en tant que botaniste et protégé de Buffon qu'il se fait connaître. Sa *Flore française*, parue en 1779, inaugure le principe des clés dichotomiques employées aujourd'hui dans toutes les flores. Le succès de cet ouvrage lui vaut d'entrer à l'Académie des Sciences comme « adjoint dans la classe de botanique ».

Jusqu'en 1793, Lamarck se consacre à la botanique au sein du Jardin du Roi. En 1793-1794, lors de la transformation de celui-ci en Museum d'Histoire Naturelle, il ne peut obtenir de chaire dans sa spécialité, il accepte alors de prendre en charge le cours portant sur « les vers et les insectes », selon l'expression de l'époque à laquelle il va substituer celle d'« animaux sans vertèbres ». L'œuvre du zoologiste relaie alors celle du botaniste; l'une et l'autre convergent dans une science du vivant que Lamarck est un des tout premiers à nommer « biologie ». Cependant, dans l'étude des invertébrés comme dans celle des plantes, Lamarck s'avère surtout un observateur et un classificateur<sup>6</sup>. Ne pratiquant couramment lui-même ni dissections, ni expérimentations, il est toutefois au fait des découvertes de l'anatomie comparée dont il suit les progrès. Pour lui d'ailleurs le travail de nomenclature et de description des espèces ne constitue qu'une étape, c'est un moyen pour comprendre la nature et non une fin en soi.

Parallèlement, Lamarck s'intéresse à la chimie et à la météorologie, au détriment d'ailleurs de sa réputation scientifique : il s'oppose en effet aux idées de Lavoisier en même temps qu'il s'attache à la publication d'annuaires météorologiques qui passent aux yeux de ses adversaires pour de simples almanachs. Bien que reconnu comme botaniste et zoologiste, Lamarck se voit placé dans une double marginalité : son rationalisme et son matérialisme, ou ce qui apparaît tel, heurtent les tenants de l'ordre impérial ou monarchique soucieux de favoriser une restauration religieuse, tandis que ses conceptions scientifiques apparaissent rétrogrades à nombre de ses collègues.

On voit aisément comment cette situation a pu donner lieu à des interprétations contradictoires où une histoire des sciences rétros-

pectivement militante se donne libre cours. Lamarck victime de son « progressisme » idéologique ou de son « archaïsme » épistémologique; derrière cette question, ~~on~~ en profile une autre, plus essentielle peut-être, celle de l'originalité possible d'une œuvre scientifique. Si Lamarck est en décalage par rapport à beaucoup de ses contemporains est-ce en tant que génial précurseur ou en tant que relique d'une époque précédente? L'analyse de Madeleine Barthélémy Madaule est très éclairante pour sortir de cette alternative<sup>7</sup>, cependant aucune analyse ne supprimera la facilité avec laquelle on peut projeter sur l'auteur des *Recherches* et de la *Philosophie zoologique* toute une mythologie du savant solitaire dont le désintéressement et la gloire posthume constituent la seule revanche sur des collègues plus conformistes. Cette mythologie ne semble pas d'ailleurs en contradiction avec l'histoire; elle peut seulement brouiller quelque peu la compréhension de Lamarck, autant par elle-même que par les réactions en sens inverse qu'elle suscite.

Quoi qu'il en soit, l'œuvre de Lamarck tombe après sa mort (en 1829) dans un relatif oubli<sup>8</sup> auquel succède à la fin du siècle une résurgence connue sous le nom de néo-lamarckisme. C'est en fait à travers ce courant, plus qu'à travers ses livres que l'on connaît généralement, ou que l'on pense connaître la théorie de Lamarck. Or le néo-lamarckisme se constitue comme une réponse à la constitution du darwinisme. Comme l'a montré Yvette Conry<sup>9</sup> le savant français a été mis en avant d'une façon qui a fait obstacle à l'introduction de la théorie darwinienne dans ce qu'elle apporte de nouveau et de spécifique.

En fait, l'opposition entre darwinisme et lamarckisme fausse sensiblement l'interprétation de l'œuvre de Lamarck<sup>10</sup>. C'est ainsi que la question de l'hérédité des caractères acquis a souvent constitué le cœur des débats entre lamarckiens et darwiniens, y compris des plus tragiques d'entre eux comme l'histoire de Kammerer ou l'affaire Lyssenko<sup>11</sup>. En fait cette question ne représente pas un clivage essentiel entre les deux grands naturalistes; non seulement parce que Darwin, loin d'exclure totalement l'hérédité des caractères acquis, lui donne simplement un rôle secondaire dans le processus de l'évolution, mais aussi parce que Lamarck, en postulant cette « transmission par la génération » des « changements acquis », ne prend pas une position originale dans le contexte scientifique de son époque. Inversement la manière dont Lamarck dispose les différentes classes du monde animal le long d'une échelle de perfection croissante, sa conception de l'espèce comme

unité commode mais aussi relativement arbitraire, ses théories sur le fluide nerveux, le calorique et l'électricité, sa vision du monde vivant comme producteur de tous les corps organisés y compris minéraux, sont autant de thèmes essentiels chez Lamarck qu'on ne retrouve pas nécessairement chez les lamarckiens et dont certains ont même disparu, frappés de caducité.

Il est donc nécessaire de lire Lamarck pour le redécouvrir, par-delà toutes les polémiques attachées à son nom. Pour ce faire les *Recherches sur l'organisation des corps vivants* ont plusieurs mérites. Tout d'abord, le texte représente une sorte de point d'équilibre dans l'œuvre du naturaliste philosophe : encore très proche des premières intuitions transformistes telles que les exprimait deux ans plus tôt le Discours d'ouverture de l'an VIII, il touche cependant à l'ensemble du champ qui sera couvert sept ans plus tard par la *Philosophie zoologique*, y compris cette curieuse physique du fluide nerveux qui occupe toute la dernière partie des *Recherches*<sup>12</sup>. Ensuite, en dépit ou peut-être à cause d'une composition un peu bancal, l'ouvrage se laisse aisément aborder. On peut commencer par lire seulement le « Discours d'ouverture »<sup>13</sup> qui forme un tout en lui-même et se donner pour guide de lecture le très didactique « Tableau du règne animal »<sup>14</sup>. On peut aussi partir de cette « Table raisonnée des matières »<sup>15</sup> à la fois index et glossaire qui donne sur chacun des termes clés une définition concise et éclairante.

En définitive, la meilleure des introductions aux *Recherches* est sans doute l'appendice qui, sous le titre « des espèces parmi les corps vivants »<sup>16</sup> établit en quelques pages le lien entre la botanique, la zoologie, la minéralogie d'une part et une théorie du changement des formes vivantes d'autre part. Il commence par cette formule en forme de confiance :

« J'ai longtemps pensé qu'il y avait des *espèces* constantes dans la nature, et qu'elles étaient constituées par les individus qui appartiennent à chacune d'elles.

Maintenant je suis convaincu que j'étais dans l'erreur à cet égard, et qu'il n'y a réellement dans la nature que des individus. »

A cette réévaluation critique de la notion d'espèce est liée un refus de réduire la botanique et la zoologie à la seule classification et ce refus s'exprime dès les premières pages du « Discours d'ouverture ». Non que Lamarck sous-estime l'utilité du travail de description et de nomenclature, qu'il a lui-même constamment prati-

qué, mais il réclame autre chose d'une science du vivant; il entend qu'elle passe par une réflexion sur les principes qui régissent la nature. Il qualifie cette réflexion de *philosophie*, prenant le terme dans le sens assez large où l'employaient les philosophes du siècle des lumières.

L'une des idées directrices de cette *philosophie* est celle de la série graduée et progressive des classes zoologiques, véritable échelle hiérarchique qui va des infusoires à l'homme. Dans les *Recherches*, cette idée est affirmée sans les hésitations et les nuances que Lamarck pourra y introduire plus tard, et surtout la série est déployée en partant de l'homme, référence absolue, degré suprême de perfection, et en supprimant une à une les facultés et avec elles les organes, dont nous jouissons, pour descendre des mammifères aux oiseaux, de ceux-ci aux reptiles puis aux poissons, enfin aux mollusques, aux annélides, aux crustacés, aux arachnides, aux insectes, aux vers, aux radiaires, enfin aux polypes et jusqu'au plus bas degré de l'animalité, là où s'anéantit tout organe spécial, là aussi où la vie peut, par génération spontanée, naître de la matière.

A propos de cette série il faut préciser trois points qui la distinguent clairement de l'*échelle des êtres* telle que des auteurs antérieurs avaient pu l'évoquer. Tout d'abord elle ne concerne que le monde animal, les classes du règne végétal forment une série parallèle mais plus sommaire. Ensuite, il n'est question ici que des classes (les mammifères, les insectes...); il n'est pas possible de la retrouver dans le détail des genres et des espèces. En effet l'action du milieu, Lamarck dit « des circonstances »<sup>17</sup>, agissant sur les organismes détermine chez eux des habitudes qui, à la longue, modifient leur morphologie. Ces modifications, transmises par la génération à leur descendance, transforment les espèces et expliquent cette multiplicité de formes variées que l'on rencontre à l'intérieur de chacune des grandes classes. Enfin l'ordre qui va de l'homme aux polypes est un ordre de découverte et d'exposition, mais l'ordre réellement suivi par la nature va à l'inverse : de l'organisation la plus fruste vers la plus complexe, des infusoires et des polypes aux mammifères et parmi eux au plus accompli, à l'homme<sup>18</sup>.

En définitive, cette hiérarchie des grandes divisions de la nature est le chemin d'un devenir dont nous sommes le terme, c'est une généalogie qui révèle le sens de la classification comme trace d'une histoire. Est-ce la *philosophie* de Lamarck qui lui permet d'opérer

## CORPUS, revue de philosophie

cette mutation scientifique; est-ce elle encore qui en limite la portée en enfermant l'historicité à peine conquise dans le déroulement quasi linéaire d'une hiérarchie des formes vivantes? En tout état de cause, le philosophe ici est inséparable du naturaliste. Les *Recherches sur l'organisation des corps vivants* l'attestent avec la vigueur et la fraîcheur d'un discours d'ouverture.

JEAN-MARC DROUIN

### NOTES

1. La première partie de la *Philosophie zoologique* a été rééditée en 1968, dans la collection 10-18, Paris, U.G.E., avec une présentation de J.-P. Aron. C'est à cette édition qu'il sera fait référence.

2. *Philosophie zoologique*. Discours préliminaire, p. 57.

3. Plusieurs des « Discours d'ouverture » de Lamarck, dont celui de 1802 (an X), ont été publiés en 1906 par A. Giard dans le *Bulletin scientifique de la France et de la Belgique* (40, p. 443-595) avec une introduction bibliographique de M. Landrieu. Des manuscrits ont été publiés par M. Vachon, G. Rousseau et Y. Laissus en 1972, sous le titre *Inédits de Lamarck*, Paris, Masson. L'ensemble permet de reconstituer assez bien la démarche de Lamarck professeur. Sur le public de ces cours et l'intérêt qu'ils suscitaient, voir l'article de M. Vachon, « Lamarck et son enseignement au Museum », *Histoire et Nature*, 17-18, 1981, p. 7-11. Par ailleurs les pages de Sainte-Beuve, dans *Volupté* (chapitre XI) où il montre le narrateur fréquentant le cours de Lamarck constituent un témoignage littéraire qui a été plusieurs fois invoqué.

4. Sur la vie de Lamarck, comme sur son œuvre, les textes foisonnent. L'utile biographie d'Y. Delange, *Lamarck, sa vie, son œuvre*, Actes Sud, 1984, est de lecture agréable. La notice de L.-J. Burlingame dans le *Dictionary of Scientific Biography*, contient une très riche bibliographie. Le livre de Madeleine Barthélémy-Madaule, *Lamarck ou le mythe du précurseur*, Paris, Seuil, 1979, et les actes du Colloque qui s'est tenu en 1979 dans le cadre du Centre d'Études et de Recherches interdisciplinaires de Chantilly, publiés en 1981 chez Vrin, Paris, sous le titre *Lamarck et son temps, Lamarck et notre temps*, sont des guides précieux. Enfin, l'étude de R. W. Jr Burkhardt, *The spirit of system : Lamarck and evolutionary biology*, Cambridge University Press, 1977, constitue une référence constante dans les études les plus récentes.

5. Pour une apologie passionnée de Lamarck, héros du rationalisme, victime de l'obscurantisme, cf. J.-P. Faure, « Le cas Lamarck », *Cahiers*

**Lamarck ou le naturaliste philosophe, Jean-Marc Drouin**

*Laïques*, 148, 23 (1975), p. 90-112. Pour l'enjeu scientifique du débat avec Cuvier, au-delà du conflit politique et personnel, la référence de base reste la thèse de H. Daudin, *Cuvier et Lamarck. Les classes zoologiques et l'idée de série animale (1790-1830)*, Paris, Alcan, 1926-1927, 2<sup>vol.</sup> (rééd. Éditions des Archives Contemporaines, 1983). Voir aussi la préface de H. Thomas et la postface de G. Laurent dans la réédition récente du *Discours sur les révolutions de la surface du globe* de G. Cuvier, Paris, Christian Bourgeois Éditeur, coll. Épistémé.

6. Sur l'apport de Lamarck à la zoologie des arthropodes, voir J. Brémond et J. Lessertisseur, « Lamarck et l'entomologie », *Revue d'Histoire des sciences*, 26/3, 1973, p. 231-250.

7. Madeleine Barthélémy Madaule, *Lamarck...*, Conclusion, p. 169-175.

8. A cet oubli échappe cependant, dans une grande mesure, le travail de description et de classification : c'est ainsi par exemple que la distinction, introduite par Lamarck, des arachnides et des insectes s'est imposée.

9. Y. Conry, *L'Introduction du darwinisme en France au 19<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1974.

10. Sur les rapports entre le lamarckisme et le darwinisme, ou plus exactement entre les conceptions de Lamarck et celle de Darwin, on peut citer : P.-P. Grassé, « Lamarck, Wallace et Darwin », *Revue d'Histoire des Sciences*, 13/1, 1960, p. 73-79. A. Vandel, « Lamarck et Darwin », *ibidem*, p. 59-72; J. Roger, « Le transformisme de Lamarck », in *Le darwinisme aujourd'hui*, E. Noël (éd.), Paris, Seuil, 1979, p. 15-31.

11. Sur P. Kammerer, cf. A. Koestler, *L'étreinte du crapaud*, Paris, Calman-Levy, 1972, trad. de *The case of the midwife toad*, 1971. Sur la didacture lyssenkiste cf. D. Lecourt, *Lyssenko*, Paris, Maspéro, 1976.

12. *Recherches...*, p. 107 à 132 de l'édition du Corpus, (Fayard, Paris, 1986).

13. *Ibid.*, p. 11 à 53.

14. *Ibid.*, p. 34.

15. *Ibid.*, p. 133 à 146.

16. *Ibid.*, p. 97 à 105.

17. Sur l'histoire du concept de milieu, cf. G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, p. 129-154.

18. Sur ce point, cf. G. Laurent, « Lamarck de la philosophie du continu à la science du discontinu », *Revue d'Histoire des sciences*, 28/4, 1975, p. 327-360.



---

## Sainte-Beuve aux cours de Lamarck

Nous atteignîmes le printemps. M. D... nous tint parole, et le marquis put être transféré à une maison de santé près de Passy. Mme de Couaën décida de se loger immédiatement à Auteuil, pour être à portée de faire sa visite chaque jour. Ce qui la fixa vers ce lieu, outre l'agrément du bois et le bon air qu'y respireraient les enfants, ce fut que la jeune femme obligeante dont j'ai parlé, épouse du secrétaire intime, Mme R., y passait les étés d'ordinaire, qu'elle devait y aller avant peu de semaines, et que son instant désir d'avoir Mme de Couaën pour voisine prévenait chez celle-ci toute hésitation. Je continuai d'habiter mon logis près du petit couvent; mais j'allais chaque après-midi à Auteuil; quand il était un peu tard, je me rendais directement à la maison de santé, où je trouvais Mme de Couaën déjà arrivée et établie; nous y dînions en famille, je la reconduisais à la brune et m'en revenais ensuite coucher à mon faubourg : je servais ainsi de lien, de messenger continuuel entre Mme de Cursy et sa nièce.

Mes heures du matin, vous ai-je dit, étaient très employées à la lecture, à l'étude, à me mettre au fait des sources nombreuses de science qu'offrait alors Paris : cet âge actif de la jeunesse embrasse tout, suffit à tout. Je fréquentais plusieurs fois par *décade*, au Jardin des Plantes, le cours d'histoire naturelle de M. de Lamarck, cet enseignement, dont je ne me dissimulais d'ailleurs ni les paradoxes hypothétiques, ni la contradiction avec d'autres systèmes plus positifs et plus avancés, avait pour moi un attrait puissant par les graves questions primordiales qu'il soulevait toujours, par le ton passionné et presque douloureux qui s'y mêlait à la science. M. de Lamarck était dès lors comme le dernier représentant de cette

grande école de physiciens et observateurs généraux, qui avait régné depuis Thalès et Démocrite jusqu'à Buffon; il se montrait mortellement opposé aux chimistes, aux expérimentateurs et analystes *en petit*, ainsi qu'il les désignait. Sa haine, son hostilité philosophique contre le Déluge, la Création génésiaque et tout ce qui rappelait la théorie chrétienne, n'était pas moindre. Sa conception des choses avait beaucoup de simplicité, de nudité, et beaucoup de tristesse. Il construisait le monde avec le moins d'éléments, le moins de crises et le plus de durée possible. Selon lui, les choses se faisaient d'elles-mêmes, toutes seules, par continuité, moyennant des laps de temps suffisants, et sans passage ni transformation instantanée à travers des crises, des cataclysmes ou commotions générales, des centres, nœuds ou organes disposés à dessein pour les aider et les redoubler. Une longue patience aveugle, c'était son Génie de l'Univers. La forme actuelle de la terre, à l'entendre, dépendait uniquement de la dégradation lente des eaux pluviales, des oscillations quotidiennes et du déplacement successif des mers; il n'admettait aucun grand remuement d'entrailles dans cette Cybèle, ni le renouvellement de sa face par quelque astre passager. De même dans l'ordre organique, une fois admis ce pouvoir mystérieux de la vie aussi petit et aussi élémentaire que possible, il le supposait se développant lui-même, se composant, se confectionnant peu à peu avec le temps; le besoin sourd, la seule habitude dans les milieux divers faisait naître à la longue les organes, contrairement au pouvoir constant de la nature qui les détruisait : car M. de Lamarck séparait la vie d'avec la nature. La nature, à ses yeux, c'était la pierre et la cendre, le granit de la tombe, la mort! La vie n'y intervenait que comme un accident étrange et singulièrement industriel, une lutte prolongée, avec plus ou moins de succès et d'équilibre çà et là, mais toujours finalement vaincue; l'immobilité froide était régnante après comme devant. J'aimais ces questions d'origine et de fin, ce cadre d'une nature morne, ces ébauches de la vitalité obscure. Ma raison, suspendue et comme penchée à ces limites, jouissait de sa propre confusion. J'étais loin assurément d'accueillir ces hypothèses par trop simplifiantes, cette série uniforme de continuité, que réfutait, à défaut de ma science, mon sentiment abondant de création et de brusque jeunesse; mais les hardiesses de l'homme de génie me faisaient penser. Et puis, dans sa résistance opiniâtre aux systèmes de toutes parts surgissants, aux théories nouvelles de la terre, à cette chimie de Lavoisier, qui était une destruction, une révolution aussi, il me rappelait involontairement cette semblable obstination imposante de M. de Couaën dans une autre voie; quand il dénonçait avec amertume la prétendue

---

**Sainte-Beuve aux cours de Lamarck**

conspiration générale des savants en vogue contre lui et contre ses travaux, je le voyais vaincu, étouffé, malheureux comme notre ami : il avait eu, du moins, le temps de se faire illustre.

SAINTE-BEUVE

(Volupté, édition de 1869. Première édition en 1834)



---

**Le Traité des sensations d'Étienne Bonnot,  
Abbé de Condillac,  
et la question du double plagiat**

***L'Autorité mineure ou  
« Le mérite de la Nouveauté » et « l'honneur de l'Invention »<sup>1</sup>***

« En Psychologie, les sentiers qui mènent au Vrai ou au Vraisemblable ne sont pas nombreux : il est facile que deux Auteurs s'y rencontrent comme par hasard, et sans que l'un ait suivi les traces de l'autre. »  
Ch. Bonnet [*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Préface]

« Comparer le Don Quichotte de Ménard à celui de Cervantès est une révélation. Celui-ci, par exemple, écrit [*Don Quichotte*, première partie, chapitre IX] :... « la vérité, dont la mère est l'histoire, émule du temps, dépôt des actions, témoins du passé, exemple et connaissance du présent, avertissement de l'avenir. »  
[...] Ménard écrit en revanche : « ... la vérité, dont la mère est l'histoire, émule du temps, dépôt des actions, témoins du passé, exemple et connaissance du présent, avertissement de l'avenir. »  
Borgès, « Pierre Ménard, auteur du Quichotte », [in *Fictions*]

### **I. L'accusation**

Dès la parution de la première édition (1754) du *Traité des sensations*, Condillac fut accusé de double plagiat. Par là, un certain défaut d'originalité lui était signifié.

A la lettre, *plagier* signifie re-copier pour se les attribuer indûment certains passages de l'œuvre d'un auteur. La querelle instituée,

devenait donc une querelle d'autorité. On reprochait<sup>2</sup> à Condillac (au sens où *reprocher* signifie rappeler une chose désagréable, mais aussi rapprocher, mettre sous les yeux) d'avoir emprunté — tout en dissimulant cet emprunt par le seul silence<sup>3</sup> — à Diderot<sup>4</sup>, et plus encore à Buffon<sup>5</sup> le projet, l'objet et le procédé majeur de son Traité, soit : l'idée d'une *anatomie métaphysique*, et l'hypothèse de la statue.

Nous aimerions produire ici quelques-uns des éléments du dossier concernant l'accusation, afin de donner au lecteur moderne l'occasion de juger sur pièces de son importance et de sa portée. Seront identifiés ainsi, sinon les seuls accusateurs, à tout le moins leurs arguments. Nous donnerons par là statut de textes à des propos rapportés<sup>6</sup>.

Nous cherchons en cela à être fidèle à l'esprit même de Condillac, lequel inclut dans son texte les propos de Diderot et de Buffon pour faciliter les « voies de la comparaison »<sup>7</sup> et instituer le lecteur seul juge<sup>8</sup>.

Condillac produit les originaux à partir desquels auraient été réalisée la copie qu'est le *Traité des sensations*. Nous proposons quant à nous, les titres de l'accusation. Ainsi se trouve défini plus ou moins exhaustivement l'*espace textuel* du débat.

## II. Rhétorique de la justification

« Cet objet est neuf, et il montre toute la simplicité des voies de l'auteur de la nature. » (*Traité des Sensations*, p. 12)

« Pour découvrir le progrès de toutes nos connaissances et de toutes nos facultés, il était important de démêler ce que nous devons à chaque sens, recherche qui n'avait point encore été tentée. » (*Ibid.*, p. 289)

Il convient, pour être juste, d'essayer de rendre clair — concernant cette affaire du plagiat — les différents arguments de Condillac lui-même. Nous nous efforcerons donc brièvement de proposer en le réorganisant *l'argumentaire de la défense*.

La réponse de Condillac aux diverses accusations est elle-même

diverse. Il est possible cependant d'en présenter quelques lignes principales.

Le *Traité des sensations* s'ouvre par une reconnaissance de dette. A dressé à Mme la Comtesse de Vassé, ce texte est l'écho des conversations<sup>9</sup> que l'auteur avoue avoir eues avec Mlle Ferrand. Conservations d'une importance telle que Condillac décerne à son interlocutrice le titre d'*auteur* : « Mademoiselle Ferrand m'a éclairé sur les principes, sur le plan et sur les moindres détails; et j'en dois être d'autant plus reconnaissant, que son projet n'était ni de m'instruire, ni de *faire un livre*. Elle ne s'apercevait pas qu'elle devenait *auteur* (...) »<sup>10</sup>.

Ce qui laisse entendre que la fonction de Condillac fut de consigner les paroles d'une autre : à la place du scribe qui, appliqué à présenter<sup>11</sup> à une femme (Mme la Comtesse de Vassé) ce qu'une autre femme (Mlle Ferrand) incidemment lui dictait. Entre deux femmes exceptionnelles<sup>12</sup>, dont l'une le surpasse même par l'esprit : « (...) il m'arrivait si souvent de reconnaître la supériorité de ses vues, (...) »<sup>13</sup> l'importance de Condillac semble faible, et sa place mineure.

Il reste donc à désigner le site d'où pourra être cependant aperçu ce fait, que Condillac ne fut pas un simple *scriptor* de paroles étrangères?

Outre l'hommage rendu à une amie chère et défunte, Condillac a soin de préciser les communautés de vues, concernant notamment — ce qui n'est pas de peu d'importance — le protocole d'expérimentation théorique : « Pour remplir cet objet, nous imaginâmes une statue organisée intérieurement comme nous (...) »<sup>14</sup> et d'évoquer les désaccords : « (...) je regrette surtout qu'il y ait deux ou trois questions sur lesquelles nous n'avons pas été entièrement d'accord »<sup>15</sup> ce qui, au-delà de la tristesse signifie les irréductibles singularités et précise la présence de Condillac au cours de ces conversations. Pour mesurer l'importance cette présence, il faut rappeler que Mlle Ferrand s'attachait à discuter les intérêts de son ami, c'est-à-dire prêtait attention à des pensées qui n'étaient pas les siennes.

De plus *converser* n'a jamais voulu dire le fait d'écouter mais celui d'échanger.

Quelquefois rebelle aux conseils de Mlle Ferrand, il arrive à Condillac de se démarquer manifestement de son interlocutrice et d'affirmer en son propre nom certaines thèses<sup>16</sup>.

Cependant, il ne le précise pas toujours; ce qui rend difficile sinon impossible, une juste répartition de ce qui appartient à l'une et de ce qui appartient à l'autre. On est en droit cependant de supposer que l'écart entre les consignes de Mlle Ferrand et la rédaction du *Traité des sensations* fut tel que Condillac eut souvent ses mots à écrire — ne serait-ce qu'en raison de la mort prématurée de Mlle Ferrand<sup>17</sup>. Ce qui d'ailleurs n'empêche guère Condillac de rêver d'un livre co-écrit avec son amie, c'est-à-dire d'un livre où les deux signataires s'accorderaient sur l'intégralité des propositions qu'il contiendrait<sup>18</sup>.

Dès lors, comment ces considérations peuvent-elles nous aider à comprendre un aspect de la *réponse* de Condillac à ses détracteurs, et comment ces remarques servent-elles à nous faire entendre une parole de la disculpation?

Lorsque Grimm l'accuse de re-proposer, avec moins de brio, le projet de « décomposition de l'homme » de Diderot, Condillac répond qu'il tient cette idée de Mademoiselle Ferrand : « Elle sentit la nécessité de considérer séparément nos sens, de distinguer avec précision les idées que nous devons à chacun d'eux, et d'observer avec quels progrès ils s'instruisent, et comment ils se prêtent des secours mutuels<sup>19</sup> ».

Autrement dit, Condillac oppose à ceux qui l'accusent d'avoir plagié Diderot l'argument selon lequel il n'est pas l'*auteur* du projet d'« anatomie métaphysique », et qu'à ce titre on ne peut reprocher à quelqu'un qui ne se prétend pas original de l'être ou de plagier qui que ce soit.

Il resterait alors à accuser Mlle Ferrand — qui ne cherchait quant à elle pas à se réclamer du titre d'auteur — d'emprunter à d'autres ses idées.

Condillac, par l'hommage qu'il lui rend aurait ainsi déplacé vers elle l'accusation. Mais, cela exigerait pour être compris comme tel, que l'on admette que l'hommage fut écrit par Condillac dans le but supplémentaire de se prévenir de toute accusation<sup>20</sup>. Stratégie

habile où l'on se pare d'une éventuelle accusation en organisant les conditions pour qu'elle ne puisse dès lors que porter à faux, en visant un autre que soit.

De plus, Condillac affirmant qu' « (...) il y avait déjà longtemps que Mademoiselle Ferrand (lui) avait communiqué cette idée »<sup>21</sup> laisse penser qu'elle l'informa de ce projet avant même peut-être la parution de la *Lettre sur les sourds et muets* de Diderot. Dans ce cas, le plagiaire serait Diderot et non Condillac — si tant est que l'on puisse appeler *plagiaire* celui qui *écrit* les *paroles* de quelqu'un d'autre. Diderot n'ignorait pas que Condillac travaillait à son *Traité des sensations* et quel en était l'objet, mais s'il a pu « regarder comme à lui » cette idée (décomposer un homme) c'est qu'il y fut conduit « par ses propres réflexions »<sup>22</sup> Condillac ne retourne donc pas directement l'accusation, sinon Diderot et Condillac deviendraient par là, les scribes fidèles d'une parole féminine défunte.

La place particulière qu'occupe Condillac dans l'espace de l'énonciation et de la rédaction du *Traité des sensations* — exécutant d'un projet dont il n'est pas l'instigateur, coresponsable de l'*imagination* de la statue, scribe indocile à l'*imagination vive* — lui permet ainsi de déjouer certaines accusations.

Dérobade subtile : je ne suis pas un plagiaire, car je n'ai jamais prétendu être l'auteur de ce qui est proposé à titre de protocole expérimental dans mon traité, que je donne à lire pour l'avoir cependant écrit en mon nom.

Toujours eu égard à Diderot, une autre argumentation innocente Condillac. Celle-ci, plus importante, définit peut-être les critères d'appréciation de l'originalité et par-là permet de « décider » concernant cette affaire du plagiat.

Il s'agit d'insister, pour les mieux souligner, sur les différences. L'analogie une fois reconnue : « Au reste, si nous avons eu *à peu près* le même objet (...) »<sup>23</sup>, Condillac invite son Lecteur à « juger »<sup>24</sup> du fait qu'il ne rencontra pas Diderot sur les « observations » qu'il fit<sup>25</sup>.

Ce qui, dans le cadre d'une philosophie empiriste et prétendument expérimentale, est fondamental; le statut épistémologique de l'observation décidant en dernière analyse de la validité du système<sup>26</sup>. Préférant nous attacher à la seule logique et à la seule

rhétorique de la justification, nous n'analyserons pas le texte de Diderot pour le rapporter à celui de Condillac, ce qui excéderait les limites de notre propos.

De la même façon, pour ce qui regarde sa relation à Buffon, Condillac dans sa préface au *Traité des animaux*, reconnaît sa dette et concède l'analogie : « Je conviens qu'il y a des choses, dans le *Traité des sensations* qui ont pu servir de prétexte à ce reproche »<sup>27</sup>.

La première de ces « choses » concerne le fait que : « M. de Buffon dit *comme moi*, que le toucher ne donne des idées que parce qu'il est formé d'organes mobiles et flexibles. »<sup>28</sup> La seconde et la dernière précise Condillac, « c'est qu'il croit que la vue a besoin des leçons de toucher »<sup>29</sup>. L'auteur du *Traité des sensations*, n'admet pas en ce lieu qu'il y ait un quelconque emprunt à l'imagination par Buffon du « premier homme »<sup>30</sup>, alors que ce fut, à l'époque la raison majeure de l'accusation de plagiat<sup>31</sup>. Condillac n'envisagera ce reproche qu'au chapitre VI de la première partie du *Traité des animaux* : « D'ailleurs, c'est d'après cette partie de son ouvrage que le *Traité des Sensations* a été fait, si l'on en croit certaines personnes »<sup>32</sup>.

D'autre part, Condillac précisant qu'il a effectivement cité Buffon dans le *Traité des sensations* : « mais je l'ai cité (...) »<sup>33</sup>, ne peut guère à la lettre être qualifié de plagiaire, mais tout au plus de ressasseur dénué d'originalité. En effet, au chapitre XII de la seconde partie du *Traité des sensations*, Condillac citait en note un large passage de *l'Histoire naturelle et générale de Buffon*<sup>34</sup>.

L'accusation de plagiat au sens strict du terme étant écartée, il restait néanmoins à défendre la nouveauté des vues. Pour ce faire, Condillac invite une fois encore son Lecteur à remarquer au-delà des leurres de la similitude, l'effectivité de la différence : « Pour me justifier d'un reproche qui certainement ne peut pas m'être fait par ceux qui auront lu ce que nous avons écrits l'un et l'autre, il me suffira d'exposer ses opinions sur la nature des animaux et sur les sens. Ce sera *presque* le seul objet de la première partie de cet ouvrage »<sup>35</sup>.

Citer Buffon, a donc pour Condillac, fonction de marquer son originalité. Citer n'achevant pas le geste de la référence, puisque cela permet de critiquer, et donc d'accentuer encore les différences. Condillac ne s'en remet pas seulement à un juge impartial (son Lecteur) qui prendrait objectivement la mesure de l'imitation et

celle de la nouveauté, il explique pour quelles raisons une telle différence de propos existe entre lui et Buffon, c'est-à-dire par là le fait même de la singularité.

Ainsi, au chapitre XII de la deuxième partie du *Traité des sensations*, Condillac reprend les conclusions de Buffon sur l'importance de la *main*, mais sans pour autant admettre la supposition de ce dernier selon laquelle vingt doigts permettraient d'acquérir plus d'idées que nous n'en pourrions jamais acquérir avec cinq<sup>36</sup>.

Et parce que la « chose » n'avait pas été entendue lors de la première édition du *Traité des sensations*, la première partie du *Traité des animaux* développera une critique en règle des thèses de Buffon. A cette occasion, Condillac expose très précisément le « récit philosophique » de Buffon selon ses articulations majeures. Ce faisant, il met en cause la conduite même du « récit » en signifiant son erreur principale : « Cet homme, qu'on verra plus souvent à la place de M. de B. qu'on ne verra M. de B. à la sienne (...) »<sup>37</sup>.

Concernant la question du *toucher*, — au-delà de l'importance que Condillac et Buffon lui accorde communément — et, particulièrement, la question de l'*interactivité* pédagogique des sens (toucher/Vue), Buffon « assure (...) que l'œil voit naturellement et par lui-même des objets, et qu'il ne consulte le toucher que pour se corriger de deux erreurs, dont l'une consiste à voir les objets doubles, et l'autre à les voir renversés »<sup>38</sup>. Un tel préjugé selon Condillac s'expliquant par le fait que Buffon « n'a pas connu aussi bien que Barclai, l'étendue des secours que les yeux retirent du toucher »<sup>39</sup>.

Au-delà donc d'une certaine communauté des vues concernant l'importance du toucher-communauté que justifie l'accusation de plagiat — Condillac a soin de souligner les différences en leur radicalité et par là, de réaffirmer son originalité : « Enfin, il n'a pas vu que le toucher veille à l'instruction de chaque sens; découverte qui est due au *Traité des sensations* »<sup>40</sup>.

Nous devons encore remarquer une des analogies les plus frappantes entre Buffon et Condillac : « Il ne reconnaît ce qui appartient en effet à son corps, qu'autant que ce que sa main touche rend *sentiment pour sentiment* »<sup>41</sup>. Ce qu'on appellera plus tard la *double réflexivité tactile* permet à Buffon de déduire la prise de conscience du corps propre et la saisie de la distinction

Moi-Non-Moi au sein de l'expérience originaire du « premier homme » : « Tout ce que je touchais sur moi semblait rendre à ma main sentiment pour sentiment, et chaque attouchement produisait dans mon âme une double idée. Je ne fus pas longtemps sans m'apercevoir que cette faculté de sentir était répandue dans toutes les parties de mon être; je reconnus bientôt les limites de mon existence, qui m'avait paru d'abord immense en étendue »<sup>42</sup>. Condillac reprit l'argument dans son *Traité des sensations* : « la statue apprend donc à connaître son corps et à se reconnaître dans toutes les parties qui le composent; parce qu'aussitôt qu'elle porte la main sur une d'elles, le même être sentant se répond en quelque sorte de l'une à l'autre : c'est moi »<sup>43</sup>. Touchante et touchée simultanément, la statue dé-finit tactilement l'étendue de son corps lorsqu'elle ne retrouve plus cette réflexivité : « Tant que la statue ne porte les mains que sur elle-même, elle est à son égard comme si elle était tout ce qui existe. Mais si elle touche un corps étranger, le *moi*, qui se sent modifié dans la main, ne se sent pas modifié dans le corps. Si la main dit *moi*, elle ne reçoit pas la même réponse »<sup>44</sup>. L'analogie est si évidente que Condillac ne peut la nier et, répondant à l'abbé de Lignac, il reconnaît : « J'applaudis avec vous à cette expression (cf. *Sentiment pour sentiment*) et je conviens que j'ai dit la même chose en d'autres termes »<sup>45</sup>. L'importance d'un tel propos est patente. Condillac a dit ce que Buffon avant lui avait déjà dit, mais sans le citer, et avec d'autres mots, ce qui tend à dissimuler l'emprunt.

La note de la page 425 indique cependant : « Et je crois plus exactement; car rendre sentiment pour sentiment peut se dire de deux personnes. » Au-delà de la concession faite à l'abbé de Lignac, Condillac a soin de se défendre en introduisant des différences, là où l'évidence de la conformité est grande. De plus, la distinction formelle (usage d'autres mots pour dire la même chose) peut être entendue comme l'indice d'une différence plus importante. En effet, concernant la déduction de l'idée d'étendue en liaison avec l'expérience tactile, Condillac se sépare de Buffon : « Bien loin d'entreprendre d'expliquer comment nous formons par le toucher l'idée de l'étendue, M. de B. suppose que l'odorat et la vue se donnent mutuellement »<sup>46</sup>.

Lorsque enfin l'accusation de plagiat semble atteindre Condillac, celui-ci se dérobe néanmoins, soulignant les différences pour mieux taire l'évidence de l'emprunt. Concluant dans le *Traité des animaux* son examen critique par cette phrase : « Telles sont les *observations*

de M. de B. sur la vue, l'ouïe, et les sens en général. Si elles sont vraies, tout le *Traité des sensations* porte à faux.»<sup>47</sup>. Il signifie les différences au point de leur donner valeur de critère pour juger de la vérité et de l'erreur. Il excède en cela le débat concernant l'accusation de plagiat par une invite à décider non de l'originalité d'un propos, mais de sa vérité.

### III. L'autorité mineure

« Nous ne faisons que nous entregloser »  
Montaigne, *Essais*.

« Qu'importe le nom de l'auteur en couverture? Transportons-nous en pensée d'ici à trois mille ans. Dieu sait quels livres de notre époque auront survécu, et de quels auteurs on se rappellera encore le nom. Certains livres seront restés célèbres mais on les considérera comme des œuvres anonymes, comme l'est pour nous l'épopée de Gilgamesh; il y aura des auteurs dont le nom sera demeuré célèbre, mais dont il ne restera aucune œuvre, comme c'est le cas pour Socrate; ou bien tous les livres qui auront survécu seront attribués à un mystérieux auteur unique, comme Homère... »

— Vous avez vu le beau raisonnement? s'exclame Cavedagna. Le pire, c'est qu'il pourrait bien avoir raison... »

Italo Calvino. *Se una notte d'inverno un viaggiatore*.

Au-delà de la question accidentelle de l'originalité et conséquemment du plagiat<sup>48</sup>, se pose le problème essentiel de *penser ce que l'on nomme* aujourd'hui un con-texte culturel, une « épistémé » ou encore une époque<sup>49</sup>.

L'importance d'une question d'érudition du type : qu'elles sont les sources de l'hypothèse de la statue de Condillac? excède la seule information historique pour conduire vers une philosophie de la culture. Cassirer faisait remarquer que l'ensemble des problèmes philosophiques que se posait le dix-huitième siècle, convergeaient tous vers l'unique question de Molyneux<sup>50</sup>. De la même façon, les arguments du « premier homme » (Buffon) l'hypothèse du « muet

de convention » (Diderot), l'imagination de la statue (Condillac) relèvent tous, en dépit de leurs différences d'un *lieu commun* au dix-huitième siècle<sup>51</sup>. Soulignons donc la *banalité* de la question générale de l'origine à cette époque<sup>52</sup>, qui apparaît clairement à une analyse attentive à l'archéologie du savoir lui-même, au « réseau qui définit les conditions de possibilité d'un débat ou d'un problème (...) »<sup>53</sup>.

Au-delà des préférences individuelles qui appartiendront toujours et uniquement à l'« histoire des opinions », il importe de souligner l'évidence et la nécessité historique des questions. Condillac, comme ses prédécesseurs et ses successeurs<sup>54</sup> ne peut que se soumettre à l'impératif culturel de son temps : penser l'origine. Pour lui, il s'agit avant tout de la penser sous la figure particulière de l'origine empirique du savoir<sup>55</sup>.

Pour ce faire, chaque auteur était déterminé par la logique même du problème qu'il se posait ou qui lui était posé, à définir un protocole expérimental fictif. Condillac le précise d'ailleurs, s'agissant de Diderot : « Cependant, *conduit à cette idée par ses propres réflexions*, il a pu la regarder comme à lui »<sup>56</sup>. On comprend donc, qu'existe une logique *anonyme* réglant la production de certains énoncés (par ex. : l'hypothèse de la statue), laquelle logique est elle-même, déterminée par les problèmes que se posent une époque. Cette nécessité historique *immanente* à la ratio a été très bien aperçue par Charles Bonnet : « Je ne dirai pas que j'ai tâché à enchaîner les unes aux autres toutes les Propositions : je serai plus exact en disant qu'elles se sont enchaînées d'elles-mêmes les unes aux autres »<sup>57</sup>. Ainsi, la question de l'origine s'impose comme *thème* général à tout le dix-huitième siècle et de fait, rend nécessaires certaines logies de l'originnaire.

Si l'accusation de plagiat porte essentiellement sur le *projet* du *Traité des sensations*<sup>58</sup>, il est aisé de montrer que la logique de ce projet n'appartenait pas plus à Buffon qu'à Diderot, c'est-à-dire que ni Buffon ni Diderot ne peuvent être ici nommés les causes nominales dernières du projet.

Dès 1664 (date de parution du *Traité de l'homme* de Descartes) l'idée d'une « statue ou machine de terre » pareille à nous, était publique<sup>59</sup>. On trouverait dans le livre de l'abbé François Bourreau Deslandes, *Pygmalion ou la statue animée* (1741) bien des anticipations poétiques des thèses condillaciennes concernant l'animation d'une statue<sup>60</sup>; et surtout, *l'Histoire naturelle de l'âme* (1745)

de La Mettrie ou le chapitre XV (*Histoires qui confirment que toutes nos idées viennent des sens*) contient au-delà des diverses réflexions à propos de cas exceptionnels (ainsi Le Sourd de Chartres, l'Aveugle de Cheselden, D'un enfant trouvé parmi des ours, etc.), la logique même du procédé d'expérimentation théorique qui sera celui de Condillac, mais impliquée dans des histoires réelles.

On pourrait néanmoins objecter et, à juste titre, à cette argumentation, que seuls Buffon et Diderot, formulèrent le projet d'une *analytique des sensations* du point de vue de leur genèse idéale.

Cette objection s'appuie d'ailleurs sur les propos mêmes de Condillac : « (...) pourquoi ce sujet n'a pas été traité plus tôt. Il semble que la décomposition de l'homme aurait dû se présenter à l'esprit de tous les métaphysiciens »<sup>61</sup>.

Il faudrait pour commencer de répondre à une telle objection, préciser que seul Buffon exécuta le projet et qu'à ce titre, Condillac ne peut avoir emprunté qu'à celui-ci outre l'idée d'un projet, la chose même<sup>62</sup>.

Pour ce qui regarde le rapport à Diderot, l'accusation de plagiat ne porte guère plus que sur le projet lui-même de « décomposition » de l'Homme. Mais à ce titre, Condillac ne serait pas le seul plagiaire. Lorsque Bonnet — après avoir exposé au chapitre deux de son livre, le *Dessein de son ouvrage* de considérer sous l'idée d'une statue, dont les sens agiraient séparément, ou successivement<sup>63</sup> — se défend d'avoir plagié Condillac : « J'en étais ici, dans cet *Essai*, et j'avais communiqué mes vues à quelques amis, lorsqu'on m'a annoncé le *Traité des sensations* de Monsieur l'abbé de Condillac et, qu'on m'en a indiqué le Plan. J'ai été agréablement surpris de la *conformité* de ce Plan avec le mien (...) »<sup>64</sup>, il devrait plutôt avouer avoir plagié Diderot.

Il convient de couper court à toute cette discussion en précisant certains points. Quel sens y-t-il à parler de plagiat concernant un projet (ceci dit pour Diderot)? Il nous semble que l'importance ne tient pas tant à l'idée qu'à sa réalisation. A ce titre, Condillac n'a pas tort de dire : « (...) et je dois seul me déclarer plagiaire, si c'est l'être que de m'approprier des idées qu'on m'a abandonnées, et dont on ne voulait faire aucun usage »<sup>65</sup>.

Il resterait enfin, comme nous y invite Pascal, à « sonder comme

cette pensée est logée en son auteur; comment, par où, jusqu'où il l'a possédée (...) »<sup>66</sup> pour décider si Diderot était bien le *propriétaire* du projet, et ainsi, son seul auteur.

Nous aimerions plutôt revenir brièvement sur la problématique plus large de l'*invention* et de l'*originalité*. Deux textes du dix-huitième siècle nous y invitent. Le premier est de Charles Bonnet et relativise l'importance d'une découverte originale en Psychologie, en réfléchissant sur la catégorie d'invention. En insistant sur le nombre restreint des voies qui conduisent au vrai<sup>67</sup> et en minimisant d'autre part le fait d'inventer lui-même : « (...) si néanmoins c'était inventer que d'apercevoir des choses assez simples, et à la portée de presque tous les hommes qui pensent »<sup>68</sup>.

La communauté des matériaux de la science psychologique devrait permettre à chacun d'être psychologue : « L'objet de la Psychologie est nous-mêmes : c'est donc en nous-mêmes qu'il faut l'étudier. Tout homme capable de méditer un peu profondément sur ce qui se passe au-dedans de lui, peut découvrir des choses qu'il cherche vainement dans les livres »<sup>69</sup>.

Chacun étant en puissance sinon en acte, *auteur*, toute autorité réelle en devient par là mineure. Le second texte du dix-huitième siècle a abordé cette problématique est celui de l'abbé de Lignac et se trouve dans sa XXXI<sup>e</sup> Lettre des *Suites des Lettres à un Américain*. De Lignac se propose de rendre compte de ce qu'il appelle « une conformité de penser » entre Buffon et Condillac. Ajoutons que l'abbé de Lignac suggère explicitement qu'il s'agit là d'un plagiat : « Cependant une conformité de penser de la part de ces deux Auteurs, dans un point qu'on peut regarder comme l'essentiel du *Traité des sensations* me fait quelque peine (...). N'est-on pas tenté de croire que cette explication n'est que le développement de l'idée de M. de Buffon, que la pensée de celui-ci est le *texte*, et que M. l'abbé de Condillac nous en donne le *commentaire*? »<sup>70</sup> Prenant acte de la déclaration d'originalité de Condillac<sup>71</sup> il avance une explication qui a le mérite de confirmer le plagiat et de disculper Condillac : « Il faut donc dire que M. de Condillac en lisant la pensée de M. de Buffon, n'en a été frappé que comme d'un éclair d'imagination, qu'on admire, sans y chercher du sens; qu'il l'a lue avec peu d'attention : mais que, sans qu'il s'en soit aperçu, elle a laissé un germe dans sa mémoire; que de ce germe est sorti le système dont nous venons de rendre compte en passant, et que le développement de ce germe ayant été très secret pour lui-même, il

a pu très naturellement se regarder comme le créateur de cette découverte qui, au reste, ne mérite certainement pas d'être revendiquée »<sup>72</sup>. Véritable théorie de l'*emprunt involontaire*, de la transplantation inconsciente du savoir, d'un lieu individuel vers un autre lieu individuel, ou plus exactement d'un texte particulier dans une mémoire singulière, et ceci à l'insu de cette dernière. Condillac se croit libre d'avoir inventé certaines de ses idées parce qu'il ignore les causes qui l'ont en fait déterminé à penser ainsi plutôt qu'autrement.

Le mérite d'une telle explication est qu'elle ouvre deux champs d'intelligibilité. Le premier concerne une logique de la transmission des savoirs, métaphorisée comme une logique de la transplantation. De ce point de vue, nous nous devons d'insister sur l'intersubjectivité et au-delà, sur l'intertextualité pour entendre et rendre raison des productions intellectuelles d'une époque. Le second souligne la dimension involontaire du « plagiat », indique que le travail intellectuel singulier est normé souvent, sinon toujours, par des règles inconscientes. Celles-ci, sont-elles des nécessités historiques et transindividuelles de penser, telles celles que nous avons évoquées pour le dix-huitième siècle, ou des contenus de savoirs migrant d'auteurs effectifs vers de futures autorités.

Ces deux explications, relativisent l'importance de l'auteur et lui confère une certaine minorité<sup>73</sup>.

Il serait toujours nécessaire d'insister sur les jeux intertextuels qui règlent la production historique des savoirs.

Pour mémoire, et du point de vue de notre problématique, il est intéressant de se souvenir, que l'*écriture* même du *Traité des sensations* a été favorisée sinon déterminée par Diderot lui-même. Celui-ci avait en effet discrètement invité Condillac à réenvisager certaines des conséquences de son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* en établissant une similitude embarrassante entre la doctrine de l'abbé et celle de Berkeley<sup>74</sup>.

Également et de l'aveu même de Condillac, Buffon fut à l'origine de la composition du *Traité des animaux* : « Je n'ai formé le projet de cet ouvrage que depuis que le *Traité des sensations* a paru : et j'avoue que je n'y aurais peut-être jamais pensé, si M. de Buffon n'avait pas écrit sur le même sujet. Mais il a voulu répandre qu'il

avait rempli l'objet du *Traité des sensations*, et que j'ai eu le tort de ne l'avoir pas cité »<sup>75</sup>.

Il conviendrait dès lors d'insister autant sur ces *incitations* que sur les œuvres elles-mêmes et ce, à seule fin d'expliquer les divers jeux et échanges qui ordonnent la culture d'un moment historique de la Culture<sup>76</sup>.

On comprend mieux désormais, que cette question de l'*autorité* importe moins que le travail par la liberté des contraintes structurales. Buffon, Diderot et Condillac se devaient d'envisager la question de la genèse du savoir et peu ou prou d'élaborer un modèle artificiel d'intelligibilité de cette genèse. Seule la manière singulière avec laquelle chacun conduit ces impératifs épistémiques le définit comme auteur.

D'où le sens des nombreuses déclarations d'originalité au dix-huitième siècle<sup>77</sup>. Autant de tentatives ultimes pour se séparer, se singulariser d'une logique culturelle méta-individuelle.

Pour être soi, dans une légion de mêmes, à une période où chacun ressemble à tous, il importe de souligner voire d'exagérer ses différences.

Aux « douceurs du plagiat »<sup>78</sup>, chacun préfère la difficulté de l'originalité, mais tous répondent à la question commune.

JEAN-PIERRE MARCOS  
Université de Paris-X Nanterre  
Mars 1986

#### IV. Présentation des documents publiés par ordre chronologique

##### A) *Compte rendu littéraire et correspondance*

I. **Ahbé Raynal**. *Nouvelles littéraires*, décembre 1754 (in *Correspondance littéraire Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc.* Paris garnier Frères. Tome II.1877).

(...) Il y a déjà longtemps que la métaphysique est aux abois parmi nous; la sécheresse de cette science, la lenteur de ses progrès,

l'incertitude de ses principes, le peu d'utilité qu'on a cru y entrevoir, tout cela a dû en éteindre le goût; mais ce qui, à mon avis, a porté le coup mortel à la métaphysique, c'est le règne despotique de la géométrie, qui a usurpé sur tous les genres et qu'on a cru pouvoir appliquer à tout. On ne peut mieux peindre notre indigence en métaphysiciens qu'en disant que l'on n'en compte plus que quatre : MM. de Buffon, Diderot, de Maupertuis, et l'abbé de Condillac. Le premier, dans sa grande *Histoire naturelle*, a donné une espèce de métaphysique qui, malgré l'éclat du coloris, n'a pas plus fait fortune que sa *comète* et ses *moules*. Le second a semé dans deux ou trois brochures quelques idées assez fines, mais (il n'a que des vues sans avoir de système et sans en développer les rapports). M. de Maupertuis n'a donné que son *Essai sur la formation des corps organisés*, qui est une petite absurdité renouvelée des Grecs, de Spinoza, de Leibnitz et de quelques autres. L'abbé de Condillac a eu plus de succès, mais je ne pense pas qu'il ramène le goût de la métaphysique. Son premier ouvrage est un *Essai sur les connaissances humaines* où il ne fait guère que commenter Locke, et, s'il s'en écarte, c'est lorsqu'il a tort. Son *Traité des systèmes* est, ce me semble, plus agréable et plus estimable. Il y a surtout des analyses développées avec méthode et clarté. Ces deux ouvrages ont eu une grande réputation. Mais il y aurait beaucoup à dire à cette réputation si on remontait à la source; ce n'est pas que M. de Condillac n'ait beaucoup de connaissances métaphysiques, de la netteté dans l'imagination, de la précision et du naturel dans le style; mais c'est qu'il n'a pas beaucoup d'idées à lui. Il vient de donner un autre ouvrage intitulé *Traité des sensations*<sup>1</sup> qui a aussi du succès. Le titre annonce quel en est l'objet, le plan en est assez heureux. Il *décompose* pour ainsi dire l'homme : on *suppose* une statue organisée intérieurement comme nous, mais à qui il manque les sens extérieurs. On commence par lui donner celui de l'odorat, et on examine les idées qui lui viendraient par ce sens. On lui donne les autres sens successivement et on analyse les idées qui appartiennent à chacun d'eux ou à plusieurs ensemble. Cette méthode est simple et lumineuse mais l'auteur n'en a pas tiré tout le parti qu'on pouvait en tirer. Le style en est clair mais sec. M. de Condillac avertit, dans la préface, que ce qu'il y a de mieux appartient à Mlle Ferrand, qui lui a donné l'idée de cet ouvrage. Cette demoiselle était une personne de peu d'esprit, d'un commerce assez maussade, mais qui savait de la géométrie et qui a laissé un legs à M. de Condillac dans son testament (...).

1. Londres et Paris, 1754, 2 vol. in-12.

II. Grimm. *Correspondance littéraire* (ibid.)

A) DÉCEMBRE

1<sup>er</sup> décembre 1754.

Nous voici dans la saison de la récolte littéraire. Tout le monde étant rentré dans Paris, et tous les juges étant rassemblés, les auteurs se hâtent de comparaître et de faire juger leurs ouvrages. Nous tâcherons de ne laisser rien échapper qui soit digne de quelque attention, et de percer jusqu'aux bons auteurs à travers cette foule importune qui voudrait occuper le public, et qui, malgré ses artifices, ne réussit pas à lui dérober un moment.

— M. l'abbé de Condillac, de l'Académie royale des sciences et belles-lettres de Prusse, vient de donner un *Traité des sensations*, en deux volumes in-12, avec une très-belle épigraphe tirée des *Tusculanes* de Cicéron; car n'oublions pas de remarquer ces petites choses de goût qui répandent de l'agrément sur les ouvrages, et qui ne sont pas indifférentes dans le jugement qu'on doit porter de l'auteur. Cette épigraphe est du choix de Mlle Ferrand, personne d'un mérite rare, philosophe et géomètre, morte il y a deux ou trois ans, et fort regrettée de notre auteur dont elle était l'amie intime, et de tous ceux qui l'ont reconnue. Si nous en croyons M. l'abbé de Condillac, Mlle Ferrand a une très-grande part au *Traité des sensations*, et je ne sais si cet aveu fait plus d'honneur à elle ou à celui qui le fait. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'introduction n'est pas la partie la moins intéressante du *Traité*. Notre philosophe en parlant de Mlle Ferrand, fait l'éloge de son propre cœur, et l'on aime à lire un auteur qui a le bonheur de connaître le prix de l'amitié. Il dit avec raison que la douleur n'est pas la seule marque des regrets, et qu'en pareils cas plus on trouve de plaisir à penser à un ami, plus on sent vivement la perte qu'on a faite. C'est en effet, dans les pertes cruelles que nous faisons si souvent de ce qui nous est cher, la seule consolation qui reste aux cœurs affligés de penser aux objets qui nous sont enlevés, de parler d'eux; et comme il ne nous est pas permis de pénétrer comme Orphée jusqu'aux enfers, pour les rendre à la lumière, il est doux du moins de faire revivre par la force de notre pensée, au milieu de nous, ceux qui nous ont été si chers durant le songe de la vie.

Venons au *Traité*. M. l'abbé de Condillac, pour juger plus sûrement des sensations, des facultés de notre âme et de leurs différentes

opérations, imagine une statue qu'il suppose pouvoir animer à son gré. Cette idée, poétique en elle-même, n'est pas embellie dans ce Traité par les ornements de la poésie, ni par les richesses d'une imagination brillante. Notre auteur l'a traitée avec toute la sagesse d'un philosophe, et toute la subtilité d'un métaphysicien. Il commence par donner à sa statue le sens de l'odorat, et il observe très-bien qu'elle est bien statue par rapport à nous, mais que, par rapport à elle, elle est l'odeur de la fleur qu'on lui présente. Vous voyez qu'on ne saurait être plus borné dans ses connaissances. Cependant toute odeur qu'elle se croit, notre statue, M. l'abbé de Condillac nous fait très-bien voir comment, ayant du plaisir aux odeurs agréables et du déplaisir aux odeurs désagréables, elle aura bien vite de la mémoire, de l'imagination, du jugement, des besoins, des désirs, des passions, de l'amour, de la haine, de l'espérance, de la crainte, etc. Ce n'est pas tout, elle aura aussi des idées, et des idées générales et abstraites, et notre auteur ne désespère pas de lui apprendre à compter jusqu'à trois. Après des observations très exactes, notre philosophe joint au sens de l'odorat celui de l'ouïe, ensuite celui du goût, ensuite celui de la vue, enfin celui du toucher. Ce n'est que par ce dernier qu'elle apprend qu'il existe quelque chose hors d'elle, et que tout ce que par les autres sens elle croyait être elle-même n'est vraisemblablement que l'impression des objets extérieurs. Je dis vraisemblablement, car il n'y a rien de moins démontré, et le toucher, étant dans le cas des autres sens, pourrait très-bien faire croire à la statue qu'il existe des objets extérieurs sans que cela fût plus vrai pour cela, de même que le sens de l'odorat faisait penser à la statue qu'elle était une odeur sans qu'elle pût se douter de l'existence d'une cause extérieure, comme d'une fleur. Vous ne trouverez pas dans ce Traité ces traits de génie, cette imagination sublime et brillante, admirable jusque dans ses écarts, ces lueurs qui vous font entrevoir de loin une lumière que vous ne découvririez jamais, cette hardiesse enfin qui caractérise la métaphysique de nos Buffon et de nos Diderot; mais vous y trouverez beaucoup de sagesse et d'exactitude, une clarté et une précision rares, beaucoup de sagacité et des observations très-ingénieuses. M. l'abbé de Condillac n'exige de son lecteur que de l'attention. M. Diderot et M. de Buffon supposent aux leurs de la force et du courage pour les suivre, lors mêmes qu'audacieusement ils se perdent dans les abîmes immenses de l'espace.

Il nous reste à faire quelques observations générales sur cet ouvrage; car, à moins de le lire tête à tête, et de se communiquer ses réflexions en suivant l'auteur pas à pas, on ne peut entrer dans

aucun détail, parce que tous demandent une suite et un enchaînement d'idées. Pour peu qu'on réfléchisse de bonne foi, on découvre bien vite la chimère des idées innées, c'est-à-dire qu'on voit évidemment que toutes nos idées nous viennent des sens. Un homme qui est privé d'un sens a, par conséquent, un cinquième d'idées de moins, etc. Cette doctrine est établie dans le *Traité des sensations*. Je ne sais si la Sorbonne s'en accommodera, car depuis quelque temps elle s'est déclarée pour les idées innées, et en exige sans restriction. De ce que nous n'avons des idées que par les sens, et que d'un autre côté nous ne pouvons démontrer à la rigueur la réalité des sensations, ni distinguer l'existence des objets extérieurs d'avec ce qu'il peut y avoir d'illusoire dans les impressions qu'il semble faire sur nos sens, il en résulte des réflexions qui n'auraient pas dû, ce me semble, échapper à M. l'abbé de Condillac. C'est que toute vérité, par rapport à nous, n'est que conditionnelle et relative à nos organes, et nous ne nous accordons dans nos idées qu'autant que nos organes sont les mêmes. Le même univers qui existe serait donc très-différent pour des être différemment organisés; et si ces êtres, par le moyen d'une langue, pouvaient se communiquer leurs idées, ils seraient bien étonnés de ne s'accorder en aucun point, ou plutôt, en parlant la même langue, de ne point entendre un moment. Osez dire à un être qui, pour tout sens, n'aurait que celui de l'odorat, ou, pour abrégé les termes, osez dire à un nez qu'il n'est point cette odeur qu'il croit être, mais que cette manière d'être lui est occasionnée par l'impression de quelque objet extérieur, de quelque fleur, par exemple; premièrement, il ne vous entendra pas, ensuite il se moquera de vous; vous en aurez pitié comme d'un imbécile, il rira de vous comme d'un fou : observation fort consolante, car nous sommes tous dans le cas du nez. Supposez à un homme un sixième sens, il verra l'univers tout autrement que nous, et nous ne manquerons pas de le regarder comme fou, tandis qu'il ne sera qu'au-dessus de notre sphère. Tant il est vrai que nous n'avons de mesure pour les autres que la nôtre. Je dis plus : un homme qui, sans avoir d'autres organes que les nôtres, les aurait cependant plus parfaits, plus subtils, plus fins que le commun des hommes, aurait encore toute la peine du monde à ne pas passer pour extravagant. Voilà pourquoi les gens d'un génie sublime, d'une imagination vive, nous paraissent si singuliers et souvent si incommodes. Voilà pourquoi les mêmes gens sont exposés à faire tant de sottises; leurs organes sont si aisés à ébranler, et reçoivent les impressions si vivement et si profondément, qu'il en résulte des secousses terribles pour toute la machine. Beau spectacle pour les philosophes, beau sujet à méditer! O sagesse, tu n'es donc qu'une modification d'organes?...

Mais je m'arrête; vous voyez qu'il y a dans cette seule observation de quoi faire un traité fort intéressant.

Je ne suis point content du plan général du *Traité des sensations*, et c'est le principal reproche que j'aie à faire à M. l'abbé de Condillac. Mais s'il est fondé, il doit faire grand tort à son ouvrage. Je soutiens que dans les sujets métaphysiques, lorsqu'il s'agit de deviner la nature et de dévoiler ses mystères les plus cachés, il faut la consulter à chaque instant; il faut surtout que le plan général de nos opérations soit conforme et analogue à celui que la nature elle-même suit dans les siennes. Toutes ces suppositions d'un homme borné à l'odorat ou à l'ouïe, ou à deux sens, etc., loin d'être analogues à la nature sont au contraire tout à fait impossibles. Il n'y a point de sens sans celui du toucher, et quand, avec une audace philosophique, on entreprend d'animer une statue, il ne faut pas faire ce que la nature elle-même n'aurait pu faire dans l'ordre présent des choses. Il fallait donc animer la statue comme la nature nous anime, c'est-à-dire avec tous les sens, sans en connaître l'usage, et suivre pas à pas le développement des sens et des facultés de cette statue; en un mot, faire la véritable histoire métaphysique de l'homme. Voilà pourquoi (je le crois du moins) on a si peu de plaisir à lire l'ouvrage de notre philosophe; c'est qu'il est fondé sur des suppositions arbitraires et impossibles. Dès qu'il vous parle des aveugles-nés, vous vous retrouvez dans le monde que vous connaissez, et des remarques de l'auteur deviennent vraies et intéressantes. Ce que M. l'abbé de Condillac fait avec les sens de l'homme, nous le faisons tous les jours avec les facultés de l'âme. Nous distinguons en nous mémoire, jugement, imagination, et à entendre l'analyse de nos métaphysiciens on dirait que chacune de nos facultés fait ses opérations à part sans le secours des autres; mais le fait est que ces facultés que vous séparez par abstraction ne sont pas réellement distinctes dans l'âme, et qu'elles n'ont point de fonctions si bien assignées à une seule que les autres n'y concourent de leur côté. Ce qui est vrai pour les facultés de notre esprit peut s'appliquer par la même raison à nos sens, et détruit entièrement le plan de M. l'abbé de Condillac. Si vous aimez ces matières, vous lirez avec plaisir le morceau de l'*Histoire naturelle* où M. de Buffon anime sa statue. Il est vrai que le philosophe exact ne se trouve pas bien à côté du philosophe de génie. Le premier mouvement de la statue de M. de Buffon est d'étendre la main pour prendre le soleil. Quelle idée! quelle poésie! car les philosophes dans leurs conjonctures, comme les poètes dans leurs imitations, n'ont qu'un oracle à consulter, celui

de la nature. Le *sibi convenientia finge* d'Horace, c'est-à-dire qu'il faut imaginer des choses qui se tiennent, n'est pas moins une leçon pour les métaphysiciens que pour les poètes. La *Lettre sur les aveugles*, et celle *sur les sourds et muets*, deux ouvrages de M. Diderot, feront aussi tort au *Traité des sensations*. Ce philosophe, toujours sublime dans ses vues, trouve le secret de vous enchanter en traitant les matières les plus abstraites. Il y a je ne sais quel charme à le voir pénétrer dans les replis les plus profonds de la nature, avec une audace qui épouvante. M. l'abbé de Condillac a cité deux ou trois pages de la *Lettre sur les sourds* à la fin de son *Traité*, et il faut convenir qu'il y a plus de génie dans ce peu de lignes que dans tout le *Traité des sensations*. Je finirai mes observations par une remarque qui ne tombe pas moins sur M. l'abbé de Condillac que sur M. de Buffon. Comme, quand on est de bonne foi, on ne peut pas se dissimuler que rien n'est démontré à un certain point, je voudrais que nos philosophes n'attachassent point à leur méthode d'expliquer la manière dont se font nos sensations un plus haut degré de certitude qu'elle n'en a réellement. Par exemple, il nous expliquent la manière dont nous voyons : nous voyons, disent-ils, les objets dans nos yeux, et non pas dehors : nous les voyons renversés; mais l'expérience et le jugement nous ont appris à les redresser et à les placer hors de nos yeux. Si vous me dites que cela est vraisemblable ainsi, je n'aurai rien à vous dire; mais si vous me donnez cette opinion pour une vérité démontrée, je vous dirai que vous n'en savez pas plus que moi. En effet, n'y a-t-il point de témérité d'appliquer sans restriction à l'œil vivant les expériences qu'on a faites sur l'œil mort? Sur quel fondement peut-on décider que l'œil vivant ne fait que recevoir les rayons qui réfléchissent des corps? Ou de quel droit nierait-on ce qui me paraît plus vraisemblable, quoique moins explicable, savoir que l'œil agit de son côté sur les objets qui agissent sur lui, qu'il les chasse hors de lui qu'il les redresse par un double foyer, etc.? actions qu'un œil mort ne peut plus faire. C'est pourquoi nous y voyons les objets renversés; l'exemple des enfants et des aveugles qui recouvrent la vue ne m'est point contraire : il prouve seulement qu'il faut apprendre à voir, comme on apprend à marcher, et que c'est l'exercice qui apprend aux yeux à voir, comme il est le maître de toutes les facultés. Mais, me dira-t-on, vous admettez donc une faculté occulte qu'on ne saurait expliquer? Oui, sans doute, et je vous prie de me dire si vous expliquez mieux la faculté qu'ont les pieds de marcher. Le premier mérite d'un métaphysicien est d'être vrai et juste. Il ne faut pas dire qu'une chose est démontrée quand elle n'a qu'un certain degré de probabilité.

Le petit *Traité sur la liberté* que M. l'abbé de Condillac a ajouté à son ouvrage n'est pas digne de lui : il n'est rien moins que philosophique. Dans l'importante question si nous sommes libres, il ne s'agit pas de savoir si nous paraissions tels. Mettez un homme dans la prison la plus étroite, mais qu'il ignore qu'il y a de l'espace hors de cette prison, il se croira parfaitement libre lorsqu'il est le plus étroitement resserré. « Nous délibérons, nous choisissons; donc, dit M. l'abbé de Condillac, nous sommes libres; » et moi, je dis : « donc, nous avons l'air d'être libres. » Pour savoir si nous le sommes en effet, il faudrait connaître l'économie entière de l'univers. J'ai entre mes mains un *Traité* manuscrit *sur la liberté*<sup>1</sup>, qu'on attribue à M. de Fontenelle, et qui prouve que nous ne sommes pas libres : autre excès; car pourquoi donner pour certaines des choses que nous ne saurions démontrer, et qui ne sont que vraisemblables à un certain point? Il nous coûte bien de convenir que nous ne savons pas les choses que nous ignorons... Au reste, il est inutile de vous rappeler que M. l'abbé de Condillac est l'auteur de deux autres ouvrages fort estimés : l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*<sup>2</sup>, et, le *Traité des systèmes*?<sup>3</sup>

1. Le *Traité de la liberté*, par Fontenelle, dont Grimm avait, en 1754, une copie manuscrite entre les mains avait cependant été publié dès 1743 par Dumarsais, dans *les Nouvelles Libertés de penser*, in-12, mais avec très-peu de soin. M. Naigeon en donna plus tard une édition beaucoup plus correcte dans l'article Fontenelle, du *Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne*, qui fait partie de l'*Encyclopédie méthodique* (t. II, p. 474); enfin il a été compris dans les *Œuvres de Fontenelle*, Paris, Berlin, 1818, 5 vol. in-8. (T.).

2. 1746, 2 vol. in-12.

3. 1749, 2 vol. in-12.

B) NOVEMBRE

1<sup>er</sup> novembre 1755

Il y a environ un an que M. l'abbé de Condillac donna son *Traité des sensations*<sup>1</sup>. Le public ne le jugea pas tout à fait aussi favorablement que je me souviens d'avoir fait; il eut peu de succès. Notre philosophe est naturellement froid, diffus, disant peu de choses en beaucoup de paroles, et substituant partout une triste exactitude de raisonnement au feu d'une imagination philosophique. Il a l'air de répéter à contre-cœur ce que les autres ont révélé à l'humanité avec génie. On disait dans le temps du *Traité des sensations* que M. l'abbé de Condillac avait noyé la statue de M. de Buffon dans un tonneau d'eau froide. Cette critique, et le peu de succès de l'ouvrage, ont aigri notre auteur et blessé son orgueil; il vient de faire un ouvrage tout entier contre M. de Buffon, qu'il a intitulé *Traité des animaux*<sup>2</sup>. L'illustre auteur de l'*Histoire naturelle* y est traité durement, impoliment, sans égards, et sans ménagements. Quand il serait vrai que M. de Buffon se soit peu gêné sur le *Traité des sensations*, et qu'il en eût dit beaucoup de mal dans le monde, la conduite de M. l'abbé de Condillac n'en serait pas moins inexcusable. C'est une plaisante manière de se venger d'un homme dont on a à se plaindre que de faire un ouvrage contre lui, et de le remplir de choses dures et malhonnêtes. Cette façon prouve seulement peu d'éducation et beaucoup d'orgueil dans celui qui s'en sert. M. l'abbé de Condillac devrait savoir que, quand on manque d'égards aux autres, et surtout à des gens considérés, on ne fait pas le moindre tort à ceux à qui l'on manque, mais on se dégrade soi-même. Au reste, quoiqu'il ne soit certainement pas difficile de relever beaucoup de choses dans l'*Histoire naturelle*, il faut être un autre homme que M. l'abbé de Condillac, et savoir marcher moins pesamment, quand on veut entreprendre d'en déguster. M. de Buffon mettra plus de vues dans un discours que notre abbé n'en mettra de sa vie dans tous ses ouvrages. Bacon dit quelque part un mot que M. l'abbé de Condillac devrait retenir. Le voici : « Qui le croirait? La méthode qui semble abrégé les voies de s'instruire arrête les progrès des connaissances. Les règles sont autant de limites ou d'entraves qu'on donne à l'esprit. Vos pas sont plus mesurés sans doute, mais irez-vous bien loin? Il faudrait sortir d'un si étroit horizon, et s'étendre dans la sphère d'une certaine spéculation universelle. »

Le cinquième volume de l'*Histoire naturelle* paraît depuis un mois. Il contient l'histoire naturelle de la *Brebis*, de la *Chèvre*, du

*Cochon* et du *Chien*, par M. de Buffon, et la description de ces animaux par M. Daubenton. Les morceaux du dernier ont le mérite de l'exactitude et de l'instruction. Vous lirez ceux du premier avec ce plaisir vif que produisent l'élévation et la beauté de son style; car, n'en déplaise à M. l'abbé de Condillac, quand on veut être lu il faut savoir écrire. Tous les raisonnements froids et pesants resteront ensevelis sous la poussière des bibliothèques avec toute leur méthode, tandis que les écrivains à la fois graves, élevés et agréables, resteront entre les mains de tout le monde, malgré la fragilité de leurs systèmes, malgré les fautes qui peuvent leur être échappées, et lorsque leurs opinions et leurs erreurs auront été anéanties par le grand jour de la vérité. Si je n'aimais pas tant la poésie, je dirais qu'il y en a trop dans l'histoire du chien. Les gens sévères ne manqueront pas de la reprocher à M. de Buffon. Cet éloge pompeux du chien, sans lequel l'homme n'aurait jamais pu tenter la conquête des bêtes sauvages, ne leur paraîtra pas assez philosophique. Le rang que M. de Buffon assigne aux différentes races de chiens pourrait aussi être sujet à quelques difficultés. On ne sait pas trop pourquoi le chien de berger se trouve à la tête. En général, il faut bien se garder de donner des conjectures pour des certitudes, et des soupçons philosophiques pour des vérités incontestables. Au reste, je ne puis m'empêcher de rapporter ici un trait que M. le comte de Fitz-James m'a conté l'autre jour, et qui ne fait pas moins honneur à M. de Buffon que ses ouvrages. Dans le temps que les premiers volumes de l'*Histoire naturelle* parurent, M. de Fitz-James remarqua qu'en lisant cet ouvrage chez lui, il était curieusement observé par un de ses laquais. Au bout de quelques jours, voyant toujours la même chose, il lui en demanda la raison; ce valet demanda à son tour s'il était bien content de M. de Buffon, et si son ouvrage avait du succès dans le public. M. de Fitz-James lui dit qu'il avait le plus grand succès. « Me voilà bien content, dit le valet; car je vous avoue, monsieur, que M. de Buffon nous fait tant de bien à nous autres habitants de Montbard, que nous ne pouvons pas être indifférents sur le succès de ses ouvrages. » Montbard est le nom d'une terre que M. de Buffon a en Bourgogne, et où il passe une grande partie de l'année.

— L'empire de la philosophie est éternel, parce qu'il est fondé sur la vérité et sur la justice. Les efforts réunis du fanatisme, de l'ignorance et de la barbarie, n'ont jamais pu le détruire; et s'il est ébranlé quelquefois, les secousses les plus violentes ne servent qu'à le rasseoir plus solidement sur ses anciens fondements. Tel doit être le sort de la philosophie, tel il est conformé par l'histoire de l'esprit

humain de tous les siècles. A mesure que la lumière de la fille des cieux s'élève, que ses rayons s'étendent chez un peuple, le préjugé et l'injustice disparaissent, l'autorité perd son poids et son crédit; la raison seule se fait écouter; tout ce que l'enthousiasme et la prévention ont ou trop élevé ou trop abaissé reprend insensiblement la place qui lui appartient; les objets et les hommes se trouvent dépouillés de tous les faux ornements par lesquels ils en imposaient aux esprits faibles; la vérité et le vrai mérite ne courent plus risque d'être enveloppés et confondus dans les épaisses ténèbres de la stupidité, ou effacés par des fausses lueurs d'une lumière postiche; elle seule entraîne les cœurs, lui seul est respecté, parce que l'un et l'autre brillent de leur propre clarté. Tant de réputations éclatantes sont tombées dans les abîmes de l'obscurité, parce qu'elles n'ont pu soutenir le grand jour de la vérité et de la raison. Tant de grands hommes auxquels l'humanité doit tout, méconnus ou négligés pendant un temps, ont recouvré, du moment que le flambeau de la philosophie s'est élevé, les droits qu'ils avaient à notre reconnaissance et à nos hommages! Il est surtout une sorte de génies sublimes, et pour ainsi dire prématurés par rapport à leur siècle, dont le mérite ne peut être apprécié que fort tard. On a dit quelque part dans l'*Encyclopédie* que nous avons eu des contemporains dans le siècle de Louis XIV; c'est-à-dire qu'il s'est trouvé des génies qui, franchissant les bornes de l'esprit humain et de leur siècle, ont indiqué dès lors les progrès de la science, des arts et de la raison dans le nôtre. Ces génies doivent être extrêmement rares. Je ne sais s'il y en a eu en effet dans le siècle de Louis XIV. Je les comparerais volontiers à ces saints du premier ordre, qui, par le prestige de leur imagination ou quelque autre privilège, sont ravis jusqu'au troisième ciel, et jouissent dès à présent de la vision béatifique et des joies du paradis. Les hommes de génie dont je parle ont des visions plus terrestres, mais cependant beaucoup plus subtiles. A ceux-là il ne faut qu'une imagination bien échauffée pour voir et les anges, et les vierges, et les saints; à ceux-ci il faut une imagination vive, forte, brillante et cependant réglée, une pénétration et une sagacité inconcevables, un esprit de combinaison qui a je ne sais quoi d'effrayant pour le commun des hommes, et qui ressemble quelquefois à l'égarément : aussi, comme je l'ai dit, les contemporains d'un tel homme ne sont-ils pas en état d'apprécier son mérite. Il ne peut être aperçu que par un petit nombre d'excellents esprits; incompréhensible pour le vulgaire, il est trop heureux s'il échappe à leur censure. On dit communément que l'obscurité est le partage des esprits embrouillés, que celui qui conçoit avec netteté, qui voit avec justesse, sait rendre ses idées avec clarté et précision. Cette maxime

---

**Le Traité des sensations d'Étienne Bonnot, ... documents**

peut être vraie en général, mais vous voyez que celui qui, par un effort de génie sublime, s'élève au-dessus des siècles et franchit leurs bornes étroites, entrevoit toute la chaîne des vérités qui ne seront connues qu'à ses arrière-neveux, indique et devine, par ce qu'on sait et qu'on a trouvé, tout ce qui reste à savoir et à chercher, ne peut manquer de paraître en général obscur et inintelligible; il ne peut que vous tracer légèrement la voie, que vous indiquer vaguement quelques points de vue pour vous reposer, et appuyer, pour ainsi dire, vos yeux fatigués; et si à travers les nuages du temps vous apercevez les lueurs de la vérité, vous serez du très-petit nombre de ceux qui sauront priser celui qui lui arrache son voile.

Tel était le génie du chancelier Bacon de Verulam, qui vécut sous le règne d'Élisabeth et de Jacques I<sup>er</sup>. Non-seulement nous révérons dans ce grand homme le restaurateur de la raison et de l'esprit philosophique, mais nous lui devons encore d'avoir tracé tous les chemins, d'avoir aplani presque toutes les difficultés de la route, d'avoir indiqué tous les travaux qui restaient à faire, et qui ont été entrepris depuis, en partie du moins, avec succès. Un jeune homme, M. Deleyre, vient de débiter dans la littérature par l'analyse de la philosophie de Bacon<sup>3</sup>. Cet ouvrage, qui paraît en deux volumes, n'était point aisé à faire. M. Deleyre a rendu avec force et précision les pensées lumineuses et souvent sublimes du chancelier, et cette analyse nous donne une idée suffisante du système et de tout l'édifice philosophique de ce grand homme. On a ajouté, dans un troisième volume, la vie du chancelier, traduite de l'anglais de M. Mallet, par un homme inconnu dont le nom ne me revient pas. Cette vie paraît, même dans l'original, un ouvrage médiocre; vous y lirez avec douleur que ce génie du premier ordre, cet homme qui reçut du ciel toute la lumière en partage, et qui paraît souvent inspiré par quelque divinité, n'était rien moins qu'estimable par sa probité et par sa vertu; que, pour la confusion de l'humanité, il s'est déshonoré par plusieurs actions basses, que l'ambition et un vil intérêt ont souillé une âme que la vérité et son céleste flambeau auraient dû élever au-dessus de toute faiblesse humaine. O sort déplorable des mortels! serait-il vrai qu'il ne suffit pas d'être éclairé pour aimer et pratiquer la vertu, et suivre ses augustes lois? Faudrait-il chercher le bonheur d'être généreux, vertueux et sensible, faudrait-il le chercher, dis-je, dans la qualité du sang et des nerfs, dans les mouvements et les affections de notre cœur? Oublions, s'il est possible, la vie du chancelier, et revenons à sa philosophie.

C'est M. Diderot qui, le premier, a fait connaître à ses compatriotes le mérite de Bacon. Non-seulement il nous a prêché sa philosophie, et nous a familiarisés avec elle, mais il a fondé sur elle l'immense ouvrage de l'*Encyclopédie*. Il est étonnant que M. de Voltaire, qui prône volontiers les étrangers, et souvent outre mesure, et à qui on peut reprocher d'avoir, par ses éloges, accredité pour quelques moments plusieurs ouvrages médiocres, ait parlé si légèrement de Bacon et de ses ouvrages. Il faut croire qu'il ne l'a pas étudié, ni approfondi son système. Il croit que la philosophie lui a de grandes obligations, mais qu'il sera peu lu, et publié par la suite. Je crois tout au contraire que plus la philosophie fera du progrès, plus le chancelier sera lu, recherché et admiré. Cette prédiction commence déjà à s'accomplir. Ce sublime génie a entrevu notre siècle; il a vu plus loin encore. M. Diderot dit quelque part qu'il faudra peut-être plusieurs siècles pour rendre le *Novum organum* de Bacon tout à fait intelligible. En lisant l'analyse, vous n'oublierez pas que les choses qui vous sont familières aujourd'hui n'étaient point du tout communes dans le siècle du chancelier, et qu'il a fallu, le plus souvent, un effort de génie pour les trouver.

Bacon fait une observation bien vraie et bien humiliante pour nos immenses bibliothèques. En y regardant de près on trouve que l'humanité doit sa science, sa philosophie et ses connaissances à trois ou quatre génies du premier ordre. Tous les autres n'ont fait que répéter et rhabiller les pensées des premiers. Quand on est bien pénétré de cette vérité, on trouve qu'il faut être bien hardi pour prendre la plume. Bacon a été sans doute un de ces trois ou quatre. Peut-être la postérité augmentera-t-elle ce nombre par un ou deux de nos contemporains. La France n'oubliera pas que l'*Esprit des lois* a produit une révolution dans les esprits. Si j'avais le talent de Plutarque, je ne manquerais pas de faire le parallèle de Bacon et de l'illustre philosophe qui est à la tête de l'*Encyclopédie*, et je ne craindrais pas d'être censuré par ceux qui ont l'occasion de voir ce dernier de près, et qui sont en état de sentir ce qu'il vaut. Jamais deux génies ne se sont ressemblés comme celui de Bacon et de M. Diderot. La même profondeur, la même étendue, la même abondance d'idées et de vues, la même lumière et la même sublimité d'imagination, la même pénétration, la même sagacité, et quelquefois la même obscurité pour leurs contemporains respectifs, et surtout pour ceux qui ont la vue faible. Mais comme il faut toujours être juste, il ne faudrait pas oublier de remarquer dans ce parallèle que si l'un, dans le tumulte et les dignités de la cour, a été assez malheureux pour manquer à la probité, pour oublier l'honneur et

---

**Le *Traité des sensations* d'Étienne Bonnot, ... documents**

la vertu, l'autre, dans le silence et la retraite d'une vie simple et privée, a encore honoré l'humanité par un cœur vertueux et sensible, par des actions généreuses et honnêtes, et a joui constamment des hommages et de la vénération de ceux qui ont le bonheur d'être au nombre de ses amis.

---

1. Voir la lettre du 1<sup>er</sup> décembre 1754, dont le ton, à l'égard de Condillac, est bien différent du ton de celle-ci; mais Condillac avait eu, depuis, quelques démêlés avec Diderot pour certaines ressemblances entre le *Traité des sensations* et les *Lettres sur les sourds et muets et les aveugles*, et Grimm avait épousé la rancune de son ami (T.).

2. Amsterdam (Paris), 1755, in-12.

3. Amsterdam et Paris, 1755, 3 vol. in-12. La vie de Bacon, soi-disant traduite de Mallet par Pouillot, serait, d'après Barbier, copiée mot pour mot de l'*Histoire des philosophes modernes*, de Savérien.

*B) Articles de journaux (XVIII<sup>e</sup> siècle)*

I. *Mercur de France* (Tome 68, janvier-juin 1755, cf. Slatkine Reprints, Genève, 1970), article de janvier 1755.

Traité des Sensations, à Madame la Comtesse de Vassé, par M. l'Abbé de Condillac, de l'Académie royale de Berlin. *A Paris*, chez *Debure* l'aîné, quai des Augustins, à S. Paul. 1754. 2, vol. in-12.

Le dessein du Traité que l'on publie est à propement parler, une décomposition de l'homme, dont on considère séparément les sens, afin de distinguer avec précision les idées qu'il doit à chacun d'eux, et d'observer avec quel progrès ils s'instruisent, et comment ils se prêtent des secours mutuels. Pour remplir cet objet, l'auteur de l'ouvrage que nous annonçons imagine une statue organisée intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées. Il suppose encore que l'extérieur tout de marbre ne lui permet l'usage d'aucun de ses sens, et se réserve la liberté de les ouvrir, à son choix, aux différentes impressions dont ils sont susceptibles. C'est pourquoi il a soin d'avertir le lecteur de se mettre à la place de la statue qu'il se propose d'examiner. Il veut qu'on ne commence d'exister qu'avec elle, qu'on n'ait qu'un seul sens quand elle n'en a qu'un. Il ne faut acquérir que les idées qu'elle acquiert, ne contracter que les habitudes qu'elle contracte; en un mot il faut n'être que ce qu'elle est. Elle ne jugera des choses comme nous, que quand elle aura tous nos sens et notre expérience; et nous ne jugerons comme elle, que quand nous nous supposerons privés de tout ce qui lui manque. Ce sont les expressions de M. de Condillac, à qui il a paru nécessaire de débiter par cet avis, qui indique les moyens propres à nous procurer l'intelligence de son ouvrage, autrement il avoue qu'on pourra lui opposer des difficultés sans nombre : en cas qu'elles aient lieu, l'auteur nous semble être en état d'en donner la solution qu'on exigera de lui. Il a cru devoir commencer par l'odorat, parce que c'est de tous les sens celui qui paroît contribuer le moins aux connoissances de l'esprit humain. Les autres ont été successivement, et comme par gradation, l'objet de ses recherches, et après les avoir considérées séparément, et ensemble, il a vû la statue devenir un animal capable de veiller à sa conservation.

Le principe qui détermine le développement de ses facultés, est simple. Les sensations même le renferment; car toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la statue est intéressée à

jouir des unes, et à se soustraire aux autres. Or on se convaincra que cet intérêt suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement et de la volonté. Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, etc. ne sont que la sensation même, qui se transforme différemment. Si l'on objecte à M. de Condillac, que les bêtes ont des sensations, et que cependant leur ame n'est pas capable des mêmes facultés que celle de l'homme : il répond que cela est vrai, parce que l'organe du tact est en elles moins parfait, et par conséquent il ne sauroit être pour elles la cause occasionnelle de toutes les opérations qui se remarquent en nous. On dit la *cause occasionnelle*, parce que les sensations sont les modifications propres de l'ame, et que les organes n'en peuvent être que l'occasion. De là le Philosophe doit conclure, conformément à ce qui nous est enseigné par la foi, que l'ame des bêtes est d'un ordre essentiellement différent de celle de l'homme. Car ce seroit donner atteinte à la sagesse de Dieu, que de croire qu'un esprit capable de s'élever à des connoissances de toute espece, de découvrir ses devoirs, de mériter et de démériter, fût assujetti à un corps qui n'occasionneroit en lui que les facultés nécessaires à la conservation de l'animal. L'auteur a donc jugé inutile de supposer que l'âme tient immédiatement de la nature toutes les facultés dont elle est douée. Les organes que nous recevons de la nature servent par le plaisir ou par la douleur qu'ils communiquent, à nous avertir de ce que nous devons rechercher, ou de ce que nous devons fuir. Mais elle s'arrête là; elle laisse à l'expérience le soin de nous faire contracter des habitudes, et d'achever l'ouvrage qu'elle a commencé. M. de Condillac se flatte que cet objet est neuf, et pense qu'il montre toute la simplicité des voyes de l'Auteur de la nature. C'est une chose digne, selon lui, d'admiration, quand on réfléchit qu'il n'a fallu que rendre l'homme sensible au plaisir et à la douleur, pour faire naître en lui des idées, des désirs, des habitudes et des talents de toute espece. Il est aisé de se représenter, par l'exposé de ce système, les difficultés qu'il y a à surmonter pour le développer dans toutes ses parties; elles n'ont pourtant point détourné l'auteur d'en former l'entreprise. Comme nous ne prétendons point substituer notre jugement à celui du public, nous aimons mieux nous reposer sur lui du soin de décider si M. de Condillac a parfaitement réussi dans l'exécution. Au reste il nous apprend que ce *Traité* est le résultat des conversations qu'il a eues avec feu Mlle Ferrand, qui l'a éclairé de ses conseils sur les principes, sur le plan, et sur les moindres détails qui le composent. Aussi l'auteur ne borne-t-il pas sa reconnoissance à prodiguer simplement les éloges dûs au mérite de cette Demoiselle, que les qualités du cœur et de l'esprit rendoient également estimable; il se

fait encore un vrai plaisir de partager avec elle l'honneur de son travail.

M. de Condillac, pour procéder avec ordre dans l'examen métaphysique des sensations, divise le traité qui le concerne en quatre parties. Il y fait voir que le plaisir et la douleur qui en émanent, sont l'unique principe du développement des facultés de l'ame, et de la variété des opérations qui en dépendent, en l'appliquant à chaque sens en particulier, dont il analyse les propriétés. Selon cette division relative aux quatre points de vûe différens, sous lesquels l'auteur considère les effets que ce développement produit, il montre 1<sup>o</sup> *quels sont les sens qui par eux-mêmes ne jugent pas des objets extérieurs*; 2<sup>o</sup> *que le toucher est le seul qui soit capable d'en juger par lui-même*; 3<sup>o</sup> *comment le toucher apprend aux autres sens à juger des objets extérieurs*. 4<sup>o</sup> Il vient à l'observation *des besoins, de l'industrie, et des idées d'un homme seul qui jouit de tous ses sens*. Le but général de cet ouvrage est de ramener l'origine des connoissances humaines aux impressions primitives que les sens reçoivent de la contemplation des objets extérieurs. Il résulte de là, qu'à l'égard de la génération des idées, M. de Condillac ne pense pas autrement que M. Locke, qui a combattu avec tant de succès celles que les Philosophes désignent sous le nom d'*idées innées*. En effet, il est bien difficile de ne se pas rendre aux raisons sensibles que ce célèbre métaphysicien Anglois a apportées pour nous convaincre de l'impossibilité où ces idées sont d'exister originairement dans l'ame : ce sont des preuves qui égalent, pour ainsi dire, l'évidence des démonstrations mathématiques. Au reste, s'il y a quelque chose qu'on puisse désirer pour la perfection de ce *Traité des sensations*, ce seroit quelquefois une plus grande précision dans des détails, sur lesquels il paroît que l'auteur arrête trop long-tems ses lecteurs; mais après tout, cela ne doit pas être regardé comme un défaut dans une matiere fort abstraite par elle-même. M. de Condillac a senti de quelle importance il étoit de se faire bien entendre, afin qu'on entrât dans ses vûes, en développant la connexion de ses idées avec toute la clarté dont les sujets métaphysiques peuvent être susceptibles. Il mérite même un éloge, en ce qu'il ne prend pas pour proposer ses sentimens, ce ton de confiance et d'autorité qui peut imposer d'abord, mais qui ne sçauroit jamais persuader quand il n'est pas soutenu de raisons convaincantes; il y auroit de l'injustice à le placer dans la classe des auteurs qui, prévenus en faveur de leurs opinions, veulent les faire recevoir à toute force, comme des règles fixes et certaines, qui sont seules capables de nous diriger dans le chemin de la vérité : il sçait trop

que les raisonnemens métaphysiques n'emportent pas toujours avec eux tous les degrés possibles de certitude; conséquemment la prudence exige de les ranger, pour la plupart, dans l'ordre des conjectures et des probabilités. C'est aussi le parti qu'a pris M. de Condillac.

Pour mettre à portée de juger sûrement de la solidité de son système, il faudroit le suivre dans toutes les conséquences qui l'établissent, exposer l'enchaînement des parties qui le lient, et en combiner les différens rapports : ce qui demanderoit un extrait dont l'étendue sort des bornes que prescrit un simple précis; c'est pourquoi nous sommes dans l'obligation de renvoyer à la lecture de l'ouvrage même. Les personnes qui aiment à réfléchir sur leur manière d'être, y pourront trouver de quoi s'instruire. M. de Condillac a cru devoir joindre au traité dont nous venons de parler, une dissertation sur la liberté, comme étant une suite de la matière qu'il a discutée. En effet, il ne pouvoit considérer les actions de la statue en question sans remonter à leur principe, qui conduit nécessairement à sçavoir comment elle délibère et se détermine dans le choix de ses desirs. Il résulte de là un examen; 1<sup>o</sup> du pouvoir qui constitue la liberté, 2<sup>o</sup> des connoissances que suppose l'exercice de ce pouvoir, 3<sup>o</sup> de celles qui font faire le meilleur usage de la liberté, enfin de la dépendance qui ne lui est pas contraire, et par conséquent il s'agit de définir en quoi cette liberté consiste; ce sont autant de points qui fixent les recherches de M. de Condillac. Il termine son livre par une réponse où il se justifie d'un reproche qu'on lui a fait sur ce que le projet exécuté dans le Traité des sensations, n'a pas le mérite de la nouveauté, puisqu'il a déjà été proposé dans la lettre sur les sourds et les muets, imprimée en 1751. Il convient que l'Auteur de cette lettre propose de décomposer un homme; mais il nous apprend que cette idée lui avoit été communiquée long-tems auparavant par Mlle Ferrand. Il ajoûte que plusieurs personnes sçavoient même que c'étoit là l'objet d'un traité auquel il travailloit; et il insinue que l'Auteur de la lettre sur les sourds et les muets ne l'ignoroit pas. Cependant il avoue que cet Auteur a pu regarder comme à lui cette idée, à laquelle ses propres réflexions suffisoient pour le conduire. Il paroît beaucoup moins difficile à M. de Condillac d'expliquer cette rencontre, que de dire pourquoi ce sujet n'a pas été traité plutôt; il semble que la décomposition de l'homme auroit dû s'offrir naturellement à l'esprit de tous les Métaphysiciens. Quoiqu'il en soit, on reconnoît que l'auteur de cette lettre est trop riche de ses propres idées, pour être soupçonné d'avoir besoin de celles des autres; on donne à cette occasion des louanges à la

beauté de son génie. Enfin M. de Condillac consent à se déclarer plagiaire, si c'est l'être que de s'approprier des idées dont on lui a abandonné l'usage. Au reste il fait remarquer que s'il a eu à peu-près pour le fonds de son travail le même objet que l'Écrivain célèbre dont il parle, il ne s'est pas rencontré avec lui dans la façon de le traiter et dans les observations qui y tiennent. C'est pour faciliter au Lecteur les voies de la comparaison, qu'il a cru à propos de transcrire tout ce que dit à ce sujet l'Auteur de la Lettre sur les sourds et les muets.

II. *Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des arts (Journal de Trévoux)*, (Tome LV, 1755, Slatkine reprints, Genève, 1969), article de mars 1755.

#### ARTICLE XXXI

*TRAITÉ DES SENSATIONS, à Mme La Comtesse de Vassé, par M. l'Abbé De Condillac, de l'Académie Royale de Berlin; 2 Tomes in-12. Le premier de 345, le second de 335 pages. A Londres, et se vend à Paris chez Debure l'aîné. M. DCC. LIV.*

C E Traité est l'Ouvrage d'un Philosophe qui revient en quelque sorte, sur ses traces pour reconnoître sa route, en marquer les écarts, et la rectifier<sup>1</sup>. On ne lui en a pas plutôt montré les erreurs, que loin de les défendre, de les excuser, ou de les dissimuler, il se hâte de les publier, de les effacer, et d'en réparer les suites. Quoique la source, où il a puisé ses nouvelles lumières, n'existe plus, il ne se croit pas dispensé de lui en faire honneur : la reconnoissance le conduit au tombeau de Mlle Ferrand; *c'est à sa mémoire qu'il consacre ce Traité; et il s'adresse à une illustre amie de cette Sçavante pour jouir tout à la fois, et du plaisir de parler d'elle, et du chagrin de la regretter.*

Mlle Ferrand a donc senti la première, et fait sentir à M. L. D. C. que, pour remonter à l'origine des connoissances humaines, il étoit nécessaire de considérer séparément nos sens, de distinguer avec précision les idées que nous devons à chacun d'eux, et d'observer avec quel progrès ils instruisent, et comment ils se prêtent des secours mutuels. Frappé d'une observation qui étoit une critique de ses idées, aussi étendue qu'importante; ce célèbre Métaphysicien reprend aussi-tôt la plume, et choisit pour guide de son nouveau travail, le Censeur de l'ancien.

« Pour remplir cet objet, nous imaginâmes, *dit-il*, une statue organisée intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idée. Nous supposâmes encore que l'extérieur tout de marbre ne lui permettoit l'usage d'aucun de ses sens, et nous nous réservâmes la liberté de les ouvrir à notre choix aux différentes impressions dont ils sont susceptibles. Nous crûmes devoir commencer par l'odorat, parce que c'est de tous les sens celui qui paroît contribuer le moins aux connoissances de l'esprit humain. Les autres furent ensuite l'objet de nos recherches, et après les avoir considérés séparément et ensemble, nous vîmes la statue devenir un animal capable de veiller à sa conservation; » Voilà le plan, le dessein, le but, et l'exécution même de ce Traité. Il est divisé en quatre Parties, dont la première roule sur les sens, qui par eux-mêmes ne jugent pas des objets extérieurs; la seconde traite du toucher, ou du seul sens qui juge par lui-même des objets extérieurs; dans la troisième on explique comment le toucher apprend aux autres sens à juger des objets extérieurs; la quatrième expose les besoins, l'industrie, et les idées d'un homme seul qui jouit de tous ses sens. Chaque Partie est sous-divisée en plusieurs chapitres.

Tout est ici méthodique : d'abord on isole chacune des facultés dont doit jouir la Statue organisée; on réduit chacune à ses propres phénomènes, pour en tirer les résultats qu'ils offrent; ensuite on passe à une autre faculté qu'on traite dans le même ordre, retranchant seulement quelques articles trop homogènes, ou trop semblables aux précédents, pour que l'intelligence du Lecteur ne puisse les suppléer.

Dans notre Extrait nous donnerons d'abord un Sommaire abrégé des principes que nous développons ce Traité Philosophique; ensuite nous ferons quelques observations sur certains de ces principes, et sur les conséquences qui en découlent.

Selon M. l'Abbé de Condillac, la Statue bornée à l'odorat, ne peut étendre la sphère de ses connoissances au-delà de celle des odeurs : son existence propre est concentrée dans l'odeur qu'elle sent, ou plutôt elle est identifiée avec cette odeur, de sorte qu'elle ne sera qu'*odeur de rose, d'œillet, de jasmin, de violette, suivant les objets qui agiront sur son organe.*

La première odeur qu'elle sent, épuise donc sa capacité de sentir : qu'elle en soit flattée, *elle est bien, sans souhaiter d'être mieux;* qu'elle en soit blessée, *elle est mal, sans souhaiter d'être bien.* Sa

connaissance bornée au sentiment qu'elle éprouve, n'atteint rien au-delà de ce sentiment, et par conséquent ne permet aucun autre désir. Il faut que la Statue ait passé par différents éclats, qu'elle en ait observé la succession pour être susceptible d'espérance, ou de frayeur, et pour concevoir des désirs relatifs au plaisir, ou à la douleur qu'elle a sentis.

C'est donc dans sa *Mémoire*, quand l'expérience et l'attention lui en ont acquis l'exercice, qu'elle trouve la source des desirs et des aversions, qui naissent au fond de son être. De *passive* qu'elle étoit dans le moment de la sensation, elle devient *active* dès qu'elle s'en rappelle la mémoire; mais comme l'action des objets extérieurs, est, pour elle, insensible, elle ne sauroit distinguer ce qu'il y a de passif, de ce qu'il y a d'actif dans son état : pour elle, tout est nécessairement intérieur, parce qu'elle ne peut soupçonner au dehors rien qui agisse sur elle.

L'habitude de la mémoire n'est pas plutôt contractée, qu'elle fournit à notre Statue, des objets de comparaison : pour en juger, une nouvelle faculté est donc suscitée dans la Statue; c'est le *jugement*. Plus le passage d'un état à un autre, est brusque; plus, dans ce passage, le plaisir et la peine forment un contraste sensible, et plus aussi la Statue en est frappée : de-là son *étonnement*. Ces vicissitudes se retracent dans elle avec une vivacité qui répond à la force des impressions; elles occupent et remplissent la mémoire d'une suite d'idées qui forment une espèce de chaîne : le plaisir et la douleur en sont les différents anneaux; les uns sont sensibles, parce qu'ils appartiennent au corps; les autres ne sont qu'*intellectuels*, parce qu'ils ne sont que du ressort de l'ame, ou de ses facultés. Les degrés du plaisir et de la douleur en déterminent la durée et le sentiment : leur impression s'étend plus ou moins, de l'ame au corps, ou du corps à l'ame, selon qu'elle est plus ou moins vive dans son origine, soit que ce soit l'agitation de l'ame qui remue le corps, soit que ce soit l'émotion de l'organe qui agite l'ame : car l'ame et le corps entrent ici dans un commerce réciproque, dont le nœud, qui les lie l'un à l'autre, est en quelque sorte le canal intermédiaire.

Dans l'attrait du plaisir, et dans l'appétit d'en jouir, on découvre ici l'origine des besoins et du mouvement qui portent l'ame à la recherche des biens sensibles : son choix se décide par comparaison, et se fixe toujours sur l'objet qui paroît le plus délicieux. L'activité de l'ame se règle sur l'excès du besoin et sur la force de la délectation. Ce sont-là les grands ressorts de toute la machine. La mémoire même, dans ses opérations, en suit l'impulsion.

Un plaisir passé, dont l'impression est éteinte, peut encore rester dans le souvenir; c'est-là l'unique espèce de *mémoire* dont notre Statue est capable. Si l'impression de ce plaisir passé, est assez vive et assez étendue, pour en renouveler tout le sentiment et le rendre actuel, c'est alors l'*imagination* qui agit et qui fait illusion. Ainsi la mémoire et l'imagination ne diffèrent ici que par le plus ou le moins d'impressions que font sur la Statue, les odeurs dont le plaisir se retrace à son ame; mais comme le corps odoriférant, quel qu'il soit, est toujours étranger à notre Statue, la sensation et l'imagination sont pour elle deux états, dont elle ne peut encore saisir la distinction.

Dans les sensations, qui l'absorbent toute entière, l'ame reste sans aucune action : son état, s'il est heureux, est une *yvresse* presque sans *jouissance*; s'il est pénible, c'est un accablement presque sans *souffrance* : sortie de cet état de plaisir ou de peine, par la remission des causes qui l'ont produit, l'ame recouvre ses facultés, rappelle ses idées, et les range dans un ordre qui n'est pas toujours celui de leur succession. Les unes sont distribuées dans la classe des Phénomènes que la mémoire peut s'approprier; les autres se rangent sur la ligne des Phénomènes que l'imagination a droit de revendiquer. Les raisons de cette juste distribution sont trop élevées pour ne pas échapper à une statue bornée au seul sens de l'odorat, et si novice dans l'usage et l'exercice de ses fonctions.

« Concluons donc avec l'Auteur, que sa Statue a contracté plusieurs habitudes; une habitude de donner son attention; une autre, de se ressouvenir; une troisième, de comparer, une quatrième, de juger; une cinquième, d'imaginer; et une dernière, de reconnoître. » Les causes, qui ont produit ces habitudes, les entretiennent et les fortifient. Par l'exercice de ces habitudes, la Statue acquiert, en fait d'odeurs, un discernement, dont M. L. D. C. a fixé les bornes. De-là il passe aux *passions* et aux *idées*, dont sa Statue peut être le sujet : dans l'hypothèse du Traité, on conçoit qu'elle ne peut penser ou rêver qu'aux odeurs qu'elle a senties : dans leur cercle dont elle ne sauroit sortir, elle trouve les *idées de nombre et de durée* : les odeurs qui ont changé son état, se comptent; leur succession se mesure : voilà les éléments de son calcul et de sa chronologie. Elle en tire encore son *moi*, ou sa personnalité, elle ne la reconnoît qu'à la ferveur des changements qui arrivent à son odorat : car, selon l'Auteur, tant qu'elle ne change point, elle existe sans aucun retour sur elle-même, sans desirs, et par conséquent sans moi; car, dit-il, avant de pouvoir dire, je desire, il faut avoir dit moi, ou, je. Son moi est tout

*à la fois la conscience de ce qu'elle est, et le souvenir de ce qu'elle a été. C'est ainsi que M. L. D. C. renferme dans la sensation toutes les facultés de l'ame, et que le plaisir et la douleur en sont le seul mobile.*

De l'odorat, l'Auteur vient au sens de l'ouïe : bornée à ce sens, sa Statue *est tout ce qu'elle entend*. Le progrès de ses facultés et de ses idées, dans l'ordre des sens, est analogue à celui que nous avons observé dans l'odorat. Le plaisir de l'harmonie répond au plaisir des odeurs : dans les fonctions d'une oreille bien organisée et bien exercée, on retrouve un mécanisme du même genre que celui d'un odorat subtil et délicat. Ces deux sens étant réunis, et frappés en même temps, la Statue en confond les Phénomènes, et n'apprend qu'à la longue à *distinguer les sons des odeurs* : alors son être lui *paroît acquérir une double existence*, sa mémoire s'étend, ses idées se multiplient.

Le goût, joint à l'odorat, *triple l'existence* de la Statue, et ses autres facultés, et lui ouvre des sources *de bonheur ou de malheur*, plus sensibles. La vue est le quatrième sens, dont l'exercice occupe la Statue ; tandis qu'on l'y borne, les couleurs ne lui paroissent que ses manières d'être. Quand plusieurs pénètrent ensemble l'organe, leur foule ne produit qu'une sensation confuse : la Statue ne les démêle qu'en les considérant séparément selon que leur vivacité attire et fixe plus ou moins son attention. On conçoit sans peine comment ce quatrième sens, associé aux autres, augmente dans la Statue, ses manières d'être, étend, varie la chaîne de ses idées, et multiplie les objets de son bonheur.

Les sens de notre Statue et ses manières d'être, ont beau se multiplier, « elle voit, elle sent, elle goûte, elle entend sans sçavoir qu'elle a des yeux, un nez, une bouche et des oreilles : elle ne sçait pas même qu'elle a un corps... Si supposant qu'elle est continuellement la même couleur, nous faisons succéder en elle les odeurs, les saveurs et les sons, elle se regarderoit comme une couleur qui est successivement odoriférante, savoureuse et sonore. Elle se regarderoit comme une odeur savoureuse, sonore et colorée, si elle étoit constamment la même odeur, etc. » La raison qu'en donne M. L. D. C. c'est que *rien ne peut encore l'arracher à elle-même pour la porter au dehors*.

Pour mieux analyser le sens du toucher, M. L. D. C. y borne sa Statue, en la privant des quatre autres sens : dans cette supposition « elle existe d'abord, *dit-il*, par le sentiment qu'elle a de l'action des

parties de son corps les unes sur les autres, et sur-tout des mouvements de la respiration : voilà le moindre degré de sentiment où l'on puisse la réduire : je l'appelle *sentiment fondamental*, parce que c'est à ce jeu de la machine que commence la vie de l'animal; elle en dépend uniquement. Étant ensuite exposée aux impressions de l'air environnant, et de tout ce qui peut la heurter, son sentiment fondamental devient susceptible de bien des modifications dans toutes les parties du corps. Il est la même chose que le *moi*. » Etc.

Toutes ces impressions ne donnent encore à la Statue, aucune idée d'étenduë ou de mouvement : le sentiment même de sa propre étenduë ne commence de naître dans elle que quand elle a eu le loisir de distinguer et de remarquer, dans ses divers membres, des sensations différentes : alors elle les sent les unes hors des autres, et ce sentiment lui donne *une idée tout-à-fait vague* d'étenduë.

De tous les sens le toucher est le plus fécond entre les mains de M. L. D. C. Il révèle à la Statue l'existence de son corps, et celle des autres corps; il lui découvre leurs bonnes et mauvaises qualités; il lui en transmet les impressions; il donne à son activité plus de feu, à la curiosité plus d'objets, à son essor plus d'espace. Sans cesse la Statue acquiert de nouvelles sensations, de nouveaux besoins, de nouveaux plaisirs, ou de nouvelles peines. Ses réflexions sur les sentiments qu'elle éprouve, ses retours sur les sensations qui l'affectent, épurent ses idées, en augmentent le nombre, en distinguent les espèces. De-là ses notions et ses jugements sur l'espace et sur les corps, sur les nombres et sur les figures, sur les êtres et sur les substances deviennent plus clairs, plus solides et plus satisfaisants. Ainsi en supposant qu'on lui rende tout ce qu'elle avoit acquis de lumière par les quatre autres sens, elle s'apercevra bientôt que le toucher en a prodigieusement grossi la quantité, et amélioré la qualité, qu'il enrichit merveilleusement ses autres facultés, et qu'il en perfectionne l'usage et l'exercice. Au retour de ces autres sens, le toucher devient en quelque sorte leur maître, leur instituteur, leur directeur; il corrige leurs erreurs, il dissipe leurs illusions, il règle leurs habitudes. Qu'on abaisse les cataractes de l'aveugle-né, dont parle Chefelden, la lumière ne l'éclaire que pour l'égarer; c'est plutôt un charme qui le trompe, un prestige qui le joue ou l'embarrasse, qu'une clarté qui le guide et l'instruise. Sans le toucher qui vient à son secours, peut-être regretteroit-il ses ténèbres.

Quelque fidèle que nous croyions cet Abrégé, il ne doit dispenser personne de recourir au *Traité* même pour en concevoir la doctrine;

pour connoître sur-tout quelle est l'étendue, la profondeur, la précision des développemens qui ont paru nécessaires à l'Auteur. Ce système sur les sensations passe, au-près de quelques Critiques, pour exhaler une odeur de matérialisme : soupçon odieux, et qu'on ne doit pas hasarder sans les plus grandes preuves. Nous croyons, pour nous, que la spiritualité de l'ame<sup>2</sup> fait une des branches essentielles de ce Traité, et que, sans ce dogme, tout le système n'auroit aucune consistance. D'ailleurs l'Auteur s'explique si discrètement sur la divinité, sur la création, et sur la révélation, qu'à tous ces égards, son orthodoxie paroît hors de toute atteinte. Après une déclaration si sincère, nous espérons que M. L. D. C. nous permettra de lui proposer les observations qui nous empêchent d'adhérer totalement à quelques articles de sa doctrine.

1<sup>o</sup> Avant que d'apercevoir la sensation, l'ame de la Statue semble, selon l'hypothèse, n'avoir aucun sentiment de sa vie et de son existence : on diroit que la sensation, en pénétrant cette ame, fait le commencement et tout le fond de son être vivant. Qu'on présente une rose à la Statue, nous dit-on, *par rapport à elle, elle n'est que l'odeur même de cette fleur*. Ainsi avant cette sensation, l'ame étoit dans un état d'inertie, de mort, et presque de néant, dont elle n'est sortie qu'à l'approche de cette fleur. Or comment accorder cette supposition avec la nature de nos ames? Le sentiment de leur vie et de leur être n'est-il pas essentiel à ces substances? N'est-il pas ce qui distingue le plus la substance spirituelle de la substance matérielle? N'emporte-t-il pas quelques desirs et quelques connoissances indépendantes des sensations etc.? Cette difficulté se représente souvent dans le cours de ce Traité, et si elle est aussi réelle que nous le pensons, elle entraîne des conséquences qui brisent, en beaucoup d'endroits, la chaîne de la doctrine.

2<sup>o</sup> Si, indépendamment des sensations, il faut admettre dans l'âme de la Statue, un sentiment de sa vie et de son être, pourra-t-elle ne chercher et ne placer qu'au-dedans de sa substance, la cause de ses sensations? Ne sentira-t-elle pas que l'odeur qui la touche, et le son qui l'éveille, sont des impressions que des agens étrangers sont sur son être, sur-tout si ces odeurs et ces sens sont désagréables et involontaires?

3<sup>o</sup> Réduire, comme on le fait dans cette Statue, l'état d'une ame à un mal-être, dont elle ne souhaite pas d'être délivrée, n'est-ce pas resserrer les facultés intérieures d'un esprit, dans des bornes qui répugnent à la nature de son être essentiellement sensible et intel-

ligent? N'est-il pas de son essence de vouloir et d'aimer son bien-être, et par conséquent de haïr et de fuir son mal-être? Cette ame sans doute est raisonnable, et la raison n'est pas un fruit de ses sensations : or sa raison peut-elle ne pas s'affliger dans l'état du malheur, et par conséquent ne pas aspirer à l'état du bonheur?

4<sup>o</sup> *Sensations, sentiments, idées*, tous ces termes sont ici trop souvent confondus : mais ce n'est pas ce qui nous arrête; c'est la méthode, c'est le mécanisme qu'on emploie pour extraire des sensations, les idées abstraites, ou plutôt c'est la possibilité de cette opération. Dans les sensations, tout est purement concret et individuel; rien n'est vague, ou général, ni par conséquent abstrait : quand on les a dépouillées des éléments, dont elles sont l'agrégat ou la concrétion, il ne reste rien de leur être, ni de leurs attributs. Ce n'est donc point de leur sein que peut éclore le germe des idées abstraites. Ces idées habitent, pour ainsi dire, dans une région supérieure aux sensations, il faut s'élever au-dessus des sens pour y atteindre, et le plus grand obstacle à cet essor, vient de la part des sens et de leur commerce. Les sensations ne peuvent donc être un miroir, où l'ame contemple les idées abstraites; elles ne sont tout au plus qu'une occasion dont l'ame profite pour s'envoler, s'il est encore permis de parler ainsi, dans les espaces intelligibles : elle n'y parvient qu'après avoir franchi l'immense intervalle, qui les sépare des espaces sensibles. En un mot, l'abstrait est trop supérieur au concret pour en dépendre. Si nous avions le loisir d'approfondir ici ces spéculations métaphysiques; les principes de M. L. D. C. sur les idées absolues et relatives, sur celles du fini et de l'infini, du temps et de l'espace, nous engageroient dans des discussions polémiques, dont nous nous abstenons volontiers : avec un Métaphysicien de ce mérite, on n'est pas tenté de multiplier les sujets de disputes sans de graves nécessités.

5<sup>o</sup> Dire qu'un homme borné à l'odorat n'eût été qu'odeur; borné au goût, saveur; à l'ouïe, bruit ou son; à la vue, lumière et couleur, n'est-ce pas dire qu'un homme borné aux cinq sens dont nous jouissons, n'a d'être que ce qu'il en tire de leur sphère? Il nous paroît qu'en bonne Philosophie, les gens ne donnent point à l'ame ses facultés; mais seulement les excitent, les exercent en leur présentant des objets qui ne leur sont pas indifférents; que les sensations ne sont que l'impression faite par ces objets sur les facultés de l'ame, en vertu de son union avec le corps; que comparer, juger, se déterminer, sur-tout librement, ne sont que des opérations conséquentes au pouvoir qu'a l'ame de réfléchir sur ses connoissances expérimen-

tales ou rationnelles; que, hors du domaine des sens et des sensations, il y a des principes et des maximes de morales, pour régler l'ame dans l'exercice de ses facultés et dans l'usage de ses sens; et qu'enfin son commerce avec les objets sensibles, ne lui révèle point ces règles; mais qu'il en réveille seulement la conscience pour qu'elle en fasse l'application juste et nécessaire. Toutes ces observations ne tendent pas à critiquer le *Traité des sensations*; mais seulement à prévenir l'abus qu'on pourroit faire de ses principes, en rapportant toutes nos connoissances aux sensations, comme à leur source unique.

6<sup>o</sup> Dans la *Dissertation sur la liberté*, qui n'est ici rien moins que déplacée<sup>1</sup>. M. L. D. C. dit que *Dieu n'use si bien de la sienne que parce que connoissant tout, il ne fait jamais que ce qui est le plus digne de lui*. Cet axiome ne doit pas s'étendre aux fins de divers ordres : Dieu peut se contenter de celles qui sont d'un ordre inférieur; la supériorité des unes sur les autres, ne domine point sur l'excellence et sur l'indépendance de l'Être divin qui se suffit essentiellement. Il faut donc restreindre l'assertion aux moyens que Dieu proportionne toujours exactement aux fins qu'il se propose, ne pouvant, en fait de moyens, pécher ni par excès ni par défaut.

Nous ne faisons ces observations dont il seroit aisé d'enfler la liste, qu'afin de contribuer à la perfection des matériaux, préparés dans ce *Traité*, pour servir à l'*Histoire de l'esprit humain*. Ouvrage qui occupe tous nos Philosophes, et qui entre leurs mains n'avance pas autrement que la toile de Pénélope. Le projet n'en est-il point plus spécieux que solide? Ne l'a-t-on point formé, sans l'avoir conçu? En a-t-on même bien compris le titre? Car enfin ce ne peut être que l'Histoire de l'esprit humain en général, ou en particulier. Si c'est l'Histoire de l'esprit humain en général; c'est l'Histoire d'un Être de raison, ou un Roman dont le héros n'est qu'une espèce idéale. Si c'est l'Histoire de l'esprit humain en particulier; c'est la somme des pensées qui ont passé, ou séjourné dans tout ce qu'il y a jamais eu de têtes sages et folles.

Peut-être aussi n'est-ce que l'Histoire des progrès que l'esprit humain a faits dans les Sciences et dans les Arts : alors le projet en sera moins insensé. Pour l'exécution, il doit se réduire à l'Histoire des révolutions qui sont arrivées dans les idées des Sçavans et des Artistes, et encore plus dans le goût et dans les mœurs des différentes Nations; car chez tous les Peuples, l'état des Sciences et des Arts a toujours été lié à la constitution civile et politique. La marche

---

**Le Traité des sensations d'Étienne Bonnot, ... documents**

de l'esprit humain, comme celle des Empires, a été aussi souvent rétrograde que directe. M. L. D. C. et les Sçavans qui sont, comme lui, en état d'avancer cet ouvrage, ne sçauroient trop-tôt l'achever et le publier : ce sera une digue que nous opposerons à ce déluge de visions et de délires dont nous sommes inondés par certains Philosophes, depuis que l'*Histoire de l'esprit humain* est une idée qui les travaille.

---

1. M. l'Abbé De Condillac avoit ci-devant publié *un Essai sur l'origine des connoissances humaines*. Ouvrage dont il désavoue présentement les principes.

2. La spiritualité de l'ame ne se démontre pas moins par les sensations que par ses autres opérations : le corps ne sent point; *il n'y a que l'ame qui sente*, dit M. L. D. C.

3. Dans le cours du Traité, on ne s'est pas assez souvenu du *libre arbitre* : dans l'ordre où l'Auteur a rangé ses principes, à peine voit-on où la liberté humaine eût pû se placer.

III. *Le Journal des Sçavans* (in *le Journal des Sçavans* pour l'année M. DCC. LV., Mars, A. Paris).

*TRAITÉ DES SENSATIONS, A MADAME LA COMTESSE DE VASSÉ; par M. l'Abbé DE CONDILLAC, de l'Académie Royale de Berlin : deux volumes in-12. A Londres, et se vend à Paris, chez de Bure l'aîné, Quay des Augustins, 1754.*

**M**ONSIEUR l'Abbé de Condillac entreprend d'établir dans cet ouvrage que nos Sensations renferment le principe qui détermine le développement de nos facultés; que les Sensations étant nécessairement ou agréables ou désagréables, l'intérêt du choix suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement et de la volonté; et qu'enfin le jugement, la réflexion, les désirs, les passions ne sont que la Sensation même qui se transforme différemment. Plusieurs Lecteurs s'allarmeront peut-être de ces principes; mais nous devons les avertir que M. l'Abbé de Condillac respecte la Religion, que les raisonnemens ne regardent jamais que l'ordre naturel, et que son Livre est purement philosophique. Nous allons exposer les idées, et nous protestons d'avance contre les conséquences que l'impiété voudroit en tirer pour défendre le matérialisme.

L'Auteur a crû nécessaire de considérer nos sens les uns après les autres, de distinguer avec précision les idées que nous devons à chacun d'eux, et d'observer avec quels progrès ils s'instruisent et comment ils se prêtent des secours mutuels. Pour remplir cet objet, il suppose une statue intérieurement organisée comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées. Il suppose encore qu'elle n'a l'usage d'aucun de ses sens; il les ouvre successivement, et il commence par l'odorat, parce que c'est celui qui paroît contribuer le moins aux connoissances de l'esprit huain. Il demande que les Lecteurs se mettent exactement à la place de la statue; qu'ils commencent d'exister avec elle; qu'ils n'ayent qu'un seul sens lorsqu'elle n'en a qu'un; qu'ils n'acquièrent que les idées qu'elle acquiert; qu'ils ne contractent que les habitudes qu'elle contracte; qu'ils ne soient en un mot que ce qu'elle est.

La statue bornée au sens de l'odorat ne peut connoître que des

odeurs; elle n'est par rapport à elle que les odeurs même qu'elle ressent; elle n'a point l'idée de la matière; et on ne sauroit être plus borné dans ses connoissances. Elle est déjà capable d'attention; elle jouit si l'odeur est agréable, elle souffre si l'odeur est désagréable; mais elle n'a point encore l'idée des changemens qu'elle peut éprouver, et elle ne sauroit former des désirs. Lorsqu'elle aura éprouvé ces changemens le plaisir et la douleur deviendront les principes de ses opérations. L'odeur qu'elle sent ne lui échape pas entièrement lorsque le corps odoriférant cesse d'agir sur son organe; l'attention qu'elle lui a donnée retient encore cette odeur, et il en reste une impression plus ou moins forte suivant que l'attention a été elle même plus ou moins vive. C'est-là l'origine de la mémoire dans la statue. Sa capacité de sentir se partage entre la mémoire et l'odorat, et la première de ces facultés est attentive à la Sensation passée, tandis que la seconde est attentive à la Sensation présente. La mémoire n'est donc en elle qu'une manière de sentir, et le sentiment peut en devenir plus vif que celui de la Sensation. En passant de la sorte par ces deux manières d'être, la statue distingue en elle une succession; elle est active lorsqu'elle se souvient d'une sensation, parce qu'elle a en elle la cause qui la lui rappelle, c'est-à-dire, la mémoire. Elle est passive au moment qu'elle éprouve une Sensation, parce que la cause qui la produit est hors d'elle, c'est-à-dire, dans les corps odoriférans qui agissent sur son organe. Elle ne peut pas faire la différence de ces deux états; cependant elle acquiert l'habitude de la mémoire; elle compare, elle juge, et ces opérations se tournent en habitude. Elle devient capable d'étonnement, et cet étonnement donne plus d'activité aux opérations de son ame. Plusieurs idées se conservent dans sa mémoire et elles s'y lient. Toutes les fois qu'elle est mal ou moins bien, elle se rappelle ses Sensations passées, elle les compare avec ce qu'elle est et elle sent qu'il lui est important de redevenir ce qu'elle a été. De là naît le besoin, ou la connoissance qu'elle a d'un bien dont elle juge que la jouissance lui est nécessaire. Le besoin détermine les opérations de son ame; il donne de l'activité à sa mémoire, et cette activité cesse avec lui. On a lieu de présumer que son imagination, c'est-à-dire, la faculté de retracer les choses avec tant de force qu'elles paroissent présentes, aura plus d'activité que la nôtre. Sa capacité de sentir est toute entière à une seule espèce de Sensation, toute la force de ses facultés s'applique uniquement à des odeurs, rien ne la peut distraire. Il y a une circonstance où l'imagination et la mémoire demeurent absolument suspendues. C'est lorsqu'une Sensation est assez vive pour remplir entièrement la capacité de sentir. Alors la statue n'est que passive. Le plaisir est pour elle une espèce d'yvresse,

où elle jouit à peine, et la douleur un accablement où elle ne souffre presque pas. Mais les facultés rentrent en action et le besoin redevient la cause qui les détermine si la Sensation perd quelques degrés de vivacité. L'imagination donne un nouvel ordre aux idées, et c'est à cette liaison que la statue reconnoît les manières d'être qu'elle a éprouvées. L'Auteur conclut que la statue a contracté plusieurs habitudes : une habitude de donner son attention, une autre de se ressouvenir, une troisième de comparer, une quatrième de juger, une cinquième d'imaginer, et une dernière de reconnoître.

Il ne nous est pas possible de suivre ainsi le tissu du Livre entier de M. l'Abbé de Condillac; nos Lecteurs peuvent juger du genre de ses observations par celles que nous venons de leur présenter, et nous ne nous attacherons plus qu'aux idées principales.

L'Auteur examine les désirs, les passions, l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, la volonté, les idées, le sommeil, les songes, le *moi* ou la personnalité dans la statue, c'est-à-dire, dans un homme borné au seul sens de l'odorat; et il conclut qu'avec un seul sens l'entendement a autant de facultés qu'avec les cinq réunis. Si nous considérons, dit-il, que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir de nombre et de durée, connoître des vérités générales et particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre et vouloir ne sont que différentes manières de désirer; et qu'enfin être attentif et désirer ne sont dans l'origine que sentir, nous concluons que la Sensation enveloppe toutes les facultés de l'ame. Enfin si nous considérons qu'il n'est point de Sensations absolument indifférentes, nous concluons encore que les différens degrés de plaisir et de peine sont la loi suivant laquelle le germe de tout ce que nous sommes s'est développé pour produire toutes nos facultés.

L'Auteur, après avoir examiné la statue bornée au sens de l'ouïe, l'examine réunissant l'ouïe et l'odorat. Il remarque que ces deux sens réunis ne donnent l'idée d'aucune chose extérieure; que la statue ne distingue pas les sons et les odeurs qui viennent à elle en même temps; qu'elle apprend ensuite à les distinguer; que son être lui paroît alors acquérir une double existence; que la mémoire est plus étendue qu'avec un seul sens, et qu'enfin elle forme plus d'idées abstraites. M. l'Abbé de Condillac passe de là au goût seul, et au goût ajouté à l'odorat et à l'ouïe. La statue acquiert avec le goût les mêmes facultés qu'avec l'odorat; le goût contribue plus que

l'odorat et l'ouïe à son bonheur et à son malheur; elle parviendra à distinguer les Sensations qu'ils lui transmettent à la fois, lorsqu'elle aura appris à les connoître séparément, pourvû néanmoins que son attention se partage à peu près également entre elles.

L'Auteur pense que la statue, bornée au sens de la vûe, ne voit que de la lumière et des couleurs; qu'elle ne peut pas juger qu'il y a quelque chose hors d'elle, et qu'elle n'apperçoit dans l'action des rayons que des manières d'être d'elle même; elle ne voit d'abord les couleurs que confusément; elle les discerne ensuite; mais elle n'a point l'idée ni de figure, ni de situation, ni de mouvement. La réunion de la vûe, de l'odorat, de l'ouïe et du goût augmente le nombre des manières d'être de la statue; la chaîne de ses idées en est plus étendue et plus variée; les objets de son attention, de ses désirs et de la jouissance se multiplient; elle remarque une nouvelle classe de ses modifications, et il lui semble qu'elle apperçoit en elle une multitude d'êtres tout différens. Mais elle continue à ne voir qu'elle, et rien ne la peut encore arracher à elle-même, pour la porter au dehors.

La statue privée de l'odorat, de l'ouïe, du goût, de la vûe, et bornée au sens du toucher, existe d'abord par le sentiment qu'elle a de l'action des parties de son corps les unes sur les autres, surtout des mouvemens de la respiration, c'est-là le moindre degré de sentiment où l'on puisse la réduire, et elle n'a encore aucune idée d'étendue et de mouvement. L'Auteur examine ensuite comment la statue commence à appercevoir son étendue, et comment, avec l'usage de ses mains, elle commence à découvrir son corps et à apprendre qu'il y a quelque chose hors d'elle. Il cherche ensuite le plaisir, la douleur, les besoins, et les désirs dont elle est susceptible, la manière dont elle découvre l'espace, et les idées qu'elle peut acquérir. Le plaisir et la douleur déterminent toujours seuls le nombre et l'étendue de ses connoissances; elle devient capable de réflexion; elle se fait des idées abstraites; mais elle ne s'élève pas aux notions d'être et de substance. Les Sensations sont des idées pour elle, et elle ne remarque pas que dans l'origine les idées et les Sensations sont la même chose. L'Auteur traite ici du repos, du sommeil, du réveil, de la mémoire, de l'imagination et des songes de la statue, bornée au sens du toucher.

Lorsque le toucher s'unit à l'odorat, la statue n'imagine point d'abord quelle peut être la cause de ses sensations; elle commence ensuite à soupçonner que les odeurs viennent des corps; elle

découvre en elle l'organe de l'odorat, et elle juge que les odeurs sont dans les corps. Lorsque l'ouïe, l'odorat et le tact sont réunis, elle découvre en elle l'organe de l'ouïe; elle entend les sons dans les corps, et elle se fait une habitude de cette manière d'entendre. Si le sens de la vue lui est rendu, elle apprend à voir la distance, la situation, la figure, la grandeur et le mouvement des corps; la vue unie au toucher, donne quelque connoissance de la durée du sommeil et fait connoître l'illusion des songes. Le goût, dit l'Auteur, n'a presque pas besoin d'apprentissage. La faim sentie pour la première fois n'a point d'objet déterminé; elle fait saisir indifféremment tout ce qui se présente : la statue découvre des nourritures qui lui sont propres, et elle en fait l'objet de ses desirs. La statue étoit toute passive par rapport aux impressions qui lui étoient transmises par l'odorat, l'ouïe, la vue et le goût considérés séparément; mais le toucher les ayant instruits continue d'agir avec eux, toutes les fois qu'il peut leur être de quelque secours. Il prend part à tout ce qui les intéresse; leur apprend à s'aider tous réciproquement, et c'est à lui que tous nos organes et toutes nos facultés doivent l'habitude de se porter vers les objets propres à notre conservation.

Si la statue jouit de tous ses sens; et si elle est abandonnée à elle-même, elle manque d'abord de prévoyance, et il n'y a que l'expérience des maux qu'elle souffre, pour ne les avoir pas prévus, qui puisse lui faire porter ses vûes au-delà de sa situation présente. Les accidens auxquels elle est exposée contribuent à son instruction; elle s'étudie et elle étudie les objets. « Se nourrir, se précautionner contre tout accident, ou s'en défendre, et satisfaire sa curiosité; voilà, dit l'Auteur, tous les besoins naturels de la statue. Ils déterminent tour à tour ses facultés, et ils sont le principe des connoissances qu'elle acquiert. » L'Auteur examine ensuite les jugemens de la statue; elle a des idées du bon et du beau; elle croit que les corps qui agissent sur elle agissent avec dessein; elle n'a point d'idée générale qui n'ait été particulière, et elle généralise à proportion qu'elle voit plus confusément. Elle compare l'état où elle est à celui où elle étoit; elle se rappelle comment elle a découvert son corps et les autres objets, comment le toucher instruit les autres sens, et comment le plaisir et la douleur ont été le premier mobile de ses facultés. Elle réfléchit sur les jugemens dont elle s'est fait une habitude, et elle réfléchit sur l'ignorance où elle est d'elle-même.

M. l'Abbé de Condillac convient que nous ne saurions nous appliquer toutes ses suppositions. « Mais elles prouvent au moins, dit-il, que toutes nos connoissances viennent des sens, et particu-

rement du toucher; parce que c'est lui qui instruit les autres. Si en ne supposant que des Sensations dans la statue, elle a acquis des idées particulières et générales, et s'est rendue capable de toutes les opérations de l'entendement; si elle a formé des désirs, et s'est fait des passions auxquels elle obéit ou résiste; enfin si le plaisir et la douleur sont l'unique principe du développement de ses facultés, il est raisonnable de conclure que nous n'avons d'abord eu que des Sensations, et que nos connoissances et nos passions sont l'effet des plaisirs et des peines qui accompagnent les impressions des sens. »

IV. *Mémoires pour servir à l'histoire des Sciences et des Arts* (Tome LV, 1755, *ibid.*) (*Journal de Trévoux*), décembre 1755.

ARTICLE CXX

*TRAITÉ DES ANIMAUX, où, après avoir fait des observations critiques sur le sentiment de Descartes et sur celui de M. de Buffon, on entreprend d'expliquer leurs principales facultés.* Par M. l'Abbé de Condillac, de l'Académie Royale de Berlin. *On a joint à cet Ouvrage Décembre, 1755, G 6 iv*

2912 *Mémoires pour l'Histoire; un Extrait raisonné du Traité des sensations.* Volume in-12, de 232 pages. A Amsterdam, et se vend à Paris chez Debure l'aîné, Quai des Augustins; et chez Ch. Antoine Jombert, rue Dauphine, etc. M. DCC LV.

**L** Es animaux, créés pour le service de l'homme, sont dans la maison de leur maître, comme des domestiques dont on ignorerait le nom, la patrie, les aventures et les inclinations. Ils servent bien; c'est tout ce qu'on en sçait : ils font mille choses singulières; c'est ce qu'on ne se lasse point d'admirer : ils paroissent avoir des connoissances; c'est ce qu'on n'ose assurer. Cependant, comme il faut que les Philosophes disent leur mot sur tout ce qui se présente à leurs yeux, les animaux ont fait naître plusieurs systèmes. Tantôt on a dit que les bêtes sont capables de sentiment et de pensée; tantôt qu'elles sentent et ne peuvent penser; tantôt qu'elles ne sentent ni ne pensent, et que ce sont de pures machines : dernière opinion qu'un grand Cardinal, Vainqueur de Lucrèce, a voulu étayer de raisonnemens subtils, et orner des graces de la Poésie. Mais observons que M. de Polignac ne rejette point les deux premiers sentimens, pourvû qu'on n'en concluë pas que la matière

---

**CORPUS, revue de philosophie**

est capable de sentir et de penser, et pourvû qu'on reconnoisse qu'une intelligence suprême présida, dès le commencement, à la formation des animaux.

Nullis invideo mentem; da quamlibet, illâ  
Lege, ut vel minimam cunctarumque ordinis imi  
Agnosca incorpoream empotemque ruinæ.

Define tot furis agitari, ut credere pergas  
Nil factum in Brutis aliquâ fine mente, nisi ipsa  
Corpora Brutorum; quæ sive carentia sensu,  
Sive instructa putes, mirare & numen adora.

*Antilueret, lib. 6.*

M. l'Abbé de Condillac, dont nous annonçons ici l'Ouvrage, n'est nullement porté pour cette vieille doctrine des bêtes automates. Il croit que les bêtes ont des connoissances; mais comment explique-t-il sa pensée? C'est ce que nous dirons, après avoir donné quelque attention à une sorte de controverse où ce Philosophe s'engage en examinant le système de M. de Buffon sur la nature des animaux. Cette controverse occupe toute la première Partie du Volume que nous analysons. La seconde est destinée à développer l'opinion même de M. l'Abbé de Condillac. Nous tâcherons d'indiquer les principes; et nos Lecteurs suivront les détails dans le Livre même.

M. de Buffon regarde les animaux comme des êtres purement matériels; et il ne laisse pas de les croire doués de sentiment : système qui s'explique ainsi. Il y a, dans tous les animaux, un sens intérieur matériel dont le centre est le cerveau. Quand les objets du dehors ont frappé les sens extérieurs, il s'y fait un ébranlement; et cette première action se communique au sens intérieur, au cerveau qui est plus susceptible d'agitation que les sens extérieurs. Par cette raison, l'ébranlement est durable dans ce sens intérieur; et en conséquence de cette continuité d'action, les nerfs sont agités : d'où il arrive que l'animal se trouve déterminé à telle ou telle opération; à rechercher un objet, ou à le fuir; à s'occuper d'un certain exercice, ou à le quitter pour en commencer un autre détermination, au reste, qui est précédée de sentiment, qui en est même l'effet immédiat et le terme : or ce sentiment est agréable ou désagréable; il est accompagné de plaisir ou de douleur, selon la qualité des images reçues dans le cerveau; car il y a des *images d'appétit*, et des *images de répugnance*; c'est-à-dire des *images propres à faire naître l'appétit*,

et des images propres à faire naître la répugnance; les unes et les autres matérielles comme l'organe qui les reçoit; les unes et les autres néanmoins relatives au sentiment dont elles sont suivies. Et tout ceci se trouve dans l'homme comme dans les bêtes : l'homme a son sens intérieur matériel placé dans le cerveau, et par-là il éprouve des sensations agréables ou désagréables souvent moins exquisés et moins vives que celles des bêtes. Mais l'homme a de plus un sens intérieur spirituel, comme étant capable d'idées, de réflexions, de volitions; en un mot, comme ayant une ame spirituelle et raisonnable. Voilà le système : il ne manque, dans le Livre de M. de Buffon, ni de développemens, ni d'ornemens; il est présenté sous tous les dehors les plus avantageux; il est appuyé d'exemples, de comparaisons, d'observations, etc. Mais il ne paroît pas qu'aucun appareil de doctrine ou d'éloquence fasse illusion à M. l'Abbé de Condillac.

Ce Philosophe touche d'abord le nœud de la grande difficulté. « J'avoue, dit-il, que je ne conçois point de liaison entre ces ébranlemens et le sentiment. Des nerfs ébranlés par un sens intérieur, qui l'est lui-même par des sens extérieurs, ne donnent qu'une idée de mouvement, et tout ce mécanisme n'offre qu'une machine sans ame, c'est-à-dire une matière que M. de Buffon reconnoît, dans un endroit de ses Ouvrages, être incapable de sentiment... Je me demande donc comment il conçoit, dans un autre, qu'un animal purement matériel peut sentir. En vain se fonde-t-il sur la répugnance invincible et naturelle des bêtes pour certaines choses; sur leur appétit constant et décidé pour d'autres; sur cette faculté de distinguer sur le champ et sans incertitude, ce qui leur convient, de ce qui leur est nuisible. Cela fait voir qu'il ne peut se refuser aux raisons qui prouvent qu'elles sont sensibles. Mais il ne pourra jamais conclure que le sentiment soit uniquement l'effet d'un mouvement qui se transmet des organes au sens intérieur, et qui se réfléchit du sens intérieur aux organes. Il ne suffit pas de prouver d'un côté que les bêtes sont sensibles, et de supposer de l'autre que ce sont des êtres purement matériels; il faut expliquer ces deux propositions l'une par l'autre. M. de Buffon ne l'a point fait, il ne l'a pas même tenté; d'ailleurs la chose est impossible, etc. »

L'Auteur développant ensuite ses raisons, nous apprend quel est l'abus des termes d'instinct et d'appétit, termes vagues et indéterminés dans le langage ordinaire : il fait sentir de plus en plus combien la doctrine du sens intérieur matériel et des ébranlemens, est insuffisante pour établir l'existence des sensations de plaisir et de douleur

dans les animaux. Il conclut des principes mêmes de M. de Buffon, que cet Académicien doit admettre dans les bêtes, des pensées, des actions, des sensations peu différentes des nôtres. Car voici un raisonnement fort simple : M. de Buffon pense que la matière inanimée n'a ni sentiment, ni sensation, ni conscience d'existence, et que lui attribuer quelques-unes de ces facultés, ce seroit lui donner celle de penser, d'agir et de sentir à peu-près comme nous pensons, agissons et sentons. Cependant le même Auteur accorde aux bêtes le sentiment, la sensation, la conscience d'existence : « Bien-loin, dit-il, de rien ôter aux animaux, je leur accorde tout, à l'exception de la pensée et de la réflexion. Ils ont le sentiment; ils l'ont même à un plus haut degré que nous ne l'avons. Ils ont aussi la conscience de leur existence actuelle » etc. Que conclure de ces propositions combinées, sinon que les bêtes doivent penser, agir, et sentir à peu-près comme nous? D'autres preuves se joignent à celle-ci. M. l'Abbé de Condillac montre qu'en continuant de raisonner d'après M. de Buffon, il s'ensuit que les bêtes comparent, jugent, ont des idées et de la mémoire. Toute cette discussion est fort critique et fort pressante. On la trouve suivie d'un examen raisonné des observations que M. de Buffon a faites sur les sens; et à la fin de cette première Partie est une conclusion dont nous abandonnons tous les traits au jugement du Lecteur. S'il y trouve les nuances d'une censure plus que philosophique, il faudra croire que tout se rapporte aux droits et à l'intérêt de la vérité. Nous passons à la seconde Partie de ce *Traité des Animaux*.

M. l'Abbé de Condillac admet, dans les bêtes, des principes de connoissance : *sentiment vulgaire*, dit-il mais pour l'explication duquel *il reste bien des choses à dire qui n'ont pas été dites*. « En effet, quel Écrivain, raisonnant sur les bêtes, a expliqué la génération de leurs facultés, le système de leurs connoissances, l'uniformité de leurs opérations, l'impuissance où elles sont de se faire une langue proprement dite, lors même qu'elles peuvent articuler; leur instinct, leurs passions, et la supériorité que l'homme a sur elles à tous égards? Voilà cependant les principaux objets dont je me propose de rendre raison. » On a, dans ce peu de mots, le plan de cette seconde Partie, et tout l'ordre même des Chapitres qui la composent.

Si l'on veut sçavoir comment les habitudes se forment dans tous les animaux, il faut penser que les objets extérieurs ayant fait leur impression sur les organes, l'animal éprouve des sensations agréables ou désagréables, et qu'alors les besoins se manifestent à l'ame : besoins qui sollicitent l'ame de pourvoir à la conservation du corps.

En conséquence, l'ame apprend à rapporter au corps les impressions qu'elle reçoit : de-là ce commerce intime qui s'établit entre l'ame et le corps; commerce dont l'effet est que l'ame acquiert, en faveur du corps, l'habitude de certaines opérations, et que le corps, de son côté acquiert, pour le service de l'ame, l'habitude de certains mouvemens. On conçoit que les bêtes ayant des besoins plus bornés que nous, ce commerce de l'ame et du corps est aussi-bien moins étendu dans elles que dans nous; c'est-à-dire qu'en comparaison de nous, les bêtes acquièrent beaucoup moins d'idée dans l'ame, et beaucoup moins de mouvemens dans le corps. Par cette même raison, les bêtes toujours renfermées dans le même cercle d'opérations, se copient, s'imitent moins que les hommes ne se copient et ne s'imitent les uns les autres. A quoi serviroit l'imitation, ou plutôt comment se feroit-elle parmi des individus qui n'ont que très-peu d'idées par eux-mêmes, et qui ont encore moins de commerce d'idées entre-eux? « Dans l'impuissance de se communiquer leurs découvertes et leurs méprises particulières, les bêtes recommencent à chaque génération les mêmes études; elles s'arrêtent après avoir refait les mêmes progrès : le corps de leur société est dans la même ignorance que chaque individu, et leurs opérations offrent toujours les mêmes résultats. Il n'en est pas de même des hommes : ils se communiquent leurs besoins, leurs expériences; ils se copient mutuellement, et il se forme une masse de connoissance qui s'accroît d'une génération à l'autre. »

Les animaux ont peut-être un langage; mais très-imparfait, et l'espèce de société qu'ils forment entre eux manque du ressort principal qui anime celle des hommes : ce ressort est la parole, source intarissable de richesses pour les Arts et pour les Sciences. Mais si les bêtes ne possèdent point cet avantage, on ne doit pas en conclure que ce sont de purs automates, ou des êtres sensibles privés de toute intelligence. Cet *instinct* même auquel on dit qu'elles sont bornées, énonce quelque chose de mieux qu'un aveugle Mécanisme; ou bien cet *instinct* est un terme vuide de sens. M. l'Abbé de Condillac ne reconnoît pour véritable *instinct* des animaux, que l'exercice des habitudes acquises par des réflexions qui se rapportent aux besoins du corps. Les hommes ont aussi leur instinct, puisqu'ils ont leurs habitudes; et cet instinct est plus étendu que celui des animaux, puisqu'il juge non-seulement de ce qui est bon pour nous, mais encore de ce qui est vrai et de ce qui est beau : principe fécond, d'où naît ce que nous appellons *goût* et *sentiment*; si peut-être encore le *goût* et le *sentiment*, à l'égard du vrai et du beau, n'est pas la même chose que l'*instinct*. On conçoit au reste que

ce principe est un guide peu sûr, si la raison n'en éclaire tous les pas. Ceci est un des grands avantages de l'homme comparé avec les animaux. La raison, dans l'homme, dirige et redresse l'instinct, du moins elle est capable de ces deux effets, et si elle ne les opère pas toujours, c'est qu'on ne la consulte pas assez, et qu'on assujettit les conseils à l'empire des préjugés. Il y a d'autres traits éclatans de la supériorité de l'homme sur les bêtes. Attachons-nous, pour les reconnoître, aux deux exemples qu'en donne ici l'Auteur : l'un est tiré de la connoissance de la Divinité; l'autre de la connoissance de la Morale. C'est la matière de deux Chapitres, dont le premier forme une espèce de Traité sur l'existence et sur les attributs de Dieu.

Le principe, dont l'Auteur fait usage pour démontrer que Dieu existe, est la nécessité de reconnoître une première cause qui dispose de nous et de tous les êtres dont nous sommes environnés et affectés : première cause qui exerce son empire non-seulement sur tous ces êtres quant aux modifications dont ils sont susceptibles; mais aussi, et principalement même, quant à l'existence. Voilà la création, c'est-à-dire l'action d'un premier principe, par laquelle les êtres de non-existans deviennent existans. *Nous ne saurions nous en faire une idée plus parfaite; mais ce n'est pas une raison pour la nier; encore moins pour dire qu'elle est impossible, comme quelques Philosophes l'ont prétendu.*

Puisque les êtres, créés par la première cause manifestent à nos yeux beaucoup d'ordre, de concert, de fécondité, d'utilité, sans compter les agrémens, l'éclat et la magnificence dont ils donnent sans cesse le spectacle; il faut en conclure que ces êtres ont été formés avec connoissance et avec dessein; qu'ainsi la première cause est intelligente, et que cet attribut, dans elle, est d'un degré très-supérieur à tout ce que nous sentons en nous-mêmes. M. l'Abbé de Condillac prouve cette vérité avec autant d'esprit que de force; il y ajoute des démonstrations lumineuses en faveur de la liberté de Dieu. Il fait sentir que cette liberté de l'Etre suprême renferme, comme la nôtre, connoissance, détermination et pouvoir d'agir; mais qu'elle exclut toute délibération, parce que *délibérer* suppose l'ignorance qui n'est nullement nécessaire à la liberté. Tout ceci est très-bien exposé dans le Livre de l'Auteur.

De l'intelligence et de la liberté de Dieu naissent sa bonté, sa justice, sa miséricorde, sa providence en un mot; de sa qualité de premier principe, dérivent son éternité, son immutabilité, son indépendance; et ce dernier attribut démontre que Dieu doit être

unique. Ainsi *une cause première, indépendante, unique, immense, éternelle, toute-puissante, immuable, intelligente, libre et dont la providence s'étend à tout; voilà la Notion la plus parfaite que nous puissions, dans cette vie, nous former de Dieu.* Cette Notion au reste nous appartient en propre, et sert à manifester la prééminence de l'homme sur les bêtes, puisque celles-ci ne peuvent s'élever à la connoissance d'une première cause. Telle devroit être la conclusion de ce Chapitre : l'Auteur la sousentend ou la suppose, son objet étant de faire voir, par exemple des lumières que nous avons sur l'existence et les attributs de Dieu, combien les animaux sont au-dessous de l'homme.

Les principes de la Morale et la connoissance qui nous en a été donnée, confirment de plus en plus notre supériorité. M. l'Abbé de Condillac ne perd rien cette fois du contraste qui se trouve entre l'homme et les animaux. Il établit d'abord qu'il y a par rapport à nous une loi naturelle que nous sommes capables de mérite, et de démerite envers Dieu même; qu'il est de sa justice de nous punir, ou de nous récompenser; que, dans ce monde, les biens et les maux n'étant pas proportionnés au mérite et au démerite, il doit y avoir une autre vie où le juste soit récompensé, et le méchant puni; qu'ainsi notre ame est immortelle, non-seulement de cette immortalité qui exclut toute dissolution de parties, (l'ame n'est pas susceptible d'une telle dissolution, étant une substance immatérielle) mais encore de cette immortalité qui est la permanence éternelle en vertu des décrets d'un Dieu juste, appliqué sans cesse à conserver l'ame, et à l'empêcher de retomber dans le néant.

L'Auteur oppose ensuite l'état des animaux. Comme ils sont dans l'impuissance de connoître des Loix, ils ne contractent aucunes obligations. Rien ne leur est ordonné, rien ne leur est défendu; ils n'ont de règle que la force; ils n'ont aucun droit sur la justice divine; leur ame est donc mortelle, quoiqu'elle ne soit pas matière, c'est-à-dire que toute simple et toute incorporelle qu'elle est, Dieu ne la conserve pas plus long-temps que le corps.

Voilà sans doute de grandes différences entre les bêtes et l'homme : différences qui consistent dans les facultés que nous avons en partage, dans la fin à laquelle Dieu nous destine, dans les obligations qu'il nous impose; en un mot, dans tout l'ordre de providence qu'il garde à notre égard. « Ces principes, *ajoute l'Auteur*, sont les fondemens de la Morale et de la Religion naturelle. La raison, en les découvrant, prépare aux vérités dont la révélation

peut seule nous instruire, et elle fait voir que la vraie philosophie ne sauroit être contraire à la Foi. »

Jusqu'ici nous avons analysé sept Chapitres de cette seconde Partie; il nous en resteroit encore trois : *CHAPITRE VIII. En quoi les passions de l'homme diffèrent de celles des bêtes. CHAPITRE IX, Système des habitudes dans tous les animaux : comment ce système peut être vicieux : que l'homme a l'avantage de pouvoir corriger ses mauvaises habitudes. CHAPITRE X. De l'entendement et de la volonté, soit dans l'homme, soit dans les bêtes.* Ces trois Chapitres, sur-tout les deux derniers, sont importans et mériteroient aussi une Analyse; mais cet Article auroit trop d'étendue : ainsi nous renvoyons à l'Ouvrage même, qui, dans tous ses détails, ne peut qu'intéresser la curiosité des Philosophes. Nous plaçons ici, en finissant, deux observations.

1<sup>o</sup> L'Auteur dit par-tout qu'il ne sçait rien de la nature des Etres, qu'il observe simplement leurs facultés, leurs opérations leurs rapports etc. ce qui ne l'empêche pourtant pas d'assurer que la bête et l'homme diffèrent par leur essence; que la bête n'a pas, dans sa nature, de quoi devenir homme, comme l'Ange n'a pas dans la sienne de quoi devenir Dieu, etc. De même, en parlant de Dieu et de ses attributs, M. l'Abbé de Condillac indique quelle est la nature de cet Etre suprême; en quoi il diffère des Etres créés, etc. On peut donc demander comment ces choses se concilient; et voici notre pensée à cet égard : l'Auteur entend sans doute qu'il n'a sur les natures et sur les essences aucune connoissance parfaite, complète, intuitive; qu'il ne juge d'elles que par leurs opérations, leurs facultés, leurs rapports : ce qui s'appelle juger *à posteriori*, remonter des effets à la cause, trouver le principe par les conséquences : espèce de lumières qui autorisent à dire qu'on sçait quelque chose de la nature des Etres, quoique, dans le sens expliqué plus haut, il ne soit pas moins vrai qu'on n'a aucunes connoissances sur ce point.

2<sup>o</sup> M. l'Abbé de Condillac raisonnant sur l'instinct, dit qu'il s'acquiert en réfléchissant; qu'il suit l'ordre des besoins qu'éprouvent les bêtes; mais que comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pû leur apprendre, qu'alors elles n'ont que des habitudes, qu'elles sont bornées à l'instinct. Or tout ceci fait naître deux questions : la première, pourquoi les bêtes supposées capables de réfléchir, n'useroient de cette faculté que quand elles auroient des besoins relatifs à leur corps : la seconde, pourquoi elles n'acquéreroient pas,

durant tout le cours de leur vie, des habitudes nouvelles, puisque les circonstances où elles peuvent se trouver sont susceptibles de changement? A la première question, l'Auteur répondroit peut-être que tel est le système; qu'on accorde le moins qu'on peut en ce genre; et que rien n'oblige à étendre les réflexions des bêtes au-delà des besoins de leur corps. A la seconde question, il opposeroit apparemment une négative formelle; il soutiendrait que les circonstances, où se trouvent les bêtes, ne changent jamais au point d'exiger de nouvelles façons d'agir, et par conséquent de nouvelles habitudes. Ces raisons ont leur mérite, mais il semble qu'un développement pourroit y ajouter un degré de force : c'est ce que nous désirons pour une nouvelle Édition, qui ne tardera pas si l'on en juge par l'importance de l'ouvrage. Nous connoissons présentement quatre Traités de M. l'Abbé de Condillac; le premier, sur les connoissances humaines; le second, sur les systèmes; le troisième, sur les sensations; le quatrième, sur les animaux. On peut souhaiter qu'il expose en grand les deux Chapitres qu'on trouve ici, l'un sur *l'existence et les attributs de Dieu*; l'autre sur *les principes de la Morale*; et qu'il travaille aussi sur une vérité qui n'est qu'énoncée à la fin du septième Chapitre de la seconde Partie, sçavoir que *la vraie Philosophie ne sauroit être contraire à la Foi*.

C) *Discours*

Vicq d'Azyr, *Discours prononcés dans l'académie françoise* à l'occasion de sa réception (1788).

Ci-joint le texte de présentation de ce *Discours* : « M. Vicq d'Azyr ayant été élu par Messieurs de l'Académie Françoise, à la place de M. le Comte de Buffon, y vint prendre séance le jeudi 11 décembre 1788, et prononça le *Discours* qui suit ».

(...) Dans le nombre des Critiques qui s'élevèrent contre la première partie de l'Histoire Naturelle de M. de Buffon, M. l'Abbé de Condillac, le plus redoutable de ses adversaires, fixa tous les regards. Son esprit jouissoit de toute sa force dans la dispute. Celui de M. de Buffon au contraire y étoit en quelque sorte étranger. Veut-on les bien connoître? Que l'on jette les yeux sur ce qu'ils ont dit des sensations. Ici les deux Philosophes partent du même point; c'est un homme que chacun d'eux veut animer. L'un, toujours méthodique, commence par ne donner à sa statue qu'un seul sens à la fois. Toujours abondant, l'autre ne refuse à la sienne aucun des

dons qu'elle auroit pu tenir de la Nature. C'est l'odorat, le plus obtus des organes, que le premier met d'abord en usage. Déjà le second a ouvert les yeux de sa statue à la lumière, et ce qu'il y a de plus brillant a frappé ses regards. M. l'Abbé de Condillac fait une analyse complète des impressions qu'il communique. M. de Buffon au contraire a disparu, ce n'est plus lui, c'est l'homme qu'il a créé, qui voit, qui entend, et qui parle. La statue de M. l'Abbé de Condillac, calme, tranquille, ne s'étonne de rien, parce que tout est prévu, tout est expliqué par son auteur. Il n'en est pas de même de celle de M. de Buffon; tout l'inquiète, parce qu'abandonnée à elle-même, elle est seule dans l'Univers : elle se meut, elle se fatigue, elle s'endort, son reveil est une seconde naissance; et comme le trouble de ses esprits fait une partie de son charme, il doit excuser une partie de ses erreurs. Plus l'homme de M. l'Abbé de Condillac avance dans la carrière de son éducation, plus il s'éclaire; il parvient enfin à généraliser ses idées, et à découvrir en lui-mêmes les causes de sa dépendance et les sources de sa liberté. Dans la statue de M. de Buffon ce n'est pas la raison qui se perfectionne, c'est le sentiment qui s'exalte; elle s'empresse de jouir; c'est Galatée qui s'anime sous le ciseau de Pygmalion, et l'amour achève son existence. Dans ces productions de deux de nos grands Hommes, je ne vois rien de semblable. Dans l'une, on admire une poésie sublime; dans l'autre, une philosophie profonde. Pourquoi se traitoient-ils en rivaux, puisqu'ils alloient par des chemins différens à la gloire, et que tous les deux étoient également sûrs d'y arriver?

Vicq d'Azyr concluant : « Dans ces productions de deux de nos grands Hommes, je ne vois rien de semblable », ce qui au-delà de l'affirmation des irréductibilités, exagère quelque peu les dissemblances. Il n'en reste pas moins qu'il a entendu les divergences méthodologiques des deux auteurs, et a ainsi précisé, que l'accusation de plagiat demeurerait abusive. Que cette dernière opinion soit notre dernier mot.

J.-P. M.

NOTES :

1. Nous empruntons la première de ces deux expressions au rédacteur de l'article de mars 1755 consacré au *Traité des sensations* dans le Journal de Trévoux et la seconde à Charles Bonnet (*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Préface VI, 1760).

2. Cf. pour l'importance du mot « reproche », *la Réponse à un reproche* (page 277, éd. du Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française, Fayard, 1984, à l'avenir, toutes nos références seront tirées de cette édition) et page 311 : « Pour me justifier d'un reproche (...) en note : Je conviens qu'il y a des choses dans le *Traité des sensations* qui ont pu servir de prétexte à ce reproche. »

3. Condillac précise d'ailleurs au sujet de ce *silence de la citation*, après avoir accordé à ses détracteurs, qu'il y a des analogies entre son propos et celui de Buffon : « (...) mais je l'ai cité. » (page 311, note 1). (Il répondait en cela à l'accusation de ne pas avoir citer Buffon.) Cf. aussi pour cette question de la non-citation dans le texte de Condillac : « Le seul tort que j'ai eu a été de ne pas citer M. de Voltaire » (page 312).

Il y aurait beaucoup à écrire sur cette question de la citation. On lira avec profit le livre d'Antoine Compagnon, *La Seconde main* (éd. du Seuil, 1979) pour mieux comprendre le sens des différents *jeux citationnels*.

Rappelons, pour notre propos : « Au Moyen-Age, la gestion du texte antérieur était distribuée entre quatre rôles (...). Le *scriptor* copiait, sans rien ajouter. Ce que le *compiler* ajoutait ne venait jamais de lui. Si le *commentator* mettait du sien dans le texte tuteur, c'était à seule fin de le rendre intelligible. L'*auctor* enfin, risquait bien ses propres idées, mais en leur donnant toujours l'appui de ce qui s'était pensé hors de lui », Roland Barthes, *S/Z*.

4. Pour ce qui regarde son rapport à Diderot, Condillac emploie le mot « plagiaire » : « (...) et je dois seul me déclarer plagiaire... » (p. 277).

5. Outre l'analogie remarquée entre l'argument du premier homme de Buffon et l'hypothèse de la statue de Condillac, on insistera sur la commune valorisation du toucher (cf. note 1, p. 311 et 312).

6. Sur cette question des *propos rapportés*, cf. : « Ce projet n'est pas neuf, m'a-t-on dit... » (p. 277) et : « ... il avait voulu répandre qu'il avait rempli l'objet du *Traité des sensations*... » (p. 311) ici, le « il » est identifié comme étant Buffon lui-même, mais ailleurs : « (...) c'est d'après cette partie de son ouvrage que le *Traité des sensations* a été fait si l'on en croit *certaines personnes* » (p. 33).

Nous avons souligné les mots à l'intérieur des citations. Il en sera à l'avenir ainsi, soit pour ce qui regarde toutes les citations, qu'elles se trouvent dans les notes ou dans le texte de l'article lui-même.

Lorsque le soulignement typographique est dû à Condillac nous l'indiquerons.

Ayons soin de préciser, qu'en dehors des *Lettres* de l'Abbé de Lignac et la *Lettre* de Condillac qui en constitue la réponse, les textes que nous nous proposons de répertorier se « correspondent » logiquement au niveau de leurs argumentations, mais il n'est cependant pas assuré que Condillac vise sans les nommer — Grimm ou d'autres.

Concernant Grimm, nous nous permettrons d'émettre une réserve de principe au sujet de la note de Georges le Roy dans son édition du *Traité des sensations* (Corpus Général des Philosophes Français, Auteurs modernes, P.U.F., 1947, vol. I, p. 318). Si l'on en croit G. le Roy, Condillac répondrait à la *Lettre* de Grimm datée du 1<sup>er</sup> décembre 1754. Nous savons que la première édition du *Traité des sensations* date de l'année 1754, et que cette édition comprenait déjà cette *Réponse à un reproche*. On peut s'étonner donc qu'un livre paraisse avec une réponse à un reproche qui a été écrit après que ce livre ait été publié. Il est cependant possible d'envisager que le livre fut lu avant qu'il ne paraisse (quoique Grimm fait expressément référence à sa publication) ou que Condillac eut des échos de ce reproche avant qu'il ne publia son *Traité*, ce qui le décida à clarifier le problème. Toujours est-il qu'on ne doit accepter les indications de G. le Roy qu'avec précautions. Ceci dit une fois reconnue l'importance du travail de G. le Roy et l'utilité indiscutable de son appareil critique.

7. *Mercur de France*, janvier (1755).

8. « Le lecteur jugera des unes et des autres : et pour lui en faciliter les moyens, je vais transcrire tout ce que dit à ce sujet l'auteur de la *Lettre sur les sourds et muets* » (*Réponse à un reproche*, p. 278).

De même : « Toute cette discussion (de Buffon par Condillac dans le *Traité des Animaux*) est fort critique et fort pressante. On la trouve suivie d'un examen raisonné des observations que M. de Buffon a faites sur les sens : et à la fin de cette première partie est une conclusion dont nous abandonnons tous les traits au jugement du Lecteur. » (*Journal de Trévoux*, déc. 1755).

Cet appel au jugement et à la justice d'un tiers semble récurrent au dix-huitième siècle : cf. : « Je dois m'abstenir de comparer mon travail au leur, et de prononcer sur la manière dont ils ont rempli leur Objet. C'est au Public éclairé et impartial qu'il appartient de faire cette comparaison et de juger. » (Ch. Bonnet, *op. cit.*, *Préface*, p. V.)

9. « Ce *Traité* n'est donc malheureusement que le résultat des *conversations* que j'ai eues avec elle... » « (...) elle n'avait d'autre dessein que de *s'entretenir* avec moi des choses auxquelles je prenais quelque intérêt » (*Traité des sensations*, Dessein de cet ouvrage).

10. Souligné par nous, *ibid.*

11. « (...) je crains bien de n'avoir pas toujours su *présenter* ses pensées dans leur vrai jour. » (*ibid.* p. 13).

12. « ... Toute deux également estimables (...) » (*ibid.*).

13. *Ibid.*, p. 12 et : « ... la justesse de son esprit et... la vivacité de son imagination; qualités qu'elle réunissait dans un point, où elles paraissent presque incompatibles » (p. 11).

14. P. 11 et : « *Nous* crumes devoir commencer par l'odorat... » (*ibid.*).

15. P. 13 et « Aussi ne se prévenait-elle jamais pour ses sentiments : et si je les ai presque toujours préférés à ceux que j'avais d'abord... Cependant il m'arrivait si *souvent* de reconnaître la supériorité de ses vues... » (p. 12).

16. Cf. p. 71. A propos de l'extension du discernement de la statue, Condillac se demande s' « il est moins étendu que je ne l'imagine... » et écrit en note : « C'était le sentiment de mademoiselle Ferrand. » Il inclut donc dans son texte, l'objection de son interlocutrice, tout en défendant son originalité.

17. « Il est fâcheux qu'elle n'ait pas pu m'éclairer jusqu'au moment de l'impression... » (p. 13). La mort prématurée de mademoiselle Ferrand définit ainsi une *marge* nécessaire où peut s'inscrire la singularité du propos condillacien.

18. Ainsi lorsqu'il *regrette* le désaccord entre eux, cf. ci-devant. Notons cependant, que selon Condillac, Mademoiselle Ferrand de son vivant n'aurait pas réclamé le statut d'auteur : « Uniquement jalouse de la gloire de ses amis, et regardant comme à eux tout ce qui pouvait *en elle* y contribuer, elle n'aurait point reconnu la *part* qu'elle a à cet ouvrage, elle m'aurait défendu d'en faire l'aveu, et je lui aurais obéi » (p. 13). Elle morte, Condillac aurait pu, *au-delà de sa reconnaissance* de dette, signer son livre de leurs deux noms, à moins qu'il n'ait considéré que cette part revenant à mademoiselle Ferrand demeurerait insuffisante pour lui conférer le statut d'auteur. D'où la question de la mesure en matière d'autorité, de la quantification de l'originalité nécessaire pour s'attribuer ou se voir attribuer le titre d'auteur. En deçà, on reste « conseil sage », « critique éclairé », « ami sûr », autant de qualificatifs qu'emploi Condillac pour désigner son interlocutrice (p. 13).

19. P. 11.

20. *Ibid.* On peut cependant se demander si Diderot, en dépit même de ce qu'il savait Condillac employé à la rédaction du *Traité des sensations*, et ce, depuis longtemps, n'a pas laissé courir le bruit ou n'a pas été à l'origine de la rumeur selon laquelle Condillac n'était qu'un pâle plagiaire. Grimm aurait été dans ce cas, son porte-parole.

21. P. 277.

22. *Ibid.*

23. P. 278.

24. Le terme « juger » appartient au lexique de Condillac, cf. 278. Il s'agit donc d'un vrai procès où l'accusé produit des pièces pour se défendre. Celles-là mêmes qui l'accusent. Ce faisant, il substitue néanmoins à une vague rumeur de plagiat, à une comparaison par ouï-dire, un acte de jugement fondé sur une mesure exacte des similitudes et des dissemblances.

25. « ... nous ne nous sommes pas rencontrés dans les observations que nous avons faites » (*ibid.*).

26. Cf. : « Il n'est pas aussi facile de bien consulter l'expérience, et de recueillir des faits avec discernement. C'est pourquoi il est rare que nous ne prenions pour principes que des faits bien constatés... » et « Des faits constatés, voilà proprement les seuls principes des sciences » (*Traité des Systèmes*, p. 122-23, Corpus général des Philosophes Français, éd. G. le Roy, vol. I). La difficulté qu'il y a à « consulter l'expérience » expliquant la prolifération des « inutiles systèmes abstraits ».

27. Note 1, p. 311.

28. *Ibid.*

29. Suite de la note, p. 312.

30. Cf. le « récit philosophique » de Buffon (in *De l'homme*, Présentation et notes de Michèle Duchet, éd. Maspero, 1971).

31. Cf. Grimm : « On disait dans le temps du *Traité des sensations* que M. l'abbé de Condillac avait noyé la statue de M. de Buffon dans un tonneau d'eau froide (*Correspondance littéraire...*, 1<sup>er</sup> novembre 1755). Cf. également les échos plus tardifs de cette accusation : « On prétendit qu'il avait pris le dessein de son livre dans l'*Histoire naturelle...* » J.-F. La Harpe, *Lycée ou Cours de littérature ancienne et moderne* (tome XV, p. 206, Philosophes du XVIII<sup>e</sup>, an VIII-an XIII, rééd. Slatkine Reprints, Genève, 1970, p. 180).

32. *Traité des animaux*, p. 337 et p. 341 à 346 pour la présentation et la discussion des thèses de Buffon.

33. *Ibid.*, p. 311, note 1.

34. P. 154.

35. *Traité des animaux*, p. 311 et p. 399-403-415, ainsi que 297, Condillac cite Buffon pour le critiquer.

36. Cf. p. 154-55. En effet, la main assortie d'un plus grand nombre de doigts, eux-mêmes dotés d'un plus grand nombre d'articulation et de mouvement ne rendrait pas plus parfait le sens du toucher car : « ce n'est pas assez que les parties de la main soient flexibles et mobiles, il faut encore que la statue puisse les remarquer les unes après les autres, et s'en faire des idées exactes. » Condillac poursuit : « Je dis plus : vingt doigts ne lui seraient peut-être pas si commodes que cinq. Il fallait que l'organe, qui devait lui donner la connaissance des figures les plus composées, fut peu composé lui-même... »

37. *Traité des animaux*, p. 342. On sait à quel point cette problématique de la *place*, du *lieu* à occuper pour atteindre l'originnaire, est importante. Cf. *Traité des sensations* (p. 9). « J'avertis donc qu'il est très important de se mettre exactement à la *place* de la statue que nous allons observer. » (p. 9). Sinon, on s'expose à faire parler « en philosophe » la statue ou le premier homme (cf. *Traité des animaux*, p. 343). Cf. pour une comparaison

précise des thèses de Buffon présentées dans son *Histoire naturelle* et de leur critique par Condillac, *Des sens en général* (p. 309 dans l'édition du *Corpus général des philosophes français*, édité par Jean Piveteau, P.U.F., 1954).

38. *Traité des animaux*, note p. 312.

39. Condillac a soin d'ajouter : « C'était une raison de plus pour ne pas parler de lui », *ibid.*

40. *Ibid.*

41. *Lettre de M. l'abbé de Condillac à l'auteur des Lettres à un Américain*, p. 425.

42. Buffon, *De l'homme*, éd. citée, p. 310.

43. *Traité des sensations*, p. 105.

44. *Ibid.*

45. *Lettre...*, p. 425.

46. *Ibid.*, il importerait de noter, concernant cette problématique de la déduction de l'idée d'étendue, les différentes versions qu'en donne Condillac. Ainsi, le chapitre IV de la deuxième partie du *Traité des sensations* n'existait pas dans la première édition de 1754. Dans cette édition en effet, le « jugement d'extériorité » était expliqué par la sensation dite de *double contact* (autrement nommée « réflexivité tactile »). Plus tard, Condillac donnera à la *sensation d'obstacle*, une fonction décisive dans l'économie d'une telle déduction.

47. *Traité des animaux*, p. 346. Encore une fois, la question de l'*observation* est investie de l'autorité ultime : juger, i.e. partager le vrai de son illusion. Cf. à propos de Diderot, page 278.

48. Question, « auquel le Public prendra, je pense, bien peu d'intérêt : car cette question de fait, doit être terminée par la confession pure et simple de l'auteur », Abbé de Lignac, *Suite des lettres à un Américain sur les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> volumes de l'Histoire naturelle de M. de Buffon et sur le Traité des animaux de M. l'abbé de Condillac*, neuvième partie, lettre XXXI<sup>e</sup>, à Hambourg, 1761.

Pour reprendre les catégories foucaldiennes et heideggériennes d'*episteme* et d'*époque*.

50. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (trad. française Pierre Quillet, *La Philosophie des lumières*, Gérard Monfort, p. 130). Cf. également « l'histoire raisonnée » des « diverses solutions qui ont été données de ce problème » par J.-B. Mérian in *Le problème de Molyneux* (édité par Francine Markovits, Flammarion, 1984).

51. « Lieu commun » à entendre dans tous les sens de cette expression. Place commune, agora, espace public où la pensée se définit, mais aussi au sens ordinaire de *banalité* : « L'idée de suivre sur un cas imaginaire, les progrès d'un être dont les sens s'ouvriraient successivement, était assez banale vers 1750 » (G. le Roy, *Condillac*, éd. du Corpus, note 4, p. 222).

L'*Émile* de Rousseau est de 1762. Il s'agira cette fois de suivre sur un cas réel imaginé le développement entre autre chose, de la sensibilité.

52. Cf. à titre d'exemple célèbre, Rousseau : « Le souci de l'origine joue déjà un rôle capital dans les œuvres qui constituent le « système » (Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, Tel.N.R.F., 1971, p. 324).

53. M. Foucault, *Les mots et les choses* (1966, N.R.F., p. 89).

54. Cf. Ch. Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, 1760 (cf. rééd. Georg Olms, Verlag 1973).

55. Toujours en accord avec certains philosophes de son temps, dont évidemment Locke. Cf. Cassirer, *op. cit.*, p. 117 : « Seule la genèse de l'esprit humain peut apporter une solution vraiment satisfaisante au problème de sa nature » (souligné par nous).

56. *Traité des Sensations*, « Réponse à un reproche », p. 277.

57. *Op. cit.*, Préface IX, Il dit un peu plus loin ceci qui va dans le même sens : « Je n'ai pas été cherché mes Principes; ils me sont venus chercher... » (p. XI).

58. Cf. *Réponse à un reproche qui m'a été fait sur le projet exécuté dans le Traité des Sensations* : « Ce projet n'est pas neuf, m'a-t-on dit » (p. 277). Cf. l'Abbé de Lignac : « Cependant cette contrariété de sentiment prouverait que l'Abbé de Condillac n'a pas tiré du quatrième volume de l'*Histoire naturelle*, l'idée de son *Traité des sensations* », (*op. cit.*, p. 36 souligné par nous).

Pour ce qui regarde Buffon, l'accusation est néanmoins plus grave puisqu'elle vise non seulement le projet du *Traité des sensations*, mais également, son objet (cf. p. 311).

59. Cf. *Traité de l'homme* (A.T. XI, 120). Idée dont la logique est de près, celle de l'imagination de la statue par Condillac : « Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible... elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes. » De sorte que « Toutes les fonctions, que j'ai attribuées à cette machine (...) suivent si à propos (...) qu'ils imitent le plus parfaitement possible ceux d'un vrai homme » (souligné par nous, *ibid.*, p. 200). Cf. Condillac : « ... nous imaginâmes une statue organisée intérieurement comme nous... » (p. 11). Il n'est pas difficile de lire ici les réquisits élémentaires d'une expérimentation dont la finalité est d'expliquer l'homme. L'objet de mon expérience — objet idéal — doit au minimum présenter des analogies avec un homme réel, si je veux généraliser mon propos et lui conférer une dimension scientifique.

60. Cité par Francine Markovits in *L'ordre des échanges*, thèse pour le doctorat ès Lettres, Université de Paris X, octobre 83, p. 229, note 1 qui précise : « l'histoire de ces statues ou machine de sens est longue : elle passe aussi par les spéculations alchimiques et rabbiniques du Moyen-Age et de la Renaissance. »

61. *Réponse à un reproche*, p. 277.
62. Cf. *Traité des animaux*, p. 337 sq.
63. Ch. Bonnet, *op. cit.*, p. 7.
64. *Ibid.*, p. 10.
65. *Réponse à un reproche*, p. 277-278.
66. « Tous ceux qui disent les mêmes choses ne les possèdent pas de la même sorte; et c'est pourquoi l'incomparable auteur de l'Art de conférer s'arrête avec tant de soin à faire entendre qu'il ne faut pas juger de la capacité d'un homme par l'excellence d'un bon mot qu'on lui entend dire, mais au lieu d'étendre l'admiration d'un bon discours à la personne, qu'on pénètre, dit-il, l'esprit d'où il sort, qu'on tente de savoir s'il le tient de sa mémoire ou d'un heureux hasard... » Pascal, *De l'art de persuader*, O.C., éd. Lafuma, Seuil, p. 357.
- Nous devons à Monsieur André Pessel qui nous expliqua, lors d'un cours d'agrégation consacré à la problématique de la méthode à l'E.N.S. cette théorie du *logement de la vérité*. Nous lui devons également par là, d'être aujourd'hui sensible à la question de l'autorité de l'auteur.
67. « En Psychologie, les sentiers qui mènent au Vrai, ou au Vraisemblable ne sont pas nombreux : il est facile que deux Auteurs s'y rencontrent comme par hasard, et sans que l'un ait suivi les traces de l'autre » *op. cit.*, *Préface*, p. VIII.
68. *Ibid.* p. VI, cf. : « Il s'est trouvé un *inquisiteur* pour énumérer les analogies entre la première scène du roman et le récit de Kipling, *On the City Wall*, Bahadur admet ces analogies, mais allègue qu'il serait fort anormal que deux peintures de la dixième nuit de Muharram n'eussent pas de points communs. » Borgès, *L'approche d'Almotasim* (in *Fictions*).
69. *Ibid.*, p. VII.
70. Cf. *op. cit.* p. 37 et 39. Il s'agit ici de l'explication du mode de formation de l'idée d'étendue. On sait que Condillac démentira cette conformité. Cf. *Lettre à l'auteur...* p. 425.
71. « Cependant, comme cet Abbé prétend avoir tiré ce système de son propre fond, nous sommes obligés de l'en croire sur sa parole » (*ibid.*, p. 39).
72. *Ibid.*, p. 40. Cette métaphore du germe semble assez répandue au dix-huitième siècle. Cf. Condillac : « L'esprit de l'homme ne demande qu'à s'instruire. Quoique aride dans les commencements, il devient bientôt fécond par l'action des sens, et il s'ouvre à l'influence de tous les objets capables de susciter en lui quelque fermentation. Si la culture ne se hâte donc pas d'étouffer les mauvaises semences, il s'épuisera pour produire des plantes peu salutaires, souvent dangereuses, et qu'on n'arrachera qu'avec de grands efforts. » (*Traité des animaux*, p. 410). On trouve déjà cette métaphore chez Pascal et ce, dans un con-texte proche de notre propos : « Ceux qui ont l'esprit du discernement savent combien il y a de différence entre deux mots semblables, selon les lieux et les circonstances

qui les accompagnent. Croira-t-on, en vérité, que deux personnes qui ont lu et appris par cœur le même livre le sachent également, si l'un le comprend en sorte qu'il en sache tous les principes, la force des conséquences, les réponses aux objections, qu'on y peut faire, et toute l'économie de l'ouvrage; au lieu qu'en l'autre ce soient des paroles mortes, et des *semences* qui, quoique pareilles à celles qui ont produit des arbres si fertiles, sont demeurées sèches et infructueuses dans l'esprit stérile qui les a reçues en vain? » (*ibid.*)

73. Cf. à nouveau Pascal : « Certains auteurs, parlant de leurs ouvrages, disent : « Mon livre, mon commentaire, mon histoire, etc. » Ils sentent leurs bourgeois qui ont pignon sur rue, et toujours un « chez moi » à la bouche. Ils feraient mieux de dire « Notre livre, notre commentaire, notre histoire, etc. » vu que d'ordinaire il y a plus en cela du bien d'autrui que du leur » (Brunschvicg, 43). On s'aperçoit assez bien que se trouve à l'œuvre dans les *Pensées* de Pascal une théorisation discrète du *logement*, du *lieu*, de la *propriété de la vérité*, et conséquemment une réflexion sur ce qu'est un auteur. La pensée est un bien dont on se dispute les produits comme autant de denrées rares, et qui s'évalue sur un marché — ne fût-il que celui de la gloire (au sens de Hobbes).

On relira avec intérêt le texte de l'intervention à la Société française de Philosophie (1969) de Michel Foucault où il s'interroge précisément sur ce qu'il appelle la « *fonction-auteur* » : ... caractéristique du mode d'existence, de circulation et de fonctionnement de certains discours à l'intérieur de la société. Pour un écho littéraire de cette problématique, cf. : « Dans les habitudes littéraires, l'idée d'un sujet unique est également toute puissante. Il est rare que les livres soient signés. *La conception du plagiat n'existe pas* : on a établi que toutes les œuvres d'art sont l'œuvre d'un seul auteur, qui est intemporel et anonyme. *La critique invente habituellement des auteurs*, elle choisit deux œuvres dissemblables — disons le Tao Te King et les 1 001 Nuits — les attribue à un même écrivain, puis détermine en toute probité la psychologie de cet intéressant « homme de lettres » (Borgès, Tlön Uqbar Orbis Tertius, in *Fictions*).

74. Cf. *La lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, éd. Assénat, Tourneux (t. 1, p. 304-305). « On appelle *idéalistes*, ces philosophes qui n'ayant conscience de leur existence et des sensations qui se succèdent au dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose (...) d'ailleurs remarque judicieusement l'auteur de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, soit que nous élevions jusqu'aux cieux, soit que nous descendions jusque dans les abîmes, nous ne sortons jamais de nous-mêmes, et ce n'est que notre propre pensée que nous apercevons : or, c'est là le résultat du premier dialogue de Berkeley et le fondement de tout son système. »

75. *Traité des animaux*, p. 311.

76. Cf. J.-F. La Harpe qui en parlant de Buffon et de Condillac fait remarquer justement : « On voit qu'il était irrité du reproche de plagiat : il aurait peut-être eu moins d'humeurs s'il eût considéré que Buffon pouvait n'y avoir aucune part, et que probablement il ne fallait l'attribuer

qu'au zèle malentendu des enthousiastes ou à la malignité des envieux. Quoi qu'il en soit, s'ils réussirent à éloigner l'un de l'autre deux hommes supérieurs chacun dans leur genre, cette division qui n'eut pas d'autre suite, eut un avantage que n'ont pas souvent les querelles littéraires; elle tourna au profit du public, qui s'instruisit dans le livre de Condillac sans cesser de se plaire à la lecture de Buffon... » (*op. cit.*). Ces incitations déterminent un jeu intertextuel, où le palimpseste devient la règle élémentaire de production des énoncés théoriques. Condillac écrit son *Traité des sensations* sur le parchemin de *l'Histoire naturelle*. L'important, s'avère de peindre ses propres caractères sur ceux d'un autre, afin de faire disparaître jusqu'aux traces mêmes de l'emprunt, et d'effacer par là sa nécessité.

77. Toute une rhétorique de la *proclamation d'originalité*, comme une nervure, parcourt les textes singuliers et leur donne une *allure d'originalité*.

Ainsi, Condillac conclut-il son *Traité des animaux* par ces mots : « Sensation, besoin, liaison des idées : voilà donc le système auquel il faut rapporter toutes les opérations des animaux. Si quelques unes des vérités qu'il renferme ont été connues, *personne jusqu'ici n'en a saisi l'ensemble, ni la plus grande partie des détails*, (p. 420) et « J'essayai en 1746 de donner la génération des facultés de l'âme. Cette tentative parut *neuve* et eut quelque succès... » (p. 291).

Ch. Bonnet rapporte cette *prétention à l'originalité* — et au-delà, un certain souci de l'exclusivité — de Condillac : « Considérant ensuite que M. de Condillac m'avait prévenu et qu'il était beaucoup plus capable que moi de porter la lumière dans ces ténèbres; j'ai laissé là mon ouvrage, et je me suis mis à parcourir le *Traité des sensations*. »

Ceci dit, Bonnet n'agit pas autrement. Soucieux lui-même de préserver son originalité, et de la défendre contre Condillac, il affirme : « Je ne connais aucun auteur qui ait suivi la même marche que moi » (*op. cit., Préface VI*). De même, lorsque l'abbé de Lignac dans sa *XXX<sup>e</sup> Lettre* cite Condillac, qui une fois encore prétend à l'originalité : « Comment donc pourrions-nous voir des objets hors de nous? En effet, il semble que nous ne devrions voir que notre âme modifiée différemment. Je ne connais point de Philosophe qui ait résolu ce problème » il a soin d'ajouter : « Je crois l'avoir fait et vous en verrez la solution dans l'analyse des sensations, que je donnerai incessamment. »

La logique d'une telle critique est évidente : je dénonce chez l'autre un vice que je partage avec lui. Mais, nous l'avons vu, ce « vice » est un symptôme culturel plutôt qu'une tendance individuelle.

L'autre manière de prétendre à l'originalité est bien évidemment de critiquer l'autre afin d'occulter l'évidence de la dette à son égard. Ainsi Condillac critique-t-il Locke à qui pourtant il doit tant : « Locke distingue deux sources de nos idées, les sens et la réflexion. Il serait plus exact de n'en reconnaître qu'une, (...) Cette inexactitude, quelque légère qu'elle paraisse, répand beaucoup d'obscurité dans son système; car elle le met

dans l'impuissance d'en développer les principes » (page 290) et ce, dans *l'Extrait raisonné* qui paru en 1755 avec le *Traité des animaux*, comme si entre temps, la question du plagiat avait exigé de lui qu'il signifie encore sa singularité. Condillac écrit d'ailleurs cette phrase après avoir affirmé : « Immédiatement après Aristote vient Locke... » (p. 287).

Bonnet lui aussi, doit multiplier les critiques : « Ce Livre (Bonnet parle ici du *Traité des sensations*) m'a paru plein de bonne Métaphysique. L'Auteur y montre beaucoup de sagacité, de netteté et de modestie, mais je n'ai pas tardé à m'apercevoir que nous différons beaucoup dans les Idées et dans l'Analyse. En général, il m'a paru que l'Auteur *n'analyse pas assez* : il va quelquefois par sauts. Ses idées ne sont pas si étroitement liées les unes aux autres qu'il n'y ait entre elles bien des vides, et de grands vides. Souvent il passe à côté de questions très importantes sans y toucher : il ne semble pas même se douter de leur importance, ou de l'influence qu'elles peuvent avoir sur toute la marche de la Statue. Enfin j'ai crû remarquer dans son Ouvrage diverses inexactitudes que je pourrais qualifier d'erreurs » (*op. cit.* Chapitre III, p. 11). On comprendra mieux le sens de la virulence de ces critiques, si l'on a soin de lire les quelques lignes qui les précèdent où Bonnet reconnaît une grande *conformité* entre le Plan de son ouvrage et celui du *Traité des sensations*. Comme le rappelle en effet le *Journal étranger* (mars 1762) à propos du protocole d'expérimentation théorique de Bonnet : « On n'entreprend pas de considérer ce qui arrive chez un homme fait, environné de mille objets qu'il peut contempler, ni même chez un enfant dont les sens sont bien vite ouverts à un grand nombre de sensations, mais l'on recourt à une *fiction* qui a son fondement dans la nature. L'on introduit un homme, ou plutôt une espèce de statue, dont tous les sens sont en bon état, mais qui n'en a fait encore aucun usage. L'on suppose que l'on a le pouvoir de mettre en liberté les sens de cette statue animée, dans l'ordre, le temps et de la manière qu'il plaît à l'Auteur; qu'il peut offrir successivement à chaque sens, et ensuite à différents sens à la fois, les objets propres à les affecter. L'on cherche ce qui doit résulter de ces impressions : l'on suit ainsi le développement de l'âme de cet *homme-statue* : l'on analyse ses facultés, ses propriétés, et le résultat de leurs rapports, pour l'élever par degrés au rang d'être pensant. » (cf. le Chapitre II de l'ouvrage de Bonnet : *Dessein de cet ouvrage*, L'Homme considéré sous l'Idée d'une Statue, dont les sens agiraient séparément, ou successivement). Bonnet termine d'ailleurs ce chapitre par la remarque suivante : « Je consens qu'on ne regarde cet Ouvrage que comme un *Roman philosophique*. Peut-on espérer que le temps viendra où l'on pourra substituer l'Histoire à ce Roman, p. 9, souligné par nous). Pour ce qui regarde le thème de la statue chez Bonnet, cf. les analogies très intéressantes qu'il établit avec les machines : « L'Homme que nous imaginons et qui n'a point *Senti* est donc une véritable *Statue*; mais une Statue *organisée*, et dont la *composition* passe de beaucoup la portée de l'Intelligence Humaine. Cette Machine incompréhensible est appelée à sentir, à penser, et à exécuter un nombre presque infini de mouvements qui la mettront en commerce avec le Monde entier, et qui en feront une Partie plus ou moins considérable

de ce grand Tout. Représentez-vous cette Machine sous l'image d'un Clavecin, d'une Orgue, ou de quelqu'autre Instrument semblable. Imaginez que la suite des *Airs* qu'on peut exécuter sur ces instruments exprime la suite des *Idees*, des *Volontés*, des *Déterminations*, etc. Mais au lieu que l'Orgue exécute *indifféremment* toutes sortes d'Airs, et qu'après l'exécution de chaque *Air*, son état est le *même* qu'auparavant; concevez que la Machine qui est nous-mêmes, conserve une *certaine tendance* aux mouvements qu'elle a une fois exécutés, précisément parce qu'elle les a exécutés. Telle est l'énergie singulière de cette Machine admirable : tel est le grand Principe qui décide souverainement de la *Perfection Humaine*. » (Chapitre VI, p. 15 et 16, les mots soulignés l'ont été par Bonnet).

Le paradigme artificialiste de la statue trouve donc son origine dans les réalisations au dix-septième siècle d'automates (Cf. son importation par Hobbes dans le champ politique) : « Si Vaucanson a su construire un Canard artificiel qui avançait son Bec pour saisir la nourriture qu'on lui présentait, l'Auteur de Vaucanson n'aurait-il pû construire un Automate qui imitat les Actions de l'Homme? » (Bonnet, *op. cit.*, p. 295); le psychologue reconduit le geste de l'artisan en proposant un *automate théorique*.

Bonnet, quoique ayant soin de critiquer souvent Condillac (cf. aussi Chapitre XII, qui comprend l' « Examen de l'Opinion de M. l'Abbé de Condillac sur la Liberté ») et terminant son *essai* par ces mots : « J'avais annoncé des Observations sur le *Traité des sensations* de M. l'Abbé de Condillac, (15, 156). Je crois inutile de les inférer ici, parce qu'il m'a paru que nous n'avions presque rien de commun que l'Idée d'animer une Statue (ce qui on l'a vu suffisait au dix-huitième siècle d'être accusé de plagiaire). Nous avons à regretter qu'il ait si peu analysé, et qu'il ne se soit pas occupé de la *Mécanique* des idées (...) On sera surpris qu'un Génie aussi Métaphysique, se soit contenté d'Idées si vagues (...). Il eut traité ces sujets intéressants d'une manière plus heureuse, il y eut répandu plus de lumière s'il se fut appliqué à pénétrer dans la Mécanique de notre Etre » (p. 540) n'en laisse pas moins reconnaître l'existence de cette *logique intertextuelle* que nous évoquions plus haut. Ainsi : « Mais, toutes ces remarques ne m'empêchent pas de faire beaucoup de cas de son Livre » (*ibid.*). On sait en effet que la lecture par Bonnet du *Traité des Sensations* modifia de l'aveu même de celui-ci l'ordre d'acquisition par la statue des sensations : « Avant que j'eusse ouï parler du Plan de M. l'Abbé de Condillac, j'exerçais d'abord ma statue à *voir*. La *Vue* est le *Sens* dont nous faisons le plus d'usage et qui nous fournit le plus d'*idées*, et d'*idées* variées. Mais c'est précisément par cette raison que M. de Condillac n'a pas cru devoir commencer par ce *Sens*. Il a préféré de débiter par l'*Odeur*, comme plus simple, moins fécond, et cette marche me paraissant plus dans l'Esprit de l'*analyse*, je m'y conforme » (*ibid.*, p. 25, souligné par Bonnet) cf; les échos de cette *reconnaissance de dette* : « Monsieur Bonnet (chapitre 6) adopte la méthode de Condillac, il s'attache par préférence au sens de l'odeur, comme plus simple, moins fécond que celui de la vue, qu'il avait d'abord pris pour exemple ». *Journal étranger*, avril 1762). Dans ce contexte de

---

**CORPUS, revue de philosophie**

rivalité généralisée, la logique ultime de la critique consiste à démontrer la non-originalité de qui s'est prétendu original. Condillac montrera ainsi, que Buffon n'est guère un modèle absolu, une *autorité dernière* : « La seconde et la dernière, c'est qu'il croit que la vue a besoin des leçons du toucher : pensée que *Molyneux, Locke, Barclai*, ont eue avant lui. Or je n'ai pas dû parler de tous ceux qui ont pu répéter ce qu'ils ont dit » (suite de la note 1 de la page 311, page 312, souligné par Condillac).

78. Cf. Bonnet, *op. cit.* : « Les douceurs du Plagiat me sont inconnues » (*Préface IX*).

---

**Le dernier des métaphysiciens  
contre le bouffon de la philosophie**  
*Une stratégie du spiritualisme universitaire en France :  
Félix Ravaisson, l'éclectisme et les disciples de Victor Cousin.*

Le 13 janvier 1867, à Cannes, dans sa villa des Anges, et après un dîner pris en compagnie de son disciple le plus fidèle<sup>1</sup>, expire Victor Cousin, sans avoir eu le temps de recevoir les secours de l'Église. Un pamphlétaire du temps écrit : « sans avoir eu le temps de recommander à ses apôtres de soigner l'éclectisme. Est-il au ciel? Est-il en enfer? A-t-il été rejoindre quelque part Madame de Longueville? Cousin... e-il avec le diable ou le bon Dieu? Questions terribles que l'on se pose avec effroi!<sup>2</sup> ». Il a rusé jusqu'au bout avec Rome, qui le menaçait depuis plus de dix ans de l'Index s'il ne reniait les thèses panthéistes, naturalistes et rationalistes de *Du Vrai, du Beau, du Bien*; il n'a concédé à Pie IX qu'une lettre dans laquelle, selon l'aveu de Monseigneur Baunard, il « n'y avait rien qui désavouât le passé et que le vieux rationaliste n'eût répété cent fois sans cesser de l'être ».

Quelques mois plus tard, à l'occasion de l'Exposition Universelle de Paris et sur commande du ministre de l'Instruction publique et des Cultes — Victor Duruy, qui avait rétabli cette discipline dans son intégralité au programme des classes terminales des lycées —, Ravaisson publie des rapports sur les progrès des lettres et des sciences en France qui a pour objet la philosophie<sup>3</sup>. L'Empire libéral, en lui confiant cette tâche, a fait un triple choix. Celui d'un homme, qu'il a déjà nommé président de l'agrégation et membre du conseil supérieur de l'instruction publique, comme penseur officiel de l'institution philosophique : soit en quelque sorte le statut qu'occupait Victor Cousin sous la monarchie de juillet<sup>4</sup>. Celui d'une réponse à l'exigence du corps social : « le sujet même de ce Rapport est de ceux qui excitent aujourd'hui un intérêt général. On ne peut dire que la philosophie soit très goûtée en France; mais il nous serait

malaisé de nous en passer. Dans un temps où tous les principes sont mis en question, toutes les discussions prennent naturellement un caractère philosophique. Aussi la philosophie est partout aujourd'hui, dans les débats des Chambres, dans les polémiques des journaux, dans les mandements des évêques, dans les romans et au théâtre. On lui fait appel, non seulement pour ses applications aux questions de politique, mais pour ses théories métaphysiques elles-mêmes »<sup>3</sup>. Celui du sacrifice des doctrines qui légitimèrent, dans la première moitié du dix-neuvième siècle, les formes de l'institutionnalisation de l'enseignement philosophique. Soit d'abord celles des *vieux soldats en retraite de l'Université militante*, comme l'Idéologue Saphary, qui *voulaient faire des hommes et non pas seulement des bacheliers* et rêvaient en 1863 de revaloriser l'instruction secondaire *en philosophant non pas pour l'école, mais pour la vie civile*<sup>6</sup>. Soit ensuite, et surtout, celles des éclectiques; car si Ravaisson crédite leur chef du prestige éphémère de l'éloquence, c'est pour mieux lui faire reproche d'une promesse non tenue, qui lui vaut aujourd'hui la perte de son crédit et de son influence<sup>7</sup>: manière d'annoncer la seconde mort de Victor Cousin, que Renouvier désignera bientôt comme le *bouffon de la philosophie*<sup>8</sup>.

### I. Ravaisson critique de Cousin

Sous la monarchie de Juillet cependant, ce bouffon ne faisait pas rire. Il faisait et défaisait la carrière des philosophes. « Il ne cessait de nous dire : vous êtes libres », rapporte Jules Simon, « mais il nous imposait un programme et nous proposait, comme livres de classe, ses propres livres »<sup>9</sup>. On saisit pourquoi le jeune Ravaisson, coupable d'avoir publié dans la *Revue des Deux-Mondes* en 1840 un article qui critiquait les présupposés philosophiques de la doctrine de Cousin, ne put continuer de collaborer à la revue et dut attendre 1880 pour entrer à l'Académie des Sciences Morales et Politiques.

A l'époque où il rédige ce texte parricide, Ravaisson, malgré sa jeunesse (il a 27 ans), a déjà acquis la réputation d'un *maître-philosophe* et d'un *maître-écrivain*<sup>10</sup>. Prix d'honneur de philosophie au Concours général en 1833, le lauréat (avec Charles Michelet) du concours de philosophie de l'Académie des Sciences Morales et Politiques en 1835 a entendu Cousin vanter publiquement sa solidité de critique, l'étendue de ses connaissances historiques, son exposition nette et facile, même s'il lui reproche de ne pas s'en tenir

à la langue d'Aristote et d'y mêler quelquefois de la philosophie allemande<sup>11</sup>. Il lui écrit pour lui demander de travailler à la publication de documents relatifs à l'histoire de la philosophie en France, dont Cousin préside le comité<sup>12</sup> et contribue à l'édition d'œuvres inédites d'Abélard.

Selon une tactique par lui éprouvée, le petit pape de la philosophie (c'est une expression du temps) utilise ce jeune et brillant philosophe comme son propre secrétaire. Il lui fait traduire le *Parménide* de Platon qu'il publiera d'ailleurs (comme il le fait pour le travail de Jules Simon sur le *Timée*) sous son nom. En 1837, Ravaisson est reçu premier à l'agrégation de philosophie et publie un volume de son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. En 1838, il ajoute à son renom par sa thèse sur *L'Habitude*.

Mais dès cette époque est perceptible une distance prise avec un maître qui joue et jouit de son pouvoir dans les institutions comme un « saltimbanque »<sup>13</sup>, et qui intrigue pour empêcher sa nomination à la chaire de philosophie grecque et latine au Collège de France, dont Jouffroy vient de démissionner<sup>14</sup>. Ravaisson joint une brève note introductive, très élogieuse pour le seul philosophe allemand, à la traduction du « Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin » parue dans la *Revue germanique* d'octobre 1835. Il accepte en outre, par l'entremise probable de son oncle l'archéologue Gaspard Mollien, le secrétariat de la commission historique au ministère de l'Instruction Publique, puis celui du cabinet de Salvandy, l'ennemi politique de Cousin, s'évitant ainsi toute carrière effective dans l'enseignement sous la férule de ce dernier. Il est nommé le 15 avril 1839 inspecteur général des bibliothèques, et se rend en novembre à Munich, où il rencontre Schelling qu'il trouve « dans toute la force et la jeunesse de son grand esprit ». Dans les récents travaux de celui-ci, il décèle une inspiration conforme à la sienne, dont il avait essayé de donner quelque ébauche<sup>15</sup>. Peu de temps après, il livre à la *Revue des Deux Mondes* un article sur les *Fragments philosophiques de M. Hamilton* que Louis Peisse vient de traduire et de préfacer, et qui signe publiquement sa rupture avec Cousin.

Le philosophe écossais entretenait depuis 1829 un dialogue philosophique sur la question de la méthode<sup>16</sup> avec le philosophe français qui se trouvait tout à la fois heureux de pouvoir témoigner d'un écho de sa doctrine en Écosse, comme en Allemagne avec Schelling, et soucieux de n'en laisser paraître qu'une version

positive et aseptisée<sup>17</sup>. Avec la traduction des articles de Hamilton, qui les rend directement accessibles aux lecteurs français, la préface et l'appendice de Louis Peisse, qui critique dans l'ordre de ses raisons la doctrine de Cousin, le débat connaît un nouveau rebondissement. Et la *Revue des Deux Mondes*, qui se fait d'habitude le défenseur de l'éclectisme sous la plume de Jules Simon, laisse à Ravaisson le loisir de l'amplifier, puisque l'ambition du texte publié est de montrer combien le mouvement même de la philosophie française contemporaine laisse derrière soi Cousin, ses incohérences et ses insuffisances.

Dès les premières lignes de son article, en effet, est perceptible que la cible est d'abord la philosophie de Cousin. Parlant de l'influence des Écossais, où l'éclectisme puise son inspiration première, il indique qu'elle n'a guère eu d'impact en France que dans l'enseignement public « paisible domaine où l'abandonnait de plus en plus l'indifférence générale » : c'est dire que la philosophie d'école n'avait pas su avoir d'importance dans le corps social ni dans toute véritable entreprise de connaissance. Qui plus est, la pensée écossaise en elle-même donne tous les signes d'une mort prochaine. Les limites dans lesquelles elle prétend borner la connaissance paraissent plus que jamais inacceptables. Il n'est pas jusqu'à Hamilton qui ne laisse percevoir quelles aspirations plus amples il sacrifie à sa fidélité à Thomas Reid. Infiniment moins profonds que Kant, les Écossais n'ont su que transposer abusivement la méthode expérimentale de Bacon au domaine du sens intime : la psychologie empirique à quoi ils réduisent quasiment la philosophie ne saurait plus longtemps se faire passer pour elle.

C'est donc à juste titre que Cousin, avec d'autres, sous les effets conjugués du génie français et de l'influence allemande, a maintenu l'exigence d'une science des causes et des substances, et non seulement des lois et des phénomènes, l'exigence d'une connaissance de l'absolu, et non seulement du relatif à l'esprit humain. Mais il a prétendu y satisfaire par le seul recours à l'observation des phénomènes intérieurs. En se maintenant ainsi dans une allégerance aveugle à la méthode baconienne, comme si la philosophie ne pouvait avoir un point de vue distinct de celui de la physique, il s'est exposé aux critiques germaniques lui reprochant de faire l'économie de l'intuition intellectuelle indispensable à une science de l'absolu. Il est encore demeuré trop fidèle aux Écossais, alors même qu'il négligeait leurs avertissements sur le caractère chimérique du but qu'il espérait atteindre avec leur méthode.

Cependant existe déjà une tradition française qui a approché le point de vue spécifique à la philosophie, depuis que « la philosophie anglaise, (...), tombée dans le pays de Descartes et de Malebranche, ainsi qu'une plante qui change de nature en changeant de climat, s'y est métamorphosée secrètement »<sup>18</sup>. Chez Condillac, chez Destutt de Tracy eux-mêmes, chez Maine de Biran par excellence, la voie s'est ouverte qui mène de l'expérience intime de l'activité volontaire à une recherche réelle de la cause. Elle permet de dénoncer la « phénoménologie abstraite » qui résulte de l'application illégitime de l'observation objective au sens intime. Jouffroy l'a bien compris, qui a transporté « la psychologie dans le centre vivant de la personnalité ». Cousin, lui, quoique l'éditeur attiré de Maine de Biran, « par les restrictions qu'il impose à (la) doctrine (de celui-ci),... la dénature et l'annule ».

Reste à la nouvelle génération, « sans plus s'assujettir à la doctrine étrangère », la tâche de prouver que la connaissance de la substance peut être elle aussi réelle, au moins asymptotiquement, eu égard à l'obscurité irréductible où s'aventure alors l'intelligence. Ravaisson lui-même a déjà quelques résultats à proposer dans cette voie : il les emprunte de façon simultanément allusive et transparente à sa méditation sur « l'Habitude ». Malgré des apparences contraires, l'avenir recèle donc encore de l'espoir : « Dépouillé de sa domination légitime, chassé de son propre centre, exilé de lui-même, l'esprit semble se mourir aujourd'hui dans le vide et dans le doute. Il retrouvera, rentré en possession de lui-même, la loi qui fait la vie. »

Avec Ravaisson, qui les réajuste dans une optique nationale, se renforcent par conséquent contre Cousin les critiques des Allemands, de Schelling à Wendt, l'éditeur de la version abrégée du *Manuel d'Histoire de la Philosophie* de Tennemann (qu'avait traduit Cousin). Wendt écrivait dès 1834 : « Nous ne comprenons pas encore comment la psychologie, se tenant dans la sphère de l'expérience, peut nous éclairer sur la nature, sur l'essence de la raison, pendant qu'elle ne classe que les faits qu'elle observe dans la conscience (...). La psychologie simplement empirique (de Cousin) ne peut, par cela même qu'elle est restreinte à la conscience empirique, parvenir à reconnaître les caractères d'universalité et de nécessité, ni à démontrer comme *absolues* (comme n'étant pas applicables seulement à la faculté humaine de connaître) les lois de substance et de causalité, auxquelles l'auteur prétend réduire les lois de la pensée<sup>19</sup> ». Mais Ravaisson, six ans plus tard, ne forme pas de

vœux relatifs à une ontologie cousinienne à venir. Il estime qu'il vaut mieux ne plus rien attendre de Cousin. Vingt-sept ans après, il ne trouve aucune raison de revenir sur ce jugement...

Bien au contraire. C'est encore par euphémisme qu'A. Canivez, dans l'ouvrage qu'il a consacré à Jules Lagneau et à ses prédécesseurs dans la carrière, pourra dire que Ravaisson porte sur Cousin dans le *Rapport de 1867* « un jugement modéré dans ses termes et impitoyable dans son fonds ». Non seulement Ravaisson y reprend les critiques déjà souvent menées contre l'absence de cohérence de la philosophie cousinienne, et dénonce avec tant d'autres son caractère oratoire : « De plus en plus on devait reconnaître, dans le philosophe qui avait fait naître tant d'espérances, un orateur auquel, comme aux orateurs en général, s'il faut en croire Aristote, le vraisemblable, à défaut du vrai, suffisait »<sup>20</sup>. Non seulement il indique en quoi Cousin avait réussi à décevoir tout le monde : les esprits scientifiques, en « retirant » la philosophie « comme à part de toutes sciences »<sup>21</sup>, et les « âmes religieuses », en se tenant à l'écart, « non sans quelque sécheresse scholastique, des choses de l'âme, du cœur »<sup>22</sup>. Non seulement il revient sur la question de la méthode inspirée de Bacon pour en tirer les mêmes conclusions négatives que dans l'article de 1840. Mais il force encore la charge, dans ce contexte d'un *Rapport sur la Philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle* dont on peut soutenir qu'il est un rapport sur la Philosophie française du XIX<sup>e</sup> siècle : Cousin n'a été ni un véritable philosophe, ni un philosophe français, ni un philosophe français de son temps. Il n'a pas été un véritable philosophe, outre ses tentations d'orateur, parce qu'il s'est borné à un cartésianisme compris « sans son étendue et sans sa profondeur : sans l'étendue que lui donne la conception de la liaison rationnelle de toutes choses, d'où la portée infinie de la raison; sans la profondeur que lui donne la conception de la réflexion intérieure, atteignant par elle seule, au-delà de tout ce que les actes particuliers ont de relatif, l'absolu de la nature spirituelle »<sup>23</sup>. Il n'a pas été guidé par le génie de la France qui ramène à la vérité ceux qui errent apparemment au plus loin d'elle. — Et Ravaisson s'emploie ainsi à isoler Cousin de tout le mouvement qu'il caractérise comme étant celui de la pensée française, tant scientifique que philosophique, même chez nombre de disciples du maître contesté. Enfin, ses emprunts à l'esthétique de Quatremère de Quincy et de Winckelmann<sup>24</sup> l'ont plutôt empêché que mis sur la voie de comprendre que : « Dans notre temps, il n'arrive pas aussi souvent qu'autrefois qu'on reste enfermé dans les sciences dont le matériel de la nature est l'objet sans aucun égard à celles qui

s'occupent des choses d'un ordre plus complexe et plus élevé, sans commerce ni avec les sciences de la vie, ni avec les beaux-arts, et avec la poésie qui en fait le fond, et, en général, avec les études de l'ordre intellectuel et moral »<sup>25</sup>.

Toujours il a manqué, soit de procéder synthétiquement, à l'instar de Descartes, soit de reconnaître, comme A. Comte, parmi d'autres, qu'il est des synthèses, dans le vivant, dans l'être intelligent et moral, dans l'œuvre d'art, qui exigent qu'on reconsidère le modèle méthodologique emprunté aux sciences de la matière. Sa fidélité à ce dernier, par la médiation de l'école écossaise, et malgré l'impact provisoire sur lui des pensées de Hegel et de Schelling (que Ravaisson minimise davantage en 1867 qu'il ne le faisait en 1840), a condamné à l'impuissance et à la désuétude tout ce qu'il a entrepris. La Métaphysique qu'il prétendait restaurer est demeurée chez lui au stade de « brillant développement du demi-spiritualisme qu'inaugura chez nous Royer-Collard »<sup>26</sup>, ou encore à celui d'un « idéalisme mitigé »<sup>27</sup>, affaiblie comme elle l'était par le trop de réalité qu'il continuait d'attribuer aux phénomènes au détriment de ce qui sert à les expliquer. Elle n'a pu du même coup guère opposer de résistance au relativisme. Aussi, d'une certaine façon, Cousin porte-t-il la responsabilité de la persistance ou de la résurgence des théories de la « dissolution universelle ».

Mais c'est d'une importance toute limitée. Car il y a longtemps que pour la pensée vivante le cousinisme est mort, de même qu'est mort l'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle dont il représente un surgeon tardif et sans vigueur. Seul le fief de l'enseignement philosophique lui a assuré une survie imméritée jusqu'à ce que l'autorité politique y mette un terme. Aujourd'hui que l'institution retrouve ses anciennes formes, il s'avère que son influence est détruite là aussi. Fort heureusement : la philosophie des professeurs manifeste déjà qu'elle participe du mouvement général de la pensée française du temps. Et peut-être mieux encore : qu'elle importe enfin dans l'institution la certitude de l'unique point de vue hors duquel ce mouvement reste dans l'ignorance de soi<sup>28</sup>.

Qu'on aille ou non jusque-là, une chose du moins exige d'être entendue et le sera effectivement de tous. Le renouveau de l'enseignement philosophique veut coïncider avec la destruction de la mémoire du cousinisme et la réhabilitation de ceux et de ce qu'il a méconnu ou combattu. Charles Renouvier, dont l'œuvre se tient à l'écart de toute compromission philosophique et politique, en

saisit fort bien à sa manière la portée : « Le Rapport sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle adressé au ministre de l'Instruction publique par M. Ravaisson est un véritable événement pour tous ceux qui s'intéressent à la marche de la pensée générale dans notre pays. C'est peut-être l'inauguration d'une ère nouvelle, dans l'enseignement de la philosophie, et une rupture avec ce système d'opinions convenues, sans profondeur et sans vie, que la politique de l'éclectisme arrangeait en invoquant l'autorité de quelques grands hommes dont il défigurait les doctrines. C'est au moins l'avènement, dans l'école, d'une pensée forte et profonde, à la fois plus sérieusement *spiritualiste*, et plus conciliante à l'égard des méthodes critiques. Les amis de la liberté de l'esprit, ceux qui estiment que rien d'intéressant n'a été produit sous l'inspiration des chefs de l'école éclectique, et que cependant la pensée n'a point été stationnaire, doivent des remerciements à M. Ravaisson, pour avoir donné la première place, dans son Rapport, aux travaux indépendants, et pour la rare bienveillance qu'il a témoignée à tous les chercheurs, quelque éloignés qu'ils pussent lui sembler de ce qu'il croit être la vérité »<sup>29</sup>.

## **II. Les défenseurs de l'éclectisme contre les jugements du nouveau spiritualisme**

Tous les commentateurs suscités par la première édition du Rapport n'opposent pas, ainsi que le fait Renouvier, Ravaisson à Cousin comme une figure de la pureté philosophique à une figure du mélange impur du philosophique et du politique. Néanmoins, même parmi les notables de l'institution que le choix de Ravaisson à écarté de fonctions auxquelles ils auraient pu prétendre, nul ne prend le Rapport comme prescrivant des orientations à l'enseignement philosophique, pour s'en réjouir ou pour le contester. Ni Janet, ni A. Franck, parmi ceux-ci, ni E. Vacherot, ne signalent les responsabilités institutionnelles de l'auteur. Beaussire, Caro, le faisant, n'en concluent qu'à son indépendance à l'égard de tout pouvoir. Ainsi E. Beaussire : « M. Ravaisson a remplacé M. Cousin comme représentant de la philosophie au conseil de l'Instruction publique et à la présidence du jury d'agrégation. Dans cette haute position officielle, il est resté un penseur solitaire, étranger à toute école et ne prétendant ni à inspirer directement l'enseignement philosophique ni à l'administrer »<sup>30</sup>.

Le Rapport est reçu par tous en tant que texte philosophique où

la seule maîtrise qui soit en jeu est celle du maître à penser. Lachelier indique dans la « *Revue de l'Instruction publique* » que « ce n'est pas seulement une œuvre historique, mais aussi et surtout l'expression d'une doctrine »<sup>31</sup>. Amédée de Margerie y voit « une œuvre originale et capitale »<sup>32</sup>. Janet salue « l'intéressant tableau des études philosophiques en France d'un savant et profond penseur »<sup>33</sup>. Vacherot estime que c'est « un véritable livre digne d'occuper une place considérable dans l'histoire de la pensée contemporaine par la hauteur de la critique et la fermeté magistrale de la conclusion »<sup>34</sup>. E. Caro y admire « un monument de la science contemporaine »<sup>35</sup>.

A donner l'exemple du débat d'idées, à se tenir dans la « sérénité » (Beaussire) hors de toute polémique, Ravaisson obtient qu'on le lise en demeurant dans le registre du purement philosophique. L'exposé de sa propre métaphysique sera donc analysé, médité, critiqué comme tel. Les auteurs qui ont eu l'honneur d'être cités par lui rectifient telle ou telle des interprétations qu'il a proposées de leur doctrine (Renouvier, Vacherot, par exemple). D'aucuns contestent au passage qu'un obscur (La Strada) ou qu'une femme (Sophie Germain) aient été préférés à d'autres qui méritaient davantage à leurs yeux l'attention du rapporteur (de Bonald, de Maistre, par exemple, pour A. Franck).

Il n'échappe cependant à personne que l'évaluation sévère du cousinisme représente un enjeu considérable qui exige qu'on en réexamine et discute les raisons. Surtout dans le contexte contemporain, que Janet a caractérisé d'une expression qui devait connaître une remarquable longévité : celui de la « crise philosophique ». Mais l'héritage cousinien n'est pas défendu pour cela d'une seule voix, il divise ceux-là mêmes qui résistent à l'interprétation qu'en a donnée Ravaisson.

E. Beaussire, dans un article dont le titre fait programme : « La liberté philosophique » questionne l'hommage assez froid et plein de réserves rendu au chef de l'éclectisme : « On dirait qu'il en veut (à Cousin) de n'avoir pas réalisé entièrement le spiritualisme qu'il a rêvé ». Il admet que l'éclectisme n'a pu aboutir à une philosophie définitive, qu'il n'a pas fondé sur une base solide la science de l'âme ni trouvé autre chose, en dehors de l'âme, qu'un vague idéal. Il n'est pas certain néanmoins que Ravaisson soit tout à fait juste avec Janet, qui va peut-être au-delà du demi-spiritualisme de son maître. Il craint aussi que la critique de Cousin ne mène au panthéisme.

Mais c'est pour mieux manifester l'esprit libéral qui anime ce beau Rapport, et milite contre l'intolérance des doctrines du temps. Car seul l'esprit de persuasion qui, aux yeux de Beaussire, appartient à Ravaisson, convient au temps présent. La foi, sans le secours de la philosophie, ou plutôt de son fruit : « l'esprit philosophique, l'habitude de réfléchir et de raisonner par soi-même et de ne céder qu'à l'évidence », ne peut triompher dans un monde où règne le libre examen; manier le blâme ou l'injure avec pour seul répondant le principe d'autorité, comme le Père Gratry dans son livre contre les sophistes du temps présent<sup>36</sup>, ne peut séduire les esprits scientifiques portés au matérialisme qui fait la ruine de la religion, de la morale et de la politique. Ravaisson, par son indulgence, est du côté de la vraie science, qui en dernière instance est spiritualiste. « Il n'y a donc de salut que dans un enseignement philosophique plus étendu et plus fort » : soit, au-delà des leçons élémentaires des classes terminales des lycées et des études spéciales et partielles des cours magistraux des facultés — des manuels et des monographies —, la généralisation du vrai spiritualisme, qui est « l'amour de la vérité pour elle-même, la culture désintéressée de l'esprit, le respect de la pensée en soi-même et en autrui ». Telle est pour Beaussire la vraie critique de trois générations d'éclectiques : n'avoir pas su tenir ce *mâle langage* de la philosophie qui peut seul tuer le matérialisme autour de nous et en nous.

Paul Janet, membre de la troisième génération, et élève de Saisset, est le plus prompt à la réplique. Il avait écrit en 1865 « La crise philosophique », où il traçait le bilan philosophique du siècle et critiquait Taine, Renan, Littré et Vacherot. Après une phase d'invention, d'investigation et de promesses, l'école éclectique s'est restreinte à l'histoire et à la critique des systèmes de philosophie. Les nouvelles générations, imprégnées de l'esprit nouveau des sciences positives, restaient sur leur faim; elles « n'avaient d'ailleurs vu l'école spiritualiste qu'au gouvernement et non dans l'opposition ».

Depuis quinze ans, le spiritualisme traverse une *crise redoutable* et se tient sur la défensive; la phase polémique qu'il traverse<sup>37</sup> devrait triompher des théories adverses. A l'heure de la publication du Rapport de Ravaisson, Janet s'est attelé positivement à la renaissance du spiritualisme. Il publie dans la Revue des Deux-Mondes du 15 mai 1868 une étude sur *Le spiritualisme français au XIX<sup>e</sup> siècle*, qui est d'abord un hommage à Maine de Biran et à Ampère, dont Barthélémy Saint-Hilaire vient de publier la correspondance. Il

reconnaît à Cousin le mérite d'avoir mis en circulation le nom et des œuvres de Biran, mais indique que la fougue de son imagination toujours en mouvement se dispersait indéfiniment et ne pouvait laisser mûrir l'idée nouvelle; il « incline aujourd'hui à croire que cette philosophie allemande si décriée par nous-mêmes peut être, bien comprise, le salut du spiritualisme : c'est aussi à Fichte que nous devons les fondements de la personnalité humaine ». Il célèbre enfin, dans l'ouvrage de « l'éminent historien d'Aristote », la thèse selon laquelle c'est aujourd'hui l'idée spiritualiste qui est en progrès. Dans *Le Temps* et dans la *Revue des Deux-Mondes*, il revient pourtant bientôt sur cette appréciation favorable. En 1875, il écrit que la séparation de la philosophie et de la science dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ne fut pas le fait du seul éclectisme, mais affectait aussi l'école traditionaliste (le premier Lammenais, de Maistre, de Bonald) et l'école socialiste (Pierre Leroux). La première cause en est la Révolution française, qui mit en faveur l'intérêt et l'avenir de l'humanité aux dépens de l'intérêt scientifique et du désintéressement théorique; la seconde le rapport étroit de la philosophie avec la littérature, laquelle « associait la science non seulement au matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais au despotisme impérial — Janet cite Lamartine : « Le chiffre alors, était seul permis, honoré, protégé, payé. Comme le chiffre ne raisonne pas, comme c'est un merveilleux instrument passif de tyrannie qui ne demande jamais à quoi on l'emploie..., le chef militaire de cette époque ne voulait pas d'autre missionnaire que ce séide, et ce séide le servait bien (...). Les mathématiques étaient les chaînes de la pensée humaine. Je respire; elles sont brisées!<sup>38</sup> ». Enfin, la science elle-même se tenait à l'écart de la philosophie.

Dans un autre article, publié deux ans plus tôt, Janet crédite aussi Cousin d'avoir sécularisé la philosophie, et d'avoir fait enseigner dans les écoles « la métaphysique de Platon et celle de Descartes combinées ». Ravaisson et Vacherot sont allés, grâce à Maine de Biran, au-delà, mais c'est Émile Saisset qui devait développer cette voie fructueuse qui permit de résister à la critique acérée et mordante de Taine, à l'ironie voltairienne de About, au spinozisme noble mais froid de Prévost-Paradol. Aujourd'hui, Ravaisson a succédé à Cousin dans le gouvernement de la philosophie, se substituant à « un esprit excitateur, mais dominateur » et « agissant comme le Dieu d'Aristote, qui meut tout, en restant tranquille ».

Cet éloge de l'auteur du *Rapport* masque mal la réhabilitation mesurée du rôle institutionnel de Cousin et de son œuvre philoso-

phique. Elle introduit une critique sévère du système de Ravaisson : « Cette philosophie, à vrai dire, se compose plutôt de vues brillantes et profondes, jetées en phrases courtes et abruptes, d'une manière à la fois fière et nonchalante, que de doctrines rigoureusement définies sévèrement liées, abondamment développées. La discussion, l'analyse, l'exposition des conséquences, la détermination précise des idées, en un mot tout ce qu'on appelle dans l'école les procédés discursifs, y sont subordonnés ou même sacrifiés à la méthode synthétique et intuitive. L'auteur voit et affirme : à vous de voir comme lui; mais à défaut de dialectique, l'éclat et la force de la pensée, la beauté de l'expression, la noblesse de l'émotion philosophique, subjuguent et captivent. La pensée générale est obscure et se prête difficilement à l'analyse. On est sur les confins de toutes les philosophies, sans savoir précisément à laquelle on a affaire. N'était la langue savante, quelquefois même ardue de l'auteur, on serait tenté de dire qu'une telle philosophie appartient plutôt au domaine de la poésie qu'à celui de la science. Ce qu'on ne peut lui refuser, c'est de s'emparer fortement de l'imagination. Les esprits nets et exacts ont peine à entrer dans cette manière de penser et de dire; mais ils sont les premiers à en subir le prestige ». Janet retourne contre Ravaisson des critiques que celui-ci professait contre Cousin.

Il explique aussi que « autant qu'on peut résumer une pensée flottante et légèrement nuageuse », toute la philosophie ravaissonnienne tient dans la distinction aristotélicienne matière/forme, mais que sa thèse de la négation de la substance, pour importante qu'elle soit contre le matérialisme, n'est ni expliquée, ni défendue, ni développée. Elle est « avancée en passant », comme cette autre thèse de la réduction des causes efficientes aux causes finales. Ravaisson professe un matérialisme renversé (cf. Vacherot) qui n'est peut-être pas si éloigné de ce « demi-spiritualisme » de l'école éclectique qu'il veut tenir à l'écart « d'une manière très tranchée et quelque peu hautaine » : « ce que nous lui reprochons sérieusement, c'est la persistance froide avec laquelle il écarte ce qu'il appelle demi-spiritualisme, c'est-à-dire tout ce qui, de près ou de loin, touchait l'école éclectique. Nous ne pouvons approuver cette prétention systématique à se séparer d'une école à laquelle on tient par tant de côtés. Et pourquoi ces séparations, je vous le demande? Est-ce donc le temps de former des petites églises? N'est-ce pas mettre les intérêts d'une petite philosophie particulière au-dessus des intérêts généraux du spiritualisme? »<sup>39</sup>.

Ce lexique agonistique trouve écho dans l'écrit d'un autre éclectique de la troisième génération, Edme Caro, qui enseigne à l'École normale supérieure et vient de publier un livre fort polémique sur *Le matérialisme et la science*, après un autre ouvrage du même statut sur *l'Idée de Dieu*. Caro reçoit positivement les « regrettables lacunes signalées dans la doctrine et dans la méthode du fondateur de l'éclectisme », mais se demande « s'il n'y avait pas lieu d'insister davantage sur les durables services rendus à la cause de la philosophie, sur les impulsions données à la libre recherche, les horizons nouveaux découverts dans l'histoire de l'esprit humain, les grands exemples de cette activité infatigable dans les plus hautes régions de l'esprit »<sup>40</sup>. Ravaisson est taxé d'indulgence pour le positivisme, et quelque peu suspecté de mettre partout, même dans les travaux scientifiques les plus explicitement matérialistes, un spiritualisme inconscient qui se retournerait contre eux-mêmes.

Comment d'abord ne pas sourire d'un rapport officiel qui provient du ministère de l'Instruction publique et s'emploie à critiquer le premier administrateur de la philosophie du siècle? C'est le signe, reconnaît Caro, de la liberté du philosophe qui l'a rédigé par rapport au pouvoir politique, et de l'émancipation relative de toute la corporation. Mais il lui reproche d'avoir systématiquement minimisé l'importance de Cousin. Mais est-il vrai que Cousin n'a jamais fait que des programmes de sa méthode? Qu'il est demeuré dans un demi-spiritualisme, « dans un empirisme tempéré par des généralités oratoires »? Qu'il s'est tenu hors des choses du cœur et de l'âme? Peut-être, mais rien qu'une page de pure nomenclature n'est là pour manifester la portée des travaux d'érudition de Cousin, son influence sur les philosophes du siècle, et l'importance de sa thèse de la tendance impérieuse de l'esprit humain à l'unité qui dépasse sa manifestation passagère, personnelle et contingente chez Cousin même pour se trouver au fondement de cet éclectisme supérieur dont Ravaisson lui-même n'est qu'une autre manifestation. La dissidence que marque Caro sur le fonds de son « réalisme spiritualiste », les invincibles résistances qu'il sent s'éveiller dans sa raison, porte sur la définition de la matière comme plus bas degré de l'esprit, donc comme participant de lui. Pour Caro, « l'unité véritable des choses n'est pas dans l'unité de substance, son vrai nom est harmonie ». Et en ceci il formule une critique très proche de l'éclectisme cousinien à Ravaisson.

La troisième saveur est tirée par Adolphe Franck, professeur au Collège de France, qui participe de la seconde génération et fit, dans

son Dictionnaire des Sciences Philosophiques, la somme des idées et des œuvres de l'éclectisme cousinien. Évoquant la lecture subjective (au sens allemand) des philosophes du siècle dans le *Rapport* il signale des omissions, et des indulgences de jugement : « M. Ravaisson a un merveilleux talent pour découvrir et quelque fois pour introduire ses propres idées dans la pensée des autres »<sup>41</sup>. Mais il est un point sur lequel l'injustice paraît outrepasser les bornes, c'est celui de l'évaluation de l'œuvre et du rôle de Cousin : une sentence qui vaut condamnation à mort après un acte d'accusation réglé. Franck remarque d'abord qu'il n'est pas une critique portée par Ravaisson qui ne puisse s'appliquer à lui-même; ensuite qu'elles ne résistent pas à un examen impartial : Cousin est éclectique jusqu'au bout, et a reconnu le rôle du sentiment comme celui de la religion, etc. En des termes sévères, Franck dénonce les tendances constantes au mysticisme qui sont perceptibles chez l'auteur du *Rapport* et laisse entendre que sur ce point, il tombe sous le coup des critiques que Cousin énonçait contre la philosophie allemande dès 1840.

### **III. La Révolution française, la politique et la philosophie**

Deux types d'arguments sont donc avancés pour critiquer Ravaisson sur le chapitre de son évaluation de l'éclectisme : la réduction du rôle historique de Cousin dans l'institutionnalisation de la philosophie en France et dans l'encouragement aux études d'histoire de la philosophie, et l'accusation de s'être arrêté à mi-chemin sur la route de la métaphysique par défaut de méthode.

Sur ces deux points précis se jouent des enjeux décisifs qui engagent plus que la gestion d'un héritage : le sort de la philosophie au sein de l'État moderne. Victor Cousin et ses disciples participent d'un sol de référence explicitement situé par rapport à la Révolution française. En avril 1851, le « petit pape de la philosophie » revendique encore explicitement d'être né avec elle, d'avoir été dans tous ses ouvrages son interprète modéré mais inébranlable, et définit sa philosophie comme n'ayant guère été que la réflexion appliquée à ses instincts et le résumé de ses maximes. Pour lui, la Révolution a substitué à l'autorité la liberté — en politique comme en philosophie. « Fille de la morale, la politique a le même caractère que sa mère : elle est d'institution naturelle. Les sociétés humaines, faites par des hommes et pour des hommes, ne relèvent point de pouvoirs étrangers et mystérieux, et le seul fondement légitime est

l'intérêt et le consentement des peuples. De là le grand principe de la souveraineté nationale, proclamé par la Révolution française, qui répond à la souveraineté de la raison en philosophie ».

Si la forme républicaine de gouvernement, librement acceptée, suppose bien le principe de la souveraineté nationale, il ne s'ensuit pas que ce principe requiert nécessairement et uniquement la république. Pour Cousin, la monarchie constitutionnelle reste le gouvernement vrai de la France et de l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle : « il est le seul qui réalise la souveraineté du peuple avec la vérité et sans recours, à l'aide d'un roi qui ne meurt point et n'a jamais tort, et de ministres responsables qui changent au gré de la majorité d'un parlement représentant la majorité des électeurs, laquelle à son tour représente la majorité de la nation, de sorte qu'en dernière analyse, c'est la nation qui gouverne, j'entends la vraie nation, intelligente et éclairée, et non pas la masse ignorante, tantôt insouciant et tantôt agitée. Ce beau gouvernement admet sans doute une foule de différences selon les pays et les circonstances, mais il a un type à peu près uniforme qui exprime l'unité de la civilisation européenne ». La philosophie éclectique se donne comme la doctrine de l'âge historique de la monarchie constitutionnelle, où les classes moyennes et l'élite éclairée doivent gouverner les affaires de la cité comme elles légifèrent sur les productions de la raison : soit le pouvoir donné aux mandarins lettrés<sup>42</sup>. On voit cependant que de ces mêmes principes, on peut, comme le fit un Barthélémy-Saint-Hilaire, requérir la république modérée comme la meilleure forme de gouvernement<sup>43</sup>. Il faut savoir que la plupart des disciples de Cousin ont refusé de prêter serment à l'empereur en 1852, perdant tout à la fois leur salaire et leur chaire. En 1868, plusieurs ne l'ont toujours pas retrouvée, et la plupart sortiront de leur réserve ou reviendront de leur exil seulement en 1870, pour s'engager dans la politique active aux côtés de Thiers.

Ravaisson et son nouveau spiritualisme participent d'un autre sol de référence. On l'aura déjà remarqué dans l'usage qu'il fait de l'invocation du génie national, qui doit beaucoup sans doute au Romantisme des années 1830-1840, en général, et, malgré d'énormes divergences, à Michelet en particulier. (Il fut quelque temps secrétaire de celui-ci dans sa jeunesse)<sup>44</sup>. A vrai dire, il laisse davantage à deviner dans ce domaine, comme en tant d'autres, qu'il ne développe explicitement ce qu'il entend par génie français. Néanmoins, la concordance des diverses occurrences du thème, et surtout la fin du *Rapport de 1867* où il évoque la tradition nationale, en

faisant se succéder rapidement Gaulois, premiers convertis au Christianisme et chevalerie médiévale<sup>45</sup>, permet d'en cerner la signification de la façon suivante : le peuple français, c'est le peuple « social », c'est le peuple du « lien ». Son génie le porte à la générosité, c'est-à-dire au don de soi, à ce qui excède l'individualité dans le courage et l'héroïsme. Il le porte du même mouvement vers les croyances qui assurent que le Monde est une Totalité Une, dans laquelle nul élément ne se clôt sur lui-même, mais au contraire est lié du plus intime de soi à l'Amour Universel. Voilà pourquoi la patrie de Descartes et de Pascal inspire à ceux qui sont, dans la pensée, ses enfants authentiques, de rechercher en tout la synthèse, ou de procéder synthétiquement, comme il y a été fait allusion précédemment contre V. Cousin, mais comme Ravaisson, aussi bien, l'objecte à Taine et à son ouvrage sur les « *Philosophes français du XIX<sup>e</sup> siècle* », où l'esprit analytique se trouve selon lui abusivement attribué au caractère national. Aussi est-ce la nation de prédilection pour la Métaphysique, — si la Métaphysique recherche l'Un dans le Multiple —, encore que d'autres nations et d'autres lieux que la France ne soient pas exclus de l'apparaître de la Vérité<sup>46</sup>, ainsi qu'en témoigne par exemple l'attention constante portée par Ravaisson au « mouvement » qui, dans les doctrines étrangères les plus prudentes tend au débordement des limites qu'elles s'assignent<sup>47</sup>.

Comment situer la Révolution de 1789 par rapport au génie national? Là encore Ravaisson n'explicite guère sa pensée. Mais il semble bien que la Révolution soit toujours pour lui d'abord une fin, le terme ultime d'une exténuation. « La Révolution française » — dira-t-il dans une communication à l'Académie des Sciences Morales et Politiques en 1886, « en mettant fin à un régime qui avait déjà perdu en grande partie ses raisons d'être, et duquel, d'ailleurs, il ne subsistait plus guère que des ruines, a proclamé, avec l'abolition des privilèges légaux, la liberté de tous, promis de plus, l'égalité et la fraternité »<sup>48</sup>. Le *Rapport de 1867* l'évoquait déjà, au passage, presque dans les mêmes termes : « au milieu des ruines du moyen-âge, renversé par la Révolution... etc. »<sup>49</sup>. Nulle fidélité à son héritage n'est donc jamais mise en avant par Ravaisson : il n'y a rien à continuer, ni à préserver de la Révolution, puisqu'elle n'a fait qu'achever un processus de dissolution depuis longtemps à l'œuvre. Il n'y a rien non plus à espérer des convulsions qu'elle provoque encore dans le siècle. (Ce n'est pas par hasard si on ne rencontre Ravaisson à aucun des moments de rupture politique, et si en revanche, il perdure remarquablement dans les postes de respon-

sabilité administrative que lui proposeront tous les régimes « assis » de l'époque.) Il s'agit de se mettre à rebâtir, de réunir ce qui a été dispersé, de revivifier ce qui a été exténué. Non pas par une Restauration, un pur et simple retour en arrière — impossible —, mais en cherchant les voies d'une unité régénérée, « par l'établissement entre les classes (d') une harmonie et (d') une sympathie réciproque »<sup>50</sup>.

A l'élite capable de donner l'exemple du dévouement, du désintéressement, le peuple rassembleur par essence devra d'accomplir la promesse de la fraternité, demeurée en souffrance. Égalité et liberté déclinent à l'arrière-plan, souvent suspectées d'avoir partie liée avec l'égoïsme envieux et diviseur. On peut donc supposer que la Révolution marque finalement chez Ravaisson, penseur de la courbe, un point d'inflexion à partir duquel reviendront sous une forme nouvelle un passé plus lointain et des ancêtres plus archaïques<sup>51</sup>. C'est après la Révolution que se ressaisit le génie national.

Mais le temps post-révolutionnaire n'engage pas seulement un peuple à redevenir ce qu'il est. Il inscrit son histoire dans une geste beaucoup plus ample où se laisse percevoir la pulsation de la Création divine.

D. Janicaud rapproche Ravaisson de Schelling, dans « Une Généalogie du Spiritualisme français »<sup>52</sup>, relativement à leurs conceptions respectives de l'histoire. (Ce n'est évidemment qu'un rapprochement parmi bien d'autres.) Il remarque qu'il y a chez le premier un écho de la pensée que le second formule ainsi : « L'histoire est un poème épique, sorti de l'esprit de Dieu. Ses deux principales parties sont : celle qui représente le départ de l'humanité de son Centre et sa progression jusqu'au point le plus éloigné de celui-ci, et celle qui représente son retour au Centre à partir de ce point ». Sans pousser plus avant ici la comparaison, il convient surtout de retenir la suggestion que la Révolution correspond à ce « point le plus éloigné », dans un des cycles de la narration du poème divin<sup>53</sup>. Car si l'on est autorisé ainsi à fonder ontologiquement le temps post-révolutionnaire sur le mouvement par lequel s'effectue le retour à Dieu, on est par là même éclairé sur la raison ultime du mouvement immanent à la pensée française contemporaine, tel que Ravaisson le met en relief dans le *Rapport*.

L'attention portée aux êtres vivants, intelligents et moraux, aux œuvres d'art, — on l'a remarquée déjà —, caractérise l'effet de

l'esprit du temps dans le domaine du savoir. Elle amène les plus rétifs à remanier méthodes et principes : essentiellement à borner les ambitions de la décomposition analytique, à reconnaître que « le supérieur ne s'explique pas par l'inférieur », à réintroduire la considération des totalités individuées et celle des causes finales. Elle induit à faire œuvre dans un sens qui peut être méconnu mais n'en est pas moins agissant de la façon la plus réconfortante qui soit pour ceux que tourmentent la « crise philosophique » : « Le matérialisme, dès lors, sous ses puissantes influences, ne subsiste guère fidèle à lui-même, mais, peu à peu modifié, altéré, se change en quelque théorie différente, plus ou moins empreinte de spiritualisme »<sup>54</sup>.

Là réside probablement une des justifications philosophiques du libéralisme en matière de savoir, et d'enseignement philosophique plus spécifiquement, dont Ravaisson s'est constamment trouvé crédité à la différence de V. Cousin. Quand les sciences tendent d'elles-mêmes au spiritualisme, quand le positivisme n'échappe pas à une conversion subreptice, le matérialisme théorique qu'ils étaient supposés sécréter spontanément commence à faire défaut dans son alliance préoccupante avec le matérialisme moral. Plus n'est besoin alors de transformer le spiritualisme en « doctrine de Salut public »<sup>55</sup>, ainsi que le remarquait E. Vacherot, ni de l'insérer dans une stratégie d'alliances. Son rapport à la politique en est profondément remanié : il ne s'assigne plus pour tâche expresse de la représenter auprès des savants.

Il suffit de laisser le mouvement du savoir obéir à ce qui exerce sur lui une attraction. « Il y a un foyer aussi, il y a un soleil du monde intellectuel et moral. Quelque nouveau Kepler, quelque nouveau Newton, en rendront manifestes un jour et la réalité et la puissance. Nous le sentons déjà, si nous n'en pouvons donner encore la claire démonstration<sup>56</sup> ». La philosophie spiritualiste en général, et l'enseignement philosophique en particulier, n'ont plus d'autre finalité que d'inviter au partage de « cela » que nous sentons déjà, et qu'il faut tenter d'exposer. A savoir, — si on ne néglige pas les termes dans lesquels Ravaisson l'approche —, une expérience prioritairement esthétique<sup>57</sup>, celle du *point de vue unique* à partir d'où réfléchir en perspective harmonieuse tant le « tableau » des tendances spontanées de la pensée française contemporaine que les « disciplines » étudiées avant la classe de philosophie dans le cursus des études<sup>58</sup>.

S'il subsistait chez Ravaisson la volonté d'exercer un contrôle, ce serait sur la nécessité d'amener à ce point de vue qu'elle apparaîtrait. Car c'est le « centre », le « Dieu qui nous est plus intérieur »<sup>59</sup>, qui seul permet de voir et de donner à voir « tant de choses réfléchies en belle lumière », dans « un miroir d'argent », comme Michelet l'écrivait à Ravaisson au sujet du Rapport, avec un sens très sûr des images<sup>60</sup>. Mais ce contrôle s'ôte à lui-même toute légitimité : « A bien des signes, il est permis de prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action »<sup>61</sup>.

Ce n'est pas seulement de la conception schellingienne de l'histoire qu'on peut rapprocher Ravaisson, mais aussi de la conception que le philosophe allemand se faisait de l'organisation des institutions dans lesquelles le savoir se développe et se transmet. Chez l'un comme chez l'autre, le « laisser-penser librement » se fonde sur la Raison immanente à l'Histoire qui dispense de « tenter d'imposer une rationalisation procédant de l'extérieur (donc violente) à (la) réalité »<sup>62</sup>. Tout porte ainsi à penser qu'avec Ravaisson se définit une figure du philosophe français différente de celle qu'avait contribué à dessiner V. Cousin, une figure qui doit beaucoup sans doute à la tradition germanique illustrée par Schelling.

Les éclectiques avaient fait de la politique en politiciens : Royer-Collard, Cousin, Jouffroy étaient pairs de France, Jules Simon, Barthélémy-Saint-Hilaire et bien d'autres députés. Ravaisson et ses disciples font de la politique en philosophes : ils occupent des postes de responsabilité dans l'État pour défendre le point de vue de l'Esprit, de l'Idée, de Dieu. Il est donc pour le moins réducteur d'englober Cousin et Ravaisson dans une unique tradition spiritualiste française qui « reflétant le rapport objectif du penseur bourgeois à la société dans laquelle il pense, le conduit à prendre et à faire prendre pour des prémisses historiques absolues les postulats de la société bourgeoise traduits en langage philosophique »<sup>63</sup>. La rupture affichée par Ravaisson avec Cousin, les critiques auxquelles il est à son tour exposé et qui témoignent d'une résistance chez les anciens éclectiques ne peuvent être traitées comme des épiphénomènes négligeables et insignifiants. Il y a véritablement eu lutte pour l'hégémonie philosophique en France en

milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. On imagine dès lors le regard qu'ont pu échanger, sur un quai de la gare de Lyon, Ravaisson et Cousin — celui-ci partant pour un dernier voyage à Cannes, et prétendant à qui voulait l'entendre qu'il avait refusé de rédiger le rapport sur la philosophie en France pour l'Exposition universelle que le ministre lui aurait demandé, l'autre ayant déjà sous la plume les mots de l'oraison funèbre qu'il allait rédiger.

CHRISTIANE MAUVE et PATRICE VERMEREN

● Christiane Mauve, professeur de philosophie à l'EN de Bonneuil-sur-Marne, est responsable d'un séminaire au Collège international de philosophie et membre du Groupe de recherches sur les représentations du social (CNRS, Sciences du politique).

● Patrice Vermeren, chargé de recherches au CNRS (GERS, Sciences du politique), est membre du comité directeur du Collège international de philosophie et chargé de conférences à l'EHESS (Atelier Proudhon).

#### NOTES

1. Jules Barthélémy Saint-Hilaire, qui se fera enterrer aux côtés de son maître au cimetière du Père Lachaise.

2. Néré Quépat, pseudonyme de René Paquet : *La lorgnette philosophique*, Paris, 1872, p. 55.

3. Parmi les autres rapports rédigés à l'occasion de l'Exposition universelle de 1867, il faut citer : Claude Bernard, *Rapport sur les progrès et la marche de la physiologie générale en France*; Théophile Gautier, *Rapport sur la poésie en France*.

4. Janicaud in « *Les études philosophiques* », Paris, 1984, n° 4 : « Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling », p. 452.

5. Émile Beaussire : *La liberté philosophique*, revue des cours littéraires de la France et de l'Étranger, 16 mai 1868, p. 378.

6. Lettre de Saphary à Victor Duruy du 14 juillet 1863, archives nationales F 179098.

7. Félix Ravaisson : *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1867, réédition du Corpus 1984, p. 84.

8. Cité par Simone Goyard Fabre : *Ravaisson et les historiens du XIX<sup>e</sup> siècle*, *Les Études Philosophiques*, octobre-décembre 1984, p. 492, note 54.

9. Jules Simon : *Une révolution dans un verre d'eau*, archives privées Jules Simon 42 AP 12.

10. Jules Simon : *Victor Cousin*, dans le *Journal des débats* du 12 octobre 1886.

11. Victor Cousin : *Rapport sur le concours relatif à la Métaphysique*

d'*Aristote*, archives de l'Académie des Sciences morales et politiques et André Dulière : *Visages Namurois*, Presses de l'Avenir, Namur, 1974, p. 119.

12. Lettre de Ravaisson à Cousin du 7 février 1835, archives de la bibliothèque Victor Cousin; voir aussi Stéphane Douailler et Patrice Vermeren : *D'un corpus à l'autre*, à paraître dans *Esprit*.

13. Lettre de Madame Poret à son mari du 8 septembre 1837, citée par Joseph Dopp dans sa thèse sur Ravaisson (Université de Louvain, 1935) : « Ton M. Cousin est le plus grand saltimbanque que je connaisse. Ce pauvre M. Ravaisson est aussi sa victime. Heureusement il le connaissait déjà assez pour n'être point surpris de ses caprices. »

14. Voir la lettre de Ravaisson à Quinet du 2 août 1839 : « L'opposition de M. Cousin ne m'a pas surpris, et encore moins sa ruse; ma propre expérience m'a trop bien appris non seulement ce qu'on peut, mais ce qu'on doit attendre d'un pareil AMI »; voir aussi la lettre de Ravaisson à Cousin du 23 décembre 1837 : « Si j'étais appelé à remplir la chaire que je sollicite, je prendrais pour sujet de mon cours, du moins pendant la première année, la philosophie d'Aristote en m'appuyant sur l'interprétation et le commentaire littéral des principaux monuments de cette philosophie, et surtout de la métaphysique. J'exposerais, si le temps me le permettait, les antécédents de l'aristotélisme, et je ferais l'histoire de l'influence que cette doctrine a exercée sur les systèmes ultérieurs de la philosophie grecque » (archives de la bibliothèque Victor Cousin, correspondance tome 32/1130).

15. Lettre de Ravaisson à Quinet du 2 août 1839, publiée par M. David dans la *Revue de Métaphysique et de morale*, juillet 1952, p. 454.

16. Voir les articles publiés dans la *Revue d'Edimbourg* d'octobre 1828 et de janvier 1829, et l'article de Louis Peisse dans le *National* des 25 septembre et 29 octobre 1833; voir aussi la correspondance entre Hamilton et Cousin, à la bibliothèque Victor Cousin (Paris) et dans J. Veitch : *Memoir of Sir W. Hamilton*, Edinburgh, 8<sup>e</sup> édition, 1869, citée par George Elder Davie : *Victor Cousin et les philosophes écossais*, communication au colloque de Sèvres de février 1982 (traduite par J.-P. Cotten).

17. Voir Victor Cousin : seconde préface aux *Fragments philosophiques*, Paris, 30 juin 1833, et troisième préface, Paris, 20 juillet 1838.

18. Félix Ravaisson : *Philosophie contemporaine : Hamilton*, dans la *Revue des Deux-Mondes* de novembre 1840.

19. Wendt : *Fragments philosophiques par M. Victor Cousin*, dans les *Annonces savantes de Goettingue*, 153<sup>e</sup> livraison, datée du 22 septembre 1834. A la même époque, on annonce, dans la correspondance du *Morgenblatt* de Munich, d'après une déclaration dans la *Gazette universelle*, que Schelling, qui s'est tu depuis 1815 (cf. son ouvrage *Sur les divinités de Samothrace*) va reprendre la parole : « Des esprits comme Schelling ne chôment jamais; un terrain si fécond n'est jamais en friche : nous pouvons

---

**CORPUS, revue de philosophie**

nous attendre à quelque chose de grand (...). La philosophie de Schelling prendra-t-elle part à la solution du grand problème qui agite notre temps et qui a déjà enlevé tant de sanglantes victimes comme la funeste énigme Sphinx? »

20. F. Ravaisson, *Rapport, op. cit.*, p. 84.
21. *Id.*, p. 82.
22. *Id.*, p. 83.
23. *Id.*, p. 82.
24. *Id.*, p. 74.
25. *Id.*, p. 289.
26. *Id.*, p. 72.
27. *Id.*, p. 288.
28. *Id.*, p. 313.
29. Charles Renouvier : *L'infini, la substance et la liberté*, dans l'Année philosophique, 1869, n° 2, p. 149.
30. Émile Beaussire, *op. cit.*
31. Jules Lachelier : *A propos du Rapport de M. Ravaisson*, dans la « Revue de l'Instruction publique » du 30 août 1868.
32. Margerie : *Philosophie contemporaine*, 1870, p. 231.
33. Paul Janet : *Le spiritualisme français au XIX<sup>e</sup> siècle* dans la Revue des Deux-Mondes du 15 mai 1868.
34. Étienne Vacherot : *La situation philosophique en France*, dans la Revue des Deux-Mondes du 15 juin 1868.
35. Edme Caro : *Philosophie et philosophes*, Paris, 1888, p. 187.
36. Graty : *Les Sophistes et la Critique*, Paris, 1864.
37. Paul Janet : *La crise philosophique*, Paris, 1865.
38. Lamartine : *Discours sur les destinées de la Poésie*, cité par Paul Janet dans *Le Temps* du 28 mars 1875.
39. Paul Janet dans la Revue des Deux-Mondes du 15 octobre 1873.
40. Caro, *op. cit.*, p. 192.
41. Adolphe Franck : *Moralistes et Philosophes*, Paris, 1872.
42. Voir François Jaquet-Francillon et Patrice Vermeren : *Les catholiques pour la liberté d'enseignement*, Magnard, 1986.
43. Voir Patrice Vermeren : *Aristote, la vraie démocratie et l'idée d'une science politique française au XIX<sup>e</sup> siècle*, dans *L'Ailleurs : images de l'autre politique dans la philosophie politique française (XVI/XIX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1986.
44. Cf. Dopp : *Félix Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Louvain, 1933, p. 61.
45. *Rapport, op. cit.*, p. 320.

46. *Id.*, p. 319.
47. F. Ravaisson : entre autres, *Philosophie contemporaine : Hamilton*, *op. cit.*
48. F. Ravaisson : *La réforme sociale et la question ouvrière*, dans *La Réforme sociale*, 15 juin 1886.
49. F. Ravaisson, *Rapport*, *op. cit.*, p. 93.
50. F. Ravaisson, *La Réforme sociale...*, *op. cit.*
51. Dans son article sur Hamilton n'écrivait-il pas que le matérialisme français du XVIII<sup>e</sup> siècle n'était que « le fruit naturel » de la philosophie anglaise importée?
52. La Haye, Nijhoff, 1969, p. 96.
53. Simone Goyard-Fabre (cf. note 8) rappelle que Ravaisson parle en ces termes, dans le *Testament philosophique* : « La philosophie de Kant, avec son esprit critique et négatif, fut, comme la Révolution française dont il était le partisan enthousiaste, l'apothéose de l'humanité », et elle rapproche ces lignes de celles qui la précèdent presque immédiatement : « On ferait en philosophie une révolution comparable à celle que Copernic fit dans la science en plaçant le centre non plus en l'humanité mais en la divinité. »
54. Ravaisson, *Rapport*, p. 313.
55. E. Vacherot, *op. cit.*
56. Ravaisson, *Rapport*, *op. cit.*, p. 268.
57. Voir François Laruelle : « *Phénomène et Différence. Essai sur l'ontologie de Ravaisson* », passim et p. 245 : « Il n'y a pas d'illusion naturelle radicale de la raison humaine, ce qui signifie : d'abord que ce n'est pas la raison humaine qui se trompe, que cette erreur est moins d'origine proprement intellectuelle que d'origine esthétique. C'est par manque de sensibilité ontologique, par manque de goût serait-on tenté de dire, etc. »
58. F. Ravaisson : Discours de distribution des prix du Lycée Saint-Louis, le 11 août 1863, Paris, Dupont.
59. *Rapport*, *op. cit.*, p. 299.
60. In *Lettres à Félix Ravaisson*, Revue de métaphysique et de morale, 1938.
61. *Rapport*, *op. cit.*, p. 313.
62. Voir *Philosophies de l'Université*, Paris, Payot, collection critique de la politique dirigée par Miguel Abensour, présentation par L. Ferry, J.-P. Pesron, A. Renaut des textes de Fichte, Schelling, Hegel, Humboldt, Schleiermacher, p. 33.
63. Voir Lucien Sève : *Philosophie et politique*, Paris, 1962. Voir aussi Stéphane Douailler et Patrice Vermeren : *L'institutionnalisation de la philosophie en France*, à paraître dans l'Encyclopédie philosophique aux P.U.F.



---

## En France, Paul Janet et la crise du spiritualisme

*Né à Paris le 30 avril 1823, Paul Janet fait ses études au lycée Saint-Louis, puis à l'École Normale; il est reçu à l'agrégation de philosophie en 1844, à l'agrégation des Facultés en 1848; il enseigne d'abord au lycée de Bourges (1845-1848-1857), puis au lycée Louis-le-Grand; il est nommé en 1864 professeur d'histoire de la philosophie à la Sorbonne, et élu la même année à l'Institut, dans la section de morale, en remplacement de Villermé. Il publie en 1848 sa thèse sur la dialectique de Platon, en 1855 un ouvrage sur La Famille, en 1857 une traduction des Confessions de Saint-Augustin, en 1858 une rédaction nouvelle du mémoire sur l'Histoire de la philosophie morale et politique dans l'Antiquité et les temps modernes qui avait été couronné en 1853 par l'Académie des Sciences morales et politiques, et qui deviendra, remaniée, l'Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale (1887), soit la rédaction de ses cours à l'École Libre des Sciences Politiques. Il écrit encore en 1860 un Essai sur la dialectique dans Platon et Aristote, en 1862 La philosophie du bonheur, en 1864 Le Matérialisme contemporain en Allemagne : examen du système du docteur Büchner. Enfin, en 1865 La crise philosophique : Taine, Renan, Littré, Vacherot.*

*Dans ce dernier ouvrage, Janet pose un diagnostic et propose un pronostic, pour sortir de la situation du mouvement philosophique contemporain qu'il décrit le premier sous le philosophème de la crise, qui commandera pendant trente ans les débats au sein de l'institution philosophique française. Il s'agit de dépasser la phase polémique dans laquelle l'idée spiritualiste campe ou recule sur des positions défensives, pour aller de l'avant dans la voie de la conquête d'une nouvelle légitimité philosophique : « Une philosophie s'abandonne elle-même lorsqu'elle oublie ou néglige les recherches théoriques; elle ne doit s'en prendre qu'à soi, si elle se voit supplantée par d'autres écoles plus*

*surprenantes. Ce sont là des vérités qu'il faut se dire à soi-même, si l'on ne veut pas se les faire dire par d'autres d'une manière plus désagréable qu'on ne le désirerait » (p. 179).*

*Trois ans plus tard, le médecin indique précisément le remède au malade : soit le recommencement de la tradition du spiritualisme français à partir d'une origine nationale ignorée : la doctrine de Maine de Biran. Victor Cousin avait publié en 1840 quatre tomes des manuscrits du philosophe d'Auteuil, mais « les œuvres les plus importantes peut-être lui avaient échappé », et leur idée s'était perdue dans cette dispersion infinie de l'imagination toujours en mouvement de l'éclectique. Les travaux de Barthélémy Saint-Hilaire sur la correspondance d'Ampère et de Maine de Biran, ceux des Naville sur le Journal, sur l'Essai sur les Fondements de la Psychologie, et sur d'autres textes inédits, ont rendu accessible ce monument qu'il convient, selon Janet, de placer à l'égal de Kant et de Hegel sinon avant eux. L'article qu'il publie dans la Revue des Deux-Mondes du 15 mai 1868 marque une étape décisive non seulement dans la querelle interne des spiritualistes français, mais aussi dans les influences réciproques de la philosophie française et de la philosophie allemande, puisqu'il faut lire, derrière l'évocation des doctrines d'Outre-Rhin, celle des théories qui, de La métaphysique et la science de Vacherot aux Essais de critique générale de Renouvier, cherchent dans des emprunts à l'étranger la solution — dont ils disposent chez eux — des problèmes de la modernité. Ce que Digeon, citant Janet, décrit dans La Crise allemande de la Pensée Française (Paris, 1979, p. 73) : les doctrines allemandes n'étaient pas tant aimées pour elles-mêmes que pour les armes qu'elles fournissaient contre l'éclectisme.*

*Le document que nous publions est extrait d'un article publié dans la Revue des Deux-Mondes et daté de 1873<sup>1</sup>. Janet procède ici à une évaluation de la philosophie universitaire du XIX<sup>e</sup> siècle, et critique le jugement porté sur elle par Ravaisson dans son Rapport. Il permet de comprendre la politique de l'enseignement philosophique que ce « penseur officiel » (Canivez) mettra en œuvre bientôt au sein du Conseil supérieur de l'Instruction publique, et la défense qu'il fera de la classe de philosophie des lycées; si le disciple d'Émile Saisset (sinon de Victor Cousin) peut écrire en 1893 que « quiconque touche à la philosophie touche à la liberté de l'esprit », c'est peut-être aussi parce que, à l'instar de ses maîtres et comme le remarque le chanoine Elie Blanc, « il professe une admiration outrée pour la Révolution Française ».*

C. M. et P. V.

1. Ce texte sera repris dans *La philosophie française contemporaine*, édité en 1875.

### La philosophie universitaire

La philosophie universitaire est entrée depuis quelques années dans des voies nouvelles. De jeunes talents se sont fait jour; quelques tentatives intéressantes de synthèse spéculative ont été proposées : une grande ardeur se manifeste dans la jeunesse laborieuse de notre École normale; tout porte à croire que la philosophie universitaire, un moment éclipsée par les mesures réactionnaires de 1852, aura bientôt repris sa force et son éclat. Nous voudrions faire connaître ce mouvement d'idées, qui, tout renfermé qu'il est dans l'enceinte de l'école, n'en est pas moins digne d'attention, et est appelé peut-être à exercer quelque influence sur les directions futures de la pensée dans notre pays. C'est toujours le spiritualisme qui est le fond de cette philosophie nouvelle, mais le spiritualisme rajeuni et transformé.

Le spiritualisme est-il une philosophie qui puisse se prêter au changement, au mouvement, au progrès, et qui soit susceptible de prendre des formes différentes sans se contredire et se détruire lui-même? C'est ce que ne paraissent pas croire bon nombre d'excellents esprits. Le spiritualisme, dit-on, est la vérité, et il n'y a qu'une seule vérité. Admettez-vous Dieu, l'âme, la liberté, la vie future, vous êtes spiritualiste; si vous ne les admettez pas, vous ne l'êtes pas. Il n'y a pas de milieu. Il n'y a de choix possible qu'entre le oui et le non, le vrai et le faux; on ne peut varier que pour se tromper. Cependant, si au lieu de s'abandonner à ces décisions tranchantes, on étudie l'histoire de la philosophie, on voit aussitôt que le spiritualisme, dans tous les temps, s'est présenté sous les formes les plus libres et les plus variées. Au contraire, on peut dire que c'est le matérialisme qui est immobile, et qui n'a jamais revêtu qu'une forme, toujours la même. Toutes les grandes idées, toutes les vues originales sur la nature des choses, appartiennent à ces philosophes qui plus ou moins relèvent de la pensée spiritualiste largement entendue. Sans remonter jusqu'à l'antiquité, où, de Socrate à Plotin, toutes les plus grandes écoles sont inspirées de cet esprit, nous trouvons au XVII<sup>e</sup> siècle en particulier la démonstration éclatante de cette libre fécondité dans le sein d'une même pensée générale. Descartes, Leibniz et Malebranche appartiennent tous trois, sans aucun doute, au type de la philosophie spiritualiste. Ce sont là cependant trois systèmes de philosophie, non seulement différents, mais même opposés. Le dualisme de Descartes, le dynamisme de Leibniz, l'occasionalisme de Malebranche sont trois

hypothèses séparées par les traits les plus accusés, et qui se jouent librement dans le champ d'une croyance commune.

Comment enfin refuserait-on une telle liberté à la philosophie lorsqu'on l'accorde à la théologie elle-même? Sans sortir du catholicisme et du XVII<sup>e</sup> siècle, ce siècle d'autorité et de foi, quelles différences entre le christianisme de Bossuet, celui de Fénelon et celui de Pascal, entre le solide éclectisme de l'un, le quietisme de l'autre, le jansénisme du troisième! — Un seul est orthodoxe, dira-t-on : c'est Bossuet (et encore jusqu'à quel point?). — Mais, en théologie, il y a une autorité qui fixe le dogme; qui décidera en philosophie entre les spiritualistes réguliers et ceux qui ne le sont pas? On ne s'étonnera donc pas que, dans la philosophie spiritualiste contemporaine, il se soit manifesté une tendance au mouvement, à la nouveauté, à la liberté de spéculation, plus accusée que dans les temps qui avaient précédé. Le champ de la doctrine s'est agrandi et élargi, au risque d'aller quelquefois se confondre avec des doctrines voisines, mais différentes. Cette pensée transformée et rajeunie, mais quelquefois raffinée et téméraire, et poussant la liberté jusqu'à l'audace, a pu légitimement éveiller certains scrupules et provoquer des sages réserves. De quelque manière qu'on la juge, on ne peut que se réjouir de voir la philosophie universitaire rentrer dans les grandes voies de la libre métaphysique, et attester sa vitalité par des œuvres nobles et fortes, et par un enseignement puissant.

Est-il bon qu'il y ait une philosophie d'université, une philosophie d'école? C'est ce que nous n'avons pas à examiner ici. Le fait est qu'une telle philosophie existe partout, avec plus ou moins de liberté, et que partout aussi elle a affaire avec une orthodoxie jalouse qui la suspecte et une philosophie révolutionnaire qui l'insulte<sup>2</sup>. Prenant donc le fait comme il est, nous essaierons d'expliquer par quelles phases diverses et par quels degrés a passé le spiritualisme universitaire, depuis ses premiers représentants jusqu'à l'époque actuelle, par quels liens nos nouveaux philosophes se rattachent à leurs ancêtres et par où ils s'en séparent.

Ce serait une grave erreur de croire que la doctrine universitaire ait toujours présenté ce caractère d'unité, de fixité, de sévère orthodoxie que l'on s'est accoutumé à lui imputer. L'expression même d'*école spiritualiste* était à l'origine, assez rarement employée; l'école, à ses débuts, s'appelait elle-même l'*école éclectique*, expression plus compréhensive que la précédente. Dès les premières origines de cette école, on y découvre deux tendances différentes :

l'une plus spéculative, inclinant vers l'Allemagne, l'autre, plus modeste et tout expérimentale, inclinant vers l'Écosse. De 1820 à 1830 M. Cousin a penché évidemment du côté de l'alexandrinisme et de l'hégélianisme. Jouffroy au contraire poussait la circonspection métaphysique jusqu'à un point qui dans un autre temps aurait pu le faire accuser de positivisme. Lorsqu'il disait par exemple que le problème de l'âme est « un problème prématuré », lorsqu'il distinguait « les questions de fait et les questions ultérieures », il n'avait pas un grand chemin à faire pour déclarer que ces questions ultérieures et prématurées étaient en réalité des questions insolubles. Une grande liberté a donc signalé les origines du spiritualisme contemporain.

Ce n'est qu'à partir de 1830 que l'école nouvelle prit décidément la direction de l'enseignement universitaire. C'est de 1830 à 1840 qu'elle s'est constituée à titre de philosophie officielle, de philosophie d'État. On a beaucoup attaqué l'enseignement philosophique de l'école éclectique; mais selon nous avec aussi peu de justesse que de justice. N'oublions pas qu'il s'agissait de constituer pour la première fois en France un enseignement laïque de la philosophie : car jusqu'à 1789, l'enseignement avait toujours été entre les mains du clergé; et la Restauration avait tout fait pour renouer cette tradition. L'Université, après 1830, appartient décidément à l'influence laïque. Il pouvait en résulter de graves dangers au point de vue de la philosophie; car il fallait ménager les consciences; et l'on ne doit pas oublier que l'Université avait alors le monopole, ce qui devait la rendre encore plus circonspecte et respectueuse des droits d'autrui. Dans ces conditions, obtenir d'abord une indépendance absolue à l'égard de la théologie, était déjà un point capital : or ce point fut conquis. La philosophie fut sécularisée. Aucune condition confessionnelle ou dogmatique ne fut imposée; la philosophie put être ouvertement rationaliste, sinon dans les cours élémentaires, au moins dans les écrits et dans les œuvres; et la plupart des philosophes de cette époque appartenaient à la libre pensée la plus décidée. Si nous considérons maintenant le corps de doctrines dont se composait l'enseignement, nous verrons qu'il s'était formé de la manière la plus naturelle et la plus sage. Il se composait en effet de la psychologie écossaise à la base et de la métaphysique cartésienne au sommet. La psychologie expérimentale, la psychologie écossaise représentait alors l'esprit moderne, l'esprit nouveau. C'était l'esprit d'observation substitué à la méthode déductive du moyen âge : là aussi pouvait se déployer pour les professeurs l'esprit de liberté, car la méthode était nouvelle; l'école écossaise était peu scientifique

dans la forme, peu systématique dans ses expositions : il pouvait y avoir lieu à mieux lier, mieux coordonner les parties de la science, à perfectionner l'analyse et à fortifier la théorie : on y mêlait d'ailleurs une partie de la critique kantienne, toute celle qui concerne l'origine des principes à priori. Mais il fallait conclure : car on n'a jamais pu constituer l'enseignement de la jeunesse sur le scepticisme : il faut qu'un enseignement philosophique se couronne par une métaphysique. Or quelle métaphysique à la fois plus pure, plus élevée, plus digne d'être présentée à de jeunes imaginations que la métaphysique de Platon et celle de Descartes combinées; l'une plus poétique, plus idéale, plus faite pour exciter l'enthousiasme; l'autre plus sévère, plus abstraite, plus satisfaisante pour la raison scientifique. Ce que l'on a appelé les liens communs de l'école éclectique étaient les plus belles pensées de Platon, de Descartes, de Fénelon, de Malebranche et de Leibniz appropriées à l'âge et à l'intelligence d'un jeune auditoire. Tel fut l'enseignement universitaire de 1830 à 1852, époque où une réaction sans lumières le brisa comme un organe d'anarchie, jusqu'à ce que les écoles révolutionnaires l'aient dénoncé comme un instrument de servitude.

Il faut le reconnaître cependant, la nécessité d'approprier la philosophie à l'enseignement d'une part, de l'autre le goût et la passion des recherches historiques alors nouvelles, enfin la crainte des excès qui entraînaient d'un côté l'Écosse vers le scepticisme et l'Allemagne vers le panthéisme, avaient eu pour effet d'affaiblir quelque peu l'esprit de liberté spéculative qui avait signalé les débuts de l'école sous la Restauration. C'était le temps du juste milieu en tout. La philosophie d'alors se laissa gagner à son tour par cette sagesse commode qui consiste à éviter les excès et les périls, en supprimant les problèmes, en évitant les recherches : elle devint exclusive, négative, réfutative : enfin elle se renferma de plus en plus dans les limites d'un spiritualisme sage et correct, se mettant d'accord le plus possible avec le sens commun et les croyances de la religion naturelle. C'est vers ce temps qu'elle laissa tomber en désuétude son nom primitif d'école éclectique pour prendre le nom et porter le drapeau de l'école spiritualiste.

Cependant un fait nouveau et important allait donner à cette école un caractère plus sévèrement philosophique et lui fournir une base plus solide que ne l'étaient les principes un peu vagues de l'éclectisme : ce fut la découverte et la publication des écrits de Maine de Biran. L'idée fondamentale de ce grand penseur est que l'âme n'a pas seulement conscience des phénomènes qui se passent

en elle, mais qu'elle a conscience d'elle-même considérée comme force, c'est-à-dire qu'elle sent en elle-même un pouvoir supérieur aux phénomènes et capable de les produire, un pouvoir qui subsiste un et identique à lui-même dans la variabilité de ses effets. Dans cette idée, l'école spiritualiste crut trouver un principe qui lui permettait d'échapper à la fois à l'empirisme et au panthéisme —, à l'empirisme, puisque la conscience atteignait quelque chose au-delà des phénomènes —, au panthéisme, puisque la conscience d'une force individuelle et personnelle ne semblait pas pouvoir se concilier avec l'unité de substance. Telle était l'idée que M. Félix Ravaisson exprimait en 1840 dans un travail sur M. Hamilton<sup>3</sup> que M. Vacherot développait dans un mémorable article du *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Telle fut l'idée qui fit le fonds de l'enseignement philosophique de l'École normale depuis 1840 jusqu'à nos jours. Sainte-Beuve, ordinairement si bien informé, s'est trompé lorsqu'il a cru que l'influence de Biran était toute récente dans l'Université. Rien de moins exact. Le dynamisme leibnizien et biranien a été, je le répète, toute la philosophie universitaire à partir de 1840. L'enseignement d'Émile Saisset à l'École normale était essentiellement biranien, et sous son influence la philosophie de Leibniz prévalait sur celle de Descartes<sup>4</sup>. Aux yeux du public mal informé, Saisset n'était autre chose que le disciple le plus fidèle de M. Cousin. En réalité, avec une circonspection trop étudiée, caractère et défaut de son talent, il représentait une tendance différente et très personnelle. M. Cousin en effet, tout en admirant beaucoup Maine de Biran, qu'il appelait « le plus grand métaphysicien du siècle », n'a jamais fait qu'une part assez faible à ses idées. Il n'a jamais admis par exemple ce qui était la doctrine d'Émile Saisset, et plus tard de tous ses disciples dans l'Université, que toutes nos idées métaphysiques, cause, substance, unité, identité, durée (sauf l'idée d'absolu), doivent leur origine à la conscience et non à la raison pure. Quant au dynamisme leibnizien, M. Cousin s'en défiait beaucoup, et lui préférait le dualisme de Descartes; quoique, toujours fidèle à l'éclectisme, il cherchât à marier l'un avec l'autre. Sur ce point encore, l'enseignement d'Émile Saisset était plus hardi que celui de son maître, et il inclinait fort à confondre la matière avec la force. Enfin il tenait également de Leibniz sa doctrine du temps et de l'espace, et celle d'une création éternelle et infinie, doctrine grave qui l'entraîna plus tard à une controverse intéressante avec M. Henri Martin (de Rennes).

Si j'ai insisté quelque peu sur le rôle philosophique d'Émile Saisset à l'École normale, c'est que ce rôle a été trop oublié et trop

effacé, et qu'il appartient à l'un de ses plus fidèles élèves et amis de lui faire la part juste qu'il mérite, et qui ne lui a pas été faite; mais je ne dois pas oublier que dans le même temps et sous une forme plus libre, plus vive, plus facile, M. Jules Simon professait des doctrines analogues, seulement avec une certaine nuance d'alexandrinisme. C'est ainsi qu'il enseignait le dogme de l'incompréhensibilité divine, dogme qui eût pu l'entraîner assez loin, si le temps eût été favorable alors aux hardiesses critiques, comme il le fut quelques années plus tard.

Nous ne pouvons parler que par oui-dire de l'enseignement des différents maîtres qui avaient précédé MM. Jules Simon et Émile Saisset à l'École normale, à savoir MM. Damiron, Adolphe Garnier et Vacherot; mais nous les avons assez connus personnellement et par leurs écrits pour savoir que M. Damiron introduisait dans son enseignement une nuance de religiosité et un sentiment moral très touchant, que M. Adolphe Garnier y donnait l'exemple de la plus fine analyse psychologique, que M. Vacherot enfin, non encore dégagé complètement de l'orthodoxie de l'École, jetait cependant dès lors des regards hardis sur le monde idéal et spéculatif, qui l'attirait puissamment.

Nous arrivons au moment où la philosophie universitaire allait recevoir à la fois un double assaut, et frappée en même temps de droite et de gauche, sombrer pendant quelques années, comme il arrive trop souvent en France aux causes raisonnables et tempérées. Une opposition intérieure grandissait qui devait miner peu à peu l'édifice si habilement construit par le savant organisateur de la philosophie universitaire. Dans le sein même de l'École normale, jusque-là si pacifique et si docile, des générations nouvelles portées par un autre souffle venaient étonner et inquiéter l'enseignement spiritualiste. M. Taine, à peine sorti des bancs du collège, se montrait déjà chef d'école et embrassait l'orthodoxie sévère de ses maîtres par les objections d'une critique acérée et mordante; M. About déployait son ironie voltairienne, M. Prévost-Paradol son noble, mais froid spinozisme. Chacun obéissait aux pentes de son esprit; mais tous, ou du moins les plus distingués, se déclaraient rebelles à la philosophie de Cousin, de Jouffroy, de Maine de Biran : on trouvait l'une trop théâtrale, l'autre trop modeste, la dernière trop abstraite et trop subtile. En même temps, la sagesse aveugle des grands politiques, qui, suivant Platon, ne savent jamais ce qu'ils font, secondait de son mieux ce mouvement révolutionnaire en frappant la libre pensée dans M. Vacherot, dans Amédée

Jacques, en donnant aux hardiesses philosophiques le prestige de la persécution. Bientôt, après les événements de 1852, l'une des deux chaires de l'École normale fut supprimée, l'agrégation de philosophie abolie, l'enseignement réduit à la logique. Tout effort pour lutter contre le courant critique, positiviste, panthéiste, qui allait devenir la philosophie dominante sous l'Empire, fut désarmé et étouffé d'avance. Quiconque avait l'esprit libre était précipité dans la négation et le scepticisme, tant on avait fait d'efforts pour donner à la vérité l'apparence de la contrainte. Tout milieu éclairé entre la foi et le doute fut discrédité et découragé, et l'on sema l'athéisme dans l'intérêt de la religion.

Pendant ce temps de misère intellectuelle, l'enseignement philosophique de l'École normale dut perdre toute son importance. La section de philosophie n'existait plus ou n'était plus qu'une annexe généralement négligée. Cependant cette époque même n'a pas été stérile, puisque c'est elle qui a fourni à l'Université M. Lachelier, l'un des maîtres nouveaux qui sont l'objet de cette étude.

En France, les réactions sont vives, mais elles durent peu, tant il y a de ressort dans notre race, tant nous sommes incapables de dormir longtemps en silence. Avant même les réformes de M. Duruy, et dès 1857, la philosophie fut réveillée à l'École normale par l'enseignement jeune, brillant, aimable, excitateur, de M. Caro, tempéré lui-même par l'enseignement plus sévère et plus didactique de M. Albert Lemoine. Sous ces deux guides diversement remarquables et dont les qualités se mariaient heureusement, les traditions de Cousin et de Jouffroy furent renouées et rajeunies : une nouvelle génération de maîtres distingués fut acquise à l'Université. Dans cette période, ce fut encore le spiritualisme de Jouffroy et de Biran qui inspira les maîtres et les disciples, associé chez quelques-uns au sentiment chrétien, de la nuance tendre et raffinée que représentait naguère parmi nous le regrettable père Gratry.

C'est en 1863, à l'époque où M. Duruy rétablissait l'agrégation de philosophie, service que les amis de la pensée libre ne doivent jamais oublier, c'est alors, dis-je, qu'apparaît l'origine du mouvement que nous avons maintenant à étudier. C'est dans cette agrégation que se manifestèrent les talents nouveaux qui dirigent aujourd'hui l'enseignement philosophique de l'École normale, et qui sont appelés à exercer une grande influence sur l'avenir de la philosophie universitaire. Mais pour bien comprendre ce nouveau mouvement, il faut retourner en arrière et remonter un peu plus haut.

Parmi les écrivains philosophes qu'avait suscités l'initiative ardente de M. Cousin, il en était un, des plus distingués, que l'opinion plaçait dans son école, mais qui lui-même s'en tenait à distance, et ne se comptait pas au nombre des disciples de l'école éclectique. C'était le savant et profond auteur de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*. Ce travail tout historique ne paraissait pas devoir indiquer un chef d'école; quelques pages d'un grand caractère, mais rapides et obscures, formant la conclusion de l'ouvrage, laissaient à peine entrevoir à quelle direction philosophique l'auteur appartenait. Mais l'esprit souffle où il veut. Ces quelques pages suffirent pour enflammer l'esprit et l'imagination d'un jeune philosophe, M. Lachelier, que bientôt un commerce philosophique plus intime devait unir au maître. Plus tard, M. Ravaisson donna un développement plus large et plus riche à ses idées dans son *Rapport sur la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle*, travail original et brillant qui excita une vive admiration dans la jeune université. Enfin, président de l'agrégation de philosophie, comme l'avait été M. Cousin, il exerça naturellement et sans effort une grande influence sur de jeunes esprits, qui durent se teindre et s'imprégner de ses couleurs. Cette influence au reste était d'une nature toute différente de celle qu'a si longtemps exercée M. Cousin. Celui-ci était un esprit excitateur, mais dominateur. Il enflammait, mais il gouvernait. M. Ravaisson a une action moins directe et moins vive; en revanche il n'est pas à craindre avec lui que l'influence dégénère en domination. Il agit, s'il est permis de le dire, comme le dieu d'Aristote, qui meut tout, en restant tranquille. Un tel gouvernement philosophique, si cette expression peut convenir à une action tout intellectuelle, se concilie avec la plus entière liberté. Son disciple M. Lachelier, n'a recueilli sa pensée que pour la transformer et la subtiliser, et peut-être aussi, selon les lois d'une logique nouvelle, la changer en son contraire. Un autre penseur, venu quelque temps plus tard, s'étant formé tout seul et ne relevant que de lui-même, M. Alfred Fouillée, entra dans des voies analogues, et se rencontrait avec les philosophes précédents plutôt qu'il n'en subissait l'action.

Tout cela, à vrai dire, était beaucoup plus confus que nous ne le disons ici. Il n'y avait pas d'école proprement dite, il y avait plutôt une tendance commune, avec de grandes différences, plutôt un esprit général que des doctrines définies, plus de souffle spéculatif, plus de libéralisme métaphysique, plus de mysticisme dans le sentiment, plus de poésie dans l'expression, plus de subtilité et d'obscurité dans la pensée. Chacun de ces philosophes a ses pensées propres qu'il serait assez difficile peut-être de réduire à un même

système, dominées cependant par une maxime commune et fondamentale : c'est que l'explication suprême doit être cherchée dans ce qui est le plus élevé et non dans ce qui est inférieur : c'est que le fond des choses est l'esprit, la pensée, la liberté, et non la matière, qui, malgré le cri des sens aveuglés, n'est que l'ombre et l'apparence de la réalité. Telle est au fond la pensée fondamentale et commune : quant aux pensées propres et particulières de ces trois penseurs, MM. Ravaisson, Lachelier et Fouillée, nous les étudierons séparément dans les trois chapitres suivants.

#### M. Ravaisson

La philosophie de M. Ravaisson a été dans la *Revue des Deux-Mondes* l'objet d'un travail approfondi, dû à la plume savante et autorisée de M. Vacherot<sup>5</sup>. Nous n'y revenons que pour signaler le point de départ du mouvement philosophique plus jeune et plus récent que nous voulons étudier. Cette philosophie, à vrai dire, se compose plutôt de vues brillantes et profondes, jetées en phrases courtes et abruptes, d'une manière à la fois fière et nonchalante, que de doctrines rigoureusement définies, sévèrement liées, abondamment développées. La discussion, l'analyse, l'exposition des conséquences, la détermination précise des idées, en un mot tout ce qu'on appelle dans l'école les procédés discursifs, y sont subordonnés ou même sacrifiés à la méthode synthétique et intuitive. L'auteur voit et affirme : à vous de voir comme lui ; mais, à défaut de dialectique, l'éclat et la force de la pensée, la beauté de l'expression, la noblesse de l'émotion philosophique, subjuguent et captivent. La pensée générale est obscure et se prête difficilement à l'analyse. On est sur les confins de toutes les philosophies, sans savoir précisément à laquelle on a affaire. N'était la langue sévère, quelquefois même ardue de l'auteur, on serait tenté de dire qu'une telle philosophie appartient plutôt au domaine de la poésie qu'à celui de la science. Ce qu'on ne peut lui refuser, c'est de s'emparer fortement de l'imagination. Les esprits nets et exacts ont de la peine à entrer dans cette manière de penser et de dire ; mais ils sont les premiers à en subir le prestige.

Autant qu'on peut résumer une pensée flottante et légèrement nuageuse, nous croyons pouvoir dire que toute la philosophie de M. Ravaisson est dominée par la distinction fondamentale, empruntée à Aristote, de la matière et de la forme —, la matière correspondant à peu près à ce que dans les écoles modernes on appelle

la substance, et la forme à ce qu'on appelle les attributs; mais, tandis que dans la philosophie moderne la substance ou *substratum* semble être le fond même de la réalité et l'être vrai, pour Aristote au contraire et pour M. Ravaisson, c'est dans la forme, dans l'essence, c'est-à-dire dans les attributs de l'être, qu'est la réalité proprement dite. Qu'importe en effet que le Jupiter olympien soit en marbre; ce n'est pas là ce qui en fait la beauté, sa beauté est dans la forme dont il est revêtu, et cette forme est la figure d'un dieu. La matière n'est donc que la condition de la réalité dans les choses, moins il y a de matière, et dans l'absolue réalité toute matière, c'est-à-dire toute substance, doit s'évanouir. D'après ces vues tout aristotéliques, M. Ravaisson tend à supprimer en philosophie la notion de substance, c'est-à-dire du *substratum* mort et nu, auquel viendraient s'ajouter comme accessoires les attributs des choses.

On comprend de quelle valeur pourrait être une telle vue, si elle était expliquée, défendue et développée. Toute l'importance du matérialisme par exemple réside dans l'importance, exagérée peut-être, qu'a prise en philosophie la notion de substance. Supprimez cette notion, et le matérialisme n'a plus de fondement ni de raison d'être; mais précisément parce que cette négation de l'idée de substance est fondamentale, on voudrait la voir établir sur des raisons précises et fortement démontrées. Au contraire ce n'est qu'en passant, et par quelque parenthèse hardie et décisive, que notre philosophie écarte l'idée de substance; mais ne lui demandez aucune discussion sur ce point. Est-ce même là un des points essentiels de sa doctrine philosophique, ou l'une de ces vues conjecturales que les philosophes hasardent quelquefois, sans se soucier de ce qu'elles deviennent? C'est ce qu'on ne saurait décider. Les maîtres de la philosophie ne se contentent pas de jeter ainsi des idées; ils les prouvent par des raisons propres, ils les défendent contre les objections par des arguments précis; ils en développent les conséquences par une analyse féconde. Prouver, discuter, développer, telles sont les trois conditions essentielles d'une méthode rigoureusement philosophique. J'avoue qu'avant de faire usage de ces procédés, il faut être capable de penser, et la philosophie de M. Ravaisson est nourrie de pensées; mais ce ne sont que des matériaux, matériaux précieux qu'il ne daigne pas tailler lui-même et qu'il abandonne avec une belle indifférence à leur incertaine destinée.

J'en dirai autant d'une autre idée que M. Ravaisson emprunte encore à Aristote et qu'il avance même en passant. Comme Aristote,

il distingue la cause efficiente et la cause finale; comme lui, il accorde à celle-ci une très haute importance en philosophie; il va même jusqu'à affirmer que les causes efficientes, au fond, se réduisent aux causes finales, et que celles-ci sont les seules causes véritables. On voit ici encore la gravité d'une telle doctrine. Tandis que les autres écoles contemporaines, s'appuyant ou prétendant s'appuyer sur les sciences positives, tendent à écarter la cause finale de la science et de la métaphysique comme un préjugé suranné, ce serait évidemment de belle guerre de reprendre l'offensive, et creusant plus avant dans la pensée de nos adversaires qu'ils ne le font eux-mêmes, de leur démontrer que ce qu'ils appellent cause efficiente n'est en réalité que la cause finale de même que ce qu'ils appellent matière n'est en réalité que force et esprit. Rien ne serait plus important, à la condition qu'au lieu d'une assertion nous eussions une démonstration, et c'est toujours ce qui fait défaut. Ce sont là des vues plutôt que des théorèmes. On peut penser les choses de cette manière, si on le veut; mais on n'est pas forcé de les penser ainsi. Encore une fois, j'accorde que la dialectique n'est pas toute la philosophie, et même que le penseur est supérieur au dialecticien; mais il faut être à la fois l'un et l'autre. La philosophie se compose de pensées et d'arguments. Les arguments sans pensées, comme dans la scolastique, sont « vides »; mais les pensées sans arguments sont « aveugles », pour emprunter à Kant la distinction célèbre qu'il applique à l'union nécessaire des concepts et des sensations.

Quoique le fond des idées de M. Ravaisson soit emprunté au péripatétisme, on peut dire que c'est un péripatétisme modifié et transformé par l'influence de Descartes, de Biran et même de Schelling. C'est la philosophie d'Aristote, spiritualisée en quelque sorte par le contact de la philosophie moderne. Le caractère général de cette philosophie depuis Descartes est de se placer au point de vue subjectif, au centre même de la conscience, dans la perception du moi. M. Ravaisson admet hautement cette pensée fondamentale; c'est dans la conscience que l'esprit a de lui-même qu'il trouve le type de toute réalité. Il insiste surtout sur cette pensée de Biran, que l'âme saisit en elle non pas seulement ses phénomènes, mais son être même, sa causalité, et si l'on pouvait admettre la notion de substance, sa substantialité. Il va même bien plus loin que Maine de Biran, et tandis que celui-ci limitait à notre activité personnelle le domaine de la conscience, et ne nous mettait en communication avec le divin et l'absolu que par une sorte d'illumination mystique, M. Ravaisson hasarde cette pensée peut-être téméraire, mais profonde —, que l'âme, en prenant conscience d'elle-même, prend

conscience de l'absolu. C'est Dieu même que nous sentons en nous, suivant la doctrine de l'apôtre, *in Deo vivimus*; et la nature, comme nous-mêmes, est pleine de Dieu, πάντα πλήρη Θεῶν, πλήρη ψυχῆς.

Comme l'a déjà fait remarquer avec sagacité M. Vacherot, le spiritualisme de M. Ravaisson et de ses disciples prend le problème tel que le posent les matérialistes, mais en sens inverse. Tandis que ceux-ci expliquent tout par la dernière matière, ceux-là expliquent tout par la dernière forme. Pour les uns, les formes supérieures ne sont que des combinaisons des inférieures; pour les autres, les inférieures ne sont que des degrés des supérieures. La nature, dans l'une ou l'autre hypothèse, est donc une échelle de formes graduées, passant de l'une à l'autre par un progrès continu; mais ce progrès n'est pour les uns qu'une complication d'accidents fortuits; pour les autres, c'est une ascension vers le meilleur. Les forces physiques et chimiques, la vie, l'instinct, l'activité, l'amour, la liberté même, ne sont que des apparitions successives de cette spontanéité universelle dont la source est en Dieu. Le matériel est déjà spirituel, le spirituel est déjà divin. L'âme et Dieu sont des objets d'expérience intérieure: ce sont des faits. C'est pourquoi M. Ravaisson appelle sa doctrine un spiritualisme positif, et il oppose cette doctrine à ce qu'il appelle le demi-spiritualisme de l'école éclectique, accusant d'une manière très tranchée et quelque peu hautaine sa séparation d'avec cette école, et paraissant avoir particulièrement à cœur de ne pas se laisser confondre avec elle.

Certains esprits timorés pourraient reprocher aux vues précédentes de côtoyer de très près le panthéisme, de si près même que parfois on croit y être; mais nous sommes d'avis de ne pas abuser de ce spectre du panthéisme qui finit par paralyser toute philosophie. A force de ne voir plus que des trappes autour de soi, on n'ose plus ni parler, ni penser ni bouger. Exprimez-vous sincèrement quelques doutes, comme le faisait Socrate, vous êtes un sceptique. Accordez-vous quelque chose aux sciences de la matière, vous êtes un matérialiste. Essayez-vous de concilier le déterminisme et la liberté, vous êtes un fataliste. Voyez-vous Dieu en toutes choses, vous êtes un panthéiste. En vérité, cette perpétuelle évocation des mauvaises doctrines est quelque chose d'irritant, et finirait presque par vous en donner le goût, comme en politique on deviendrait révolutionnaire à force d'entendre perpétuellement dénoncer par un fanatisme absurde la révolution.

Il est permis d'ailleurs de rappeler ici une distinction solide et

profonde d'un philosophe allemand, Krause, entre le panthéisme et ce qu'il appelle le *panenthéisme*. Autre chose en effet est dire que tout est Dieu (*εν και παν*), autre chose de dire : tout est en Dieu (*παν εν Θεω*). M. Ravaisson est donc un panenthéiste; mais rien n'autorise à croire qu'il soit un panthéiste; et pour nous, nous le suivons, sans grand scrupule, sur ce terrain glissant. Ce n'est pas là, c'est sur un autre point que nous sommes tenté de lui faire une querelle. Ce que nous lui reprochons sérieusement, c'est la persistance froide avec laquelle il écarte ce qu'il appelle le demi-spiritualisme, c'est-à-dire tout ce qui, de près ou de loin, touchait à l'école éclectique. Nous ne pouvons approuver cette prétention systématique à se séparer d'une école à laquelle on tient par tant de côtés. Et pourquoi ces séparations, je vous le demande? Est-ce donc le temps de former des petites églises? N'est-ce pas mettre les intérêts d'une petite philosophie particulière au-dessus des intérêts généraux du spiritualisme? Pour nous, rien de plus contraire à nos propres tendances, et aux directions que nous avons toujours essayé dans la mesure de nos faibles forces d'imprimer aux recherches philosophiques de nos élèves et de nos amis. Nous avons toujours combattu le séparatisme, et prêché la conciliation et les rapprochements sous un drapeau de large liberté. Quelles que fussent nos vues personnelles, et tout en prétendant autant que qui que ce soit à l'indépendance philosophique, jamais nous n'avons voulu, pour notre part, renoncer à la tradition, nous souvenant toujours que nous sommes les héritiers des Cousin, des Jouffroy, des Saisset. Il ne faut pas toujours tout recommencer. Marchons en avant, mais ne tirons pas l'échelle. Si l'on fait autant d'écoles qu'il y a de tendances personnelles, chacun de nous sera une école : *tot capita, tot doctores* —, autant de bonnets, autant de docteurs! Qu'importe qu'on ait un tiers, un quart, une moitié de spiritualisme? On en a ce qu'on peut, et il peut être aussi dangereux d'en avoir trop que pas assez. Pour moi, je voudrais un large symbole, comprenant tous les degrés ou toutes les fractions de l'idée spiritualiste, depuis le mysticisme de Malebranche jusqu'à l'empirisme de Locke. « Il y a bien des places dans la maison du Seigneur. »

Paul JANET

NOTES

1. F. RAVAISSON, *Rapport sur la philosophie en France au dix-neuvième siècle*. — II. J. Lachelier, *du Fondement de l'induction*. — III. Alfred Fouillée, *La liberté et le déterminisme*.

2. Voyez, par exemple en Allemagne, le pamphlet sanglant de Schopenhauer sur la philosophie d'université (*Über die Universitäts-Philosophie*).

(Ce texte a été republié dans le *Cahier* n° 3 du Collège international de philosophie, éditions Osiris, 98, rue Mouffetard, 75005 Paris. N.D.L.R.).

3. Voyez *Revue des Deux Mondes*, 1<sup>er</sup> novembre 1840.

4. Dans cet ordre d'idées, nous devons signaler le remarquable ouvrage *La Science et la Nature*, dans lequel l'auteur, M. Magy, l'un des élèves d'Émile Saisset, a développé avec originalité le point de vue du dynamisme. Voir plus loin : *M. Magy et la philosophie dynamiste*, c. IX.

5. Voyez la *Revue* du 15 juin 1868.



---

Déjà parus :

1576	<b>Jean Bodin</b>	Les six livres de la République
1603	<b>Scipion Dupleix</b>	La logique <i>ou art de discourir et raisonner</i>
1630	<b>Vaulézard</b>	La nouvelle algèbre de M. Viète
1634	<b>Mersenne</b>	Questions inouyes
1637	<b>Descartes</b>	Discours de la méthode, plus la dioptrique, les météores et la géométrie
1673	<b>François Poulain de la Barre</b>	De l'égalité des deux sexes
1683	<b>Arnauld</b>	Des vraies et des fausses idées
1713	<b>Abbé de Saint-Pierre</b>	Projet pour rendre la part perpétuelle en Europe
1715	<b>Crousaz</b>	Traité du Beau
1728	<b>Boullier</b>	Essai philosophique sur l'âme des bêtes
1740-		
1780	<b>Frédéric II</b>	Œuvres philosophiques
1754	<b>Condillac</b>	Traité des sensations Traité des animaux
1755	<b>Benoît de Maillet</b>	<i>Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français</i>
1759	<b>D'Alembert</b>	Essai sur les éléments de philosophie
1762	<b>Charles Bonnet</b>	Considérations sur les corps organisés
1767	<b>Linguet</b>	Théorie des lois civiles ou principes fondamentaux de la société
1770	<b>Ferdinand Galiani</b>	Dialogues sur le commerce des blés
1784	<b>Abbé de l'Épée</b>	La véritable manière d'instruire les Sourds et les Muets
1782-		
1794	<b>Condorcet</b>	Sur les élections et autres textes
1796	<b>Laplace</b>	Exposition du système du monde
1802	<b>Lamarck</b>	Recherches sur l'organisation des corps vivants

---

1822	<b>François Guizot</b>	Des Conspirations et de la justice politique. De la peine de mort en matière politique
1828	<b>Broussais</b>	De l'irritation et de la folie
1838	<b>Ravaisson</b>	De l'habitude. La philosophie en France au XIX <sup>e</sup> siècle
1840	<b>Pierre Leroux</b>	De l'Humanité
1841	<b>Félix Cantagrel</b>	Le fou du Palais-Royal
1844	<b>Auguste Comte</b>	Traité philosophique d'astronomie populaire
1845	<b>Edgar Quinet</b>	Le Christianisme et la Révolution française
1865	<b>Hippolyte Taine</b>	Philosophie de l'Art
1885	<b>Jean-Marie Guyau</b>	Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction
1902	<b>Pierre Duhem</b>	Le mixte et la combinaison chimique

## Sommaire

Editorial , <i>Francine Markovits</i>	
Les six livres de la République de Jean Bodin, <i>Christiane Frémont</i> .....	1
Du scepticisme à l'empirisme : le statut de la sagesse chez Montaigne et Charron, <i>Barbara de Negroni</i> .....	5
Lamarck ou le naturaliste philosophe, <i>Jean-Marc Drouin</i> .....	29
SAINTE-BEUVE aux cours de Lamarck.....	37
Le Traité des sensations d'Etienne Bonnot, abbé de Condillac, <i>Jean-Pierre Marcos</i> .....	41
Sur Condillac ; Abbé RAYNAL, GRIMM <i>Mercure de France</i> , Journal de Trévoux, Journal des sçavans, VICQ D'AZUR.....	54
Félix Ravaisson, l'éclectisme et les disciples de Victor Cousin, <i>Christine Mauve et Patrice Vermeren</i> .....	109
Paul JANET et la crise du spiritualisme.....	133