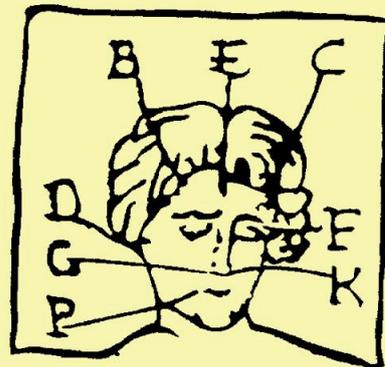


# CORPUS

revue de philosophie

*n° 10*

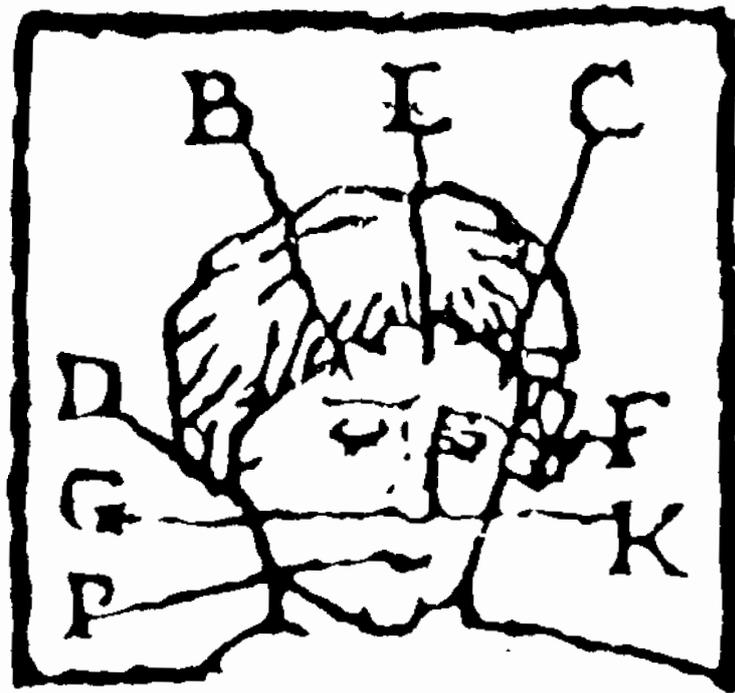


**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE  
EN LANGUE FRANÇAISE**

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DES MINISTÈRES DE LA CULTURE ET DE LA RECHERCHE

N° ISSN : 0296-8916





---

La philosophie de l'histoire  
de Loys Le Roy

Né en 1510, Loys Le Roy reçut une éducation humaniste typique. Sous le patronage de l'évêque de Coutances, Philippe de Cossé, le jeune étudiant fut envoyé à Paris où, dès 1530, il suivit les cours de grec et de latin de Pierre Danès et Jacques Toussaint au Collège Royal nouvellement fondé. S'intéressant au rapport entre le droit et l'histoire comme beaucoup de ses contemporains, Le Roy se rendit ensuite à Toulouse en 1535 afin de suivre les cours de jurisprudence à la fameuse faculté de droit. De retour à Paris en 1540, il publia la même année une biographie de Guillaume Budé, *Vitae Budaei*. De 1540 à 1550 on le voit qui s'applique dans son nouveau rôle de courtisan. Comme la plupart des intellectuels de l'époque, Le Roy est alors à la recherche d'un mécène qui lui permettra de subvenir à ses besoins. Il voyage et suit la cour en attendant de se faire remarquer. C'est à partir de 1550 qu'il entre dans ce que nous pourrions appeler sa «phase de traduction». Il ne fait d'ailleurs que mettre en pratique ce qu'on lui avait enseigné; comme tout bon humaniste qui se respecte, son souci majeur est de traduire les textes anciens pour les rendre plus accessibles à ses contemporains. Restituer et diffuser la pensée des Anciens deviennent ses préoccupations principales à partir de 1550. C'est dans le cadre de ce projet humaniste que ses *Trois Livres d'Isocrates* apparurent en 1551. La même année il entreprit la première traduction du *Timée* de Platon<sup>1</sup> et, dans la même veine, il offrit de plus une traduction du *Phédon* en 1553. Sa nouvelle carrière le poussa également à traduire les *Olyntiennes* (1551) et les *Philippiques* (1555) de Demosthène.

Mais c'est Platon qui, de loin, attira son attention; et c'est pourquoi il offrit, en 1555, une traduction des premier, second et dixième livres de la *République*. Dès 1560 sa réputation était faite comme traducteur et humaniste — les deux allant d'ailleurs de pair. Les guerres de religion lui permirent de s'aventurer dans un genre nouveau, celui du pamphlet politique<sup>2</sup>. *Des différens et troubles advenants entre les hommes par la diversité des opinions en la religion* (1562), *De l'Origine, antiquité, progres, excellence et utilité de l'art politique* (1567), *Consideration sur l'histoire française et universelle de ce temps* (1567), et son *Exhortation aux François pour vivre en concorde et*

*jour du bien de la paix* (1570) marquent son intérêt pour les questions politiques et projettent son inquiétude pour les guerres de religion qui éclatent en France à cette époque. L'engagement politique n'empêche toutefois pas Le Roy de présenter une traduction de la *Politique* d'Aristote avec un long commentaire en 1568. Malgré la fécondité de sa pensée et de sa plume, ce n'est pourtant qu'en 1572 que Le Roy reçut un poste comme professeur royal de grec en remplacement de Denis Lambin qui venait de décéder. Le Roy occupa ce poste jusqu'à sa mort, cinq ans plus tard, en 1577<sup>3</sup>. Les dernières années de sa vie furent tout aussi actives et virent la parution d'une série de pamphlets divers dont *De l'Excellence du gouvernement royal* (1575) illustre peut-être le mieux son conservatisme politique. C'est aussi durant ces dernières années de sa vie qu'il rédigea son *opus magnum*: *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers...* (1575). C'est ce dernier ouvrage qui nous intéresse ici.

Avant d'aborder ce texte il faut souligner que, de son temps, Loys Le Roy, dit Regius, fut plus connu comme traducteur que comme historien. Ses traductions de Platon lui valurent le respect de ses contemporains et il fut fort apprécié en tant qu'humaniste. C'est dans cette perspective que Du Bellay alla même jusqu'à l'appeler «notre Platon françois». Ses traductions du *Timée* (1551) et du *Sympose* (1558) firent en effet la réputation de Le Roy et, déjà parmi les liminaires de la traduction du *Sympose*, Du Bellay tenait le propos suivant sur notre auteur:

*Regibus in toto maius nil nascitur orbe,  
Nil magis augustum, nil propiusue Deo.  
Dum studet ad Gallos magnum transferre Platona,  
Quo uix in terris grandius extat opus,  
Scilicet ipse suo dignum se nomine reddit  
Regius, ac magnis Regibus aequa facit*<sup>4</sup>.

Il faut bien comprendre l'importance de la «découverte» de Platon à partir de 1550 en France et l'influence profonde de la pensée du philosophe grec — plus particulièrement de sa méthode<sup>5</sup> — sur l'idéologie de la fin de la Renaissance. A une époque où Aristote ne suffit plus à présenter un monde ordonné, le *Timée* offre un système complet qui part du cosmos pour arriver à l'homme. Le texte de Platon procure une explication téléologique dans laquelle le monde et l'homme sont intimement liés. En partant de l'universel (le cosmos), Platon aboutit au particulier (l'homme), offrant ainsi une nouvelle cosmogonie qui permet pour un temps de pallier aux faiblesses du système aristotéli-

rien. On sait que la méthode historique fut fortement influencée par Platon au détriment d'Aristote et il ne fait aucun doute que les nombreuses traductions de Platon durant la seconde moitié du seizième siècle contribuèrent largement au développement d'une nouvelle vision du monde. C'est en sa qualité de traducteur et de vulgarisateur de la pensée de Platon que Loys Le Roy joua un rôle crucial dans l'essor du néoplatonisme à la fin de la Renaissance. On comprend alors l'influence d'un texte tel que le *Timée* sur l'œuvre de Le Roy en général, et plus particulièrement sur *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*...

Publié en 1575 chez Pierre l'Huillier à Paris et réédité en 1576, 1577, 1579, 1583 et 1584 avec une traduction italienne par Hercole Cato en 1585 (réimprimé en 1592) et une traduction anglaise par Robert Ashley en 1594, *De la vicissitude*... doit être considéré comme le premier traité de philosophie de l'histoire en langue française<sup>6</sup>. En fait, ce livre annonce déjà la tradition philosophique de l'histoire d'un Vico, d'un Hegel ou encore plus récemment d'un Toynbee. George Huppert remarque avec justesse que «dans l'esprit de son auteur, *La Vicissitude*... était peut-être destinée à être une sorte de manuel. En réalité, elle se présente comme un manifeste philosophique, prototype des ouvrages encyclopédiques de l'avenir, de Bayle, de Voltaire, de Diderot»<sup>7</sup>. Non seulement Le Roy déploie une érudition des plus extraordinaires en dressant liste après liste de noms, cataloguant et répertoriant une quantité impressionnante de faits et d'événements les plus divers, mais il dépasse aussi de loin la simple exposition ou glose en vigueur durant la Renaissance et fait preuve d'un esprit critique et de synthèse qui annonce déjà une coupure avec l'Humanisme.

Le mouvement humaniste, si toutefois nous pouvons parler de mouvement, arrive à saturation. Trop d'ouvrages de l'époque contribuent très peu au «développement» et à l'évaluation de la connaissance et de nombreux auteurs se plaignent du trop grand nombre de livres imprimés qui n'ajoutent rien aux textes des Anciens. On ne fait que «s'entregloser» comme dit Montaigne à la même époque: «Il y a plus affaire à interpreter les interpretations qu'à interpreter les choses, et plus de livres sur les livres que sur autre subject: nous ne faisons que nous entregloser. Tout fourmille de commentaires; d'auteurs, il en est grand cherté»<sup>8</sup>. Les «choses» dont parle Montaigne c'est aussi le sujet de Le Roy, mais ce dernier est plus optimiste<sup>9</sup> et croit au progrès. Seule est possible une accumulation lente et laborieuse du savoir. C'est pour cette raison que, pour Le Roy, la quantité importante de livres imprimés de son temps n'est pas mauvaise en soi. Tant que les livres apportent quelque chose de nouveau, même si cela ne représente qu'une partie infime d'un ouvrage, alors la

science et les lettres sont gagnantes. Toute contribution enrichit les lettres.

Le projet annoncé dans *De la vicissitude...* représente un apport à la fois inédit et singulier pour notre humaniste. Il ne s'agit pas d'un commentaire, ni même de traductions érudites comme Le Roy les avait longuement pratiquées, mais bien d'un ouvrage original qui vise à la synthèse de ce qui pour la plupart de ses contemporains n'est que vicissitude et variété sans aucune logique et ordre apparents. Le Roy comprend qu'il doit désormais tenter de rassembler et organiser tout ce que ses prédécesseurs ont accumulé. De plus, une quantité non négligeable de «choses» récentes doivent être intégrées à l'histoire. Les sociétés nouvellement découvertes dans le Nouveau Monde et les progrès technologiques de la Renaissance ont besoin d'être comparés aux déclarations des textes anciens.

Le présent vient en effet de permettre des découvertes sans précédent, aussi bien sur le plan scientifique qu'anthropologique. Il faut désormais joindre cette connaissance nouvelle à celle des Anciens. Pour cela de nouveaux livres sont nécessaires. C'est pourquoi, à la fin de *De la Vicissitude...*, Le Roy prend la position opposée à celle de Montaigne et opte pour un accroissement du nombre de livres: «N'est-ce dont abuser de l'estude et des lettres? que de s'amuser seulement aux anciens, et n'essayer à produire nouvelles inventions convenables aux mœurs et affaires de son temps? Quand cesserons nous de prendre l'herbe pour le bled, la fleur pour le fruict, l'escorce pour le bois? ne faisons que traduire, corriger, commenter, annoter, ou abreger les livres des anciens? Lesquels s'ils en eussent ainsi usé: se proposans de n'escrire ou dire, sinon ce qui avoit esté escrit ou dit autrefois, nul art eust esté inventé, ou tous fussent demourez en leurs commencemens, sans recevoir accroissement. Les imitateurs perpetuels, et tousjours translateurs ou commentateurs cachez sous l'ombre de l'autruy sont vrayement esclaves, n'ayans rien de genereux, et n'osans quelquefois faire ce qu'ils ont appris longuement. Ils ne se fient jamais d'eux mesmes, et suyvent les premiers és choses où les posterieurs n'ont accordé avec les precedens: mesmement en celles qui ne sont encores cherchees, et ne seront jamais trouvees, si l'on se contente de ce qui est des-ja inventé sans rien y adjouter. A ceste occasion je respondray doresenavant à ceux qui objectent y avoir trop de livres»<sup>10</sup> (pp. 433-434). Tout comme Montaigne, Le Roy critique et rejette les Anciens, mais il pense néanmoins qu'il est encore possible d'ajouter quelque chose de différent et non encore dit ou découvert jusqu'à présent.

Le Roy est un «moderne». Il se fait une idée quantitative du progrès. C'est par adjonctions successives qu'il conçoit le développement de la science et de la connaissance en général: «Les commencemens des disciplines ont esté

petis, et la plus grande difficulté a esté à les inventer premierement, puis par l'industrie des sçavans ont esté peu à peu augmentees, en corrigeant les choses mal observees et suppliant les omises: sans toutefois qu'il en y ait encore d'absolue entierement, à laquelle l'on ne puisse faire addition. Rien n'est commencé et achevé ensemble, mais par succession de temps croist et amende, ou devient plus poly» (p. 429). La connaissance est le résultat d'un apprentissage laborieux, elle s'acquiert par accumulations progressives au cours des siècles. Le présent marque toutefois une étape jamais atteinte dans l'Antiquité et l'homme moderne sait plus de choses, a parcouru davantage de territoires, et interprète mieux le cosmos que les Anciens: «Tellement qu'à bien considerer, il n'y eut jamais siecle plus heureux pour l'avancement des lettres que le present» (p. 431).

Il faut donc lire *De la vicissitude...* comme le contrepoint des travaux antérieurs de Le Roy, travaux qui eux se plaçaient tout à fait dans le cadre de la doctrine humaniste et acceptaient l'autorité toute puissante des Anciens. *De la vicissitude...* s'écarte en effet du canon humaniste. Les comparaisons et la synthèse tiennent ici une place importante et cela explique le succès de cet ouvrage à la fin de la Renaissance. Le livre de Le Roy ne se place pourtant pas dans la tradition méthodologique d'un Bodin ou d'un Droict de Gaillard. Si Le Roy s'intéresse à l'organisation de l'histoire, c'est uniquement afin d'interpréter celle-ci sur une grande échelle: celle des civilisations. Il se propose de décrire la vicissitude et variété des choses telles qu'elles ont de tout temps existé et de replacer ces différences dans un contexte plus large — sur un plan spatial et temporel. L'histoire de Le Roy est donc à la fois diachronique et synchronique, elle replace chaque fait dans une perspective «historiciste». C'est cette approche comparative qui permit à Donald Kelley de dire que le livre de Le Roy «représente l'illustration la plus manifeste de l'historicisme de la Renaissance»<sup>11</sup>. Seule une comparaison systématique permet à Le Roy de vérifier si la diversité des choses observables est un phénomène propre à son époque ou si, au contraire, c'est bien une constante que l'on retrouve à travers les âges. Voilà pourquoi Le Roy choisit d'emblée la méthode comparative. La majorité de ses titres de sections débutent en effet par le mot «comparaison». Il accepte en fait la méthode qui est en train de devenir la norme dans l'écriture de l'histoire à la fin de la Renaissance.

L'homme forge et écrit sa propre histoire: voilà une des grandes découvertes de la Renaissance. Sur ce point Le Roy semble être d'accord avec un autre contemporain illustre: Jean Bodin. Dès le premier paragraphe de son livre, Le Roy prend pourtant la précaution de placer la vicissitude des choses en l'univers sous l'égide de la Providence: «je recognois treshumblement la

providence divine estre par dessus, croyant certainement que Dieu tout puissant facteur et gouverneur de ce grand ouvrage excellent en beauté, admirable en variété, singulier en duree» (p. 17). Il ponctue son texte en réaffirmant dans chaque livre la toute puissance de la Providence sur le déroulement des actions humaines. On a voulu voir dans ces déclarations la preuve que Le Roy réduit l'histoire au bon vouloir de la Providence divine, et on a même fait de lui le précurseur de Vico, mais nous allons voir qu'il n'en est rien et qu'il faut plus certainement considérer ces invocations de la Providence comme une précaution de bon ton pour l'époque. Nous retrouvons d'ailleurs ce procédé dans la plupart des textes de la Renaissance.

Quand l'on regarde de près le texte de Le Roy, on constate presque immédiatement que, bien que fréquemment invoquée, la Providence n'est en fait pas la véritable force motrice de l'histoire. L'homme possède bien, en dernier ressort, le contrôle de son destin terrestre; et Le Roy ne place pas son déterminisme historique dans la Providence mais bien dans une série de variables qu'il manipule théoriquement pour apprécier le degré de développement des civilisations à travers les temps. Les variables privilégiées de l'analyse critique de notre auteur sont principalement les lettres et les armes; elles-mêmes produites par des hommes de lettres, des philosophes et de grands capitaines d'armées. La plupart des exemples que Le Roy nous offre contredisent d'ailleurs le déterminisme théologique derrière lequel il se replie à plusieurs reprises.

La Providence est par exemple totalement absente quand le moment est venu d'expliquer la décadence des peuples. Ainsi, selon Le Roy, la chute de Rome doit être attribuée à Constantin qui déplaça le siège de son empire hors d'Italie, changea la forme du gouvernement, «cassa les pretoriens, fit les fiefs hereditaires que possedoient paravant les gensd'armes à temps ou à vie seulement, crea magistrats nouveaux, ordonna loix nouvelles» (p. 280). L'auteur de *De la vicissitude...* continue de citer toutes les «fautes» commises par Constantin et l'on voit dès lors que l'individu occupe une place prépondérante dans le développement historique des civilisations. L'homme s'affirme bien comme le garant et la force motrice de tout changement, et plus particulièrement du progrès. La contradiction apparente présente dans le texte de Le Roy fait partie d'une problématique plus large qui correspond au déclin de l'histoire divine et à la montée de l'histoire séculière à la fin de la Renaissance française. Nous avons donc d'un côté un discours qui réaffirme sans cesse l'existence de la Providence — niant ainsi la possibilité de l'homme historique — et, d'un autre côté, une pratique historique qui prouve juste le contraire.

La «vertu» paraît effectivement avoir plus de poids dans le devenir des

hommes que la Providence ou la Fortune. Sur ce point Le Roy reprend à son compte la thèse de Machiavel. Ce dernier, grâce à son opposition entre Fortune et vertu (*virtù* dans le sens de *virtuoso*), avait réaffirmé le libre arbitre de l'homme et placé définitivement l'histoire du côté de l'homme. Nous trouvons de nombreux échos de cette opposition machiavélienne qui semble d'ailleurs être acceptée par la grande majorité des historiens français de la seconde moitié du seizième siècle. Le Roy nous dit par exemple que, «Estant donc vray, qu'ou se trouvent plus d'estats, plus s'eslevent d'hommes vaillans: il ensuyt necessairement qu'ou il y en a moins, la vertu de main en main diminuë, y restant moins d'occasion qui face les hommes vertueux» (p. 61). Il est clair que ce passage est directement tiré de Machiavel. N'oublions pas non plus que Le Roy, comme beaucoup de ses contemporains, s'intéresse à l'homme social et politique — il suffit à ce sujet de lire ses pamphlets politiques —, et rien que pour cette raison, il ne peut accepter un déterminisme divin et théologique. Il faut aussi noter que la notion de «vertu» est principalement associée à un idéal militaire dans *De la vicissitude*.... Le Roy prend les succès militaires comme première variable lui permettant de recréer un ordre dans ce chaos apparent de l'histoire. Les conquêtes militaires acquièrent ainsi une valeur positive, elles permettent d'apporter la «civilité» aux races et aux nations qui sont restées à l'état barbare.

Le mot «civilité» est probablement le concept le plus important de *De la vicissitude*.... Il apparaît dans le titre même et revient tel un leitmotiv tout au long de l'ouvrage de Le Roy. Si les armes et les lettres permettent d'évaluer les sociétés, le résultat visible du développement de ces sociétés est bien le degré de «civilité» qu'elles ont atteint. Ce concept permet aussi de baliser le «début» de l'histoire. Comme l'indique le titre, pour Le Roy, l'histoire englobe tout ce qui est advenu «depuis le temps où a commencé la civilité, et memoire jusques à present». Le terme «civilité» correspond en fait à notre idée moderne de «civilisation». Le troisième livre intitulé «De la vicissitude et invention des ars, et comment les hommes de leur simplicité et rudesse première sont parvenus à la commodité, magnificence et l'excellence présente» illustre probablement mieux que nul autre livre l'idée de progrès qu'implique la notion de «civilité» dans *De la vicissitude*....

Une véritable anthropologie du progrès est exposée dans ce livre. Nous apprenons ainsi qu'«au commencement les hommes estoient fort simples et rudes en toutes choses peu differens des bestes» (p. 105). Cependant, pour se mettre à l'abri du froid, les hommes construisirent maisons et édifices divers, se vêtirent, apprirent à chasser, puis pratiquèrent l'agriculture, domestiquèrent les animaux, se mirent à marchander et apprirent à se déplacer sur mer. A par-

tir de ce moment ils inventèrent quantité d'armes défensives et offensives, et, finalement, assujettirent d'autres peuples qu'ils firent travailler pour eux: «les hommes commencèrent pour leur utilité commune, s'assembler par crainte des bestes: afin de leur résister, donnans secours les uns aux autres, et cherchans deçà et delà lieux seurs pour leur habitation. Apprirent faire maisons et vestemens pour éviter l'aspreté du froid et force du chault, réserver les fruicts à la nécessité, préparer armes à leur deffence, et trouver les autres commoditez pour la vie» (p. 103). Nous avons ici en quelques lignes une explication du passage de l'état de nature à l'état de culture. Le progrès découle d'une transformation des besoins; chaque civilisation créant de nouvelles demandes, il lui faut trouver des solutions «pratiques» à ces exigences. L'homme évolue par son propre travail, tout s'acquiert par pratique culturelle. Une chaîne de développements successifs est possible à partir de ce moment: «De là à prins commencement la religion, police, judicature, ont esté introduits commerces par mer et par terre, establies loix, creez magistrats, inventez mestiers innumerables, basties maisons, construits villages et bourgs: consequemment villes, citez, et forteresses, puis dressez Royaumes et Empires» (p. 104). Chaque étape rend possible un niveau supérieur de «civilité».

Le Roy propose un système d'analyse du progrès où tout se tient. De nouvelles professions émergent par exemple de ces développements successifs. Les arts et les conquêtes génèrent une quantité importante de nouvelles professions qui sont énumérées par l'auteur de *De la vicissitude...* L'étape du commerce et de la régulation des échanges commerciaux aurait ainsi entraîné les professions suivantes: «courtiers, regratiers, portefaix, balenciers, emballleurs, maîtres de port, revisiteurs et chercheurs [...] Sergens, huissiers, Solliciteurs, Procureurs, enquesteurs, audienciers, Juges, Conseillers, Presidents, Greffiers, executeurs de sentences» (pp. 110-111). Le nombre toujours croissant de l'armement militaire aurait multiplié les titres et qualifications militaires: «armeuriers, forbisseurs, esperonniers, selliers, escuiers, pallefreniers, harassiers, mareschaux, faondeurs et remonteurs d'artillerie, salpetriers, pouldriers, canonniers» (p. 111). Plus on tend vers un degré de civilité avancé, plus le travail se morcelle. De nouvelles professions deviennent nécessaire au fur et à mesure du développement des civilisations. Une autre thèse se dégage en pointillé chez Le Roy: le progrès occasionne un morcellement de la production. C'est précisément la thèse sur laquelle se fondera le marxisme au dix-neuvième siècle.

La dernière étape du progrès d'une civilisation est marquée par la quantité de temps qu'elle passe à étudier les lettres et à produire des objets d'art. En

effet, «entre tant de commoditez, croissant l'oysiveté avec l'opulence et ayse, ils [les hommes] s'appliquerent à l'estude des lettres» (p. 112). L'oysiveté favorise l'étude et permet aux civilisations — qui jusqu'à lors n'exerçaient qu'une domination militaire — d'élargir leur empire et d'augmenter leur pouvoir sur les autres civilisations en développant et en imposant leurs lettres. La plume suit l'épée. Les arts et les sciences deviennent ainsi possibles et la civilisation connaît une nouvelle étape décisive vers le progrès. Nous avons ici, résumées, les différentes étapes nécessaires au développement de toute civilisation. La philosophie de l'histoire de Le Roy prend en compte ces étapes qui sont ensuite appliquées d'une façon comparative à toutes les grandes civilisations du passé jusqu'au présent.

D'après une telle interprétation de l'histoire les conquêtes militaires sont par conséquent inéluctablement suivies d'une renaissance des lettres. Mais, en même temps, l'apogée des lettres dans une société donnée n'apparaît qu'à partir du déclin militaire de cette même société. Un paradoxe est à la base de la philosophie de l'histoire de Le Roy. La renommée littéraire et artistique d'une civilisation serait donc également le premier signe de sa décadence. La dernière phase du progrès, parce qu'elle encourage l'oysiveté, entraînerait inévitablement son déclin militaire et son assujettissement éventuel par une autre race ou un autre peuple. Ce mécanisme implacable, Le Roy le détecte dans l'apogée et de déclin de toutes les grandes civilisations. Il voit là une tendance qu'il transforme en loi historique.

Un second dénominateur commun entre toutes les sociétés est la religion. Cette seconde constante partagée par toutes les civilisations, malgré encore une fois la variété et diversité des croyances, semble néanmoins universelle pour Le Roy: «Ne s'estant jamais trouuee nation au monde tant rude, cruelle, et barbare: qui n'eust quelque apparence de religion. Car jaçoit que la plupart ignore quel Dieu et comment il le convient adorer, tous neantmoins accordent qu'on doyye honorer, prier, craindre un Dieu autheur de toutes choses» (p. 104). Il lui faut donc tenir compte de cette observation dans son tableau comparatif de l'histoire. La question est de savoir s'il existe une corrélation entre la religion et la civilité. Apparemment non. Le Roy constate en effet que «ceux qui ont navigué par delà, ont trouvé plusieurs gens vivans encore, comme les premiers hommes, sans lettres, sans loix, sans Roys, sans Republiques, sans ars: non toutefois sans religion» (p. 104). Impossible de comprendre le degré de développement des sociétés en se basant sur leurs pratiques religieuses.

Le Roy rejette donc la religion en tant que variable qui lui permettrait de mesurer le progrès. L'époque où écrit Le Roy confirme d'ailleurs cette idée.

Les guerres de religion créent une nouvelle inhumanité qui éloigne l'homme de sa civilité et elles n'ont rien d'un progrès. La religion peut ainsi engendrer une barbarie terrible même dans les sociétés les plus avancées. Le Roy détecte pourtant, grâce à tous ses exemples, une loi qui prévaut dans tous les cas: «Car ordinairement trois choses s'entre suivent religion, sapience, puissance, et peu proufiteroient les loix et les armes, si elles n'estoient aydees de la religion: qui est le fondement, établissement, et conservation de toute republique» (p. 187). Nous voici donc rassurés. La religion — tout comme la Providence — joue un rôle fondamental dans l'histoire et le progrès des sociétés; mais Le Roy ne s'éternisera pas sur cette constante, elle n'est pas essentielle à sa philosophie de l'histoire.

Ce qui intéresse Le Roy c'est de trouver et de répertorier ce qui est commun et universel à toutes les civilisations: «Il semble y avoir és hommes quelque desir naturel de changer leurs habitations et demeures, ayans l'esprit muable, impatient de repos, et curieux de nouveleitez. A raison de quoy ne cessent d'aller les uns chez les autres, changeans les meurs, langues, lettres, seigneuries, religions» (p. 65). Les apparences sont trompeuses et le mouvement permanent — voir à ce sujet la fameuse «branloire perenne» de Montaigne — semble être la norme. Ainsi, «les rivieres et fontaines tarissent, et en sourdent ailleurs de nouvelles. Aucunes contrees sont muées en estangs et marais, les autres en deserts sablonneux, les autres en bois, puis defrichées et labourees devenans fertiles de steriles, et au contraire de fertiles steriles» (p. 30). Il s'agit pourtant de donner un sens à ces variations perpétuelles.

Tout bon historien doit s'évertuer à trouver la clé de ce qui, pour beaucoup, n'est que vicissitude. La première explication qui vient à l'esprit de notre auteur est d'ordre climatique et géographique. Le Roy intitule ainsi un chapitre «De la variété des choses selon la difference des lieux». C'est sur le plan spatial qu'il tente d'élucider une bonne partie des différences présentes dans la nature. Nous retrouvons un argument climatique qui était déjà présent quelques années auparavant dans la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) de Jean Bodin: «Les Ethiopiens prochains du soleil qui les brusle de ses rais, sont noirs ayans les cheveux avec la barbe frisez, et recroquillez. Au contraire les habitans és regions froides et glaciales, ont la peau blanche et deliée, les cheveux blonds et unis: estans naturellement cruels les uns et les autres par l'excessive froidure et chaleur» (p. 46). Mais il y a plus qu'un déterminisme géographique chez Le Roy. En effet, d'une explication naturelle ayant trait à la morphologie humaine et à la différence entre races, nous débouchons bientôt sur une explication sociologique touchant le comportement de ces races. Dans ce chapitre Le Roy combine le naturel (noirs,

frisés) et le social (cruels) pour nous offrir une interprétation culturelle qui est évolutionniste avant l'heure. C'est à ce point qu'apparaît toute l'originalité de *De la vicissitude*...

Le Roy s'efforce ainsi de montrer pourquoi les habitants des pays du nord n'ont jamais atteint une civilisation comparable à celles des Grecs ou des Romains. Il invoque pour cela la rudesse de l'hiver, d'où les mœurs cruelles. De même, les habitants du sud, les Arabes par exemple, n'ayant aucune habitation stable et vivant principalement dans le désert n'ont pu quant à eux développer les lettres. Au contraire, «les gens estans en la moyenne habitation du monde sont bien entendus et disposez aux armes et aux lettres, ayant par nature courage et intelligence ensemble» (p. 57). Le climat tempéré leur permet de s'épanouir et de renforcer les deux agents nécessaires au développement des sociétés: les armes et les lettres. Il faut noter que les deux sont intimement liés (les lettres suivant forcément les armes), et c'est à ce point que Le Roy fait intervenir son déterminisme technologique. Pour lui, le degré de maturité des civilisations se calcule en fonction de l'usage qu'elles font des techniques à leur disposition: «les Allemans par l'abondance de l'humeur et du sang qui empeschent la speculation, s'appliquent plus aux choses sensibles et aux ars mecaniques, à sçavoir à la recherche des metaulx et conduite de mines, erain, esquels sont admirables ayans inventé la Canonnerie et Imprimerie» (p. 58). La corrélation entre inventions et climat est renforcée et sert à évaluer la «civilité» des sociétés.

Les sciences elles-mêmes s'expliquent soit par le climat des régions où elles voient le jour ou bien encore par la particularité des gens qui y habitent. Ainsi, «les Babyloniens demourans en plaines spacieuses, et n'ayans rien qui leur empeschast l'entiere veue du ciel, ils meirent toute leur estude en l'observation des estoilles. Le pareil a esté faict par les Egyptiens qui ont tousjours l'air serein sans nuees. Et à cause du desbordement annuel du Nil qui couvre et arrouse leur país par plusieurs jours vers le solstice d'esté, confondant les bornes des terres: ils furent contraincts vaquer à la Geometrie. Les pheniciens addonnez à la marchandise inventerent l'Arithmetique, et habitans pres de la mer commencerent la navigation» (pp. 115-116). Conditions climatiques et position géographique jouent un rôle fondamental dans l'histoire des civilisations. Toutes ces observations géographiques conduisent cependant Le Roy à relever une série importante de contradictions. Tout exemple cloche, comme aurait dit Montaigne.

Notre philosophe ne se démonte pas pour autant. Les contradictions et paradoxes recensés mènent Le Roy à définir une loi des contraires. Par exemple, dans son interprétation des «choses», et malgré la difficulté qu'il

éprouve à rapprocher ses exemples, l'auteur de *De la vicissitude...* décèle une certaine harmonie dans la différence. Il «découvre» une théorie des contraires où chaque mouvement céleste, chaque particularité géographique et climatique, chaque action humaine, trouve automatiquement son contraire, créant ainsi un équilibre général. Il conclut que «l'univers n'est seulement conservé par la vicissitude des cieus et des elemens, mais aussi temperé par contraires» (p. 36). Il pousse plus loin cette idée qu'il applique ensuite aux civilisations elles-mêmes.

Là encore se dégage une certaine harmonie dans la dissemblance, et Le Roy finit par énoncer une loi des contraires qu'il interprète comme une nécessité pour toute civilisation arrivée à maturité: «Les sciences ne peuvent estre bonnement enseignées, que par conference de contraires, considerans l'un d'eux principalement, et pour l'amour de l'un l'autre accidentellement, et afin de s'en garder: comme la Medecine traite par accident de maladie afin de pouvoir myeux entretenir santé et éviter l'autre: l'éthique et politique ne donnent seulement à entendre l'honneste, juste, utile: Mais aussi le deshonneste, injuste, dommageable. Tellement qu'en tous cas nous pouvons dire les contraires posez l'un pres l'autre, apparoistre d'avantage: comme l'indigence fait trouver richesse meilleure l'obscurité des tenebres recommande la clairté de lumiere, la douceur du printemps est plus estimée par l'aspreté de l'hyver, l'heur de la paix par les calamitez de la guerre, le beau temps apres longues pluyes. Ainsi semble le bien ne pouvoir estre cogneu sans le mal: et encore qu'ils soient contraires, neantmoins ils ont telle conjunction, qu'en ostant l'un on oste les deulx» (p. 33-34). L'opposition des contraires permettra de mieux faire ressortir la particularité «historique» des «choses» que Le Roy se propose d'analyser.

Le Roy trouve d'ailleurs la preuve de la justesse de cette loi à son époque. Malgré les découvertes technologiques de son siècle, il constate aussi le degré de barbarie et d'anomie sociale qui règne en France: «Mais ainsy que ce siecle fut admirable en puissance et sapience et en tous ars: aussi fut il plein de toute meschanceté et de changemens extraordinaires. Comme s'il falloit que mesme aage produist monstres horribles et merveilles illustres. Car l'on void communément où les entendemens des personnes sont plus grands, se rencontrer ensemble hommes tresvertueux et vicieux, auteurs de grandes choses bonnes et mauvaises. Comme si la vertu et le vice qui sont choses si contraires et repugnantes avoient leurs sommités prochaines» (p. 222). Toutes les grandes périodes de l'histoire ont montré de telles contradictions et le paradoxe est inhérent à la notion de «civilité».

La question fondamentale que se pose Le Roy est la suivante: les choses

ont-elles jamais été compréhensibles? Bref, y a-t-il jamais eu un âge d'or désormais révolu où les choses existaient en harmonie avec l'homme? La réponse est non. Le Roy ne croit pas à l'existence d'un âge d'or et se dissocie de ceux qui réclament un retour au passé. Il ne croit pas non plus que les choses vont de mal en pis; c'est un optimiste qui affiche une confiance illimitée dans le progrès lent et cumulatif. Il se méfie des révolutions abruptes. Ainsi que l'a noté Claude-Gilbert Dubois à ce sujet, «l'optimisme de l'auteur ne se fonde pas seulement sur le triomphe de la vie sur la mort, il y a chez lui une métaphysique du progrès»<sup>12</sup>. L'optimisme de Le Roy est directement lié à une croyance presque métaphysique dans le progrès et les développements technologiques qui l'accompagnent. La civilité se calcule à partir des avancements techniques et de la prouesse militaire d'une société donnée. Rappelons que, pour Le Roy, il existe par ailleurs une corrélation entre les succès militaires et le progrès technologique. Les civilisations qui intéressent Le Roy naissent, prospèrent, déclinent et disparaissent en fonction de la position relative qu'occupe l'avancement de leurs armes et de leurs lettres sur l'échelle de la «civilité».

Il faut dire que Le Roy a de bonnes raisons pour placer une foi aveugle dans le progrès. Il est en effet le témoin de trois développements scientifiques qui sont en train de révolutionner son époque: «Outre la restitution presque accomplie du savoir ancien, l'invention de plusieurs belles choses nouvelles servant non seulement à la nécessité: mais aussi au plaisir et ornement de la vie, a esté réservée à cest aage» (p. 374). L'argument central à la base de la philosophie de l'histoire de notre auteur est explicitement lié à l'idée de modernité. Le Roy «découvre» la modernité de son temps à partir d'observations purement technologiques. Ainsi, l'imprimerie, la boussole et le canon sont tour à tour invoqués et leurs conséquences analysées dans *De la vicissitude...* Le «technologisme», plus particulièrement adapté aux armées et à l'idéal guerrier, forme sans aucun doute la pierre angulaire du déterminisme progressiste de Le Roy.

Par ordre d'influences les plus marquantes sur la société du seizième siècle, nous avons d'abord l'imprimerie qui, d'après Le Roy, «merite d'estre mise la premiere par son excellence, utilité et subtilité d'artifice» (p. 374). Ensuite la boussole, une invention qui permit l'essor du commerce et rendit possible la découverte de nouvelles terres: «La seconde louenge doit estre donnée à l'invention de la boete marine, rose, et eguille d'acier, laquelle touchée ou frottée sur la pierre d'aymant, monstre tousjours le point respondant au lieu ou l'on imagine le pole arctique. Aristote n'entendit point celle propriété, ne Gallien, ny Alexandre Aphrodisien, ny Avicenne tres-curieux

observateur des choses naturelles. Car ayans cogneu tel miracle de nature, et moyen de naviguer tant utile, ne l'eussent teu en leurs livres, s'estans arrestez à d'autres beaucoup moindres. Aussi fut il ignoré par les Romains qui souffrirent tant de naufrages, guerroyans par mer contre les Carthaginois» (p. 375). Le caractère «moderne» et unique de cette dernière invention apparaît clairement dans le passage cité ci-dessus. Le démarquage par rapport au passé se trouve renforcé grâce aux résultats extraordinaires (militaires et commerciaux) produits par un tel progrès technologique. C'est encore une fois l'ignorance des Anciens qui ressort de cette invention. Le troisième développement technologique invoqué par Le Roy appartient à la même catégorie des «armes» que la boussole puisqu'il contribue aussi aux conquêtes militaires. Le canon abolit en quelque sorte toutes les stratégies militaires décrites par les historiens classiques: «Je donnerois volontiers le troisieme lieu à la Bombarde ou Canonerie: qui a fait cesser tous autres instrumens militaires anciens, qu'elle surpasse en impetuosité, violence, vistesse» (p. 377). Le progrès, parce qu'il est toujours supérieur au passé, rend toutes les pratiques antérieures obsolètes.

Malgré leurs variétés, les langues représentent un autre point important de la philosophie de l'histoire de Le Roy. Le degré de «civilité» d'une société se détermine aussi par la rudesse ou le raffinement de sa langue: «Or ont les langues comme toutes choses humaines commencement, progresz, perfection, corruption, fin: et sont premierement rudes, puis se polissent avec la civilité des meurs, et le sçavoir. Et apres avoir duré quelque temps en pureté et elegance, sont corrompues, et finalement perissent» (p. 95). Afin de faciliter son classement des langues, Le Roy rend celles-ci plus «matérielles» en choisissant de les étudier à partir de la diversité des média sur lesquels elles ont été transcrites par les civilisations passées. Il décrit ainsi l'organisation graphique des caractères sur une peau de bête, un parchemin ou une feuille, et compte également le nombre de lettres dans les alphabets des différentes langues. Ce sont encore une fois les techniques utilisées pour reproduire la parole des sociétés qui servent à évaluer leur degré de civilité. La multitude des systèmes de représentation de la parole écrite mène Le Roy à s'interroger sur les problèmes de reproduction et de diffusion de la connaissance.

L'imprimerie sert bien entendu de point de référence. En tant qu'invention sans précédent, elle lui permet de créer un ordre hiérarchique entre toutes les langues. Le français rivalise désormais avec le grec et le latin. Mais encore une fois son exaltation pour la technologie moderne le fait s'égarer dans un long exposé des différentes étapes nécessaires à l'impression d'un livre. Du caractère d'impression qui est fait à partir d'un poinçon d'acier, en passant par

la création d'une matrice, jusqu'à la fonte des caractères et à la description de la presse elle-même, *Le Roy* nous peint d'une façon détaillée le travail de l'imprimeur à la Renaissance. Toutes ces opérations techniques l'émerveillent et prouvent en quelque sorte l'état de «civilité» atteint par l'Occident durant la Renaissance.

Laissant de côté les «choses» qui le passionnent, et puisqu'il s'intéresse aux variations et aux différences, *Le Roy* remarque néanmoins que c'est en l'homme que ces différences ressortent le plus clairement. Cette simple observation influence grandement son projet et il ne peut éviter de se lancer dans une exégèse des actions humaines au cours des siècles. Il avait d'ailleurs annoncé ce dessein dès les premières pages de son ouvrage: «Or est la variété et vicissitude plus grande en l'homme qu'en nulle autre chose. Car incontinent naissant il commence mourir, et depend de son origine la fin. Durant le temps qu'il vit depuis son enfance jusques en vieillesse, il n'a jamais en soy mesmes choses, et n'est mesme» (p. 32). L'homme, parce qu'il est seul possesseur de «vertu», symbolise l'élément central du progrès et de l'histoire. Toutes les «choses» découlent de l'homme et se rapportent à lui. C'est donc l'homme qu'il faut en définitive comparer à travers l'histoire des civilisations. *Le Roy* dresse donc une liste des grands hommes dans l'histoire de l'humanité. Ces grands hommes serviront de repères pour tous les comportements humains. Cyrus, Darius, Alexandre, Hannibal, Constantin, César, Attila et Charlemagne sont tour à tour «évalués» en fonction de leur vertu militaire et de la façon dont ils encouragèrent les lettres. Mais que faire ensuite de ces portraits individuels?

Au premier abord il semble bien qu'il soit impossible de généraliser l'homme. L'homme «fragmenté» de la fin de la Renaissance — les fameux «lopins» dont parle Montaigne — est un fait qui frappe notre auteur. Pour remédier à ce morcellement apparent, *Le Roy* propose une véritable sociologie, à savoir le regroupement d'attitudes et de comportements semblables afin d'en dégager les lois. Là où Montaigne se refuse à généraliser quoi que ce soit, *Le Roy* part à la recherche de constantes sûres qui lui permettront de fonder sa philosophie de l'histoire à partir de l'homme.

Première constatation: chaque grande civilisation fut dirigée par un grand capitaine d'armée. Après Alexandre et César, *Le Roy* voit en Tamerlan le grand homme militaire qui rendit possible le début de la Renaissance. Contemporain de Pétrarque, Tamerlan est considéré comme l'équivalent des grands capitaines anciens: «Or ainsi qu'avons remarqué les autres aages par quelque illustre guerrier, et grande puissance qui a esté en chacune mutation: ainsi semble il que les merles de cest'aage doivent commencer au grand et

invincible Tamberlan, qui effroya le monde par la terreur de son nom l'an de Christ environ 1400» (p. 364). Le Roy établit un parallèle entre d'un côté les progrès technologiques et l'avancement des lettres durant la Renaissance et, d'un autre côté, les succès militaires de Tamerlan. Il fait du conquérant de l'Asie centrale et de l'empire mongol l'équivalent d'un César ou d'un Alexandre: «Durant le regne de Tamberlan, commença la restitution des langues, et de toutes disciplines. Le premier qui s'appliqua à celle œuvre fut Francisque Petrarque ouvrant les librairies pieça fermées, et ostant la pouldre et ordure de dessus les bons livres des autheurs anciens» (pp. 367-368). L'empire de Tamerlan entraîna une stabilité politique qui favorisa l'étude des lettres. L'histoire se résume finalement aux prouesses d'un seul homme. Le Roy vient de trouver le véritable moteur de la «civilité». Toutes les autres lois recensées jusqu'à présent découlent inévitablement de la «vertu» des grands hommes d'Etat et l'histoire peut alors aller de l'avant, en marche vers le progrès.

Le Roy aboutit finalement à la France et nous trouvons dans ses écrits les traces d'un nationalisme qui devient de plus en plus actuel au seizième siècle. Comme l'a justement noté Miriam Yardeni à ce sujet, l'œuvre de Le Roy «est intimement liée à une nouvelle histoire, celle des civilisations, et à un nationalisme naissant»<sup>13</sup>. La France devient ainsi l'exemple parfait pour prouver toutes les lois avancées par Le Roy dans son livre. Elle est le meilleur témoin de la «civilité» de la Renaissance. Le discours progressiste de Le Roy atteint son apothéose quand il démontre la supériorité de la France sur les autres pays. Il a dès lors établi sa philosophie de l'histoire: «Comme en France, ou nature s'est monstree autant favorable qu'ailleurs, ne creant les François inférieurs aux autres, en assiete, fertilité et commodité de pays, bonté d'esprits, civilité de mœurs, equité de loix, police, et duree de Monarchie, habilité és ars liberaux et mecaniques, variété de toutes choses croissantes au pays ou apportees d'ailleurs, abondance de termes propres usitez en leur langue, pour les signifier et experimenter, multitude d'escholes publiques biens privilegiees et richement fondees pour l'institution de la jeunesse, et entretenement de professeurs» (p. 440).

Comme chez beaucoup d'historiens de la Renaissance, deux conceptions de l'histoire sont présentes dans l'œuvre de Le Roy. D'abord une histoire influencée par une vision cyclique du temps et une croyance en la régénération périodique de l'histoire: «Que si la memoire et cognoissance du passé est l'instruction du present, et advertissement de l'advenir, il est à craindre qu'estans parvenues à si grande excellence, la puissance, sapience, disciplines, livres, industrie, ouvrages, cognoissance du monde: ne dechoient autrefois

comme ont fait par le passé, et aneantissent: succedant à l'ordre et perfection du jourd'huy confusion, à la civilité rudesse, au sçavoir ignorance, à l'elegance barbarie. Je prevoy des-ja en l'esprit plusieurs nations estranges en formes, couleurs, habits se ruer sur l'Europe: comme feirent anciennement les Goths, Hunnes, Lombars, Vandales, Sarrasins qui destruiront nos villes, citez, chasteaux, palais, temples: changeront mœurs, loix, langues, religion: brusleront bibliotheques, gastans tout ce qu'ils trouveront de beau en ces pais par eux occupez: à fin d'en abolir l'honneur et vertu. Je prevoy guerres de toutes pars sourdre intestines et foraines» (pp. 426-427). On retrouve d'ailleurs cette idée chez la plupart des historiens grecs.

Mais à cette vision cyclique s'ajoute une conception cumulative de l'histoire dans laquelle intervient l'idée centrale de progrès mise en avant par Le Roy. L'aspect négatif de la conception cyclique de l'histoire est en effet contrebalancé par le progrès positif de son propre siècle. Le dixième livre de *De la vicissitude...*, «De la puissance, sçavoir, et autre excellence de ce siecle», défend cette position. C'est dans ce livre que Le Roy dresse un inventaire de la supériorité de son époque sur les civilisations passées: «Or comme les Tartares, Turcs, Mammelucs, et Sophiens ont attiré vers l'Orient par leur vaillance la gloire des armes: ainsi avons nous par deçà en Occident recouvré depuis deux cens ans l'excellence des bonnes lettres, et remis sus l'estude des disciplines: apres qu'elles estoient longuement demourees comm'esteintes. En quoy perseverant l'industrie de plusieurs hommes sçavans, l'affaire a eu tel succez, qu'aujourd'huy celuy nostre aage se peut parangonner aux plus doctes temps qui furent oncques. Car nous voyons maintenant les langues restituees, et non seulement les faits et escrits des anciens remis en evidence, mais aussi plusieurs belles choses trouvees de nouveau. Depuis ce temps, la Grammaire, Poesie, Histoire, Rhetorique, Dialectique ont esté eclarcies de expositions, adnotations, corrections, et traductions innumerables. Jamais les Mathematiques ne furent plus cogneues, ny l'Astrologie, Cosmographie, et Nautique mieux entendues. La physique et medecine n'estoient en plus grande perfection entre les anciens Grecs et Arabes, qu'elles sont maintenant. Les armes et instrumens militaires ne furent oncques tant aspres et impetueux, ne l'habilité pareille à les manier» (p. 363). Il ne subsiste dès lors plus aucun doute que l'époque de Le Roy dépasse de loin toutes les civilisations passées.

Chez Le Roy les deux conceptions de l'histoire (cyclique et linéaire-progressiste) sont donc réunies. Nous obtenons ainsi un schéma où une série de cycles seraient placés sur un axe linéaire ascendant. Mircea Eliade a remarqué, sans toutefois faire aucune référence à Loys Le Roy, qu'à partir du début du dix-septième siècle l'idée de progrès domine peu à peu la vision du monde

en Occident et que chez beaucoup d'auteurs de l'époque l'idéologie cyclique survit néanmoins aux côtés d'une nouvelle idéologie progressiste. Afin d'illustrer cette nouvelle vision du monde, Eliade cite Tycho-Brahé, Kepler, Cardan, Bruno et Campanella: «A partir du XVII<sup>e</sup> siècle, le linéarisme et la conception progressiste de l'histoire s'affirment toujours davantage, instaurant la foi en un progrès infini»<sup>14</sup>. Nous avons probablement en Le Roy le meilleur exemple de cette attitude mentale nouvelle vis-à-vis de l'histoire. Déjà présente dans la *Defense et Illustration de la Langue Française* (1549) de Du Bellay, mais vraiment théorisée et développée par Loys Le Roy dans *De la vicissitude...*, cette mentalité progressiste liée à une double vision de l'histoire permet d'effectuer une synthèse entre la tradition cyclique de l'humanisme et la «linéarité» chrétienne. C'est la fusion de ces deux conceptions de l'histoire qui marque la seconde moitié du seizième siècle et que nous retrouvons à la base de la philosophie de l'histoire de Loys Le Roy.

PHILIPPE DESAN  
University of Chicago

NOTES

1. Voir à ce sujet Albert Rivaud, «La première traduction française du *Timée* de Platon», *Revue du Seizième Siècle*, 1922, t. IX, pp. 286-289; et Jean-Claude Margolin, «Le Roy, traducteur de Platon et la Pléiade», dans *Lumières de la Pléiade*, Paris, 1966, pp. 49-62.
2. Sur les pamphlets politiques de Loys Le Roy, voir Bodo L.O. Richter, "The Thought of Louis Le Roy according to his Early Pamphlets", *Studies in the Renaissance*, vol. VIII, 1961, pp. 173-196; Vittorio de Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Naples, 1959, pp. 245-256; et Werner Gundersheimer, *The Life and Works of Louis Le Roy*, Genève, 1966, pp. 59-91.
3. Pour une biographie de Loys Le Roy, nous renvoyons aux études de Henri Becker, *Un Humaniste au XVI<sup>e</sup> siècle: Loys Le Roy de Coutances*, Paris, 1896; et Werner Gundersheimer, *The Life and Works of Louis Le Roy*, op. cit.
4. Ce texte est reproduit dans *Œuvres poétiques VIII, autres œuvres latines*, texte présenté, établi, traduit et annoté par Geneviève Demerson, Paris, Société des textes français modernes, 1985, pp. 92-94. La traduction de Geneviève Demerson est la suivante: «Les rois! Dans le monde entier il ne naît rien de plus grand, rien de plus auguste, rien de plus proche de la divinité. En travaillant à faire passer chez les Français le grand Platon — à peine existe-t-il sur terre une œuvre plus grande que la sienne — Le Roy, bien sûr, s'est lui-même rendu digne de son nom, et son action égale celle des grands rois.»

## La philosophie de l'Histoire de Loys Le Roy, *Philippe Desan*

5. Voir Philippe Desan, *Naissance de la méthode: Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, Paris, 1987.
6. C'est Abel Lefranc qui, le premier, vit en Le Roy «le fondateur [...] de la conception moderne de la philosophie de l'histoire», dans «Le traité "De la Vicissitude ou variété des Choses" de Louis Le Roy et sa véritable date», *Mélanges Gustave Lanson*, Paris, 1922, p. 117.
7. George Huppert, *L'Idée de l'histoire parfaite*, Paris, 1973, p. 123.
8. Montaigne, *Les Essais*, III, 13, p. 1069, édition de Pierre Villey, Paris, 1965.
9. Werner L. Gundersheimer, "Louis LeRoy's Humanistic Optimism", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXIII, n° 3, 1962, pp. 324-339.
10. Loys Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers, et concurrence des armes et des lettres par les premières et plus illustres nations du monde, depuis le temps où a commencé la civilité, et mémoire humaine jusques à présent*, texte revu par Philippe Desan, Paris, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1988. Nous citerons dans le texte le numéro de page de cette édition.
11. Donald Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law, and History in the French Renaissance*, New York, 1970, p. 85.
12. Claude-Gilbert Dubois, *La Conception de l'histoire en France au XVIe siècle (1560-1610)*, Paris, 1977, p. 93. Voir aussi Herbert Weisinger, "Louis Le Roy on Science and Progress (1575)", *Osiris*, vol. XI, 1954, pp. 199-210.
13. Miriam Yardeni, "Idée de progrès et sentiment national en France au XVIe siècle: Bodin, Le Roy et Pasquier", *Scripta Hierosolymitana, Studies in History* (1972), vol. XXIII, 1972, pp. 165-183. Voir aussi Philippe Desan, «Nationalism and History in France During the Renaissance», *Rinascimento*, vol. XXIV, 1984, pp. 261-288.
14. Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, 1969, p. 168.

---

**L'expression du scepticisme  
dans les *Dialogues*  
à l'imitation des anciens**

Rien n'est facilement identifiable dans les *Dialogues à l'imitation des Anciens* : dates et lieux falsifiés, au point qu'ils en demeurent encore incertains, personnages aux noms cryptés, à mi-chemin entre la référence érudite et le jeu de mots, sans que leur distribution puisse épouser entre interlocuteurs opposés une répartition de positions doctrinales, usage de concepts traditionnels et déplacement des termes employés, qui fait la difficulté de cerner une position constante et celle d'exhiber une doctrine, même sceptique. Où commence le codage et où s'arrête le système de références? L'humour est-il un masque? Où discerner l'unité d'un ton ou d'une intention? Dans le réseau de citations retranscrites en langue originale, latines ou grecques, italiennes ou espagnoles, certains des personnages apparaissent comme la combinaison de termes grecs ou latins à partir de noms connus : si Cassender est Gassendi, Le Vayer, ou le Voyeur, devient Orasius, à partir de la racine grecque ὄραω et de la terminaison latine; Mothe, homonyme de Motte, qui signifie bosse, en latin *tubero*, deviendra Tubero. Télamon représentera Naudé, parce que τελαμῶν, courtoie ou ceinture, se dit en latin *nodus*. Outre la pratique de l'anagramme, des associations symboliques ou de l'étymologie, La Mothe Le Vayer procède à des rapprochements érudits qui manient voisinages et intersections. Sous ces aspects, La Mothe Le Vayer, connu comme « libertin érudit » et comme sceptique, héritier de Sextus et de Pyrrhon, pourrait n'apparaître qu'exclusivement sous les traits de celui qui se cache de la censure et des autorités. Ainsi :

« la liberté de mon stile mesprisant toute contrainte, et la licence de mes pensées purement naturelles, sont aujourd'huy des marchandises de contrebande, et qui ne doivent estre exposees au public »<sup>1</sup>.

La référence aux Anciens serait une simple *captatio benevolentiae* par rapport à l'impossibilité d'une prise de parole immédiate, une façon de se garantir par une utilisation stratégique des Anciens aux yeux de la pensée traditionnelle. Or la pratique de la citation, permanente jusqu'à en devenir étouffante, s'insère dans une économie plus vaste de la pensée sceptique : on trouve conjoints dans les *Dialogues* le thème d'une imitation qui engage par exemple le respect des langues naturelles et une érudition immense, et le

thème d'un plagiat, tour à tour critiqué et justifié, qui est lié à une politique des rapprochements, voisinages, variations et intersections que nous prendrons, à un certain niveau, comme caractéristique du scepticisme de La Mothe Le Vayer :

« il me sera aisé de mespriser aujourd'huy qu'on m'impute de m'estre servy de quelques uns de leurs passages, que je puis dire avoir cité fort souvent de telle sorte, qu'ils me servent à un sens nouveau, les ayant en quelque façon rendu miens par leur application »<sup>2</sup>.

Le traitement de la citation, restituée en langue originale, à l'image des bons vins qui peuvent se ruiner « par la seule transvasion »<sup>3</sup>, pourrait outrepasser la dissimulation prudente ou l'humour libre qui aurait, en dernier ressort, la fonction de cette dissimulation. Or s'il faut reconnaître, dans la pratique de la citation, un cas particulier de traitement de la diversité, l'exploitation des citations sera moins une appropriation qu'une tentative d'intersection. Le langage lui-même doit faire l'objet d'une réflexion particulière, quand le pyrrhionien La Mothe Le Vayer, qui s'interroge parfois sur la validité des informations sensorielles<sup>4</sup>, voit son scepticisme s'exprimer dans un commentaire des Anciens, dans l'exposition sous forme de dialogues des coutumes et divers usages rapportés par les voyageurs récents ou les témoignages antiques. Comment comprendre le lien entre le scepticisme de La Mothe Le Vayer, tel qu'il peut être hérité, et ces pratiques conjointes sans contradiction apparente d'imitation et de déplacement, de référence et d'ironie?

Un résumé des positions sceptiques traditionnelles est développé par La Mothe Le Vayer à partir des sentences des sept sages :

« car que peut signifier leur ἄριστον μέτρον, modus optimus, sinon qu'il faut estre retenu à ne rien discerner trop confidemment; μηδὲν ἄγαν, nihil nimis, ne passer jamais aux extremités des pedans dogmatistes; μελέτη τὸ πᾶν, meditatio totum, se reserver tousjours aux pensees et meditations secondes, qui seront peut-estre les meilleures, (...) οἱ πλεῖστοι κακοί plures mali, ne se laisser jamais emporter au torrent de la multitude, ny au jugement des fols, dont le nombre est tousjours le plus grand, voire infiny? »<sup>5</sup>.

Si les thèmes du scepticisme se retrouvent aisément – critique des sciences et d'une certitude univoque, relativité des coutumes et des usages, conformément au « dernier des dix moyens de notre inestimable Epochè »<sup>6</sup>, modération éthique et théorique, soit « cette genereuse ataraxie dans l'entendement et cette douce métriopathie dans la volonté »<sup>7</sup>, mise en balance des solutions pour une modération éthique et cette « parfaite tranquillité d'esprit »<sup>8</sup> –, des remarques telles que les suivantes subsistent :

« son travail ne luy sert qu'à s'esloigner de la vérité »<sup>9</sup>

ou « si nos discours philosophiques ont besoin d'asyle et de sauvegarde, qu'ils la trouvent dans la force de la vérité, et dans l'autorité de la raison. Ce seroit chose indigne et honteuse à nous d'en rechercher ailleurs »<sup>10</sup>. Le contexte immédiat de la première citation est le suivant :

« nostre façon de concevoir, d'apprendre ou de discourir, despend bien souvent de la coutume, laquelle nous emporte et tyrannise mesme en ce point »;

plus loin, à propos de la mobilité de la terre,

« bref, chascun se forme une ratiocination, et en suite un système à part, et à sa mode ».

D'une part, comme sceptique, La Mothe Le Vayer dénie la certitude des dogmatiques, d'autre part, incohérence ou garantie déguisée, il essaime les emplois plus ou moins traditionnels de concepts tels que vérité ou raison. Or la critique de la certitude univoque se double d'une critique de l'universel, liée aux raisons historiques de cet état de fait, la découverte de nouveaux mondes.

« Si nos anciens ont trouvé cela si ridicule, veu la multitude de tant et si diverses nations, comment le nommerons-nous aujourd'huy, que par la découverte de nouveaux mondes nous avons veu une si nouvelle face de la Nature, et, s'il faut ainsi dire, une humanité si différente de la nostre? »<sup>11</sup>.

Si le sceptique, dès lors, doit avoir l'esprit tournant et maniable,

« pour s'accommoder à tant de formes diverses que prennent tous les estres de la Nature, et pour satisfaire à tant de variables phenomenes »<sup>12</sup>,

on peut remarquer que La Mothe Le Vayer exige cette souplesse de la part de son lecteur; il est celui qui dit de lui :

« je serois plus en peine de vous justifier en termes de Religion quelques moralitez purement physiques, si je ne m'estois déjà fait entendre à vous que je n'ay rien écrit qu'en Philosophe ancien ou Payen *in puris naturalibus* »<sup>13</sup>, c'est le même qui pratique de par la référence imitative aux Anciens un décentrement garant de son expression, dans l'espace et dans le temps, maintenant secrète l'utilisation stratégique des Anciens, – *bene vixit qui bene latuit* –; justifiant par son plaisir personnel de s'exprimer en dialogues, se proposant de suivre et d'imiter les Anciens « tant au sens qu'en la diction, et en la conception qu'en la narration »<sup>14</sup>, il pourra tout aussi bien reconnaître le procédé ou à l'opposé revendiquer soudain soit le présent, soit l'homogénéité de l'histoire.

Ainsi :

« Or pour ne me rendre odieux aux affaires de ce temps, et ne m'embarasser contre mon humeur en celles de nostre Europe, prenons un exemple fort notable de la Perse »<sup>15</sup>

ou « Cessons donc ces plaintes injustes de la Nature, et quittons cette

erreur populaire, qui nous fait admirer les siècles passés, et mépriser le présent »<sup>16</sup>.

Quand bien même le contexte de la dernière citation, issue du dialogue sur les Anes, devrait nous inciter à prendre ce dernier propos *a contrario*, il apparaît que tout est instabilité, et qu'étant touchés des opinions et non des choses mêmes, nos préventions et anticipations d'esprit sont tributaires des différentes idées que nous concevons à tous moments,

« varians ainsi à toute heure par mille autres circonstances, qui nous tiennent en une perpétuelle inconstance et instabilité »<sup>17</sup>.

La certitude est absente, la recherche de la vérité erronée, les termes mêmes mobiles et l'unité difficile à cerner. Sans doute, selon la différence entre certitude et vraisemblance, Melpoticus expose-t-il un criterium de la Sceptique :

« voilà donc comme au lieu du vrai nous luy substituons le vray-semblable, au lieu d'un *criterium* certain et arrogant, nous nous contentons de l'apparent, au lieu des signes indicateurs et infailibles nous nous servons de ceux qui nous admonestent doucement »<sup>18</sup>.

C'est en fonction de cette substitution de perspective qu'apparaît une critique des sciences, « rousseauiste » avant la lettre, associée au thème de la « docte ignorance », exprimée en ignorance louable. Il faut « quitter l'ardeur des livres et cette violente soif des sciences »<sup>19</sup>, car dans le flux de la mobilité de toutes choses qui nous en fait voir l'incertitude, il semble que la limitation naturelle de notre esprit et le caractère céleste de la Nature conviennent pour arrêter à l'apparent et au vraisemblable; l'argument ira jusqu'à engager la religion chrétienne montrant comment Jésus-Christ, interrogé par Pilate sur la question *quid est veritas?*, se tut alors même qu'il avait été envoyé au monde « *ut testimonium perhiberet veritati* »<sup>20</sup>. L'époque sceptique est le moyen de maintenir une assiette assurée quand la recherche de la vérité n'est pas traitée autrement que comme un cas particulier de passion; l'intempérance « se trouvant aux lettres mêmes, et en la Philosophie »<sup>21</sup>, La Mothe Le Vayer discute Aristote en le citant :

« l'art perfectionne souvent la nature; et moy je trouve que bien plus souvent il la corrompt ou falsifie »<sup>22</sup>.

C'est ainsi que dans sa critique de la logique d'Aristote, « la moindre de toutes », il opposera logique naturelle et logique artificielle :

« ce n'est pas que je ne sçache bien qu'on a voulu dire que nous avons tous une Logique naturelle, par le moyen de laquelle nous parlons avec bonne consequence, et discourons raisonnablement de toutes choses »<sup>23</sup>

et « la naturelle nous fait tous argumenter, mais l'artificielle y adjouste la facilité et la perfection »<sup>24</sup>.

La crainte exprimée est que nous ne venions à corrompre cette faculté naturelle par désir de l'augmenter, par excès d'artifice. Est-ce à dire que la logique naturelle, immanente à tout discours spontané, l'est aussi à l'indépendance de La Mothe Le Vayer, à la licence de ses « pensées naturelles »<sup>25</sup>? Comment doit-on comprendre dès lors, au sein même des *Dialogues*, que

« La Logique mesme naturelle n'a plus de certitude, chascun raisonnant à sa mode »<sup>26</sup>?

Or ce discours, s'il se développe selon la logique naturelle vers la recherche des vraisemblances naturelles, s'arrête à des choses légères et extravagantes, fables ou paradoxes, conformément à la première *Lettre de l'auteur*; ainsi :

« ma Sceptique a beaucoup aidé à me donner cette inclination particuliere aux sentimens paradoxiqes, comme celle qui sçait mieux que toute autre philosophie les convertir à son advantage »<sup>27</sup>.

Il apparaît que la notion de paradoxe ne nuit pas à la sceptique :

« et qu'importe qu'elle nous donne des paradoxes, pourvue que comme disait Cleanthes, ils ne soient point paralogues, ou absurdes ou desraisonnables »<sup>28</sup>.

Plus avant la lecture des paradoxes, dans le *Banquet Sceptique*, est présentée comme la plus utile au sceptique, et La Mothe Le Vayer, entre la logique naturelle, les paradoxes, la fable et la parabole, inscrit son discours dans une interdisciplinarité dont il déplorait l'absence dans *De l'opiniastreté* : celui qui s'adonne aux Mathématiques voulant tout soumettre à sa méthode, celui qui aime fable ou mythologie ne discourant que par parabole, quand l'interdisciplinarité prônée par La Mothe Le Vayer tient au fait que la façon de concevoir, d'apprendre et de discourir dépend de la coutume, « un cinquiemesme Element, voire une autre Nature »<sup>29</sup>. Ce que nous apprend cette interdisciplinarité, associée à la pratique du paradoxe, c'est que le discours de la Mothe Le Vayer, loin de se résumer à un discours de logique, même naturelle, va développer, avec la suspension d'esprit, une voie différente de l'alternative logique entre vrai et faux. Or la pratique interdisciplinaire du vraisemblable, s'inscrivant hors de l'exclusivité du vrai et du faux, de l'affirmatif et du négatif, va engager, ne serait-ce que dans le paradoxe, une position particulière de la contradiction. Cette position d'un discours irréductible au logique engagera une pratique de l'illustration, contre celle de l'exemplarité, dénonçant un traitement de la diversité, utilisant la notion de cas particulier, tout en se situant dans la philosophie sceptique comme dans une absence de lieu assignable, comme un domaine non clos, entre mythologie, fable et paradoxe, exercice de style ou variations sur un sujet donné : mariage, vie privée, etc... :

« si nous voulons escouter les autres poëtes qui l'ont suivy, nous n'y ver-

rons qu'une diversité de stile »<sup>30</sup>.

Certes le paradoxe se définit tout d'abord et étymologiquement comme contraste avec le sens commun, la certitude et le vulgaire. Il implique dans un second temps un certain usage, voire un certain goût pour la contradiction, qui va définir la contradiction si naturelle à l'homme comme « *proprium quarto modo* ». Enfin dans un autre usage, moins doctrinal, ou moins ironique, on voit combien la contradiction est facile à exhiber, voire facile à construire : c'est ainsi que dans le cadre d'une politique pleine de doutes et d'irrésolutions, il apparaît à l'adresse de Télamon que :

« cette prétendue science d'Etat (...) n'a aucun de ses principes si certains, que la moindre rencontre d'affaire, le moindre accident de fortune, et la moindre diversité de temps n'esbranle aisément; ny aucune thèse ou proposition si constante, sur laquelle avec une fort petite contention d'esprit on ne forme aisément une antithèse, et une sentence du tout opposée ou contraire »<sup>31</sup>.

Le paradoxe, tout d'abord défini comme éloignement de l'opinion du vulgaire, indique la réelle coexistence, mystérieuse, de deux termes opposés, sans que cette coexistence puisse se résoudre par le temps ou l'analyse. Certes :

« tout se trouve par tout à qui l'y veut chercher (...) et il ne faut qu'oser icy avec un peu d'adresse pour establir tout ce qu'on voudra »<sup>32</sup>

et « ce que l'un établit en cette matière élémentaire, l'autre facilement le détruit »<sup>33</sup>;

Mais le statut de la contradiction, que La Mothe Le Vayer résout dans son discours sceptique interdisciplinaire en contrariété argumentative de la vérité, fonde la critique effective du discours logique et de ses trois principes traditionnels, le principe d'identité, le principe de non-contradiction, qui fonde la possibilité du discours, et le principe du tiers-exclu. Certes le doute comme suspension d'esprit indique l'absence d'une alternative stricte entre vrai et faux, le fait de ne pas « se porter aussi tost à l'affirmative ou négative de quoy que ce soit, s'y rattachant inseparablement »<sup>34</sup> ; or la logique naturelle, quand chacun a son sens et sa fantaisie à part, ne doit pas être conçue comme un principe à part entière, mais comme une pratique individualisée d'intersections de références et citations, de construction par rapprochements et contiguïtés. La réduction de la contradiction logique à un discours de la contrariété engagera sur le plan éthique, et pour le séparer λογικῶς, une pratique individuelle de l'indifférence, non de la détermination, de l'indépendance, non de la conformité impérative.

La critique de la perspective logique implique tout d'abord une mise en garde contre une critique possible, extérieure, du scepticisme : en aucun cas,

il ne faudra identifier le scepticisme à l'époque comme méthode, ou à l'exclusivité d'une position théorique. Telle est l'intention du reproche de pétition de principe, l'expression de la critique d'Eudoxus dans la *Philosophie Sceptique* :

« qu'est-il besoin de penetrer si avant toutes ces matieres? puis qu'elles ne sont traitées ny discouruës par vous autres, que pour establir cette maxime fondamentale de toute vostre doctrine, qu'il n'y a rien de certain, dont je puis vous faire voir l'impertinence par elle-mesme, contestant et impliquant en soy une contradiction tres manifeste. Car s'il n'y a rien de certain, vostre proposition mesme ne sera pas certaine; et si elle ne l'est pas, son contraire se trouvera veritable, c'est à sçavoir qu'il y a quelque chose de vray et de certain. Ainsi voici la base et le sous tien de toutes vos machines renversé par un dilemne qui ne reçoit point de réplique »<sup>35</sup>.

Ce dilemme en effet restera extérieur, fondé sur l'alternative entre vrai et faux, affirmatif ou négatif, qui permet la substitution des contraires. Non seulement en effet la sceptique développe une critique des savoirs, sans qu'une prise de position théorique se puisse abstraire de la recherche des moyens provisoires, vraisemblables et individualisés du bonheur et de la paix de l'âme, sans qu'il y ait consensus sur le souverain bien, mais la position théorique elle-même, celle du doute ou de la critique de la certitude, n'est que du registre du vraisemblable, issu de l'examen et de l'exposé des diversités infinies qui se rencontrent dans le monde. Le fait qu'il n'y ait rien de certain doit être regardé comme une « conséquence naturelle », une induction locale pour laquelle la contrariété des us et des moeurs est un indice; la réponse d'Ephestion à l'accusation de pétition de principe, insistant sur le caractère provisoire des assertions, met en garde contre une confusion issue du langage ordinaire : certes, quand bien même la vérité ne serait pas chimérique, sa recherche serait vaine, critère valide et démonstration demeurant absents. L'existence d'une logique naturelle, en dernier ressort individualisée à une pratique, ainsi que la recherche du bonheur, le critère de la vraisemblance n'enlèvent pas le caractère provisoire, local et « autodestructeur » de la seule « démonstration » envisageable : tout d'abord, s'il y a dans le discours sceptique apparence d'assertion, ce n'est qu'un effet des « façons du langage ordinaire ». Mieux :

« La demonstration de laquelle nous usons en disant qu'il n'y en a point d'infailible peut bien estendre sa force sur elle-mesme, et se procurer la mesme mort qu'elle donne aux autres. Si ce n'est que nous voulions prendre cette démonstration pour une probabilité seulement, de façon que nous ne demonstrions pas tant, que nous rendions vraysemblable qu'il n'y a point de veritable démonstration »<sup>36</sup>.

Enfin, pour préciser :

« nostre axiome disant qu'il n'y a rien de certain se comprend et enveloppe soimesme. (...) en telle sorte qu'il ne prononce rien contre autrui qui ne s'estende sur luimesme (...) Nous usons encores icy de la comparaison de celui qui s'estant servy d'une échelle pour parvenir au sommet désiré, la renverse puis après, ne luy estant plus d'usage; car ainsi si nous estant servis de la demonstration qui établit l'incertitude de toutes choses, nous la renversons elle-mesme, rien ne pouvant subsister de certain devant nous »<sup>37</sup>.

Non seulement donc la démonstration, pour continuer à user de ce terme, issu lui aussi dans les *Dialogues* des commerces entre langage ordinaire et concepts traditionnels, se justifie comme conséquence de l'examen d'une diversité admise et évidente, participant de la recherche des vraisemblances naturelles, mais, participant cette fois de l'instabilité générale, elle est tout autant la marque d'un savoir provisoire, local, fruit et occasion d'une réévaluation permanente. Quand « *nos (...) sequimur probabilia* », la démonstration n'est qu'une probabilité, sans l'image d'un savoir ultime et synthétisant, sans mémoire totale, mais qui connaît l'oubli et l'omission. La position « théorique » est inséparable d'une épargne des explications, équivalentes et indifférentes, pourvu que soit ménagé l'accès à un bonheur variable, une pratique du discours naturel irréductible au logique. La logique des principes s'en suit et peuvent être énoncés, dans leur diversité, non leur exclusivité. Or la désignation de la coexistence effective des contraires est une manière polémique d'indiquer aux plus récalcitrants l'existence de la diversité : contestant l'univocité de la pensée, l'effectivité des usages, qui font exister des interdits et leurs contraires, ne recèle

« aucune thèse ou proposition si constante, sur laquelle avec une fort petite contention d'esprit on ne forme aisément une antithèse, et une sentence du tout opposée ou contraire »<sup>38</sup>.

Ainsi le discours sceptique comme pratique de la diversité voit opérer le passage qu'on pourrait restituer ainsi : on a substitué à l'alternative principielle entre vrai et faux la pratique inductive du vraisemblable; du principe d'identité on passe à l'état de fait irréductible de la différence initiale; loin du principe de non-contradiction, la pratique de la diversité engage la coexistence dans la variété et l'indifférence issue de la coexistence de toutes les variétés comme absence d'une détermination exclusive et préférentielle, ce que professe le goût du paradoxe; elle s'éloigne enfin du principe du tiers exclu pour montrer à quel point la tolérance de la contrariété dans un discours développe une actualisation infinie de la variété elle-même infinie :

« si nous voulions porter ce discours jusques où il pourroit s'estendre, il

iroit sans doute à l'infini »<sup>39</sup>.

Mais sur quoi s'opère l'induction qui engage ce que justifie notre explication, le passage d'une logique à trois principes déterminés, à une pratique du vraisemblable, réévaluation permanente, discours de la différence et de la coexistence des contraires jusqu'à l'ouverture conjointe à l'indifférence, à l'absence de détermination impérative, à la diversité et à la variété à l'infini? De l'exposé de la contrariété comme signal polémique de la diversité, sans autre démonstration qu'un dégagement de vraisemblances, provisoires, sur des points précis, il faut distinguer chez La Mothe Le Vayer l'exposition de la diversité comme ce discours de la mise en coïncidence des références par effets de rapprochement. Si l'on remarque l'usage polémique qui rapproche les contraires pour dénoncer l'exclusivité logique au sens de la norme exclusive, il y a parallèlement construction de la contrariété par simple contiguïté dans la diversité proposée des citations et références. A l'opposé d'une démarche logique qui procéderait par réfutation ou conservation, le texte de La Mothe Le Vayer se construit par références en autant de variations. Il ne s'agit pas de déduire mais d'obtenir des effets de rapprochement : c'est ainsi que se construit la chaîne des exemples à l'infini, par intersections et contiguïté.

On peut reprendre ici le problème évoqué précédemment de la citation et de la référence aux Anciens : que les dialogues soient dévoués à l'imitation des Anciens, que les citations soient reproduites en langue originale, que les argumentations soient presque exclusivement construites à partir d'un exposé de la tradition, en conservent l'ordre dans la mesure où elles en présentent toujours plus ou moins un exposé préalable – il suffit de se référer aux analyses de la Logique, la Physique, puis l'Ethique dans *De l'Ignorance louable* – ; que les réponses des interlocuteurs « sceptiques » aient la particularité de calquer l'ordre des questions – voyons par exemple Granicus et Télamon dans le même dialogue – tout cela épousant une variété donnée montre comment se trouve reniée une logique du propre; en cela la caractérisation du *dissentire* comme *proprium quarto modo* ne peut être qu'ironique : une logique du propre serait en désaccord avec l'idée d'une détermination non spécifique, ce qu'implique l'indifférence sceptique, et s'il y a construction du texte du dialogue et argumentation polémique, c'est dans le rapprochement où des éléments communs peuvent se définir par intersection entre diverses opinions ou diverses citations. En ce sens, La Mothe Le Vayer structure des variétés par variations successives, et telle est l'expression de sa sceptique et de l'absence d'une logique du propre qui justifie plagiat ou déplacement des références.

Mais dans une perspective d'abord polémique, la diversité elle-même,

indéniable, argumente contre la logique du propre et La Mothe Le Vayer se fait le sectateur sceptique, polémique, ironique des ses avatars. Ainsi s'oriente la critique d'une idée de l'homme, qui fonderait sa situation privilégiée par rapport au reste de la nature : s'il est dit explicitement que la découverte de nouveaux mondes empêche de définir une essence de l'homme, dévoilant une « humanité » si différente de la nôtre, les passages qui illustrent certains traits traditionnellement propres à l'homme par des comparaisons avec des animaux ou le dialogue sur les Anes lui-même engagent une polémique implicite, nourrie précisément de rapprochements litigieux ou d'effets de juxtaposition : la fin de *De la politique* incite à imiter les animaux, le dialogue sur les Anes prétend que nos vertus sont enveloppées dans les vertus éminentes des ânes; La Mothe Le Vayer cite Origène qui affirme la prééminence de l'âne sur l'homme, dont il n'est question qu'en second lieu. Certes la pratique toujours provisoire du vraisemblable semble pouvoir engendrer une attitude ludique et humoristique; mais on ne saurait réduire ce dialogue à un exercice de style ou une critique générale de la connaissance qui ne serait qu'« asnerie », de même que notre vie est fable, nos certitudes simples contes. Le privilège accordé à l'homme au sein de la nature dénierait le caractère de la nature comme infiniment diversifiante qui fait de chaque espèce un cas particulier ou un exemple différent, à l'opposé d'une hiérarchie ou d'une exemplarité au profit de l'homme : l'exemplarité ironique de l'âne, ce modèle de la toute-puissance de la nature, n'a d'autre signification que la critique d'un anthropomorphisme et d'un anthropocentrisme :

« vous me direz, d'où vient donc que nous n'apercevons, ny ne sommes touchez de ces rares beautez et perfections Asinines? A cela je vous responds, qu'un Asne en diroit bien autant des nostres, s'il avait autant de philautie que nous, ou qu'il ne discourust un peu en meilleure forme. Car pour le premier point, c'est un certain amour de nous-mesme, qui nous représente jusques à la beauté des Dieux en figure humaine, comme chaque espèce du reste des animaux ne pouvoit pas former une mesme conception à son avantage, et à sa mode, la Taupe se figurant un Dieu aveugle, l'Aigle un Dieu volant, le Dauphin quelque Triton fendant les eaux. Ce qui vient d'un charme physique, que la Nature, comme maquerelle d'elle-mesme, dit Cicéron, a imprimé en tous ses ouvrages, qui s'estiment chacun pour le plus beau et le plus accomply »<sup>40</sup>.

Le déni de la logique du propre et de l'ordre des essences amène La Mothe Le Vayer à prôner une continuité diversifiante de la Nature qui développe des individus séparés, divers, autant de cas particuliers, sans hiérarchie d'espèces. Or il s'exprime en diverses polémiques contre une naturalité établie : le *Banquet Sceptique* voit l'exposition des différentes conceptions de l'amour, sous l'aspect audacieux qui réduit l'hétérosexualité à un cas particulier d'amour, au

même titre que la zoophilie; de même l'inceste ou l'anthropophagie sont attestés comme cas particuliers, fruits d'une nature infiniment diversifiante, dont nous avons les témoignages dans les textes, sans qu'on puisse les concevoir comme les résultats d'une combinatoire abstraite : la table des Modales est nommée pont aux Anes, mais la figure de l'âne va plus loin que la critique des prétentions à la connaissance, elle combat l'uniformisation que les esprits pratiquent sur la Nature, par autant de cas particuliers inattendus et : « non pas absolument contre nature, qui semble se plaire en cette diversité »<sup>41</sup>.

Enfin, et c'est pousser la polémique à son plus haut point de litige, juxtaposer, dans une pratique de l'intersection des domaines qui fait du discours sceptique un mode interdisciplinaire, des références empruntées à la mythologie, à l'histoire, aux textes des Anciens, aux récits de voyages et à la Bible, c'est non seulement mettre en cause, quels que soient dans ce texte les garants allégués, le caractère absolu de l'Écriture, mais c'est la ramener à la particularité d'une référence, d'un texte, au même titre que les autres. Ainsi, relativement à la question difficile du rapport entre le scepticisme et le fidéisme de La Mothe Le Vayer, on pourrait ne pas prendre à la lettre la première partie du dialogue *De la divinité* qui, dissociant foi et savoir, présente l'attitude sceptique comme la plus appropriée à la foi chrétienne, l'esprit saint ne nous ayant pas révélé la vérité sans nécessité des choses naturelles. Par une réversibilité totale des perspectives, elle ne serait qu'une caution introductive qui laisse place à la seconde partie, apparemment en second plan, où La Mothe Le Vayer répertorie, dans un exposé proprement sceptique, les diverses conceptions de la divinité, effectuant constat d'absence ou de relativité des religions. Les termes employés seront éloquentes : certains ont tenu toutes religions pour également bonnes, il y a variété des religions conformément à laquelle, vraisemblablement,

« une religion (...) n'est autre chose qu'un système particulier, qui rend raison des phénomènes morales, et de toutes les apparences de notre douteuse Ethique »<sup>42</sup>.

Les exemples de relativisation de l'Écriture comme référence, par juxtaposition à d'autres références, sont nombreux : de la tentative de justification des cornes comme signe de cocuage, par l'Écriture, dans *Du mariage*, à l'intersection interdisciplinaire du début de *De l'ignorance louable*, qui établit le voisinage entre Zénon, Démocrite, le livre IV du *Deutéronome* et Aristote, à la comparaison qui assimile péché originel et séduction des sirènes, la polémique s'exerce qui rapprochera le Dieu Pan et le Dieu d'Israël, ou juxtaposera l'Écriture Sainte et les récits de Joseph Acosta sur Moctezuma. La Mothe Le Vayer ira jusqu'à réduire le péché originel à un cas particulier de métaphore, à préciser l'arbre des feuilles duquel Adam recouvrit sa nudité ou à remarquer

que par une simple inversion de lettres le nom d'âne signifie, dans la langue sainte, piété.

Qui dit diversité dit pouvoir diversifiant de la Nature qui compose et distingue les individualités comme autant de cas particuliers. Mais il s'agit moins, dans cette nature diversifiante, d'exprimer les choses que de citer les textes, et, en les rapprochant, de produire un commentaire illustratif infini : soit on voit dans les références de La Mothe Le Vayer une érudition mal maîtrisée qui étouffe la pensée, incapable de synthèse, soit on lit dans une certaine pratique des citations l'expérience d'une variété particulière, à l'image de celle des usages infinis qu'elle rapporte; on voit dans les longueurs des associations effectivement illimitées, puisque le déplacement du principe logique du tiers-exclu a ouvert la possible actualisation à l'infini de la diversité, n'étaient les limites du discours : on assiste au jeu de déplacements et de mise en rapport qui font l'essentiel du scepticisme de La Mothe Le Vayer, construisant, par effet de contiguïté, à partir d'illustrations particulières, les extrêmes comme cas particuliers de variation : la contrariété, dont l'usage polémique maniait le paradoxe pour exhiber la diversité dans la Nature comme dans le discours, n'apparaît plus que comme un cas particulier de variation.

« il y a plus à faire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses; et plus de livres sur les livres que sur tout autre sujet; nous ne faisons que nous entregloser »<sup>43</sup>.

C'est aussi retrouver l'interprétation de Michel Foucault dans *Les Mots et les Choses*, où savoir consiste à rapprocher du langage à du langage :

« Commentaire de l'Écriture, commentaire des Anciens, commentaire de ce qu'on rapporté les voyageurs, commentaire des légendes et des fables : on ne demande pas à chacun de ces discours qu'on interprète son droit à énoncer une vérité; on ne requiert de lui que la possibilité de parler sur lui. Le langage a en lui-même son principe intérieur de prolifération »<sup>44</sup>.

Or pour La Mothe Le Vayer le texte premier qui appellerait un commentaire infini n'est pas l'Écriture. S'il semble mêler les deux pans de la conversion stoïcienne, conversion par le livre et conversion par la beauté du monde, il présente, sans que le statut en soit clair, la Nature comme un texte caché ou illisible :

« c'est dans ce grand livre du monde, dans ce code du Tout-Puissant, dans cet *Abecedarium Naturae*, que se voyent toutes ces merveilles; et c'est par le moyen de la science naturelle que nous sommes capables de lire dans cet authentique authographe. Heureux ceux qui savent gloser sur un si beau texte, et qui sont capables d'en tirer les sens les plus cachez, puis que Dieu et la nature se plaisent souvent au jeu de l'espousée, et des petits enfants, qui se cachent pour estre trouvez, *gloria Dei est celare verbum* »<sup>45</sup>.

Est-ce ici retrouver la caractéristique du langage du XVI<sup>e</sup> siècle aux yeux de Foucault? Doit-on inverser la lettre de l'intervention de Télamon <sup>46</sup> qui, loin de l'univocité d'un sens, engagerait, par la différence irréductible des modes et des styles, une prolifération infinie des interprétations, la sceptique recoupant dans leurs intersections les divisions opérées par la diversité, puisque :

« comme l'unité de religion lie et unit, (...) la diversité des lie et divise merveilleusement » <sup>47</sup>?

La déchéance de l'exemplarité, de l'ordre des essences ainsi que de la prise de place au cœur de la diversité entraîne l'illustration infinie, la chaîne indéfinie des cas particuliers, limite jamais atteinte des commentaires et de la densité des intersections. La longueur sur chaque sujet, les recouvrements à plusieurs termes, tout cela n'indique ni une soif d'exhaustivité qui contredirait la nécessaire tempérance en philosophie, ni un désir de rassembler à chaque reprise la totalité des connaissances sur le sujet. La Mothe Le Vayer ne se contente pas de reprendre à son profit l'hypothèse, « par ces touches légères (...) à la Pyrrhonienne » <sup>48</sup>, il ouvre et fait varier l'espace des intersections. Mais comment s'opère le rapprochement, ou l'intersection des références? S'il ne s'agit pas d'un jeu de langage ou d'une juxtaposition polémique, se fonde-t-elle sur un ordre des ressemblances? On en trouverait plutôt une critique, à propos de l'infini des religions :

« les Troyens ignorans la vraie figure de la belle Hélène contestoient de sa ressemblance, n'en ayant aucun qui pretendist avoir veu son véritable pourtraict » <sup>49</sup>.

Certes La Mothe Le Vayer limite parfois l'illustration infinie en renvoyant à d'autres cas, semblables. Mais les associations et interprétations ne proviennent pas tant d'une ressemblance que d'une dérivation par contiguïté : l'emploi polémique de la contrariété, puis sa réduction à un cas particulier de variation, récusent un ordre possible des ressemblances. A chaque cas singulier, loin d'opérer une globalisation – la ressemblance est l'ordre qualitatif de la généralité –, il déploie des intersections et n'en appelle au semblable que comme prétexte arbitraire à la cessation d'un discours en droit infini. Si donc la ressemblance ne peut être traitée que comme le prétexte de l'interruption d'une illustration infinie, ou comme le résultat acquis d'une mise en rapport, plus que son principe, qui serait de dérivation et de contiguïté, c'est le terme de convenance qui peut rendre compte de la façon dont s'effectuent les intersections; c'est ainsi que le système sceptique est tout d'abord caractérisé comme celui qui :

« mesprisant tous les autres et ne convenant avec aucun, (...) se les rend tous en mesme temps ses adversaires » <sup>50</sup>

(encore : « il ne peut y avoir de convenance entre la foy et cette prétendue science »<sup>51</sup>).

Si l'on en croit Michel Foucault, la convenance a un rôle dynamique dans la production de la ressemblance, désignant moins la similitude que le voisinage des lieux; c'est elle qui fait que, dans les dialogues, se trouve discuté implicitement le couple cause/effet, dans

« la contemplation dont vous affligez incessamment votre esprit, dans une recherche de causes et de raisons, qui pullulent l'une par l'autre, et se reproduisent à l'infini »<sup>52</sup>,

ou qui pose, sur le plan éthique isolé λογικῶς, qu'il est préférable de s'accommoder au vraisemblable. L'accommodement ne paraît pas autre que la volonté et l'exercice de la convenance, quand :

« sont convenantes les choses qui, approchant l'une de l'autre, viennent à se jouxter; elles se touchent du bord, leurs franges se mêlent, l'extrémité de l'une désigne le début de l'autre. Par là, le mouvement se communique, les influences et les passions, les propriétés aussi. De sorte qu'en cette charnière des choses une ressemblance apparaît (...) La *convenientia* est une ressemblance liée à l'espace dans la forme du « proche en proche ». Elle est de l'ordre de la conjonction et de l'ajustement »<sup>53</sup>.

La ressemblance n'est pas l'ordre de construction des dialogues dans le réseau de ses références. « Le plus d'ordre que faire se peut dans une matière si diffuse »<sup>54</sup> est celui de la convenance qui justifie la pratique des intersections, des contiguïtés et voisinages, dérivations et déplacements qui composent l'illustration infinie en droit sur le sujet de chaque dialogue : elle justifie par exemple dans *De la vie privée* le passage de l'examen de la vie privée à celui des trois démons de l'honnête, de l'utile et du délectable, dans le dialogue sur les Anes la dérivation sans rupture à l'examen de la beauté; elle justifie non seulement la dérivation des thèmes, sans ordre préétabli, mais aussi le statut interdisciplinaire entre mythologie et fable, médecine ou astrologie, que nous avons pu reconnaître comme caractéristique de la pratique du vraisemblable dans les *Dialogues*; elle fonde les polémiques qui, à propos de caractéristiques humaines, en appellent à des comparaisons entre hommes et animaux, voire plantes, au sens où elle caractérise ce que nous nommons la continuité de la Nature. Continuité de proche en proche, où les règnes se prolongent, à travers les descriptions et les textes, sans rupture ni coupure.

La Nature comme livre est-elle une référence entre tant d'autres, ou est-elle au cœur du travail interminable d'intersection, de rapprochements de notre « meschant livre »<sup>55</sup>? Si les Troyens discutent une ressemblance sans avoir vu le portrait, il semble bien que le commentaire demeure alors que le texte premier, illisible, qui fondait la glose infinie, a disparu : il n'y a plus de

question de la substance, autant se référer pour l'examen du mariage à l'accidental et au particulier; la fantaisie, l'extravagance, les jeux de langage et les intersections de références sur les sujets les plus divers en sont la marque. L'indépendance d'une pensée associative recoupe, par convenance, dans la diversité des opinions ou des citations, des intersections à densité variable, auxquelles il faut toujours couper court, pour renvoyer artificiellement au semblable. Et :

« comme cette agreable riviere, qui passant à nos pieds fait une si belle perspective de toute cette contrée, ne jette rien à ses bords que de fort vil et leger, submergeant et abysmant les choses de poids et de solidité; le mesmes arrivera au cours par trop fluide de ma cheftive mémoire, qui ne me rendra que les moindres conceptions de nos amis, precipitant comme dans un profond oubly leurs meilleures et plus importantes cogitations »<sup>56</sup>.

Les *Dialogues* ne recherchent pas les principes, ils les énumèrent et les citent comme exemples, ils ne visent pas à l'essentiel, mais comprennent l'arbitraire et l'omission comme propres au discours; ils ne sont pas dictés par la lumière naturelle, mais réactualisent un démon socratique ou, comme dans la seconde *Lettre de l'auteur*, évoquent le génie qui les aurait capricieusement dictés. Oeuvre de fantaisie et d'intersections de références, elle fera l'éloge de la paresse et oeuvre cachée, elle dissimulera ses enjeux :

« il faut imiter, dit Seneque, ces animaux qui effacent les marques de leur repaire, gastant les traces, et confondant les vestiges par lesquels ils y sont arrivez »<sup>57</sup>.

FREDERIQUE ILDEFONSE

#### NOTES

NB : toutes nos références aux oeuvres de La Mothe Le Vayer renvoient à l'édition du Corpus des Oeuvres de Philosophie en langue française (Paris, Fayard, 1988).

1. La Mothe Le Vayer. *Quatre dialogues à l'imitation des Anciens*, Lettre de l'auteur, p. 11.
2. *Cinq autres dialogues du mesme auteur*, Lettre de l'auteur, p. 202.
3. *Ibidem*.
4. Voir en particulier *De la philosophie sceptique*, p. 18-19 et *Le banquet sceptique*, p. 106.
5. *De la philosophie sceptique*, p. 21.
6. *Le Banquet sceptique*, p. 83.

## CORPUS, revue de philosophie

7. *De l'ignorance louable*, p. 235.
8. *De la philosophie sceptique*, p. 62.
9. *De l'opiniastreté*, p. 358.
10. *Quatre dialogues à l'imitation des Anciens*, Lettre de l'auteur, p.12.
11. *De la philosophie sceptique*, p. 24.
12. *De l'opiniastreté*, p. 369.
13. *Quatre dialogues à l'imitation des Anciens*, Lettre de l'auteur, p.14.
14. *Ibidem*, p.12.
15. *Du mariage*, p. 501.
16. *Des rares et eminentes qualités des Asnes de ce temps*, p. 153.
17. *De la philosophie sceptique*, p. 26.
18. *De l'ignorance louable*, p. 242-243.
19. *Ibidem*, p. 226.
20. *De la divinité*, p. 311.
21. *De la vie privée*, p.116.
22. *De l'ignorance louable*, p. 244.
23. *Ibidem*, p. 236.
24. *Ibidem*, p. 237.
25. *Quatre dialogues à l'imitation des Anciens*, Lettre de l'auteur, p.11.
26. *De l'opiniastreté*, p. 377.
27. *De la divinité*, p. 303.
28. *De la vie privée*, p.143.
29. *De la philosophie sceptique*, p. 33.
30. *De la divinité*, p. 327.
31. *De la politique*, p. 440-441.
32. *De l'ignorance louable*, p. 261.
33. *Ibidem*, p.262.
34. *De l'opiniastreté*, p. 361.
35. *De la philosophie sceptique*, p. 26.
36. *De l'ignorance louable*, p. 243.
37. *De la philosophie sceptique*, p. 27.
38. *De la politique*, p. 441.
39. *De l'opiniastreté*, p. 382.
40. *Des rares et eminentes qualités des Asnes de ce temps*, p. 169.
41. *Le banquet sceptique*, p. 100.
42. *De la divinité*, p. 331.
43. Montaigne : *Essais*, III, 13.
44. Michel Foucault : *Les mots et les choses*, p. 55.
45. *De l'ignorance louable*, p. 251.
46. *Ibidem*, p. 266.

## Le scepticisme chez La Mothe Le Vayer, *Frédérique Ildefonse*

47. *De la divinité*, p. 331. Même si cette division par la diversité devient, individuellement, pour nous quelque chose de lié, ce qui justifie, par rapport à une critique de la connaissance, la remarque : « pourquoy veux-tu que je resolve et deslie ce qui me donne déjà de la peine tout lié qu'il est? » (*De l'ignorance louable*, p. 247).
48. *De l'ignorance louable*, p. 297.
49. *De la divinité*, p. 331.
50. *Ibidem*, p. 304.
51. *Ibidem*, p. 310.
52. *De la vie privée*, p.134. On peut se référer aussi à l'analogie qu'opère La Mothe Le Vayer, dans *Du mariage* (p. 472), entre l'or et les cornes d'une part, la cause et l'effet d'autre part.
53. Michel Foucault : *Les mots et les choses*, p. 33.
54. *Des rares et eminentes qualités des Asnes de ce temps*, p. 158.
55. Descartes (lettre à Mersenne du 6 mai 1630). Selon René PINTARD, dans *La Mothe Le Vayer, Gassendi, Guy Patin*, Descartes se réfère dans cette lettre aux *Dialogues à l'imitation des Anciens*; Descartes s'était proposé de faire une impression de ce méchant livre, avec permission, et « d'ajouter, après chaque période, ou chaque chapitre, des raisons qui prouvassent tout le contraire des siennes, et qui en découvrirent les faussetés ». A condition qu'il ait pu, comme il le précise, répondre à ses raisons. Il a abandonné ce projet au moment où il écrit la lettre.
56. *Le banquet sceptique*, p. 65.
57. *De la vie privée*, p. 136.

---

**DOCUMENT****Des Sophismes**

*Ce texte nous a été aimablement communiqué par Françoise Soublin-Douay.*

Tout ce qui n'est pas conforme à la règle n'est pas droit : il faut donc avoir la connaissance de la règle, pour dire que ceci ou cela n'est pas droit. Il en est de même du raisonnement, il faut en savoir les règles, pour bien démêler un raisonnement faux.

1°. Une des principales observations, c'est que tout jugement doit être excité par une cause extérieure, et que cette cause extérieure doit être la cause propre et précise de ce jugement. Tout jugement doit avoir son motif propre; ainsi un historien qui raconte un fait qui s'est passé plusieurs siècles avant lui, n'est pas digne de foi, à moins qu'il ne s'appuie sur le témoignage des auteurs contemporains, et ce témoignage est encore sujet à l'examen.

2°. Le raisonnement est intérieur; on ne raisonne que sur ses propres idées; ainsi, dans la suite d'un raisonnement il faut toujours conserver les mêmes idées. Car ce qui est vrai d'une idée ne l'est pas d'une autre; ainsi, quand on raisonne avec quelqu'un, il faut bien prendre garde s'il a les mêmes idées que nous, s'il entend les mots dont nous nous servons, dans le même sens que nous les entendons.

Il faut sur-tout prendre garde, dans la chaleur de la dispute, de donner toujours précisément le même sens aux mots dont on se sert, parce que ce que vous dites d'un mot pris en un certain sens n'est pas vrai lorsque vous prenez ce mot dans une signification différente. C'est pour cela qu'en certaines occasions il est bon de définir les termes et de convenir de leur signification.

Les passions sont comme autant de verres colorés, qui nous font voir les objets autrement que nous les verrions, si nous étions dans l'état tranquille de la raison. Nous devons donc nous défier de nos passions si nous voulons porter des jugemens sains.

Les préjugés, c'est-à-dire, les jugemens que nous avons portés dans notre enfance, et qui n'ont pas été précédés de l'examen, nous induisent souvent en erreur.

Les observations que nous venons de faire ne seront pas inutiles pour nous aider à démêler les subtilités des *sophismes*. On entend par *sophismes*, certains raisonnemens éblouissans dont on sent bien la fausseté, mais on est

embarrassé à la découvrir, et à dire précisément pourquoi tel raisonnement est faux et captieux.

Premier sophisme

*Ambiguïté des termes, ou Equivoque*

Le sophisme, qui consiste dans l'ambiguïté des termes, est appelé par les Philosophes, GRAMMATICA FALLACIA.

Par exemple :

Il y a dans le ciel une constellation qui est le Lion,  
Or, le lion rugit,  
Donc il y a, dans le ciel, une constellation qui rugit.

La fausseté de ce raisonnement consiste dans l'ambiguïté du mot *lion*; défaut qu'on appelle aussi *amphybologie* : car dans la première proposition, le mot *lion* ne signifie que le simple nom qu'on a donné à une certaine constellation; au lieu que dans la seconde proposition, *lion* signifie une sorte d'*animal qui rugit*. Ainsi, cet argument a quatre termes : 1° constellation dans le ciel; 2° lion est pris pour le simple nom que l'on donne à cette constellation; 3° *lion* est pris pour un animal véritable; 4° *rugit* : or un argument ne doit avoir que trois termes, savoir : 1° le sujet de la conclusion; 2° l'attribut de la conclusion; 3° le mot qui exprime l'idée exemplaire que l'on compare avec le sujet de la conclusion, pour savoir si ce sujet est contenu dans cette idée moyenne et exemplaire, et s'il est la même chose.

Le rat rouge,  
Or, le rat est une syllabe,  
Donc une syllabe rouge.

Il est aisé de faire voir dans cet argument le même défaut que dans le précédent : *rat* y est pris en deux sens différens.

L'homme pense,  
Or, l'homme est composé de genre et de différence,  
Donc le genre et la différence pensent.

Le défaut de cet argument consiste en ce qu'on passe de l'ordre physique à

l'ordre métaphysique. L'homme dans l'ordre physique et réel, pense. Il est vrai que l'homme a des propriétés communes à tous les animaux; on appelle ces propriétés communes, le *genre*. Il a aussi des propriétés particulières qui le distinguent des autres animaux; ces propriétés sont appelées la *différence*. Ce *genre* et cette *différence*, qui ne sont que des êtres métaphysiques, c'est-à-dire de simples vues de l'esprit, ne sont point l'homme physique qui pense; ainsi la conclusion n'est point contenue dans la majeure.

Dieu est *par-tout* :  
*Par-tout* est un adverbe,  
Donc Dieu est adverbe.

Dans cet argument, le mot *par-tout* est d'abord pris selon sa signification. *Dieu est par-tout*, c'est-à-dire *Dieu est en tous lieux*; ensuite on considère *par-tout* grammaticalement, et en tant que *par-tout* est un mot.

### Deuxième sophisme

Ignoratio elenchi, ἔλεγχος  
Mot grec qui signifie *argument, sujet*.

Ce sophisme consiste dans l'ignorance du sujet. C'est lorsqu'on prouve contre son adversaire toute autre chose que ce dont il s'agit, ou ce qu'il ne nie point, ou enfin tout ce qui est étranger à la question : c'est proprement le QUI PRO QUO.

Les exemples n'en sont que trop fréquents dans la conversation, dans les disputes, dans les mémoires d'affaires, où l'on s'efforce souvent de prouver ce qui ne fait rien à la question dont il s'agit. On en voit aussi plusieurs exemples dans les livres *didactiques*. ( διδασχῶ signifie *enseigner*.)

Les auteurs de comédies nous fournissent souvent des exemples de ces QUI PRO QUO, qu'ils n'ont imaginés que pour amuser les spectateurs. Il y en a un exemple dans la troisième scène du cinquième acte de l'*Avare* de Molière. Harpagon accuse Valère d'avoir commis l'attentat le plus horrible qui jamais ait été commis. Valère répond que puisqu'on a tout découvert à Harpagon, il ne veut pas nier la chose; mais Harpagon vouloit parler de l'argent qu'on lui avoit volé, et Valère entendoit parler d'Elise, sa maîtresse, fille d'Harpagon. Il y en a un exemple pareil dans les *Plaideurs* de Racine, où la comtesse de Pimbêche s'imagine qu'on la traite de folle à lier, pendant qu'on lui conseille

simplement d'aller se jeter aux pieds de son juge.

1° La précaution qu'il y a à prendre contre ce sophisme, c'est de bien déterminer l'état de la question, en évitant exactement l'équivoque dans les mots et dans le sens.

2° Quand une fois l'état de la question est bien déterminé, et que votre adversaire s'en écarte, il faut avoir soin de l'y rappeler.

### Troisième sophisme

#### La pétition de principe

Dans le sophisme précédent on répond à autre chose que ce qui est en question; au lieu que dans la *pétition de principe* on répond en termes différents la même chose que ce qui est en question : *Qu'est-ce que le beau? c'est ce qui plaît*, ou bien, disent quelques anciens, *c'est ce qui convient*. Voilà une véritable pétition de principe.

Ce mot s'appelle *pétition de principe*, du mot grec *πέτομαι*, qui signifie *voler vers quelque chose, se porter, recourir à...*, et du mot latin *PRINCIPIUM*, qui veut dire *commencement*; ainsi, faire une *pétition de principe*, c'est recourir, en d'autres termes, à la même chose que ce qui a d'abord été mis en question : c'est rendre en d'autres termes le même sens que ce qu'on vous a demandé d'abord.

Molière, dans le *Malade Imaginaire*, fait demander *pourquoi l'opium fait dormir!* on répond que *c'est parce qu'il a une vertu dormitive*, où vous voyez que c'est répondre, en termes différents, la même chose que ce qui est en question. Celui qui demande *pourquoi l'opium fait dormir*, sait fort bien que l'opium a une vertu dormitive; mais il demande *pourquoi* il a cette vertu.

Pourquoi l'opium fait-il dormir, ou pourquoi l'opium a-t-il une vertu dormitive, c'est la même demande. Pourquoi le vin enivre-t-il, ou pourquoi le vin a-t-il une vertu qui enivre, c'est faire la même question; ainsi, que l'un soit la réponse ou la demande, on n'en est pas plus instruit. C'est répondre précisément ce qui est en question; c'est recourir au principe, au commencement de la question, à ce qu'on demandoit d'abord.

La plupart des jeunes gens qui apprennent le latin, s'accoutument à cette mauvaise manière de raisonner; car si on leur demande *pourquoi*, quand on dit *LUMEN SOLIS, SOLIS*, est-il au génitif, ils répondent que c'est par la règle de *LIBER PETRI* : ce qui est une pétition de principe; car pourquoi *PETRI* est-il au génitif, parce qu'il détermine *LUMEN*, qu'il en fixe la signification. *LUMEN*

signifie toute lumière; mais si vous ajoutez SOLIS à LUMEN, vous déterminez la signification vague de LUMEN à ne plus signifier que la lumière du soleil; et telle est en latin la destination du génitif : on met au génitif un nom qui en détermine un autre.

Il en est de même dans cet exemple : AMO DEUM. Pourquoi DEUM est-il l'accusatif? on répond : c'est parce que AMO gouverne l'accusatif; ce qui est une véritable pétition de principe, car c'est dire DEUM est à l'accusatif après AMO, parce qu'après AMO il est à l'accusatif; au lieu de dire que les mots latins changent de terminaison pour marquer les différentes vues sous lesquelles l'esprit considère le même objet, et que la terminaison de l'accusatif est destinée à marquer que le nom qui est à l'accusatif est le terme de l'objet du sentiment ou de l'action que le verbe signifie; ainsi, DEUM à l'accusatif marque que Dieu est le terme du sentiment d'*aimer*, que c'est ce que j'aime.

Le *cercle vicieux* est une pétition de principe. C'est une sorte d'argument vicieux dans lequel on suppose d'abord ce qu'on doit prouver; et ensuite ce qu'on a supposé, on le prouve parce qu'on croit avoir prouvé par cette première supposition : comme ces métaphysiciens qui prouvent Dieu par les créatures, et les créatures par l'idée qu'ils ont de Dieu; et ceux qui prouvent l'existence des corps par la foi.

#### Quatrième sophisme

##### De falso supponente.

*Supposer pour vrai ce qui est faux.*

Il n'arrive que trop souvent que par une sorte de bonne foi naturelle on ne s'imagine pas qu'on puisse être trompé de sang-froid et sans aucun intérêt de la part de ceux qui nous trompent et qui souvent sont trompés eux-mêmes les premiers; ainsi, on suppose que ce qu'ils disent est vrai, ce qui d'ailleurs seconde notre paresse et nous exempte de la peine de l'examen. C'est ainsi que les anciens ont été trompés, en croyant les histoires fabuleuses du Phénix, du Remora et de tant d'autres contes populaires dont tous les livres sont remplis.

Il arrive souvent, par le même sophisme, qu'au lieu d'avouer son ignorance, on explique ce qui n'est pas, par ce qui n'est pas aussi : témoin l'histoire de la prétendue dent d'or. Un charlatan du dix-septième siècle montroit de ville en ville un jeune homme qui avoit, disoit-il, une dent d'or. Les philosophes de ces temps-là firent des dissertations pour faire voir que la matière avoit pu

s'arranger dans la dent de ce jeune homme de la même manière qu'elle s'arrange dans les mines d'or; mais un chirurgien plus habile découvrit que cette prétendue dent d'or ne consistoit qu'en une feuille d'or dont on avoit enveloppé la dent, et qu'on avoit adroitement insinuée dans la gencive. Cet exemple fait voir qu'avant que d'entreprendre d'expliquer la cause d'un effet, il faut commencer par se bien assurer si le fait existe.

#### Cinquième sophisme

**Non causa pro causa.**

***Prendre pour cause ce qui n'est pas cause.***

Rien ne coûte tant à l'esprit humain que de demeurer indéterminé et de dire *je n'en sais rien*, jusqu'à ce qu'on ait le motif propre que le jugement suppose : de-là vient que lorsqu'on voit arriver un effet dont on ignore la cause, au lieu de convenir simplement de notre ignorance naturelle et des bornes des connoissances humaines, nous prenons pour cause de cet effet, ou ce qui est arrivé avant l'effet sans y avoir aucun rapport, ou ce qui arrive en même temps, et qui n'a aucune liaison physique avec cet effet. C'est ce qu'on appelle POST HOC, ERGO PROPTER HOC, ou bien CUM HOC, ERGO PROPTER HOC.

Souvent, après qu'une comète a paru dans le ciel, il arrive quelqu'un de ces incidens fâcheux auxquels les hommes sont sujets, comme la peste, la famine ou la mort d'un prince. Cette comète n'a aucune liaison physique avec ces événemens; cependant le peuple regarde la comète comme la cause de l'événement : POST HOC, ERGO PROPTER HOC. L'événement est arrivé après la comète : donc il est arrivé à cause de la comète. C'est un sophisme populaire.

Il pleut après la nouvelle ou la pleine lune : donc il pleut à cause de la pleine ou de la nouvelle lune. C'est encore une erreur populaire. On a observé, après un grand nombre d'expériences répétées, que la lune ne produisoit sur le globe terrestre aucun de ces effets physiques que le peuple lui attribue, et qu'il est inutile d'observer les quartiers de la lune pour semer ou cultiver les plantes, aussi bien que pour les changemens des temps. Voyez la Quintinie, *Instructions sur les Jardins*, et belle dissertation *sur les prétendues influences de la lune*, dans le Mercure de 1740.

Les anciens Romains ne commençoient aucune affaire sans consulter les dieux par le moyen des auspices, pour savoir si l'entreprise seroit heureuse ou malheureuse. Il est évident que le vol des oiseaux et les autres opérations de ces animaux n'ont aucune liaison nécessaire avec les événemens futurs, et

que, par conséquent, ils ne peuvent en être ni la cause, ni même le signe; ainsi, que l'auspice fût favorable ou non, c'était mal raisonner que d'en attendre un événement heureux ou malheureux.

Lorsque Claudius Pulcher, consul romain et général de l'armée navale, fut envoyé contre les Carthaginois, on consulta les sacrés poulets, qui ne voulurent point manger. Le consul ordonna que puisqu'ils ne vouloient point manger, on les jettât dans la mer pour les faire boire. Il arriva par l'événement que les Romains perdirent la bataille; mais on ne doit point attribuer cette perte aux auspices : ce seroit prendre pour cause ce qui ne seroit pas cause, et tomber dans le sophisme *POST HOC, ERGO PROPTER*

Les historiens remarquent que les Carthaginois avoient de meilleurs vaisseaux et des rameurs plus habiles que ceux des Romains; ils ajoutent que les Carthaginois avoient choisi un lieu plus avantageux; que les Romains ne pouvoient rompre l'ordre de l'ennemi, ni l'envelopper, à cause de la pesanteur de leurs vaisseaux et de l'incapacité de leurs rameurs : d'ailleurs le trouble intérieur et les remords que le mépris de la religion inspiroit aux soldats, leur abattoient le courage, et ils croyoient combattre contre les dieux irrités. Voilà les véritables causes de la perte de la bataille de Claudius Pulcher contre les Carthaginois. Il faut rapporter les événemens à leurs véritables causes, si on les connoît; sinon il faut avouer qu'on les ignore.

C'est encore prendre pour cause ce qui n'est pas cause, que d'expliquer les effets physiques, en les attribuant à des qualités occultes, à l'horreur du vide ou à l'attraction, etc. Il est plus convenable de convenir de son ignorance, que d'être satisfait par des mots qui ne présentent aucune idée à l'esprit.

Les paroles et les autres grimaces des prétendus sorciers ne peuvent pas non plus raisonnablement être prises pour des véritables causes physiques. Les paroles ne sont qu'un air battu; ainsi, elles ne peuvent produire physiquement et par elles-mêmes d'autre effet que le son. Ceux qui leur donnent une autre vertu, supposent deux choses qui nous sont également inconnues, et qui même sont injurieuses au souverain Etre et à l'Etre parfait; car, puisque l'on convient que les démons ne peuvent rien faire sans la permission de Dieu, les paroles magiques supposent une convention particulière entre Dieu et le démon. Il faudroit, en effet, que Dieu fût convenu que, toutes les fois que certains hommes diroient telles ou telles paroles, ou feroient telle ou telle action, il permettroit au démon de produire tel ou tel effet.

Il faudroit, en second lieu, que nous eussions une révélation détaillée de cette prétendue convention entre Dieu et le démon. Il y a dans l'un et l'autre point bien peu de raison et de décence.

Si une femme joue heureusement pendant que quelqu'un est auprès d'elle,

elle s'imagine que cette personne lui porte bonheur. C'est le sophisme CUM HOC, ERGO PROPTER HOC. Le bonheur n'est point un être réel qu'on puisse porter.

Quelques personnes ont de la peine à se trouver à table au nombre de treize convives.

En effet, il arrive souvent que de treize personnes qui se sont trouvées ensemble à table, il en meurt quelqu'une dans le courant de l'année; ce qui seroit bien moins étonnant si, au lieu de treize convives, il y en avoit eu trente. Ainsi, un convive est mort, non parce qu'il s'est trouvé à table avec douze autres personnes; mais parce que les hommes sont mortels, et qu'ainsi, plus il y a de personnes assemblées, plus il est vraisemblable de dire que, dans l'espace d'un certain temps, quelqu'une de ces personnes paiera à la nature le tribut que toutes les autres paieront chacune à leur tour.

Ceux qui consultent les songes, ceux qui ajoutent foi à la chiromancie<sup>1</sup>, ceux qui croient qu'on est heureux quand on est né coiffé, etc., tombent dans le sophisme dont nous venons de parler.

La honte d'ignorer, le goût du merveilleux et le penchant à la superstition, sont la cause de ce sophisme.

### **Sixième sophisme**

#### *Dénombrement imparfait*

Autrefois on se moquoit de quelques philosophes qui disoient qu'il y avoit des antipodes. « Quel est l'homme assez insensé, disoit Lactance, pour croire qu'il y a des hommes dont les pieds sont plus élevés que la tête »<sup>2</sup>.

L'expérience a fait voir que ceux qui trouvoient les antipodes impossibles se sont trompés. Leur erreur est venue du dénombrement imparfait. Ils n'avoient pas examiné, ni connu la véritable raison qui fait que les hommes marchent sur la terre et sont poussés vers le centre du globe terrestre, quelque part où ils se trouvent sur le globe, et ne sont jamais poussés vers le ciel.

On tombe donc dans le sophisme du dénombrement imparfait, lorsque, connoissant une ou plusieurs manières dont une chose se fait, on croit qu'il n'y a que ces manières-là qui soient la cause de cet effet, pendant qu'il y en a quelqu'autre qu'on ne compte point, et qui, cependant, en est la cause véritable. Vous connoissez qu'une chose se fait d'une certaine façon, d'où vous concluez qu'elle ne se peut faire que de cette manière-là : c'est tomber dans le sophisme du dénombrement imparfait. Avant que de décider, vous devez exa-

miner si vous connoissez toutes les manières dont une chose se peut faire, et ne pas décider témérairement qu'une chose ne peut se faire que de la manière que vous connoissez. C'est comme si un aveugle disoit que la matière ne sauroit être lumineuse, parce qu'il ne lui connoît pas cette propriété.

Un officier étoit payé tous les ans de sa pension au Trésor royal, au bout de la rue du Roi de Sicile. Un autre officier étoit aussi payé de sa pension au Trésor royal, rue d'Orléans; enfin, un troisième étoit aussi payé de sa pension au Trésor royal, rue des Quatre-Fils. Ces trois officiers se trouvèrent ensemble à la promenade. Le premier dit qu'il avoit été payé de sa pension au Trésor royal, rue du Roi de Sicile; les autres soutinrent que le Trésor royal n'étoit point rue du Roi de Sicile, et qu'ils avoient été payés ailleurs, ce qui donna lieu à une contestation très-vive par le sophisme du dénombrement imparfait; car, quoiqu'il n'y ait proprement qu'un Trésor royal, il y a cependant trois gardes du Trésor royal qui sont successivement en exercice, et paient chacun ce qui les concerne.

### Septième sophisme

#### *Induction défectueuse*

On appelle *induction*, une conséquence générale que l'on tire du dénombrement que l'on fait de plusieurs choses particulières. Ce sophisme a beaucoup de rapport au dénombrement imparfait dont nous venons de parler. La différence consiste en ce que, dans le dénombrement imparfait on ne considère pas assez toutes les manières dont une chose peut être ou peut arriver; d'où on conclut qu'elle n'est pas, quoique souvent elle soit d'une manière à laquelle on n'a pas fait attention. Dans l'induction, on commence par la considération des choses particulières, d'où on tire ensuite une conséquence générale. Par exemple, on a éprouvé, sur beaucoup de mers, que l'eau en est salée; et sur beaucoup de rivières, que l'eau en est douce; de-là on a conclu généralement que l'eau de la mer étoit salée, et celle des rivières douce. On n'a point trouvé de peuple, dans aucuns pays, où les hommes ne servissent point des sons de la voix pour signifier leurs pensées; de-là on a conclu que tous les peuples avoient l'usage de la parole.

Ces sortes de conséquences générales ne sont justes, qu'autant que le dénombrement des choses singulières qu'elles supposent est exact. Ainsi, si on disoit, les Français sont blancs, les Italiens et les Allemands sont blancs, donc tous les hommes sont blancs, la conséquence ne seroit pas juste, par la

faute du dénombrement, qui ne seroit pas exact. L'induction seroit tirée d'un dénombrement défectueux, puisqu'en Ethiopie les hommes sont noirs.

Avec les expériences que l'on a faites vers le milieu du dernier siècle sur la pesanteur de l'air, on croyoit qu'il étoit impossible de tirer le piston d'une seringue bien bouchée, sans la faire crever, et que l'on pouvoit faire monter de l'eau aussi haut que l'on voudroit, par le moyen des pompes aspirantes. On tiroit ces conséquences des expériences que l'on avoit faites; mais on n'en avoit pas fait assez. Les nouvelles expériences ont fait voir qu'on tire le piston d'une seringue, quelque bouchée qu'elle soit, pourvu qu'on y emploie une force supérieure au poids de sa colonne d'air. Elles ont fait voir aussi qu'une pompe aspirante ne peut élever l'eau plus haut de trente-deux à trente-trois pieds.

Remarquez la différence qu'il y a entre l'induction et l'idée générale ou exemplaire.

L'induction ne tombe que sur les qualités accidentelles des objets, au lieu que l'idée exemplaire, qui nous sert de modèle, regarde l'essence. Pour dire que l'eau des rivières est douce, il est nécessaire d'avoir goûté de l'eau de plusieurs rivières; mais, pour dire que tout triangle a trois côtés, il n'est pas nécessaire que j'aie vu plusieurs triangles, parce que le premier triangle que j'ai vu m'a donné l'idée du triangle : j'appelle triangle tout ce qui est conforme à cette idée; et je dis que tout ce qui n'y est pas conforme n'est pas triangle.

#### Huitième sophisme

*Passer de ce qui est vrai à quelque égard,  
à ce qui est vrai simplement.*

Les historiens romains ont écrit quelques faits fabuleux : il seroit déraisonnable d'en conclure que tout ce qu'ils ont écrit est fabuleux.

La forme humaine est, à ce que nous croyons, la plus belle, par rapport aux autres animaux : de-là les Epicuriens concluoient que les dieux avoient la forme humaine.

Pierre est bon,  
Pierre est peintre,  
Donc Pierre est bon peintre.

Ou bien :

Pierre est bon peintre,  
Pierre est homme,  
Donc Pierre est bon homme.

Il y a plusieurs défauts dans ces sophismes.

1° Le mot de *bon* est pris en deux sens différens. *Bon*, joint à *peintre*, signifie *habile*; *bon*, joint à *homme*, signifie *humain, doux, complaisant*.

2° D'ailleurs, en disant que Pierre est *bon peintre*, si on étend le mot *bon* à signifier toutes sortes de bonté, on passera de ce qui est vrai à quelque égard, à ce qui est vrai simplement.

#### Neuvième sophisme

*Juger d'une chose par ce qui ne lui convient  
que par accident.*

#### Fallacia accidentis.

C'est lorsqu'on tire une conséquence absolue, simple et sans restrictions, de ce qui n'est vrai que par accident. C'est ce font ceux qui blâment les sciences et les arts, à cause des abus que quelques personnes en font. L'émétique mal appliqué produit de mauvais effets : donc il ne faut jamais s'en servir. La conséquence n'est pas juste. Quelques médecins font des fautes dans l'exercice de la médecine : donc il faut blâmer absolument la médecine. Ce seroit mal raisonner.

#### Dixième sophisme

*Passer du sens divisé au sens composé,  
ou du sens composé au sens divisé.*

Nous avons déjà remarqué que, dans le raisonnement, il faut démêler bien précisément le sens des mots, et prendre toujours le même mot dans le même sens, dans toute la suite du raisonnement.

Saint-Jean-Baptiste ayant envoyé deux de ses disciples à Jésus-Christ,

pour lui demander s'il étoit celui qui devoit venir, Jésus-Christ répondit : *les aveugles voient, les boiteux marchent, les sourds entendent, etc.*

Or, les aveugles ne voient point, les boiteux ne marchent point comme les autres, et les sourds n'entendent point.

C'est que dans la première proposition, qui est celle de Jésus-Christ, par les *aveugles* on entend ceux qui étoient aveugles : ce sont les aveugles, *divisés* de leur aveuglement. C'est ce qu'on appelle le sens divisé. *Les sourds entendent* : on parle encore là des sourds dans le sens divisé, c'est-à-dire, de ceux qui étoient sourds, et qui ne le sont plus.

Au lieu que dans la seconde proposition *les aveugles ne voient point*, il est clair qu'on veut parler des aveugles, en tant qu'aveugles; ce qui est le sens composé.

Une chose est prise dans le sens composé, quand elle est regardée conjointement avec une autre; elle est prise dans le sens divisé, quand elle est considérée séparément. *Dieu justifie les impies* : *impies* est pris là dans le sens divisé; c'est-à-dire, que Dieu les justifie par sa grâce en les séparant de leur impiété. Au lieu que si vous disiez : *les impies n'entreront point dans le royaume du Ciel*, vous prendriez *impies* dans le sens composé. C'est dans ce sens composé que Saint Paul a dit que les *médisans, les avarés, etc. n'entreront point dans le royaume du Ciel*; c'est-à-dire, s'ils persévèrent jusqu'à la mort dans ces habitudes criminelles.

On ne peut passer, sans sophisme, de l'un de ces sens à l'autre, dans la suite d'un même raisonnement.

On peut rapporter ici les faux jugemens que l'on fait quelquefois sur la conduite des hommes, en les considérant selon le sens divisé; c'est-à-dire, selon quelques-unes de leurs bonnes ou de leurs mauvaises qualités, sans avoir égard aux autres.

Annibal étoit grand capitaine : selon cette considération, après la bataille de Cannes, on jugea qu'il alloit se rendre maître de Capoue; et par cette conduite, selon le sens composé, il donna aux Romains le temps de se mettre en état de le chasser de l'Italie.

Ce magistrat, en tant que magistrat, ce religieux, en tant que religieux, cet homme d'esprit, en tant qu'homme d'esprit, ne fera pas une telle action; c'est le sens composé : mais en tant que ce sujet à une passion plus forte que la considération de ses devoirs, il se laissera emporter à cette passion, malgré ses lumières : c'est là le sens divisé. Ce qui fait voir qu'il ne faut pas juger des hommes, ni par certaines qualités extérieures, ni même par ce qui est de leur propre intérêt; mais par leur tempérament, leurs penchans, leurs inclinations; en un mot, dans le sens composé.

Dans le sens composé, un mot conserve sa signification à tous égards, et cette signification entre dans la composition de toute la phrase : au lieu que dans le sens divisé, ce n'est qu'en un certain sens et avec restriction, qu'un mot conserve sa première signification. *Les aveugles voient*; c'est-à-dire, ceux qui ont été aveugles.

**Onzième sophisme**

*Passer du sens collectif au sens distributif,  
et du sens distributif au sens collectif.*

Par exemple :

L'homme pense,  
Or, l'homme est composé de corps et d'âme,  
Donc le corps et l'âme pensent.

L'homme pense dans le sens distributif, c'est-à-dire, selon une de ses parties; ce qui suffit pour faire dire en général que l'homme pense; mais l'homme ne pense pas collectivement, selon toutes ses parties.

C'est ainsi qu'on résout ce sophisme puéril.

Les Apôtres étoient douze :  
Or, Saint-Pierre étoit apôtre,  
Donc Saint-Pierre étoit douze.

*Les Apôtres étoient douze* collectivement, c'est-à-dire, pris tous ensemble, et non distributivement, c'est-à-dire, pris chacun séparément. *Donc Saint-Pierre étoit douze*; c'est-à-dire, qu'il étoit distributivement l'un des douze, et non tous les douze ensemble collectivement.

**Douzième sophisme**

*Du naturel au surnaturel;  
du naturel à l'artificiel.*

**Passer d'un genre à un autre**

1° Lorsque l'on passe de l'ordre métaphysique à l'ordre physique. Je sais

ce que j'entends quand je parle de montagne, de ville, d'affirmation, de négation, de vie, de mort, etc. Je dis alors que j'ai l'idée de montagne, de ville, etc. Mais le verbe *avoir* est pris là par abus dans un sens figuré; nous n'avons pas une idée de la même manière que nous avons quelque objet réel; ainsi, ceux qui regardent les idées comme des êtres réels, passent de l'ordre métaphysique à l'ordre physique.

Il en est de même de *matière*. Les différents corps particuliers et réels qui nous environnent, nous affectent par les impressions qu'ils font sur les organes de nos sens. Ensuite, faisant abstraction de toutes les impressions particulières, c'est-à-dire, n'ayant égard ni à la couleur, ni à la solidité, ni à la mollesse, ni enfin à aucune autre sorte de propriété sensible des corps particuliers, nous nous formons, par analogie, avec une base ou un piedestal sur quoi on pose quelque chose, l'idée d'un supposé général de toutes ces propriétés; et ce supposé imaginé, nous l'appelons *matière* ou *matière première*, que nous regardons comme la base de toutes ces propriétés, et qui n'est qu'un terme abstrait, telle que *longueur, blancheur, couleur, etc.* Car il n'y a point d'être réel qui ne soit que *matière* dépouillée de toute autre propriété.

Il n'y a parmi les créatures que des êtres particuliers. La *matière*, en général, ou *matière première*, n'est qu'un terme abstrait et une pure production de notre esprit.

Ainsi, au lieu de nous borner à ne considérer la *matière* que comme le supposé imaginé des propriétés des corps, regardons-la comme un signe d'une affection de notre esprit; en un mot, d'une abstraction, et non comme l'expression d'un objet réel; car c'est passer de l'ordre métaphysique ou idéal à l'ordre physique, que de regarder la *matière* comme un être réel susceptible de toute sorte de formes, et de croire que les corps particuliers ne sont ce qu'ils sont, par l'arrangement ou disposition des parties de cette prétendue *matière première*, qui, n'étant elle-même rien de réel, ne sauroit avoir de parties.

C'est cette fausse manière de raisonner qui a fait imaginer à certains fanatiques, toujours dupes de leur prévention, que l'existence de l'or ne consistoit que dans un certain arrangement de *matière*; qu'ainsi l'art pouvoit donner cet arrangement aux autres métaux, et par-là les faire devenir or.

Mais les corps particuliers, dans l'ordre physique, sont intrinsèquement en eux-mêmes, et par leur propre existence, ce qu'ils sont, et ne peuvent recevoir l'altération que jusqu'à un certain point, et selon le procédé uniforme et invariable de la nature, et dont le peu de sagacité des organes de nos sens nous dérobe le mécanisme. Vous n'aurez jamais de bled que par des grains de bled, ni d'animal vivant que par la voie établie dans la nature que pour la production des animaux: vous n'aurez jamais de nourriture solide avec de simples

liqueurs, et votre estomac ne formera jamais de bon chyle avec du poison. Ce que l'on dit de Mithridate n'est qu'une fable. Le Czar Pierre voulut accoutumer les enfans de ses matelots à ne boire que de l'eau de mer. Ils moururent tous.

Ainsi, ne regardons le mot de *matière* que comme un terme abstrait, et comme le supôt imaginé des qualités sensibles : n'ôtons ni n'ajoutons rien à ce que nous entendons par cette idée.

Les mathématiciens regardent par abstraction la ligne comme une simple longueur : ce seroit encore passer de l'ordre métaphysique à l'ordre physique, que de ne considérer ensuite la ligne physique uniquement que selon sa longueur, et dire qu'une ligne tirée sur quelque corps n'a que de la longueur sans aucune largeur.

2° On passe encore d'un Genre à un autre, lorsque l'on veut expliquer les mystères de la religion, qui sont de l'ordre surnaturel, par des raisonnemens fondés sur l'ordre physique. Quelques anciens sont tombés dans ce sophisme, lorsqu'ils ont voulu expliquer le mystère de la résurrection par le phénix; en quoi ils se sont encore égarés par le sophisme de la fausse supposition : car il n'y a jamais eu de phénix reproduit de ses propres cendres.

Ainsi, quand il s'agit des mystères de la foi, on doit imposer silence à la raison, pour s'en tenir simplement à la révélation, c'est-à-dire aux choses que Dieu a découvertes aux hommes d'une manière surnaturelle, au lieu de donner la torture à l'esprit pour imaginer des systèmes de conciliation entre la foi et la raison. Si le point dont il s'agit est révélé, tout est dit; il faut le croire : O ALTITUDO! Plus de raisonnement, plus de comparaison ni d'analogie, plus de création de termes abstraits, imaginés pour éluder les difficultés qui doivent céder à l'autorité divine. Si ce dont il s'agit n'est pas révélé, ou n'est pas une conséquence nécessaire d'une vérité révélée, la raison, dont Dieu même est l'auteur, rentre dans ses droits. On ne doit suivre alors que les simples lumières naturelles, rectifiées par l'expérience et par les réflexions c'est-à-dire, par l'esprit d'observation et de justesse, sans recourir à des raisonnemens qui nous paroissent analogues avec les mystères.

Ainsi, ceux qui veulent ou excuser ou défendre le merveilleux imaginé du paganisme, par la ressemblance qu'ils y trouvent avec le merveilleux réel et révélé de l'Écriture sainte, me paroissent tomber dans le sophisme dont nous parlons.

Homère, à la fin du 19<sup>e</sup> livre de son Iliade, fait parler le cheval d'Achille. Madame Dacier ne se contente pas de l'excuser; elle l'admire. « C'étoit (dit-elle) une tradition reçue parmi les Grecs, que le bélier de Phryxus avoit parlé. L'histoire ancienne, où l'on rapporte plusieurs miracles semblables, par

exemple, qu'un boeuf a parlé, sembloit autoriser Homère. D'ailleurs, il pouvoit avoir ouï parler du miracle de l'ânesse de Balaam, qui parla. » Et dans le livre de la *Corruption du Goût*, p. 187 : « J'ose dire (c'est Madame Dacier qui parle) qu'il n'y a point d'endroit dans Homère où la grande adresse de ce poète paroisse dans un plus grand jour. »

« Le P, Le Bossus a fort bien dit (continue-t-elle), que cet incident doit être mis entre les miracles dont l'Iliade est pleine; comme on lit dans l'histoire Romaine que cela est quelquefois arrivé, et comme nous le savons de l'ânesse de Balaam : de sorte que quand Homère auroit usé plus souvent de cette licence, on ne pourroit blâmer sa fable de quelque irrégularité. Voilà (poursuit Madame Dacier) comme parlent les gens instruits. »

Il me paroît, au contraire, que c'est manquer d'instruction et de justesse dans le raisonnement, et avoir bien peu médité sur le caractère de l'esprit humain, et sur la différence que l'on doit mettre entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, que de se servir de l'exemple de l'ânesse de Balaam pour justifier la fiction puéride d'Homère, ou pour nous faire croire ce que l'histoire profane rapporte des animaux qui ont parlé. C'est abuser de l'Écriture sainte, que de la faire servir à autoriser les rêveries des poètes ou des historiens profanes, et les bruits populaires qui couroient de leur temps.

Qu'Agamemnon immole sa fille Iphigénie, et que notre imagination s'amuse encore aujourd'hui à la représentation de cette histoire, ou de cette fable, si honteuse à la manière de penser de ces temps-là; mais qu'on ne l'autorise ni de l'exemple de Jephthé, ni de celui d'Abraham. En un mot, tenons-nous aux bonnes règles, soit pour former notre goût dans les ouvrages d'esprit, soit pour la conduite de nos moeurs, soit enfin pour la croyance que nous devons accorder ou refuser à ce que l'histoire nous raconte de merveilleux.

Il a plu autrefois à Dieu de faire connoître sa volonté par des songes; nous servirons-nous de ces exemples particuliers pour autoriser le songe d'Hécube et tant d'autres songes dont il est parlé dans l'histoire, dans la fable? Et n'est-ce pas avec raison que l'Église nous défend aujourd'hui d'ajouter foi aux songes et à toute révélation qu'elle n'autorise pas? Elle seule est la colonne de la vérité, la règle, le canal et l'interprète de la divine révélation.

L'ordre naturel est uniforme; ainsi nous avons droit de raisonner par analogie et sur de simples conformités, dans les choses naturelles. Ce qui est vrai une fois dans l'ordre de la nature, l'est toujours, quand les circonstances se trouvent exactement les mêmes : ainsi, où nous voyons les mêmes apparences, nous devons juger la même cause; et il ne nous faut pas moins qu'à saint Joseph, ce chaste époux de Marie, une divine révélation, pour nous tirer de l'ordre commun.

Mais la manière dont Dieu agit dans l'ordre surnaturel, n'est point fondé sur une pareille uniformité : au contraire, les faits surnaturels ne sont produits que par une volonté particulière de Dieu, ou par une permission spéciale. Ainsi, nous ne devons jamais raisonner par analogie dans les faits de l'ordre surnaturel, et nous devons nous tenir précisément à ce qui en est révélé.

L'Écriture sainte nous apprend que Nabuchodonosor fut changé en boeuf, par une punition divine; c'est passer d'un genre à un autre, que de se servir de cet exemple pour autoriser les métamorphoses d'Ovide; et si quelques fanatiques se croyoient changés en boeufs ou en loups, les médecins et les philosophes ne devoient pas moins les traiter d'hypocondriaques, et regarder ces accidens comme des effets de la force et du dérèglement de l'imagination. Horace, dans le récit qu'il fait d'un de ses voyages, dit que lorsqu'il fut arrivé à Gnatia, les habitans de cette ville lui fournirent une occasion de rire et de plaisanter. « Ils voulurent nous persuader, dit-il, que l'encens qu'ils mettent sur le seuil de leur temple, s'enflamme de lui-même sans feu. » Sur quoi Madame Dacier ne manque pas d'observer que ce miracle a beaucoup de conformité avec celui d'Elie, qui fit descendre le feu du ciel sur son sacrifice : ce qui est passer d'un ordre à un autre.

En un mot, tous nos jugemens doivent avoir un motif propre, légitime, sur lequel l'acquiescement de notre esprit doit être fondé. Les faits surnaturels marqués dans l'Écriture sainte, nous sont connus par un témoignage qui a droit d'exiger notre consentement; au lieu que ce que les hommes nous racontent de contraire aux règles uniformes de la nature, ne peut être qu'une production, ou de leur ignorance, ou de leur goût pour le merveilleux, ou de leur imbécillité, ou du dérangement de leurs idées, ou du plaisir que les esprits gauches trouvent à en imposer aux autres, ou enfin de leur fourberie, qui s'accorde souvent avec leur intérêt.

Ainsi, toutes les fois que les faits extraordinaires ne seront pas autorisés expressément par l'Auteur et le Maître de la nature même, la droite raison exige que nous soyons persuadés que ceux qui les racontent se trompent, ou qu'ils sont trompés, plutôt que de croire, sur leur simple témoignage, dont nous ne connoissons que trop la faiblesse, que la nature se soit démentie, et que son divin auteur, dont nous adorons l'immutabilité, s'assujettisse à nos caprices.

Mais rien ne coûte tant à l'esprit que d'avouer son ignorance et de se tenir simplement dans cet aveu. D'un autre côté, l'esprit est paresseux, et n'aime pas les discussions de l'examen; cependant il veut juger, et quand il ne voit point d'une première vue la cause d'un effet qui l'étonne, il en imagine une; et si une cause naturelle ne se représente point à son esprit, on a recours aux

causes surnaturelles. C'est ainsi que les joueurs de gobelets, les danseurs de corde, ceux qui paroissent manger du feu et faire sortir du ruban de leur bouche, et même ceux qui font jouer les marionnettes, ont souvent passé pour des sorciers parmi le peuple, toujours avide de merveilleux, incapables d'examen et de réflexions combinées, et qui ne juge des hommes que par la manière commune d'agir de ceux qui l'environnent.

Les bergers de la campagne, qui, par des causes très-naturelles, se plaisent à surprendre leurs voisins, ou se vengent de leurs ennemis, passent aussi pour instruits des mystères de la magie. Les furieux, les épileptiques, pour lesquels la sagesse des derniers temps a fait construire des hôpitaux utiles, qui enlèvent au peuple un prétexte de superstition, ont souvent passé pour démoniaques : mais voici quelques réflexions qui pourront servir de préservatif contre ces erreurs.

1° L'ignorance de la physique, jointe au goût du merveilleux et au penchant de vouloir toujours décider et trouver une cause quelconque, plutôt que d'examiner ou de demeurer indéterminé, a donné lieu de recourir à une cause surnaturelle; ce qui est arrivé, même dans le paganisme, et qui arrive encore aujourd'hui dans le Nord, aux Indes, et chez tous les peuples où la physique est ignorée.

Ce fut cette ignorance de la physique qui porta autrefois des personnes, d'ailleurs très respectables, à condamner ceux qui, voyant que le soleil se lève le matin d'un côté et se couche le soir d'un autre, soupçonnèrent que ce coucher du soleil par rapport à nous pourroit bien être son lever par rapport à d'autres peuples. Ces malheureux philosophes furent condamnés, et même exclus de la société des fidèles : cependant l'expérience a justifié leurs conjectures, et a fait voir avec combien de sagesse et de retenue on doit agir en ces rencontres, avant que de faire éclater la condamnation. Je pourrois en rapporter plusieurs autres exemples; mais je me contenterai d'observer que plus on aura de connoissances détaillées dans la physique et dans l'histoire des mœurs et des opinions des hommes, moins on sera la dupe des erreurs populaires.

2° Tous les théologiens et les philosophes nous enseignent que les pures lumières naturelles ne nous apprennent rien touchant les anges et les démons : DE ANGELIS ET DOEMONIBUS RATIO NULLA, FIDES PAUCA, IMAGINATIO QUAMPLURIMA. Ainsi, lorsqu'aucun motif surnaturel ne nous tire pas de l'ordre commun, dans lequel nous n'avons que la raison pour guide, nous ne devons jamais avoir recours à une cause qu'elle ne connoît pas : ce seroit tomber dans le fanatisme, où les jugemens ne sont fondés sur aucun motif légitime.

D'ailleurs, la religion nous apprend que les démons ne peuvent rien sans

une permission spéciale de Dieu; ainsi, ceux qui croient, comme les payens, qu'il y a des hommes qui peuvent produire des effets surnaturels par le commerce qu'ils ont avec le démon, ne prennent pas garde qu'outre qu'ils adoptent en cela le système du paganisme, il faut nécessairement qu'ils admettent deux suppositions, dont ils ne sauroient apporter aucune preuve. En effet, cette opinion suppose, 1° une convention entre Dieu et le démon, que toutes les fois qu'il plairoit à quelques fanatiques de faire certaines opérations ou de prononcer certaines paroles, Dieu permettroit au démon de produire au gré du fanatique ce que celui-ci demanderoit. 2° Il faudroit au fanatique une révélation de cette convention, pour savoir et les paroles qu'il doit dire et les grimaces qu'il doit faire : or, quelles preuves avons-nous d'un traité si injurieux au souverain Etre, dont nous adorons la sagesse et la bonté infinie? et puisqu'on n'a aucune révélation de ce traité, comment peut-on savoir que telles paroles ou telles opérations sont plus propres que d'autres à produire les effets dont il s'agit?

3° Les corps observent entr'eux un certain ordre invariable, qui n'est point subordonné à la volonté des esprits créés, qui par leur nature n'ont aucune relation avec les corps. Il n'y auroit plus rien de certain dans la physique, si des êtres spirituels pouvoient changer les mouvemens : ainsi tous les prétendus effets surnaturels, s'ils ont quelque fondement, ne doivent être attribués qu'à des causes naturelles; et s'ils sont supposés, ils ne sont que de vaines productions de l'imposture ou du fanatisme.

4° Certains effets, tels que ceux de la pierre d'aimant, de l'électricité, de la production des plantes, de la génération des animaux, de leur nutrition, etc., quelque merveilleux qu'ils soient, n'excitent point en nous ce sentiment d'admiration qui nous fait recourir à une cause surnaturelle : pourquoi? Seroit-ce parce que nous trouvons ces effets dans la nature, cela seul devoit suffire; mais non : c'est parce qu'ils arrivent tous les jours; nous y sommes accoutumés.

Or, les événemens plus rares qui nous étonnent, sont-ils moins dans la nature, parce qu'ils arrivent rarement et que nous en ignorons la cause? Est-ce là une raison qui doive nous faire recourir à une cause surnaturelle? Une comète ne paroît pas si fréquemment que la lune ou le soleil : en est-elle moins dans l'ordre de la nature? Un bruit soudain nous éveille pendant la nuit : donc c'est un esprit follet ou un revenant qui l'a causé : n'est-ce pas là passer de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel? Ne seroit-il pas plus raisonnable d'attribuer ce bruit à quelque cause naturelle, quoiqu'inconnue?

5° Il y a eu dans tous les temps des imposteurs et des fanatiques de bonne foi, qui, secondés par l'ignorance, la faiblesse et la superstition des peuples,

ont établi des sectes, qui, semblables à la contagion, ou, si vous voulez, aux comètes, ont duré plus ou moins longtemps. Environ mille ans avant notre ère, le culte de l'idole Fo, ou Foë, fut établi dans l'Asie orientale, où il subsiste encore aujourd'hui. C'est ce Dieu que prêchent les bonzes à la Chine; c'est en son nom, dit l'auteur de l'Histoire de l'Esprit humain, qu'ils prêchent une vie immortelle, et que des milliers de bonzes consacrent leurs jours à des exercices de pénitence qui effraient la nature. Quelques-uns passent leur vie nus et enchaînés; d'autres portent un carcan de fer qui plie leur corps et tient leur front toujours baissé en terre. On peut dire à leur égard ce que Tertullien disoit autrefois : Ce n'est pas le supplice qui fait le martyr, c'est la cause. Ces bonzes sont séduits par leur fanatisme, et leur fanatisme séduit ces peuples par ce qu'il a de merveilleux et de surprenant. Si ces bonzes menoient une vie commune et qu'ils donnassent des leçons et des exemples de mollesse ou de volupté, le peuple ne trouveroit rien de surnaturel dans leurs sermons ni dans leur conduite; au lieu que la vie extraordinaire qu'ils mènent fait que le peuple, que tout surprend, hors le commun et l'ordinaire, passe, à leur égard, de l'ordre naturel, dont il ne connoît pas l'étendue, à un ordre surnaturel, dont son imagination se trouve étonnée, satisfaite et remplie.

6° C'est encore passer d'un ordre à un autre, que de prendre dans le sens propre ce qui n'est dit que dans le sens figuré.

Quand Jésus-Christ dit que *là où est notre trésor, là est notre COEUR*; par ce mot *coeur* on ne doit point entendre cette partie de notre corps qu'on regarde comme la principale : on entend en cet endroit, par ce mot, *l'affection de l'âme*. C'est ainsi que l'on dit : *Donnez votre COEUR à Dieu, c'est-à-dire aimez Dieu*. Il y a plusieurs autres façons de parler où ce mot *coeur* ne doit être entendu que dans un sens figuré : c'est ainsi qu'on dit *donner son coeur, reprendre son coeur, etc.*

Cependant un grand prédicateur du seizième siècle dit qu'un seigneur avare étant mort, lorsque l'on fit l'ouverture de son corps pour l'embaumer, on n'y trouva point de coeur, ce qui surprit beaucoup les chirurgiens; mais un personnage grave et savant, qui étoit présent à l'ouverture du cadavre, persuada aux parens et aux chirurgiens d'aller voir si le coeur ne seroit pas dans le coffre-fort. Allez, dit-il, au coffre-fort du défunt, peut-être que, selon la parole du Seigneur, vous y trouverez ce coeur que vous ne trouvez pas dans son corps. En effet, dit l'auteur, on va au coffre-fort, on l'ouvre et on y trouve réellement le coeur de cet avare. De pareilles fables, débitées de bonne foi, sont plus instructives que les fables d'Esopé, parce qu'elles apprennent à connoître l'esprit humain.

*Nota exemptum de illo avaro divite, cujus cum cadaver post mortem ape-*

*riretur, fortè ut balsamaretur, sicut nobilibus interdùm fieri solet, nec à chirurgicis cor ejus inveniretur, ait quidam vir gravis et doctus ibi adstans : Ite ad arcam in quâ reconditi sunt thesauri ejus, et fortè invenietis, juxtà Domini sententiam. Quod cùm factum fuisset, ibi realiter inventum est divino nutu, cor ejus, in signum damnationis suæ, nulli dubium* <sup>3</sup>.

DU MARSAIS

NOTES

1. Art de deviner par la considération des mains.
2. Lact. 3, c. 23.
3. *Expositio Evangeliorum quadragesimalium*, R. F. Guill. Pepini, *Parisiensis, doct., theol. ord. prædic. Veniliis*, 1658. *Expos. in die Cinerum*. Pag. 22, verso.

---

Du Marsais, logicien du langage

L'article Article

La lecture de grammairiens des siècles passés peut, pourquoi pas, être rapprochée de la visite d'un musée. On y retrouve une tranche d'histoire figée en une sorte d'instantané pour satisfaire quelque plaisir complexe et nostalgique de l'homme moderne. Mais il arrive, qu'oubliant la forme qui était celle d'une époque, nous y retrouvons un contenu qui, lui, est bien contemporain. Cette impression, je l'ai eue en lisant l'article Article de M. Du Marsais dans l'Encyclopédie où le traitement des problèmes de quantification et de fonction logique, principalement de relation, pourrait ne pas souffrir d'un rapprochement avec la modernité des concepts de la linguistique formelle. Excusez ces mots barbares qui n'existaient pas encore au temps de l'Encyclopédie avec leurs acceptions actuelles.

Quantification, quantificateurs

*Les articles ne signifient point des choses ni des qualités seulement; ils indiquent à l'esprit le mot qu'ils précèdent, et le font considérer comme un objet tel, que sans article cet objet serait regardé sous un autre point de vue;*  
...

*Telle est la destination des prénoms ou adjectifs métaphysiques, ... : tels sont tout, chaque, nul, aucun... cette... le, la, les... Ils sont adjectifs puisqu'ils modifient leur substantif, et qu'ils le font prendre dans une acception particulière, individuelle, et personnelle. Ce sont des adjectifs métaphysiques, non des qualités physiques, mais une simple vue particulière de l'esprit.*

*Ce sont les prénoms, qui, de concert avec les autres mots de la phrase, tirent l'objet particulier dont on parle, de l'indétermination du nom de l'espèce, et en font ainsi une sorte de nom propre.*

*En toute langue et en toute construction, il y a une justesse à observer dans l'emploi que l'on fait des signes destinés par l'usage pour marquer non seulement les objets de nos idées, mais encore les différentes vues sous lesquelles l'esprit considère ces objets, l'article, les prépositions, les conjonctions, les verbes avec leurs différentes inflexions, enfin tous les mots qui ne marquent point les choses, n'ont point d'autre destination que de faire connoître ces différentes vues de l'esprit.*

A la suite de considérations diachroniques, Du Marsais va remarquer que tout prépositif n'est pas appelé article. Plus précisément, il regrette cette distinction opérée par les grammairiens de son temps entre, d'une part les pronoms (*je ne vois pas pourquoi on les met dans la classe des pronoms*) : ce, cette ... quelque, tout ... ma, mes ... et, d'autre part, la classe des articles le, la, les. A son avis, le critère distributionnel aurait dû prévaloir. Ces mots sont des prépositifs ou même des prénoms, ils précèdent toujours *leur substantif*. Voici une classe distributionnelle bien définie, on l'appelle actuellement la classe des prédéterminants. C'est un premier point. Mais au regard cette fois de leur fonction syntaxique, ce sont aussi des adjectifs *puisque'ils modifient leur substantif*. Ces adjectifs sont métaphysiques. Cette qualification de métaphysique est sans doute à prendre en opposition avec le (monde) physique (le mot métaphysique entre dans quarante-deux occurrences au cours des 115 pages des trois articles sur la grammaire <sup>1</sup>). En la matière il faut bien essayer de se forger son propre entendement sur un mot qui, reconnaissons-le, faute d'être aujourd'hui tabou est bien chargé de connotations pouvant aller jusqu'au profond mépris. Il m'a semblé que pour Du Marsais, en l'opposant au physique, le métaphysique devenait du domaine des idées, des points de vue, en somme de la pure abstraction. Le métaphysique abandonne le domaine de l'objectif (*qualités réelles indépendantes de notre manière de penser*) pour être plutôt un filtre que notre pensée impose au réel. *Cette vue particulière de l'esprit*, je tente de l'imaginer comme ce mouvement de l'esprit qui, sans pouvoir l'expliquer, fait que l'observation des « ronds » que j'observe, j'en arrive un jour à une notion abstraite de circonférence. Cette circonférence géométrique, ensemble de points « désubstantialisés ». Ces « ronds » sont en quelque sorte devenus pure forme du domaine de l'esprit. L'article (prénom, prépositif, prédéterminant...) en appellerait à la pure forme du UN <sup>2</sup> (si tout objet individuel est l'image d'un UN), de la notion même d'individu ou d'entité. Le linguiste moderne C. Bally <sup>3</sup> parlera d'actualisation pour préciser le rôle du prédéterminant. Nous y étions préparés par la lecture de l'Encyclopédie. Actuali-

ser c'est individualiser, or *individualiser un concept c'est en même temps le localiser et le quantifier* <sup>4</sup>. Nous voici en plein XX<sup>e</sup> siècle avec une théorie de la quantification. Un quantificateur, dit Bally, est d'abord un partitif : un, six, tous les... Mais le quantificateur mesure aussi *la quantité de procès considéré en soi* <sup>5</sup>. En fait, il semblerait que l'on puisse parler de mesure lorsque le procès, prenant actualité dans un univers, réel ou imaginaire, devient saisissable par l'esprit en partage sur une ou plusieurs individualités, c'est-à-dire sur un thème individualisé. Le syntagme verbal contribue aussi à la quantification dans l'aspect du verbe utilisé : duratif, progressif, terminatif... Passer du métaphysique à la quantification est-ce un progrès? Peut-être si le secours d'un autre langage, par exemple celui de la formalisation, est un jeu que l'on accepte pour raccourcir le mouvement d'une pensée que le langage naturel pourrait inciter à la rêverie. En fait, le formalisme n'est-il pas lui-même une autre ouverture sur le rêve?

### La quantification

Une certaine lecture de l'Encyclopédie nous incite à faire un rapide survol de ce que la logique moderne nous propose en matière de quantification. C'est une autre formalisation du progrès mais peut-être pas une solution définitive.

Depuis un regain d'intérêt pour la logique, aucun jeune élève n'ignore l'usage des symboles de la quantification  $\forall$  et  $\exists$ .

On se souvient que la logique « classique » (pré-XX<sup>e</sup>) analysait la proposition en termes sujet, copule, prédicat

S ε P

Pierre est ignorant

Tout homme est ignorant

Parce que cela peut gêner d'individualiser *tout homme* en une sorte d'identité rassemblant les attributs de tous les hommes (Homme universel) depuis B. Russel la logique moderne préfère ne considérer que des entités simples peuplant un univers de référence. La prédication se fera sur des individus de cet univers en indiquant, par le biais du quantificateur, la partition ou mesure que l'on désire effectuer dans cet univers. Deux mesures de quantification sont à notre disposition. La quantification existentielle qui prend au moins une entité de cet univers, bien que l'on ne soit pas sensé savoir laquelle (au

moins l'un quelconque). La quantification universelle force au contraire à un parcours sur tous les objets de l'univers. Ces opérations deviennent possibles grâce aux variables. Ces dernières marquent les emplacements possibles d'un terme dans le prédicat (X est ignorant). La quantification met ici en jeu, plus ou moins directement, un univers de référence sous-jacent au locuteur

tout homme est ignorant

$\forall x f(x)$  où  $f(x)$  est un prédicat

Le quantificateur universel induit un parcours sur tous les objets de l'univers, pris les uns après les autres. Le prédicat *homme ignorant* s'avère encore trop complexe. Il va lui-même être explosé en deux prédicats plus élémentaires :  $h(x)$  être homme et  $i(x)$  être ignorant. Pour reconstituer la proposition, on aura recours au connecteur conditionnel  $\supset$  qui se lira *si ... alors ...* La logique moderne propose alors l'analyse formelle :

$\forall x (h(x) \supset i(x))$

Pour tout objet  $x$  parcourant l'univers  
si cet objet est un homme  
alors cet objet est (aussi) ignorant

Malheureusement on s'éloigne ainsi de l'analyse de Du Marsais et de la grammaire traditionnelle. La notion classique de sujet ou de thème, *tout homme* s'est évanouie. Au contraire de l'analyse classique faisant porter la prédication sur *tout homme*, la logique a préféré une mesure de l'univers. C'est-à-dire que la prédication se fait sur l'une des parties de l'univers ou sa totalité vues comme des ensembles d'entités (de points) distinctes les unes des autres pour former une classe discrète.

Vers les années 70, Montague <sup>6</sup> proposera un retour à l'ancienne dichotomie (thème/propos) qui bénéficie du formalisme de la quantification. Pour cela il a introduit le quantificateur  $\lambda$  de Church qui se lit approximativement *les quelques choses qui*. Il deviendra plus complexe de prendre en compte, dans un second temps, non plus un univers de référence mais plutôt tous les univers possibles pour tous les locuteurs possibles, à toutes les époques possibles... Nous laisserons encore de côté d'autres indices préconisés par cette

logique. Ces mondes possibles ne construisent plus des extensions – classes ensemblistes formées d'éléments distincts - mais des « intensions ». Ce n'est que par le recours à un algorithme très formel qu'une formule, d'abord « intentionnelle », rejoindra la logique extensionnelle susceptible de prendre une valeur de vérité.

*tout homme est ignorant*  
 $\lambda P (\forall x [(h(x) \supset P\{x\})] \text{ (ignorant)})$

On tentera de lire la formule intentionnelle par une expression du genre :  
« Les propriétés P, telles que pour tout x, si x est un homme alors il y a la propriété P et, en plus pour ainsi dire, je fais remarquer que *ignorant* fait partie de ces propriétés. »

Heureusement, par un jeu de règles sémantiques, cette formule aboutira à la formule extensionnelle, elle seule ayant un caractère vérifonctionnel.

Le langage a bien changé, si toutefois le formalisme est un langage. Est-il mieux adapté à aider à l'élaboration des concepts?

### Parlons relations

*Considérons de comme une prépositions qui, ainsi que par, pour, avec, en, sans, etc., sert à tourner l'esprit vers deux objets, et à faire apercevoir le rapport que l'on veut indiquer entre l'un et l'autre.*

Avec l'acception actuelle de fonction logique, la notion de relation n'est qu'un prédicat à deux arguments.

x est l'auteur de y

x est le sujet de y

x R y

Revenons à Du Marsais lorsqu'il expose clairement ce concept en l'appliquant à diverses étapes de son raisonnement grammatical.

A ce propos il note :

*Ils ne prennent pas garde (certains grammairiens de son époque, pas nos contemporains évidemment) que les prépositions ne sauroient entrer dans le discours, sans marquer un rapport ou relation entre deux termes, entre un mot et un mot : par exemple la préposition pour marque un motif, une fin, une raison...*

L'analyse de ces relations primitives, essentielles pour nos facultés de structuration de l'environnement (mais peut-être aussi pour notre « intérieur »), est esquissée par Du Marsais dans les pages suivantes, dans une discussion sur la préposition *de*. Cette dernière sert à marquer, entre autres cas : l'extraction, la propriété, la portion de temps (de jour, de nuit)... Il s'agit bien de cas, comme le précise encore Du Marsais en s'insurgeant contre une vue trop restrictive à son sens, de la déclinaison des mots.

*Mais n'est-il pas plus simple et plus analogue au procédé des langues, dont les noms ne changent point leur dernière syllabe, de n'y mettre ni cas ni déclinaison, et d'observer seulement comment ces langues énoncent les mêmes vues de l'esprit que les Latins font connoître par la différence des terminaisons. Tout cela se fait par la place du mot, ou par le secours des prépositions.*

Cette idée de relation exprimée dans le langage par les prépositions, ou par les satellites du verbe, est à la base même de la notion actuelle de cas profond.

La distinction nette entre catégorie et relation semble maintenant être passée dans les mœurs des spécialistes. Le linguiste Filmore n'a-t-il pas lui-même cru devoir insister, en parlant des notations (arborescences) souvent porteuses d'informations relationnelles, de bien distinguer la relation de la catégorie plus ou moins autonome.

*... mais il y en a une qui est encore pire (de notation) et c'est celle où le rôle casuel des S. N. est marqué par des noeuds étiquetés dominant le S. N. (ou la phrase en question). Les cas ne sont manifestement pas des catégories.*

La notion de relation peut éviter une éventuelle erreur ontologique. Elle nous éclaire aussi par une analyse logico-sémantique du langage. Avec cet outil V. Brondal a pu écrire une théorie des prépositions, introduction à une sémantique des relations. (Copenhague 1950). Madame A. Granville-

Hatcher 7 utilisera elle-même les relations pour une analyse des mots composés en anglais. On peut y retrouver un complément à l'analyse de la préposition déjà esquissée chez Du Marsais. Bien d'autres chercheurs ont par la suite exploré ce domaine des relations.

#### Continu/discret

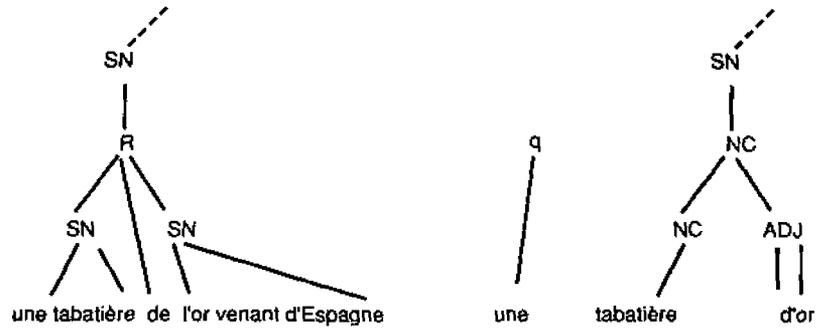
*Et de même on dira, j'ai acheté une tabatière d'or, et j'ai fait une tabatière d'un or ou de l'or qui m'est venu d'Espagne. Dans le premier exemple, d'or est un qualificatif indéfini, ou plutôt c'est un qualificatif pris adjectivement, au lieu que dans le second, de l'or, d'un or, il s'agit d'un tel or : c'est un qualificatif individuel, c'est un individu de l'espèce or.*

C'est l'opposition qualificatif indéfini/qualificatif individuel que Du Marsais semble vouloir être essentielle pour son propos. Je suis tenté de remarquer que la qualification est une opération syntaxique faisant intervenir tant l'adjectif que le substantif dans son mouvement vers la détermination.

une tabatière ciselée  
une tabatière d'or

Si l'adjectif est de plein droit un qualificatif, le substantif n'y trouve pas là son emploi principal dans la phrase. Habituellement, si l'on peut dire, par le jeu de l'article (ou d'un prédéterminant) le substantif doit être directement individualisé ou, comme il a été remarqué plus haut, actualisé. La préposition *d'* intervient donc ici à la manière d'un opérateur morphologique (foncteur) nécessaire pour transposer le substantif *or* dans la classe des mots faits pour qualifier et non être quantifiés (classe des adjectifs). *Or* n'est plus individualisé par l'article mais seulement préparé à devenir un qualificatif du mot *tabatière*. Le groupement résultant *tabatière d'or* étant lui-même cristallisé par le jeu de l'indéfini *un* pour devenir « l'individu » *une tabatière d'or qui m'est venu d'Espagne*.

Par contre, *une tabatière de l'or qui m'est venu d'Espagne*, va cette fois dénoter une relation entre deux objets individualisés : *une tabatière* et *l'or venu d'Espagne*. Du Marsais précise bien et je suis d'accord, qu'une relation sert à tourner l'esprit vers deux objets. La préposition *de* est maintenant devenue une relation. Précisons cette situation sur deux arbres syntaxiques.



La contradiction peut tout simplement bloquer la discussion. Ce serait dommage. Je pense qu'elle n'est qu'apparente, il est difficile d'imaginer Du Marsais se satisfaire d'à peu près. Bien que la suite de l'article ne soit guère explicite en ce qui concerne la manière dont il faut prendre la chose, il peut s'avérer amusant de tenter une synthèse qui, je l'espère, ne choquerait pas trop brutalement l'illustre grammairien... Qu'il me pardonne.

Une fois remarqué les divers rôles de la préposition *de*, rôles à la fois logico-sémantique – c'est un relateur – et morpho-syntaxique – c'est un foncteur ou opérateur de changement de catégorie grammaticale –, il faut intégrer l'ensemble dans une structure plus vaste à l'intérieur de laquelle ces notions sont susceptibles de fonctionner.

Revenons un peu en arrière :

*Le nom de l'espèce n'admet pas l'article lorsqu'il est pris selon sa valeur indéfinie sans aucune extension ni restriction.*

Pour la logique moderne l'extension est une classe ou ensemble formé de la collection des objets (points sur un dessin ou simplement pure forme d'entité) auxquels le prédicat s'applique (en conduisant à la vérité, bien entendu).



Si la notion (notion de table, de chaise, de tabatière...) n'a pas d'extension, elle se distingue tout de même des autres notions dans une structuration exté-

rieure. En d'autres termes, elle jouit tout de même d'une certaine « existence » relativement aux notions voisines. Cette existence n'existe peut-être que dans l'esprit. Convenons d'attribuer à son « manque d'extension » le caractère de *continu*, vu comme une sorte de « fluide adjectival » pouvant se distribuer à volonté (comme tout continu) aux individus ou aux formes préparant l'individualité. Le continu est ainsi le pôle qui s'oppose au caractère *discret* de l'ensemble en extension.



Tout ce qui est potentiellement du domaine de la prédication, noms communs non déterminés, adjectifs, verbes... hors contexte dénote d'abord dans le continu. Un concept évoque en général une notion dans l'abstraction sans pour cela rappeler obligatoirement un ou des objets en particulier (du moins dans notre civilisation <sup>8</sup>).

Ainsi comprise l'actualisation sera un mouvement qui, tout au long de la phrase, conduit à un basculement du continu vers le discret. Ce mouvement est marqué d'étapes, par exemple les syntagmes, pouvant elles-mêmes s'articuler au sein d'une structure thème/propos.

<i>homme</i>	<i>continu</i>
<i>les</i>	article : discret pur. Quantificateur
<i>les hommes</i>	syntagme nominal : classe discrète
<i>les hommes sont ignorants</i>	proposition : structure thème/propos

Les noms communs, les adjectifs, les verbes... en appellent tous à un continu caractéristique du prédicat potentiel. Mais, on le sait, la syntaxe distingue plusieurs niveaux ou types de prédications. Le nom commun, lui, est directement quantifiable (individualisation ou actualisation par l'article). L'adjectif ne se combine qu'avec un prédicat de premier niveau (N. C.), il n'est pas directement quantifiable <sup>9</sup>. Les prédicats peuvent ainsi s'associer pour donner des prédicats composés grâce à des opérateurs syntaxiques implicites (classe des adjectifs) ou explicites (préposition *de* donnant un sens adjectival au substantif non déterminé).

Les rôles naturels des catégories grammaticales sont déviés. Ainsi la pré-

position non suivie d'article porterait le prédicat *or* (nom commun ordinairement quantifiable) au niveau de l'adjectif (il devient un qualificatif pris adjectivement. Ce même mot *or* est susceptible par ailleurs d'être directement quantifié (d'un *or*). Le verbe, quant à lui, dénote dans le *continu* avec une incidence dans le temps rendue par ses flexions – véritable quantificateur temporel – et aussi par le syntagme nominal posé en position de thème.

Cette opposition continu/discret peut encore aider à résoudre d'autres problèmes de linguistique moderne. N'entrons pas dans une technicité par trop spécialisée...

### Un dernier jeu logique

A propos de :

*Tout homme est ignorant*  
*Tous les hommes sont ignorants*

... dans la première proposition *tout* veut dire chaque, elle prend la totalité distributivement

... alors que *tous les hommes* les présente collectivement tous ensemble...

*Tout homme* est paraphrasé par Du Marsais *chaque individu de l'espèce humaine* avec, comme il le remarque, une incidence distributive. Cette distributivité est avalisée par la logique formelle actuelle dans l'équivalence entre une quantification universelle  $\forall x f(x)$  et la conjonction des propositions résultant de l'énoncé du prédicat sur les objets de l'univers, les uns après les autres.

$$\forall x f(x) \equiv f(a_1) \wedge f(a_2) \wedge \dots$$

$a_1, a_2 \dots$  sont des noms d'objets (termes)

$\wedge$  conjonction logique

$f$  est vraie pour  $a_1$  et est vraie pour  $a_2 \dots$

Il faut ici éviter le piège existentiel tendu par l'analyse classique en termes de sujet, couple, prédicat  $S \in P$ . Une telle proposition, acceptée vraie, pose

plus ou moins explicitement son sujet dans l'univers de référence. Les linguistes diront présuppose (pose en amont) le sujet. Le sujet logique est *tout homme*. Il est difficile pour la plupart de nos contemporains d'accepter la référence à une sorte d'Homme universel. On sait que l'analyse actuelle ne nous entraîne pas à assumer cette construction ontologique. La proposition universelle, dit-on maintenant, n'a pas d'incidence existentielle, du moins avec un esprit pratique qui veut un univers peuplé d'entités prises à un premier niveau. Pour en arriver à cette vue, il faut encore articuler la proposition entre deux prédicats –  $h(x)$  être homme,  $i(x)$  être ignorant – est un connecteur.

Tout homme est ignorant  
aujourd'hui  $\forall x (h(x) \supset i(x))$

En fait, c'est le fonctionnement même du connecteur conditionnel  $\supset$  qui bloque la présupposition existentielle. La proposition *si P alors Q* est vraie, évidemment, lorsque la prémisse P et la conséquente Q sont toutes deux vraies. Mais la vérité est aussi acquise dès que la prémisse est fausse quelle que soit la valeur de la vérité de la conséquente Q. Disons que le seul cas d'échec est celui d'une prémisse vraie avec une conséquence fausse. La seule information qu'il est possible d'induire de la proposition universelle, est qu'il ne peut exister d'homme non ignorant. En effet, la proposition demeure vraie dans un univers où il n'y a pas d'homme (prémisse fausse) et il n'est donc pas pris en compte l'existence d'homme <sup>10</sup>.

La logique moderne est-elle en désaccord fondamental avec Du Marsais? Il utilise les outils d'une époque, il peut être réconfortant de remarquer que la réflexion ne s'est pas arrêtée depuis. Sa revanche, il la trouvera dans la pertinence de son propos au sujet de l'opposition *tout homme/tous les hommes*, que le quantificateur universel ne réussit pas à expliquer.

*Tous les hommes... alors tous est un prépositif destiné à marquer l'universalité des les hommes.*

Je retiendrai ici les deux marques syntaxiques explicites : celle de l'universalité *tous* et celle de l'article *les*. Dans une vue des classes soumise à l'opposition continu/discret, *les* est un opérateur de cristallisation, c'est-à-dire qu'il actualise la notion (continu) dans le domaine d'un univers discret. Pour ainsi dire *les* pose des points-objets dans une certaine existence. A l'opposé de

*tout homme, tous les hommes* aurait une présomption existentielle explicite.

<i>homme</i>	notion	continu
<i>les hommes</i>	classe ouverte	discrète extensive
<i>tous les hommes</i>	classe fermée	discrète intensive

Dans cette progression, la classe déjà articulée autour du continu et du discret, se trouve encore soumise à une opposition du fermé et de l'ouvert.

Le syntagme *les hommes* renvoie à une classe (ensemble discret) ouverte en ce sens qu'elle n'a pas de frontière absolue (ensemble flou). La mesure prise par ces éléments n'enveloppe pas une totalité mais seulement une globalité. On a le sentiment que d'autres éléments (*des hommes*, bien sûr) pourraient être ajoutés ou enlevés sans en altérer la nature.

Le syntagme *tous les hommes* dénote une classe, encore discrète, mais enfermant cette fois toutes les entités ayant la qualité d'être homme. La dilatation n'est plus possible.

Une « logique naturelle », censée serrer au plus près l'analyse du langage nous amène ainsi à poser tout un jeu d'objets logico-sémantiques qui se justifient à l'intérieur d'un système d'opérateurs (foncteurs) et de relations. La classe est à la fois continue/discrète et fermée/ouverte. Les prépositifs articles deviennent alors des opérateurs complexes avec une part discriminante  $D(x)$  pour le passage du continu au discret et une part quantifiante  $Q(x)$  pour la mesure sur l'univers. D'une façon générale le prédéterminant article se formalise  $P(x) * Q(x)$ .

#### L'équerre et le compas

La logique, en un sens très large, propose une analyse. Elle hache la pensée. Elle cherche ensuite à reconstituer le tout en articulant les parcelles entre elles. Cette démarche, sans doute, a ses limites. Il faut le reconnaître, elle est capable aussi de construire ses propres barrières de sécurité : cohérence interne de la théorie, entités justifiées par leurs fonctionnements réciproques... A son opposé, le symbole peut se vouloir un reflet plus ou moins choisi par une pensée tendue vers la saisie globale de son environnement. Il rappelle peut-être que le plus important de la recherche est plus la tension elle-même que le

résultat toujours remis en cause.

Le symbole est aussi une forme d'expression. Cette forme d'expression permet même en un temps, de transmettre une technique à des constructeurs, bien avant que la géométrie descriptive ne propose un autre « langage ».

Traditionnellement l'équerre et le compas dessine le symbole des constructeurs de cathédrales. Le Temple ne naît pas de génération spontanée, chaque corps de métier, chaque génération contribue à son édification. La connaissance, comme la construction du Temple, continue grâce au savoir des anciens.

Mais le compas trace aussi la circonférence, ligne continue où aucun point ne se distingue et pourtant tous sont points de circonférence. La circonférence symbolisera le continu.

L'équerre permet le tracé du carré avec ses angles; ici des points sont distingués. Nous la choisirons pour symbole du discret.

En fait, ces allusions ne sont certainement qu'une audacieuse extrapolation. En effet, rien ne prouve explicitement dans les écrits de Du Marsais qu'il ait pu recevoir une initiation au sein d'une obédience Maçonnique. Il est pourtant fort probable, qu'en cette époque historique pour la Franc-Maçonnerie, Du Marsais ait fréquenté des milieux sensibles à la richesse de cette expression symbolique.

### **Logique naturelle**

En guise de conclusion, il me plaît d'imaginer une logique naturelle, autonome bien sûr, mais aussi reconnaissante de ce qu'elle est redevable à « ses parents » : la grammaire et la logique.

Cette logique naturelle sait s'enrichir des résultats issus des travaux sur les langues naturelles. Elle n'est plus une rivale mais, au contraire, elle est une compagne de la linguistique. Ainsi elle s'éloigne parfois de la logique formelle, elle-même au départ plus volontiers orientée vers les « bonnes manières » de véhiculer une valeur de vérité d'une proposition à une autre. De ce fait, l'étude de la langue a pu déplacer les objectifs qui sont ceux d'une autre logique devenue par trop autonome.

Reconnaissons que Du Marsais présente en son temps une « grammaire raisonnée », riche en idées originales reprises depuis par de nombreux logiciens.

PIERRE DUPONT

NOTES

1. J.-Pierre Seguin, *Une Grammaire « Métaphysique » dans l'Encyclopédie*, La Licorne, 1980/4, Poitiers.
2. Il n'est sans doute pas innocent que pour représenter ce que la logique moderne appelle morphisme identité (projection de l'entité sur elle-même), nous ayons recours à l'article UN personnifié par les majuscules.
3. Bally C. *Linguistique générale et linguistique française*, Francke, Berne, 1965.
4. Bally p. 78.
5. Bally p. 80.
6. Voir par exemple : Barbara H. Partee *Montague Grammar and Transformational Grammar in Linguistic Inquiry*, Vol.6 number 2 Spring 1975.
7. A. Granville-Hatcher, *An introduction to the analysis of english Noun compounds in Words*, n° 16, 1960, p. 356-373.
8. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel.
9. Voir par exemple Alain Berendonner : *Les Référents nominaux du Français et la structure de l'Énoncé*, Thèse Lyon 2, 1979.
10. Nous avons vu que, bien que posant une formule plus proche du découpage thème/propos, la logique de Montague conduisait aux mêmes conséquences existentielles.

**L'Antimachiavel de Frédéric II :  
un art de gouverner sans politique**

La réédition de *l'Antimachiavel* de Frédéric II de Prusse, dans une sélection de ses "oeuvres philosophiques"<sup>1</sup>, invite à s'interroger sur la valeur de ce texte célèbre et décrié. On sait qu'il se présente comme une réfutation, chapitre par chapitre, du *Prince*. La forme de l'ouvrage, ainsi, traduit déjà un choix philosophique : celui de considérer Machiavel comme l'auteur d'un système dont on pourrait démonter le mécanisme ("L'intérêt fait tout chez Machiavel, comme les tourbillons font tout chez Descartes", *RM* 2, 1, p. 140) ou faire apparaître l'incohérence ("la contradiction pitoyable dans laquelle il est toujours avec lui-même", "système décousu", *ibid.*, av. propos, p. 137). Ce faisant, il est certain que Frédéric se trompe de cible et que, critiquant le *Prince*, il passe à côté de Machiavel, qu'il connaissait d'ailleurs fort mal<sup>2</sup>. Mais, plus profondément, on peut se demander si toute tentative de réfuter Machiavel n'est pas d'avance vouée à l'échec -réfute-t-on la "verità effettuale della cosa" (*Prince*, 15) ? *L'Antimachiavel* traduirait alors, non le point de vue d'un philosophe sur une certaine pratique de la politique, mais la difficulté de la philosophie à prendre en compte, après Machiavel, la réalité du pouvoir.

Oeuvre philosophique par la manière dont elle rate son objet et se dérobe à sa tâche ? Voilà de bonnes raisons pour *ne pas lire l'Antimachiavel*. Je voudrais essayer de montrer, dans les pages qui suivent, pourquoi, malgré sa médiocre réputation<sup>4</sup>, il mérite encore qu'on s'y intéresse. Avec lui, c'est toute la réflexion, issue des *specula principum* médiévaux<sup>5</sup>, sur l'art de gouverner qu'il faut redécouvrir.

"De tous les ouvrages qu'on a faits contre Machiavel, le plus estimable sans contredit, soit par sa solidité, soit par le nom respectable de son auteur, c'est *l'Antimachiavel*, qu'on attribue communément à un homme dont la moindre qualité est d'être monarque". Cet hommage que rend *l'Encyclopédie*<sup>6</sup> à Frédéric II, en qui elle voit s'accomplir la figure platonicienne du roi-philosophe, nous paraît aujourd'hui étrangement naïf, démenti par l'épreuve des

faits. Non seulement la pensée de Machiavel, en dépit des assauts subis, demeure présente et conserve intacte sa force de questionnement, alors qu'on ne lit plus ses réfutateurs, mais Frédéric II passe pour avoir lui-même, par ses actes, démontré l'inanité de ses critiques. Rappelons brièvement quelques dates : en 1739, le jeune prince-héritier (il a 27 ans) rédige la *Réfutation du Prince de Machiavel* que Voltaire, en la remaniant, baptise de son titre actuel, *l'Antimachiavel*, publié à la Haye en octobre 1740. Cette même année, mort de Frédéric-Guillaume Ier ; le 31 mai, Frédéric accède au trône de Prusse ; le 16 décembre, profitant du trouble créé par la disparition subite de l'empereur Charles VI<sup>7</sup>, il envahit la Silésie. Ainsi le jeune prince qui, un an plus tôt, s'indignait contre "la funeste gloire des conquérants" (*RM*, 3, p. 143), n'a-t-il rien de plus pressé, à peine couronné, que d'y prétendre à son tour. Cette apparente contradiction a suffi pour discréditer, non l'oeuvre politique de Frédéric, mais son traité philosophique : "exercice d'école", selon Hegel<sup>8</sup>, dont l'auteur avait montré la vanité par sa propre conduite. *L'Antimachiavel*, depuis, ne s'est jamais relevé de cette sentence.

Texte mort-né, disqualifié par l'histoire, et cependant célèbre. D'où vient qu'on s'en souvienne encore ? Sans doute doit-il une part de son renom à la contribution de Voltaire. Mais c'est surtout à titre de référence négative qu'il se survit à lui-même : *l'Antimachiavel* illustrerait, de façon exemplaire, l'impossibilité de réfuter Machiavel sur le plan théorique, puisque la pratique, en fin de compte, lui donne toujours raison. L'année 1740 marquerait ainsi une étape essentielle de la pensée moderne : celle où se seraient enfin rejoints, chez un philosophe, le réalisme politique et la politique réelle. Comment être encore antimachiavélien après *l'Antimachiavel* de Frédéric II, sans se savoir condamné à l'impuissance historique ? La grandeur de ce dernier, en somme, aurait été, en composant ce livre inutile, d'avoir rendu définitivement vaine l'ambition de nier Machiavel.

Cette interprétation, qui vide l'ouvrage de son contenu et n'en retient que le nom, a pour elle l'autorité des faits. Il me semble, cependant, qu'elle s'appuie sur des présupposés dont la mise à jour pourrait nous conduire à relire *l'Antimachiavel* dans une perspective nouvelle. J'en relèverai essentiellement trois : le schéma de la rupture avec la pensée médiévale, le privilège accordé au discours du droit naturel par rapport aux pratiques étatiques, la réduction de la politique prussienne à sa seule dimension militaire.

1. Le schéma de la rupture avec la pensée médiévale, s'il n'est pas dépour-

vu de pertinence historique ni de valeur opératoire, a pour double effet :

a) de rejeter dans l'oubli la problématique théologique à partir de laquelle (en la combattant le plus souvent) se sont constituées les théories modernes de l'Etat<sup>9</sup> ;

b) de mettre en scène l'affrontement des idées sous les espèces d'une lutte entre la vision morale du monde, d'origine chrétienne, et la conception positive exposée, pour la première fois, par Machiavel.

Dès lors qu'avec le *Prince* s'était ouvert le champ de la "science" politique, contester Machiavel revenait à se ranger parmi les nostalgiques de l'ordre médiéval, subordonné au pouvoir spirituel. C'est ainsi que par une généralisation dont il faudrait faire l'analyse, s'est trouvée exclue de l'histoire moderne des idées politiques l'abondante littérature antimachiavélienne qui, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, opposa la "vraie raison d'Etat" à celle, dénoncée comme "perverse et tyrannique", de Machiavel<sup>10</sup>.

2. Le privilège accordé au discours du droit naturel dans l'évolution des doctrines du pouvoir découle de cette intense dramatisation de la rupture machiavélienne. Tout l'effort de Hobbes et de ses successeurs, en effet, a consisté à repousser dans l'état de nature cette guerre permanente des désirs (cf. *Discours*, I, 37) que Machiavel avait décrite dans la genèse de la cité, et à substituer l'artifice du pacte à la violence fondatrice. Or à côté de ce discours de légitimation, centré sur la question de la souveraineté, se sont développées, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles des techniques gouvernementales axées sur l'accroissement de la puissance par une meilleure organisation des choses (population, ressources, échanges, forces). Assez bien connues dans le cadre de la politique mercantiliste des grands Etats, ces techniques restent à étudier en Allemagne, où elles donnèrent naissance à une véritable "science de l'Etat" (*Staatswissenschaft*)<sup>11</sup>. Ce n'est que dans le contexte de cette théorie spécifiquement allemande de l'Etat (à une époque où, faut-il le rappeler, il n'existe pas d'Etat allemand, mais une Allemagne morcelée en une multitude de petits Etats) que l'on peut comprendre le point de vue de Frédéric, prince allemand même s'il pensait et s'exprimait en français, sur l'art de gouverner.

3. La réduction, enfin, de la politique prussienne à sa seule dimension militaire conditionne a priori notre lecture. Derrière la façade éclairée de l'oeuvre, nous percevons les ordres rauques, le martèlement cadencé des bottes et le grondement des canons. Le militarisme, certes, fait corps avec l'histoire de la Prusse, mais il ne la résume pas. A transformer la Prusse en

simple Etat-caserne, on oublie qu'elle fut le pays où s'élabora le modèle expérimental, juridique et administratif, de l'Etat-providence. "La Prusse, écrit M. Foucault, a été le premier Etat moderne" <sup>12</sup>. Paradoxe, sans doute, mais qui indique une voie à explorer : quel chemin conduit de l'Etat "de police" (*Polizeistaat*) des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, qui se donne pour fin la félicité commune, à l'Etat de bien-être (*Wohlfahrtsstaat*) mis en place dans l'Empire allemand à partir des années 1870 <sup>13</sup> ? Ce chemin passe par l'*Antimachiavel* dont on ne peut juger les intentions d'après les seuls critères de la politique extérieure.

Resituer le texte de Frédéric II dans la grande tradition antimachiavélienne issue du XVI<sup>e</sup> siècle, qui réinscrit, en la transformant, l'éthique médiévale des Miroirs des princes dans la problématique de l'Etat classique (G. Botero, *Della ragione di Stato*, 1589) <sup>14</sup> ; étudier l'évolution des idées politiques, moins du côté des discours de légitimation que des pratiques gouvernementales dont procède la "science de l'Etat" allemande ; analyser le rôle de la Prusse, non seulement dans la genèse de la politique de puissance, comme on s'en contente le plus souvent, mais aussi dans la construction de l'Etat social : telles sont, à mon sens, les conditions d'une relecture féconde de l'*Antimachiavel*, qui lui restitue son intérêt philosophique.

Trois exemples pour illustrer l'utilité de cette démarche :

A/ Frédéric se place, d'entrée de jeu, sur le terrain de la morale pour instruire le procès *du Prince* : ce livre "est en fait de morale ce qu'est l'ouvrage de Benoît Spinoza en matière de foi" (*RM*, av.-propos, p. 135). Mais il ajoute aussitôt que, contrairement à Spinoza, dont les théologiens ont réfuté l'ouvrage selon les règles, "Machiavel n'a été que harcelé par quelques moralistes" (*ibid.*). Frédéric, ainsi, ne s'installe pas d'emblée dans le stéréotype ; il occupe, vis à vis de la littérature antimachiavélienne, une position critique. Comment combattre l'immoralisme machiavélien sans tomber soi-même dans le moralisme ? S'il cède souvent à cette facilité, il propose cependant une autre stratégie : "Sans tous les secours de la religion et de la morale, on peut confondre Machiavel par lui-même, par cet intérêt, l'âme de son livre, ce dieu de la politique et du crime, le seul dieu qu'il adore" (*ibid.*, 5, p. 156). On verra plus bas que Frédéric était déjà, en 1739, un analyste lucide de la politique des intérêts de l'Etat. Machiavélisme voilé ? Cynisme hypocrite ? Cela a été dit à propos de l'*Antimachiavel*. Il faut plutôt y voir, dans l'esprit des Lumières, une réaction empiriste contre cette "rage des systèmes" dont Machiavel, selon Frédéric, aurait été "infecté plus que personne" (*ibid.*, 19, p.

241-242). Or cette attitude -opposer à l'intérêt machiavélien l'intérêt bien compris du prince-, à laquelle Frédéric, en philosophe du XVIII<sup>e</sup> siècle, prête la dimension d'une rupture newtonienne avec l'"esprit de système" en politique appartient à l'histoire de l'antimachiavélisme. C'est G. Botero qui, le premier, dans son traité *De la raison d'Etat*, avait entrepris de "réconcilier" la politique et la morale sans verser dans le moralisme, en retournant contre Machiavel la notion d'intérêt<sup>15</sup>. Ce chapitre de l'histoire des idées reste encore trop négligé. Sans doute l'exigence axiologique n'y trouve-t-elle pas son compte. Mais l'important, pour la théorie politique, réside moins dans les causes avouées (religieuse, morale) de l'hostilité à Machiavel que dans ses conséquences pratiques. Chez Botero, elle entraîne un déplacement de l'art de gouverner sur le terrain économique. Qu'en est-il chez Frédéric ? Quelle pratique de l'Etat découle, selon lui, du "véritable intérêt" des princes (*ibid.*, 26, p. 289) ? Il va de soi que s'il identifie ce dernier à la justice, conformément à l'éthique traditionnelle des Miroirs des princes, ce n'est pas pour restaurer l'image médiévale du *rex justus*, soumis à la loi divine. Les archaïsmes charriés par le texte Frédéricien ne reproduisent pas seulement un discours convenu et figé -"l'exercice d'école" dont parlait Hegel-, ils en recomposent les éléments dans une conception originale du service de l'Etat, où le souverain est présenté comme le "premier domestique" de ses peuples<sup>16</sup>.

B/ Frédéric condamne avec véhémence la passion furieuse de conquérir. A ce désir sans limites il oppose celui de conserver son bien et de l'agrandir par des voies légitimes (*ibid.*, 3, p. 144). Ici encore, lieu commun des manuels d'édification du prince, mais qui ouvre le champ à une politique non-machiavélienne en faisant apparaître des objets nouveaux de la pratique gouvernementale : la population, le travail, les richesses. Deux passages importants de *l'Antimachiavel* se révèlent sur ce point tout à fait explicites : le chapitre 5 où, comparant la Hollande avec la Russie, il montre que "la force d'un Etat ne consiste point dans l'étendue d'un pays, ni dans la possession d'une vaste solitude ou d'un immense désert, mais dans la richesse des habitants et dans leur nombre", l'intérêt d'un prince étant donc de peupler un pays et de le rendre florissant (p. 158) ; le chapitre 21 où il explique "qu'il y a deux manières par lesquelles un souverain peut s'agrandir : l'une est celle de la conquête (...) ; l'autre est celle de l'activité, lorsqu'un prince laborieux fait fleurir dans ses Etats tous les arts et toutes les sciences, qui les rendent plus puissants et plus policés" (p. 260-261). La première manière est celle de Machiavel. Frédéric lui préfère la seconde, "plus juste et tout aussi utile". "Les souverains qui choisiront cette manière douce et aimable de se rendre plus puissants seront

obligés d'étudier principalement la constitution de leur pays, afin de savoir lesquels de ces arts (agriculture, commerce, manufactures) seront les plus propres à y réussir, et par conséquent lesquels ils doivent le plus encourager" (p. 261). On voit ainsi que le refus de la guerre comme principal moyen de la puissance s'accompagne d'un programme statistique (étudier les ressources), économique (développer l'industrie), démographique (accroître la population). On est loin des exhortations édifiantes des Miroirs des princes. Ce qu'écrit Frédéric, assurément, n'est pas nouveau : tous les théoriciens mercantilistes de la raison d'Etat, depuis Botero, l'ont proposé avant lui. Il resterait à savoir, cependant, comment ces préceptes ont été mis en pratique dans le cadre de la *Staatswissenschaft* allemande.

Si Frédéric, devenu roi, s'est lancé à corps perdu dans une politique de conquête, il n'en a pas pour autant renoncé à cette autre manière d'agrandir sa puissance, décrite dans *l'Antimachiavel*. On la retrouve constamment réaffirmée, avec un grand souci de détails, dans ses écrits ultérieurs (voir, par exemple, dans le *Testament politique* de 1752, les pages consacrées aux défrichements, aux canaux, aux soieries, aux manufactures et au commerce)<sup>17</sup>. Il y a donc déjà dans *l'Antimachiavel* les éléments de cette théorie du gouvernement que Frédéric II exposera dans le *Testament* cité : "Le gouvernement roule sur quatre points principaux : l'administration de la justice, la sage économie des finances, l'entretien vigoureux de la discipline militaire, et, enfin, l'art de prendre les mesures les plus justes pour favoriser ses intérêts qu'on nomme la politique" (*ibid.*, p. 255). Distinction essentielle : la politique n'est que l'une des quatre modalités de l'action gouvernementale ; elle ne forme pas à elle seule le tout de la pratique étatique. Nous manquons encore d'outils, aujourd'hui, pour analyser cette figure particulière du pouvoir qui ne s'exerce plus seulement par la loi et la guerre, mais à travers des techniques spécifiques de gouvernement. Or la distinction établie par Frédéric II entre le gouvernement (ensemble des fonctions qui reviennent à l'Etat) et la politique (art de défendre les intérêts de celui-ci) recoupe celle formulée, quelques années plus tard, par le théoricien prussien de la *Polizeiwissenschaft*, J.H.G. von Justi (1717-1771) entre la *Polizei*, ou science du gouvernement qui consiste à renforcer la puissance de l'Etat en améliorant les conditions de vie des citoyens, et la *Politik*, dont la tâche purement négative est de défendre l'Etat contre ses ennemis intérieurs et extérieurs<sup>18</sup>. C'est donc dans le cadre de la doctrine allemande de la police, établissant les bases de l'Etat-providence, que les thèses antimachiavéliennes de Frédéric acquièrent toute leur intelligibilité. D'un mot, on pourrait dire de *l'Antimachiavel* qu'il privilégie les impératifs du

gouvernement par rapport aux nécessités de la politique, sans toutefois évincer complètement ces dernières (voir *RM*, 18, p. 238 sur les "nécessités fâcheuses où un prince ne saurait s'empêcher de rompre ses traités et ses alliances", et 26, p. 293-294 sur la "fâcheuse nécessité" qui oblige les princes à faire la guerre ou à prendre l'offensive "par précaution").

C/ Frédéric écrit -phrases supprimées par Voltaire- que le souverain "doit être l'instrument de la félicité (de ses peuples)", qu'"il doit augmenter, ou leur procurer s'ils ne l'ont pas" le bonheur et la félicité (1, p. 140). Déclarations banales, dont l'inspiration bienveillante prête à sourire, quand on sait quel régime despotique elles dissimulent. C'est oublier qu'il y a un rapport très étroit entre le thème politique du bonheur comme fin de l'Etat et le despotisme, ainsi que Kant, partisan de l'Etat de droit contre l'Etat de police, l'avait clairement expliqué : "Le souverain veut rendre le peuple heureux selon l'idée qu'il s'en fait, et il devient despote" <sup>19</sup>. La notion de *felicitas*, englobant la sécurité, la santé, la jouissance des commodités matérielles, apparaît au XVI<sup>e</sup> siècle dans la littérature politique sous l'influence croissante de l'aristotélisme <sup>20</sup>. Elle marque le passage d'une conception religieuse des devoirs du prince à une éthique utilitariste. Diffusée en Allemagne par l'école jusnaturaliste (Pufendorf, Thomasius, Wolff), celle-ci place le bien-être au fondement de l'Etat, apportant ainsi une légitimation philosophique à la doctrine de l'Etat de police <sup>21</sup>. Ainsi, chez Wolff, l'idée du bien-être, individuel et public, s'articule-t-elle à une exigence d'ordre, de sécurité et de tranquillité, couple conceptuel (bien-être et ordre) dont il déduit une théorie des devoirs du prince (assurer la félicité commune) et des sujets (obéissance absolue) <sup>22</sup>. Or on sait l'admiration que Frédéric vouait à Wolff, "le philosophe le plus célèbre de notre temps, cruellement accusé d'irreligiosité et d'athéisme" (lettre à Voltaire du 8 août 1736), qu'il rappela, dès 1740, de l'exil auquel l'avait condamné son père en 1723. Il importe donc de prendre Frédéric au sérieux lorsqu'il définit le souverain comme l'agent du bonheur commun <sup>23</sup>.

Ces trois exemples montrent que Frédéric n'oppose pas seulement des protestations indignées au cynisme brutal du Prince, ni des maximes édifiantes à ses préceptes réalistes. Avec un ton, il est vrai, souvent déclamatoire et une grandiloquence irritante, qui font de *l'Antimachiavel* le moins accompli de ses écrits, il expose les principes d'un art de gouverner que l'on peut résumer ainsi : le véritable intérêt des princes n'est pas de renforcer indéfiniment leur domination par la violence et la ruse, mais d'augmenter la puissance de l'Etat en veillant aux conditions matérielles du bonheur des populations. "On res-

pecte les souverains, c'est un devoir et même une nécessité ; mais, on les aimerait, si, moins occupés d'augmenter leur domination, ils étaient plus attentifs à bien régner" (24, p. 278). Et il a cette comparaison qui évoque l'austérité de son propre régime de vie : "Le prince qui se borne à bien gouverner est comme un homme qui mange sobrement, et dont l'estomac digère bien" (*ibid.*).

Qu'en est-il, alors, de la fameuse contradiction, qui ruinerait tout le crédit du livre, entre les thèses du prince-philosophe et les actes du monarque prussien ? Elle tient à un malentendu, dont il est lui-même responsable, sur l'objet réel de *l'Antimachiavel*. On croit qu'il combat Machiavel sur le plan politique (*i.e.* celui des rapports de force internes et externes), alors qu'il s'emploie, au contraire, à séparer la pratique gouvernementale de l'action politique ou, pour reprendre les termes de von Justi, la *Polizei* (comme technologie de l'ordre et de la prospérité) de la *Politik* (comme lutte pour la puissance). Sans doute cette distinction n'est-elle pas formulée dans le texte, et Frédéric dénonce "la fausse idée dans laquelle se trouve (le public) sur la politique, qui n'est proprement que le système de la sagesse des princes" (*ibid.*). De là l'ambiguïté qui pèse en permanence sur l'ouvrage : est-il sincère ? Cherche-t-il à tromper son monde ? Mais cette hésitation se dissipe à la lecture des écrits antérieurs et postérieurs de Frédéric.

Contrairement à l'idée reçue selon laquelle son accession au trône l'aurait brusquement confronté aux dures réalités du pouvoir, Frédéric observait sans illusions, depuis des années, le spectacle de la politique européenne. Le philosophe, en lui, ne s'est pas effacé derrière l'homme d'Etat ; bien plutôt, comme le soulignait Meinecke, c'est le futur souverain qui a précédé le philosophe : "Ses intérêts politiques sont formés avant ses idées philosophiques" <sup>24</sup>. Les *Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe*, écrites en 1738 <sup>25</sup>, montrent, en effet, qu'il n'ignorait rien de la "politique des intérêts" pratiquée par les grandes puissances. Celle-ci obéit à une sorte de principe physique d'expansion universelle : "Le principe permanent des princes est de s'agrandir autant que leur pouvoir le leur permet ; et quoique cet agrandissement soit sujet à des modifications différentes et variées à l'infini, ou selon la situation des Etats, ou selon la force des voisins, ou selon que les conjonctures sont heureuses, le principe n'en est pas moins invariable, et les princes ne s'en départent jamais" (p. 15). Pour quelle raison ? Nécessité naturelle ou vain désir (lui-même naturel) de gloire ? *Non fingit hypotheses*. Frédéric ne l'explique pas, se bornant à constater que la politique des grandes monarchies

"a toujours été la même ; leur principe fondamental a constamment été d'envahir tout pour s'agrandir sans cesse, et leur sagesse a consisté à prévenir les artifices de leurs ennemis et à jouer au plus fin" (p. 19). Examinant les ressorts et les rouages du corps politique de l'Europe, non en moraliste, mais à la manière d'un mécanicien qui étudie l'intérieur d'une montre (p. 3), Frédéric reconnaît ainsi l'objectivité du machiavélisme (l'accroissement de la puissance par tous les moyens) dont il fait une véritable loi -principe universel, permanent, invariable- de la vie des Etats. On peut donc affirmer que, dès 1738, il s'est forgé un concept scientifique de la politique, qu'il définit comme la poursuite systématique par les Etats de leurs seuls intérêts de puissance.

Cette physique des rapports de force ne conduit pourtant pas Frédéric au pur pragmatisme. "L'habile politique" (p. 3) fait place, à la fin de l'opuscule, au philosophe : "(Si le véritable principe de l'institution du pouvoir était établi), au lieu de projeter sans cesse des conquêtes, ces dieux de la terre (les princes) ne travailleraient qu'à assurer le bonheur de leur peuple" (p. 26). Retour au poncif de la tradition morale ? Il faut voir là, plutôt qu'un voeu pieux, la condition d'une pratique gouvernementale du pouvoir, distincte de la politique. Gouverner, c'est diriger l'Etat conformément au principe de son institution (causalité interne), alors que la politique consiste à assurer sa conservation dans le conflit universel des appétits de puissance (causalité externe)<sup>26</sup>. Dans quelle mesure peut-on se soustraire à cette dernière ? Quelle autonomie peut avoir l'exercice du gouvernement par rapport aux nécessités de la compétition des Etats ? La lutte contre les grandes puissances n'engendre-t-elle pas, à son tour, une politique en vue de la puissance ? La causalité externe ne se révèle-t-elle pas déterminante ? Toutes questions que Frédéric ne pose pas, et qui s'imposeront à lui plus tard. Les *Considérations*, cependant, permettent de mieux saisir la cohérence de sa pensée : antimachiavélique, non dans sa conception de la politique mais dans la distinction qu'il maintient, contre Machiavel, entre la politique, tournée vers la guerre, et l'art de gouverner, axé sur la félicité commune.

On comprend dès lors pourquoi Frédéric, au début de *l'Antimachiavel*, affirme qu'"au lieu de marquer la différence des Etats (...), Machiavel aurait (...) mieux fait d'examiner l'origine des princes" (*RM*, 1, p. 139). Ce n'est pas pour récuser sa typologie descriptive en revenant à une problématique de la légitimité -celle-ci, pour Frédéric, appartenant par nature aux pouvoirs établis<sup>27</sup>, mais pour déplacer l'analyse du terrain de la politique (rapports entre les Etats) sur celui du gouvernement (rapport de l'Etat à sa propre sub-

stance : territoire, ressources, populations).

La distinction entre la politique et le gouvernement constitue encore, après 1740 -moment où l'une et l'autre, qu'il avait traités séparément, se trouvent soudain confrontés- une pièce centrale du système Frédéricien. Toutefois, leur relation s'inverse. A la lecture des *Considérations* et de *l'Antimachiavel*, on pouvait croire que la politique, presque absente du second texte, avait pour fonction, en protégeant l'Etat des dangers extérieurs, de permettre le bon fonctionnement du gouvernement. Dans le *Testament* de 1752, c'est celui-ci, au contraire, qui apparaît comme le moyen pour l'Etat d'étendre sa politique de puissance. Le souverain, écrit Frédéric II, ne connaît d'autre règle que l'intérêt de l'Etat. Or "l'intérêt de l'Etat est que ses citoyens pratiquent tous (la vertu)". "Les vertus les plus utiles dans les citoyens", en effet, "sont l'humanité, l'équité, la valeur, la vigilance et l'amour du travail ; cela fait des hommes utiles pour le civil et le militaire" <sup>£</sup>. Retournement, au profit de l'Etat, de l'utilitarisme wolffien : le bien-être commun ne constitue plus la raison d'être de l'Etat, mais la condition de sa force. Cela signifie-t-il que le politique, en Frédéric, a triomphé du philosophe ? La pratique gouvernementale est-elle subordonnée au calcul stratégique ? "Machiavel dit qu'une puissance désintéressée qui se trouverait parmi des puissances ambitieuses ne manquerait pas de périr enfin (*Prince*, 15). J'en suis bien fâché, mais je suis obligé d'avouer que Machiavel a raison" <sup>29</sup>.

Frédéric II incarne moins le type moderne du roi-philosophe qu'il n'illustre, avec une sorte d'abnégation lucide, la difficulté de concilier philosophie et politique : "J'espère, écrit-il dans l'avant-propos de *l'Histoire de mon temps* (1743), que la prospérité (...) distinguera en moi le philosophe du prince et l'honnête homme de l'homme politique. Je dois avouer qu'il est bien difficile de conserver l'honnêteté et la pureté quand on est entraîné par le grand tourbillon politique de l'Europe" <sup>30</sup>. Tourbillon : il faut prendre le mot dans son sens cartésien. La politique est tourbillon, l'Etat un corps soumis aux lois du choc dans l'espace politique. Sa conservation, par conséquent, relève d'une "géométrie" des rapports de puissance. Là s'arrête le cartésianisme de Frédéric II, qui est en fait, pour mieux le nommer, un machiavélisme mécaniste. L'erreur de Machiavel, cependant, -telle qu'il la dénonce en 1739- est d'avoir déduit un système de gouvernement de cette loi constante de la politique (tout Etat tend à accroître indéfiniment sa puissance), autrement dit, non pas d'avoir formulé un faux concept de la politique, mais, en confondant politique et gouvernement, d'avoir perverti l'"art de bien régner". De ce point de

vue, Machiavel serait bien le premier penseur radicalement *politique* des temps modernes. *L'Antimachiavel* n'est sans doute pas un très bon livre mais, par la place qu'il occupe dans l'oeuvre de Frédéric et, surtout, par les contradictions qu'il fait ressortir, il pose une question essentielle : dans quelle mesure la vie de l'Etat est-elle régie par la "politique" ? Tout est-il "politique" ? L'antimachiavélisme de Frédéric ne réside donc pas dans son opposition morale aux techniques pragmatiques du *Prince* (secret, ruse, rupture d'alliance, agression soudaine : il les préconisera à son tour), mais dans la manière dont, à l'intérieur d'une vision machiavélienne des rapports entre les Etats, il s'est efforcé jusqu'au bout de penser une éthique rigoureuse du service gouvernemental : "(...) les citoyens n'ont accordé la prééminence à un de leurs semblables qu'en faveur des services qu'ils attendaient de lui ; ces services consistent à maintenir les lois, à faire exactement observer la justice, à s'opposer de toutes ses forces à la corruption des moeurs, à défendre l'Etat contre ses ennemis. Le magistrat doit avoir l'oeil sur la culture des terres ; il doit procurer l'abondance des vivres à la société, encourager l'industrie et le commerce ; il est comme une sentinelle permanente qui doit veiller sur les voisins et sur la conduite des ennemis de l'Etat" <sup>31</sup>. Telle est, dans cet Etat omniprésent, bureaucratique et militaire, qui administre les hommes et les choses en vue de l'exploitation optimale des ressources communes (selon le principe énoncé en 1805 par le statisticien Schlözer : *vires unitae agunt* <sup>32</sup>), la tâche écrasante de son premier serviteur.

MICHEL SENELLART

NOTES

1. Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1985.
2. *RM* désigne *La réfutation du prince de Machiavel* (*op. cit.*, p. 139-298), qui constitue le texte original de l'ouvrage, publié en 1848 d'après le manuscrit autographe de Frédéric II. Je ne me réfère jamais au texte remanié par Voltaire, bien que, par commodité, je lui emprunte son titre.
3. Il n'avait lu que le *Prince*, dans la traduction assez libre d'Amelot de la Houssaye (1683).
4. Exemple assez représentatif du jugement porté sur lui : "L'ouvrage est mauvais. C'est une vertueuse homélie contre la perfidie, la rapacité, le despotisme, les guerres injustes, d'un verbalisme peu supportable, avec beaucoup de lapalissades emphatiques". P. Gaxotte, *Frédéric II, roi de Prusse*, coll. Le Mémorial des Siècles, Albin Michel, 1967, p. 50-51.
5. Voir le livre important, mais déjà ancien, de W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938.
6. Article "politique (philosophie)".

7. Le 20 octobre 1740. L'empereur avait 55 ans. Le 28 octobre, Frédéric écrit à Algarotti : "Une bagatelle comme la mort de l'empereur n'exige pas de grandes émotions. Tout était prévu, tout était préparé ; par conséquent, il ne s'agissait que de l'exécution des projets que j'ai remués dans ma tête depuis longtemps", cité par W. Venohr in *Profilis prussiens*, coll. La suite des temps, Gallimard, 1983, p. 40.
- 8.. "Au milieu de l'incompréhension et de la haine suscitées par cet ouvrage (*le Prince*) et poussé par une sorte d'instinct, un monarque, dont toute la vie et les actions ont consisté, de façon évidente, à briser l'Etat allemand en Etats indépendants, écrivit un exercice d'école sur (...) Machiavel, lui opposant des développements moraux dont lui-même a montré la vanité tant par sa conduite qu'explicitement dans son oeuvre littéraire", *La Constitution de l'Allemagne (1801-1802)*, Champ Libre, 1977, p. 121.
9. Cf. C. Schmitt, *Théologie politique* (1922), Gallimard, 1988, p. 46 : "Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés" - thèse qui mériterait un véritable examen.
10. Voir mon ouvrage, *Machiavélisme et raison d'Etat*, coll. Philosophies, PUF, 1989.
11. Le livre classique d'H. Brunschwig, *Société et romantisme en Prusse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Flammarion, 1973, apporte des informations utiles sur le mercantilisme et le capitalisme d'Etat prussiens. Les références fondamentales sur la question sont : H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, 1966, nouv. éd., Munich, DTV, 1986 ; P. Schiera, *Il cameralismo e l'assolutismo tedesco* (Dall'Arte di Governo alle Scienze dello Stato), Milan, 1968. Cf. également M. Foucault, "Histoire de la médicalisation" (1974), *Hermès* 2 (déc. 88), p. 16-17.
12. *art. cit.*, p. 17. Observons que Foucault adopte ici -dans une perspective d'évaluation tout à fait opposée, bien sûr- le point de vue même des auteurs prussiens, théoriciens des "idées de 1914", pour qui "ce chef-d'oeuvre qu'est l'Etat" est "la plus vraie et la plus spécifique (des) créations (de la Prusse)", par opposition avec l'invention, par l'Angleterre libérale et commerçante, de la *society*. Cf. O. Spengler, *Prussianité et socialisme* (1919), Actes Sud, 1986, p. 22, et p. 55 : "Une idée maximum et une idée minimum de l'Etat supra-personnel et socialiste, Etat et non-Etat, telles sont l'Angleterre et la Prusse dans leurs réalités politiques".
13. Cf. P. Rosanvallon, *La crise de l'Etat-providence*, Points-Politique, Le Seuil, 1984, p. 149-150 : "Bismarck et la formation de "l'Etat social" en Allemagne", qui explique comment Bismarck chercha à développer une politique sociale active pour compenser la répression de l'opposition social-démocrate. "Messieurs les démocrates joueront vainement de la flûte lorsque le peuple s'apercevra que les princes se préoccupent de son bien-être" (Bismarck).
14. Voir mon livre (cité *supra*, n. 10), ch. 3.
15. *Ibid.*
16. p. 140. La formule déplut à Voltaire qui remplaça "domestique" par "magistrat". Dans ses écrits ultérieurs, Frédéric la modifie à peine. "Le prince, répète-t-il souvent, n'est que le premier serviteur de l'Etat" (Voir par exemple *l'Essai sur les formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains*, 1777, Oeuvres philosophiques, t. II, Berlin, p. 197 et 208. Maxime héritée de Frédéric-Guillaume, le roi-sergent et qui, loin d'exprimer une humilité feinte, distingue clairement l'absolutisme français ("l'Etat, c'est moi") de l'étatisme prussien. Cf. O. Spengler, *op. cit.*, p. 33 : "Le pouvoir appartient à un Tout. L'individu le sert. Le Tout est souverain. Le roi n'est que le premier serviteur de son Etat". V. également, p. 61, la signification de l'uniforme royal en rapport avec cette idée de service.
17. in P. Gaxotte, *op. cit.*, p. 280-286.

18. *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten ; oder ausführliche Vorstellung des Gesamen Policywissenschaft*, 1760-1761 ; sur cette distinction, cf. M. Foucault, "Omnes et singulati. Vers une critique de la raison politique", *Le Débat* 41 (sept.-nov. 86), p. 33. Sur Justi et la science de la police, cf. H. Maier, *op. cit.*, p. 181-190. Sur Justi comme théoricien de l'Etat-providence, cf. J. A. Schumpeter, *Histoire de l'analyse économique*, t. I, Gallimard, 1983, p. 244-248.
19. *Théorie et pratique* (1793), Vrin, 1972, p. 45. Pour la critique kantienne de l'Etat de bien-être, voir A. Tosel, *Kant révolutionnaire*, coll. Philosophies, PUF, 1988, p. 71-75.
20. Cf. H. Maier, *op. cit.*, p. 166-168.
21. Cf. P. Schiera, *op. cit.*, p. 234 sq.
22. *Ibid.*, p. 241-244.
23. *Ibid.*, p. 244, n. 119 : "(...) la stessa espressione abusata e spesso malintesa del Grande Federico che si definiva "il primo servitore dello Stato" trova la sua collocazione più esatta, adattandosi perfettamente alla definizione che Wolff dà del 'jus majestatis' come di un "jus omnia consituendi quae ad bonum publicum consequendum ipsi facere videntur".
24. *L'idée de la raison d'Etat dans l'histoire des temps modernes*, Droz, 1973, p. 254.
25. *Oeuvres philosophiques*, t. I, Berlin, 1848, p. 3-27. Le texte, envoyé à Voltaire le 17 juin 1738, fut publié dans les *Oeuvres posthumes de Frédéric II* (Berlin, t. VI) en 1788.
26. Alors qu'H. Conring (1606-1681) - l'un des fondateurs de la statistique allemande - considérait, dans ses comparaisons entre les Etats, que les caractères internes (territoire, population, forme du gouvernement, buts de la communauté, administration et appareil judiciaire, d'après le modèle aristotélicien des quatre causes, matérielle, formelle, finale et efficiente), les statisticiens du XVIII<sup>e</sup> siècle, après Achenwall (1719-1772), y ajoutèrent systématiquement le critère des intérêts extérieurs. Cf. J. et M. Dupâquier, *Histoire de la démographie*, coll. Pour l'Histoire, Librairie Académique Perrin, 1985, p. 115-117. Il serait intéressant d'observer comment s'est effectué, avec la doctrine des intérêts de l'Etat, le passage d'une causalité aristotélicienne à une causalité mécaniste dans la science politique allemande du XVIII<sup>e</sup> siècle.
27. en vertu d'un pacte social établi, à l'origine des sociétés, entre les peuples et les souverains chargés de leur protection.
28. *Op. cit.*, p. 298.
29. *Ibid.*, p. 329.
30. cité par F. Meinecke, *op. cit.*, p. 272.
31. *Essai sur les formes de gouvernement* (cf. *supra*, n. 16), p. 198.
32. "des forces réunies qui agissent de concert". Cité par J. et M. Dupâquier, *op. cit.*, p. 120.

Au moment de mettre sous presse, nous apprenons le décès de Mme Madeleine Vokoun-David, survenu le 10 août 1989. Elle avait assuré la réédition du *Culte des dieux félichs* du président De Brosses dans la collection du Corpus et nous avait autorisés à reproduire l'article qui figure ici.

Les membres de l'Association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française rendent hommage à ses travaux et à sa mémoire.

F.M.

**Le président de Brosses  
historien des religions  
et philosophe**

*Cet article est extrait des actes du colloque organisé à Dijon du 3 au 7 mai 1977 pour le deuxième centenaire de la mort du président de Brosses, par l'Académie des sciences, arts et belles lettres de Dijon et le Centre de recherche sur le XVIII<sup>e</sup> siècle de l'Université de Dijon. Textes recueillis par Jean-Claude Garreta et publiés dans la collection Bibliothèque du voyage en Italie, aux éditions Slatkine, Genève, 1981, sous le titre : Charles de Brosses, 1777-1977. Nous le republions avec l'aimable autorisation de l'auteur, de J.-C. Garreta et des éditions Slatkine. On trouvera la table des matières des actes de ce colloque à la fin de cet article.*

Le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle est ce temps où s'affirme un ensemble lié de sciences humaines. A savoir, à côté de l'histoire elle-même, la naissante *étude des religions* (c'est celle-ci qui touche du plus près à l'histoire) <sup>1</sup>; les *études bibliques* (qui se développaient dans un climat d'émulation entre protestants et catholiques) <sup>2</sup>; *l'archéologie biblique* enfin <sup>3</sup>.

A partir de la seconde moitié du siècle précédent, apparaît un vaste horizon religieux <sup>4</sup>. On connaît non seulement l'existence passée des religions de l'antiquité classique et, à quelque degré, par voie indirecte, les cultes des peuples préclassiques – mais encore l'existence présente des cultes sauvages, décrits surtout par les « voyageurs », pour l'Afrique <sup>5</sup>, et, pour l'Amérique, par les missionnaires <sup>6</sup>. On parlait aussi, moins souvent, des religions païennes de l'Europe archaïque, préromaines <sup>7</sup>. Quant aux religions d'Extrême-Orient, elles suscitaient, comme l'on sait, de brûlantes polémiques sur le plan religieux <sup>8</sup>.

L'intérêt porté aux religions était vif alors, en France particulièrement. Mais tout essai de dégager les problèmes fondamentaux d'une histoire des religions (encore à constituer, dans les années 1750), devait heurter un faisceau d'idées et d'attitudes, répandues parmi les hommes cultivés (hommes « éclairés », selon le vocabulaire de l'époque, également qualifiés de « gens d'esprit »). La tâche périlleuse assurée par l'auteur des *Dieux fétiches* <sup>9</sup>, fut justement d'ouvrir une voie à cette discipline. Il s'est vaillamment acquitté, à cet effet, d'une tâche critique fort délicate, proposant aussi, avec le témoigna-

ge de faits nombreux, des principes et une méthode.

La théorie du fétichisme, esquissée dès 1756, donne matière à trois dissertations que de Brosses présente en trois lectures, en mai 1757, à l'Académie des Inscriptions et belles-lettres dont il était membre. Ces textes ne nous sont pas connus, car ils ne parurent point dans les *Mémoires* de l'Académie, l'auteur ayant retiré son manuscrit.

Entre l'été de 1757 et l'automne de 1759, se place la rédaction du livre. Dans ce texte définitif des *Dieux fétiches*, sont insérés des extraits de *The Natural History of Religion* de Hume (Londres, février 1757). C'est Diderot qui, après les exposés de l'Académie, a signalé à de Brosses l'écrit de Hume – ainsi qu'en témoigne une lettre révélatrice qu'il nous a été donné de publier avec d'autres, et de commenter <sup>10</sup>.

En 1760, les *Dieux fétiches* venant de paraître, Grimm écrit ce qui suit :

« La dissertation de M. de Brosses contient quelques faits curieux, mais elle est diffuse et plus de trois quarts trop longue <sup>11</sup>. Tout ce que vous y trouverez en réflexions judicieuses et philosophiques est pris dans l'*Histoire naturelle* de M. David Hume » <sup>12</sup>.

Il entre dans le projet de la présente étude de réviser cette appréciation abrupte.

A n'envisager, d'abord, que les *attitudes ou idées* auxquelles s'opposait le nouvel ouvrage, trois points capitaux sont à mentionner :

1° les « superstitions » des sauvages (entendez : les cultes sauvages) semblaient généralement « peu dignes » d'être tenues pour des religions <sup>13</sup>;

2° le rapport, fréquemment établi, entre idolâtrie ancienne et peuple grossier, tendait à faire peser sur ce dernier seul, la responsabilité de ces pratiques;

3° le mirage égyptien (l'idéalisation de l'Égypte ancienne), issu de sources multiples, se propageait depuis la dernière phase de l'Antiquité <sup>14</sup>. Il prit, dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, une forme intellectuelle et sentimentale à la fois. Le titre provoquant des « Dieux fétiches » <sup>15</sup> place l'idée de *religion égyptienne primitive* au centre de la polémique qu'il ouvre, sur l'« égyptianisme ».

## I – Raison, histoire, religion et religions, au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle

Un fait ne peut manquer de frapper la désaffection du public au regard de l'érudition; la sensible perte de prestige que subissait alors celle-ci <sup>16</sup>. En

1751, Duclos constatait :

« Les savants qu'on appelle aussi érudits, ont joui autrefois d'une grande considération... mais comme aujourd'hui on ne les estime pas autant qu'ils le méritent, le nombre en diminue trop... Ils se produisent peu dans le monde qui ne leur convient guère et à qui ils ne conviennent pas davantage »<sup>17</sup>.

Gens d'esprit et érudits avaient donc peu de contacts, les activités des seconds paraissant relever de la mémoire plus que de la « philosophie »<sup>18</sup>. Et l'histoire s'insérait mal dans l'horizon des lumières. Les « clartés de preuves raisonnables » l'emportaient en attrait sur ces lassantes recherches – qui, disait-on, ne faisaient que redoubler les ténèbres d'un passé lointain.

Cependant un grand travail historique et critique s'est d'autre part accompli en plusieurs pays d'Europe, à partir de la fin du siècle précédent, dans le domaine des *études bibliques*, amendées, transformées en leurs principes et leurs méthodes<sup>19</sup>. Ces études, en effet, s'étaient faites *de plus en plus historiques*, au fur et à mesure qu'elles s'éloignaient de l'apologétique, et s'attachaient au sens littéral<sup>20</sup>. C'est alors aussi que Fréret et maints de ses confrères s'exercent avec fruit à reconstituer la chronologie et l'histoire anciennes, d'après les données de l'Écriture surtout, et que se développe l'étude des langues sémitiques anciennes. Un tout autre aspect de la situation de l'histoire, au XVIII<sup>e</sup> siècle, se découvre ainsi, et le bilan est positif. Bientôt l'entreprise de l'auteur des *Dieux fétiches* accentuera la portée du contenu de la Bible, pour la science des religions.

– Nous tenterons, après ces préliminaires, de caractériser la position de ceux-là qui, depuis l'aube du siècle, se comportaient en purs rationalistes – tandis que, juste en même temps, l'histoire progressait.

Selon le système d'idées des « Lumières », c'est de la connaissance de l'*ordre de l'univers* que doit s'inspirer l'homme éclairé. On reconnaît sur ce point, la trace des découvertes de Newton<sup>21</sup> et des connaissances relatives à l'organisation des êtres vivants. L'homme capable de se gouverner et d'agir selon la raison, se considère comme le légataire de cet ouvrage admirable, qui devient le fondement d'une théorie nouvelle<sup>22</sup>. Il se tient pour investi de la mission d'instaurer ou de dévoiler, en tout domaine la *prééminence du rationnel*.

Parmi les conséquences qui s'ensuivaient, était d'abord l'opposition tranchée entre « clarté » et « absurdité »; et le droit, pour les champions de la raison, de juger de haut l'ouvrage de l'historien<sup>23</sup>. Surtout, une certaine raison se répand : nous la nommerons *perspective des deux humanités*, entendant, par humanité « seconde », celle des gens « grossiers, imbéciles, supersti-

tieux », les illettrés, en un mot, qui forment la majorité de la population et comptent peu.

Certes, a-t-on écrit, « les lettrés ont toujours eu tendance à refuser toute humanité aux analphabètes »<sup>24</sup>. Mais, à notre sens, c'est à l'époque dont il est ici traité – temps du despotisme éclairé<sup>25</sup> et de l'esclavage, et aussi (on ne saurait jamais l'oublier) temps typiquement lettré<sup>26</sup> – que s'applique le plus exactement cette observation. Écoutons aussi Voltaire : « Distinguer toujours les honnêtes gens, qui pensent, de la populace, qui n'est pas faite pour penser »<sup>27</sup>.

Nous voici parvenus au sujet le plus singulier de notre étude : la notion de *religion naturelle*, difficilement pénétrable aujourd'hui à cause de son ambiguïté. C'est Cudworth<sup>28</sup> qui unit l'affirmation de celle-ci – l'unité de Dieu est naturelle en l'esprit de tout homme – et celle de la *haute théologie des Égyptiens*. Mais la religion naturelle, dite supérieure à la révélation<sup>29</sup>, est, de fait, dominée par le déisme – lui-même religion savante, comme on l'a vu plus haut<sup>30</sup>.

Alors parvient à son comble la difficulté de concilier cette foi, supposée impartie à tout homme, avec l'état d'ignorance profonde des adultes simples et grossiers<sup>31</sup>. Un tel mélange allait évidemment à l'encontre de la connaissance historique du devenir des religions.

Sur le plan spirituel, perçait l'idée de *religion unique*<sup>32</sup>, naturelle, originelle, « terre natale de toute religion »<sup>33</sup>, que dissimulaient les apparences du *polythéisme*. L'autre question, celle de l'*idolâtrie*, était bien moins embarrassante, puisque s'offrait le recours à l'explication par les deux humanités : ne suffisait-il point d'invoquer les méfaits du peuple grossier qui, toujours, convertit en absurdités le rationnel initial ou amplifie en absurdités quelque incident fortuit ? À cet entêtement stupide<sup>34</sup>, à cette barbarie qui, en général, relève d'une extravagante imagination, s'ajoute, bien entendu, la fourberie des prêtres, exercés à entretenir le commun dans ses superstitions et erreurs.

La pure figure du lettré – c'est du sage qu'il s'agit – n'en ressortait que mieux. L'Égypte, qui semblait n'avoir jamais connu de commencements, n'avait, en somme, vraiment existé *que* par ses sages. Peu importait donc que l'idolâtrie la plus ridicule – les cultes animaliers au premier chef<sup>35</sup> – eût coexisté avec l'inaltérable et fameuse sagesse égyptienne, habile à enfermer des vérités qui devaient être préservées, sous l'enveloppe de symboles !<sup>36</sup> En cette affaire, Voltaire se prononce également. Renonçant à contester le fait du polythéisme, il estime néanmoins que « l'erreur du polythéisme n'était pas erreur d'idolâtrie », car « les images n'étaient que des images ». C'est à l'Égypte qu'il pense surtout : à ses animaux sacrés qui sans doute n'avaient été

originellement que des emblèmes, et à ses sages. La religion de ceux-ci – dont on disait souvent, alors, qu'ils pensaient et vivaient « en vrais philosophes » – était totalement séparée de celle du vulgaire. D'ailleurs, poursuit l'auteur, « il y a mille témoignages que les sages abhorraient non seulement l'idolâtrie, mais encore le polythéisme »<sup>37</sup>.

Un mot sur le foisonnement des « explications » des cultes païens (égyptiens principalement), contenues dans les ouvrages du temps – et que réfutera de Brosses, dans la section III des « Dieux fétiches ». Rapporter globalement les faits anciennement décrits, à la superstition des hommes grossiers, d'Égypte et d'ailleurs, ne semblait pas suffire; des « explications » devaient encore intervenir. Le trait caractéristique de celles-ci est l'appel réitéré à la dégénérescence, curieusement juxtaposé à des interprétations rationnelles, ou plutôt combiné avec elles. Ces efforts dont on louait volontiers l'« ingéniosité » – et qui n'avaient rien d'une recherche historique –, ces improvisations, pour mieux dire, n'aboutissaient qu'à présenter des bribes d'une histoire imaginaire, accidentelle, négative.

Le sens de l'opération était d'avance donné. Pour *réduire* l'absurde ou le mystérieux, il fallait rejoindre du raisonnable originel, c'est-à-dire faire basculer l'argumentation, de l'irrationnel constaté, vers le rationnel. A cet effet, s'offraient parallèlement : l'artificialisme (usage d'emblèmes à des fins pratiques<sup>38</sup>, suivi de la perversion du sens des figures); et l'évhémérisme (la vénération du héros ou du grand homme qui, d'abord, n'avait été que raisonnable, dégénéra)<sup>39</sup>. Pour les cultes animaliers, émerge une antique interprétation qui invoque, à l'origine, soit l'utilité de l'espèce vénérée, soit certaines fables de la mythologie; ou bien et surtout, la fonction symbolique dévolue en premier à l'animal, puis obscurcie. De ce dernier point de vue surtout (dégradation du symbole), l'idolâtrie était supposée *de nature dérivée*; jamais elle n'était saisie en tant que phénomène fondamental, premier et général.

Bien avant que pût paraître l'article « Idolâtrie » de Voltaire (tout à l'heure résumé), Diderot, à l'article « Bible »<sup>40</sup>, avait livré sa conception propre de l'idolâtrie : celle-ci va dans une direction toute autre. Il souligne en effet la valeur du témoignage formel de l'Écriture sur ces pratiques courantes de l'Orient ancien, et propose de reprendre pour une nouvelle recherche – historique – les précieuses données de l'Ancien Testament sur l'idolâtrie<sup>41</sup>. Un traité sur cette matière ne serait, avance-t-il, « *ni le moins curieux, ni le moins philosophique, ni le moins savant...* » On ne pouvait mieux dire. Ces paroles font comprendre l'enthousiasme avec lequel, en 1757, il adhérerait aux thèses de Charles de Brosses, qu'aussitôt il rapprochera des idées que Hume venait de lancer : il s'agit, dira-t-il, de vues *complémentaires*.

## II – Le livre de 1760 : Du Culte des dieux fétiches...

Les ouvrages du président de Brosses – contrariés en leur élaboration, par les devoirs de sa charge – s'entrecroisent plus qu'ils ne se succèdent : simultanément sont suivis plusieurs projets qui – le « Salluste » mis à part <sup>42</sup> – se nourrissent mutuellement. Selon un usage fréquent à l'époque, notre auteur ne signa aucun de ses ouvrages, mais sa personnalité n'était nullement ignorée du public.

L'intérêt pour l'étude archéologique des monuments et vestiges perce après le voyage en Italie, dans les *Lettres sur l'état actuel de la ville d'Hercule* qui furent une nouveauté scientifique <sup>43</sup>. – Dans les travaux situés entre 1746 et 1756, s'affirment peu à peu les tendances nouvelles des réflexions de l'auteur. C'est la période à laquelle de Brosses, élu à l'Académie des Inscriptions et belles-lettres, fait figure d'historien érudit, en envoyant de temps à autre à la Compagnie, « quelques mémoires isolés sur différentes matières » <sup>44</sup> et, au début du moins, rassemble des matériaux destinés à entrer dans une « Histoire des origines ou des temps incertains et fabuleux » <sup>45</sup>. Cette question, héritée de Varron, était à l'ordre du jour – et l'abbé Banier avait insisté sur le décalage de ces temps fabuleux entre Asie et Egypte, d'une part, et Grèce, de l'autre <sup>46</sup>. C'est alors que de Brosses, en abordant plus ou moins, dans ce cadre, les religions anciennes, fait ses premiers pas dans le chemin qui le mènerait aux « Dieux fétiches ». Il scrute, depuis 1747, ce que l'on pouvait connaître alors des temps les plus anciens de l'Assyrie; et, en 1755, présentera un mémoire sur la monarchie de Ninive et Bel-Nimrod.

Dans l'espace compris entre ces deux dates, il s'efforce – sans trop le faire voir – d'imaginer une méthode permettant d'aborder des problèmes autres que ceux de l'histoire des événements, et s'appliquant à une matière plus subtile : *les origines de la civilisation* <sup>47</sup> et *les facteurs de transformation des sociétés*. Cette méthode usera du *procédé comparatif* <sup>48</sup>, et tiendra pour *solitaires l'étude des religions et celle des cultures*. Son attention s'attache particulièrement à l'action formatrice de l'Egypte et de la Phénicie sur les plus anciennes sociétés grecques.

Un rôle croissant revient ainsi à l'idée bien connue de « colonie » <sup>49</sup> : postérieurement à 1747, de Brosses s'est efforcé d'animer cette notion en *mettant l'accent sur les hommes « récepteurs »*, et en manifestant le dessein d'éclairer le passé lointain par les observations directes des voyageurs modernes <sup>50</sup>. L'intérêt a donc glissé, des traditionnels « temps fabuleux »,

aux « colonies », du fait que la seconde idée s'avérait plus féconde, de par son caractère concret, expérimental : en un mot, du fait de la possibilité d'appel au présent <sup>51</sup>.

De la préparation, dans les années 1750, du *Traité de la formation mécanique des langues* (paru en 1765), non plus que du contenu, il ne sera parlé ici. Mais il y a lieu d'indiquer que, dans le cadre de ces deux volumes, seront évoquées les idées auxquelles l'auteur était devenu entre temps fort attaché : le thème de l'état sauvage aux origines de chaque peuple <sup>52</sup>, et la théorie du fétichisme <sup>53</sup>.

Revenons à la suite d'épisodes d'où sortirent les « Dieux fétiches ». En 1752, de Brosses s'oriente délibérément vers les problèmes sociologiques, psychologiques, historiques, pratiques, qui se dégagent de la richesse croissante des données de l'homme. Le fait cristallisateur d'un certain projet fut la *Lettre sur les progrès des sciences*, de l'académicien Maupertuis <sup>54</sup>. Celui-ci ne traçait pas seulement un programme de travail collectif, en vue d'une connaissance meilleure de l'univers <sup>55</sup>; il se préoccupait, aussi, entre autres, des terres australes inexplorées, et de leurs habitants. Ces suggestions furent aussitôt présentées à la société dijonnaise dite « Académie Ruffey ». Sur quoi, de Brosses releva l'accord de principe entre certaines de ses activités et les avis de Maupertuis <sup>56</sup>. Elaborée sur les instances de Buffon <sup>57</sup>, l'*Histoire des navigations aux terres australes* paraissait quatre ans plus tard <sup>58</sup>, réunissant des relations de voyage jusque-là dispersées (« noyées... ») dans des publications en latin, en espagnol, anglais, hollandais, et des extraits de lettres de missionnaires. L'auteur abordait lui-même les matières de langue, de religion, d'histoire des « colonies » <sup>59</sup>.

Il s'agit de connaissance et d'action : d'expériences civilisatrices relevant du présent et de l'avenir aussi bien que du passé. C'est une grande tâche que de saisir l'homme « dans son état primitif de nature brute », de le « mettre en expérience » et de suivre ses progrès. Car « on ne saurait croire qu'il y ait aucune espèce d'hommes tout à fait « indisciplinables » <sup>60</sup>.

En ce qui concerne les religions, plusieurs fois sont rapprochés mythes indigènes australiens et mythes de l'antiquité préclassique ou d'Amérique précolombienne <sup>61</sup>. Maintes pratiques religieuses étaient notées <sup>62</sup>. Enfin et surtout, l'attention de l'auteur avait été frappée par la mention des objets sacrés. Un bref passage prouve que dès alors avait été conçue l'idée de fétichisme :

« Ils [les naturels de l'Australasie] adorent des pierres rondes, des troncs d'arbres et diverses autres espèces de *fétiches*, ainsi que les Nègres africains <sup>63</sup>; mais ils ont ceci de commun avec les plus anciens peuples de la

terre, comme je l'ai fait voir ailleurs <sup>64</sup>, en parlant du culte des Baetyles, qui est une espèce de *fétichisme*, semblable à celui des sauvages modernes » <sup>65</sup>.

Ici apparaît, pour la première fois, le terme de « fétichisme » – la considération du culte des pierres (commun aux Australiens, aux nègres d'Afrique et à l'antiquité) ayant été le point de départ véritable de la théorie nouvelle <sup>66</sup>. Ainsi s'enchaînent la maturation de *l'histoire des navigations* et la préparation, à longue échéance, du livre de 1760 – de Brosses s'étant trouvé assez fort après 1752, pour dépasser les points de vue d'une vieille historiographie, et innover dans l'étude de l'homme, des religions, des sociétés. Le livre sur l'Australie une fois publié, son élan atteindra son but en 1759 <sup>67</sup>. Mais on doit relater, d'abord, les circonstances préliminaires, de mai et juin 1757.

Une figure nouvelle était intervenue, en 1754, dans les fréquentations du président : Denis Diderot. Amorcés par Buffon, ces échanges furent actifs, durant quelques années <sup>68</sup>. Lorsque commence l'offensive de la théorie du fétichisme, l'alliance avec Diderot est précieuse pour de Brosses, en ce qu'elle tempère l'isolement où le placent ses options. Précision supplémentaire : de Brosses et Diderot connaissaient l'anglais.

Au printemps de 1757, notre auteur présente à l'Académie des Inscriptions et belles-lettres, une longue dissertation dont la lecture occupe trois séances. Il retire ensuite son manuscrit <sup>69</sup>. Ayant ainsi repris sa liberté d'action, il place son texte sous les yeux de Diderot, pris pour arbitre. La réponse ne tarde pas :

« Voilà, Monsieur, votre manuscrit : je ne saurais vous dire combien j'en suis satisfait. Vous avez raison. Le fétichisme a certainement été la religion première, générale et universelle. Les faits doivent nécessairement être d'accord avec la philosophie. Je ne suis pas surpris que vos gens de l'académie aient reniflé en plusieurs endroits. Vous avez complété la démonstration de *l'Histoire naturelle de la religion* de David Hume. Connaissez-vous ce morceau? Il est tout à fait dans vos principes <sup>70</sup> ».

L'accueil enthousiaste de Diderot ne saurait surprendre. Que, dès les début des années 1750, Diderot eût entrevu les questions d'histoire de l'homme qui formeraient la trame des *Dieux fétiches*, était attesté par le passage suivant, sur l'« état de nature » : L'auteur réclame une étude de l'actuelle condition

« sous laquelle vivent presque tous les sauvages, [étude] dont il est très permis de partir, quand on se propose de découvrir philosophiquement non la grandeur éclipsée de la nature humaine, mais l'origine et la chaîne de nos

connaissances <sup>71</sup>. »

Il ne s'agit pas de substituer une science de l'homme aux trois états de la théologie. Le champ de la première ne peut en effet coïncider avec celui de la seconde, dont elle est différente et séparée; mais elle sera en solidarité avec la philosophie. A l'époque des premiers contacts de Diderot et du président, les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754) affirment, d'une haleine, l'immense profondeur chronologique du devenir des êtres, et le vaste arrière-plan de l'apparition des facultés humaines <sup>72</sup>. De Bosses, réservé en face des élans d'intuition de Diderot, s'est-il arrêté sur cette envolée finale? Jamais, en tout cas, il ne s'est lui-même formellement écarté du cadre chronologique de la Bible <sup>73</sup> – ce qui était aussi un moyen de résister à toute velléité d'immerger l'homme dans l'univers.

Outre l'approbation escomptée, la lettre précitée donne au président, la révélation de l'œuvre de Hume <sup>74</sup>, antérieure de si peu à son propre essai, et où s'expriment des idées fort voisines <sup>75</sup>.

Voici maintenant la caractéristique des *Dieux fétiches*, dont le *plan tri-parti* était peut-être déjà celui de l'ensemble des dissertations lues en 1757 à l'Académie. A une Introduction, succèdent trois sections : section I (p. 18-65), « Du fétichisme actuel des nègres et des autres nations sauvages »; section II (p. 66-181), « Fétichisme des anciens peuples comparé à celui des modernes »; section III (p. 182-285), « Examen des causes auxquelles on attribue le fétichisme ».

La troisième section plonge le lecteur en plein XVIII<sup>e</sup> siècle. Aux descriptions et aux comparaisons, succède une offensive critique contre les opinions, anciennes et modernes, non conciliables avec la théorie soutenue; avant tout contre l'idée d'une Egypte ayant possédé, d'emblée, une religion « pure et intellectuelle » (p. 187), et contre les explications allégoriques <sup>76</sup> d'un culte rendu à des objets matériels : culte qui fut, en réalité, simple et direct, « non relatif », étranger à tout raisonnement <sup>77</sup>.

Dans l'adjectif « direct », se concentre la théorie du fétichisme <sup>78</sup>. Ici se manifeste la volonté de résister à la conception intellectualisée du fait religieux, dans laquelle paraissait s'enfermer le XVIII<sup>e</sup> siècle – mises à part, comme on l'a vu <sup>79</sup>, les absurdes superstitions du peuple grossier. Cette intellectualisation étant devenue inséparable de la religion naturelle, la critique de cette dernière fut le terrain sur lequel se rencontrèrent en 1757 (sans se connaître encore), le président et Hume <sup>80</sup>.

III – Histoire des religions et philosophie : le président de Brosses et David Hume.

Le *principe critique*, premier principe de cette histoire des religions <sup>81</sup>, s'exprime dans l'introduction aux « Dieux fétiches » (p. 5 sq.) et dans la section III, qui se termine comme suit et clôt l'ouvrage :

« Ce n'est pas dans les possibilités, c'est dans l'homme même qu'il faut étudier l'homme : il ne s'agit pas d'imaginer ce qu'il aurait pu ou dû faire, mais de regarder ce qu'il fait » (p. 285).

Comme l'avait compris Bayle, des interprétations qui n'étaient que « parures étrangères », faisaient obstacle, de longue date, à l'approche authentique des religions anciennes <sup>82</sup>. Et comme de Brosses l'indique dès le premier instant, chacune de ces interprétations avait sa direction propre, ses visées, son utilité externe pour ceux qui en usaient <sup>83</sup>.

Le second principe – à même effet, même cause – est l'une des bases de la *méthode comparative*, qui doit disposer d'une abondance de faits. Cette exigence valait spécialement pour l'entreprise tentée : entreprise vaste non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps. L'aperçu que voici témoigne de l'effort livré pour satisfaire à cette condition :

*Pays mentionnés dans I* : Afrique (côte occidentale, spécialement Guinée), Amérique (Canada, Brésil, etc.), Lapons, Egyptiens, Hébreux, Ethiopiens, Grecs. Dans II : Américains, Arabes, Assyrie, Babylonie, Egypte, Hébreux, Syrie, Perse, Inde, Chine, Pélages, Grecs, Celtes, Gaulois, Germains <sup>84</sup>.

*Objets de culte mentionnés* : non seulement animaux, mais aussi pierres <sup>85</sup>, arbres ou plantes, fontaines, lacs, mers, fleuves et rivières, astres et soleil, feu, linguam et talismans, amulettes, instruments d'oracle, etc. <sup>86</sup>

La puissance religieuse de l'image et de la statue était bien connue <sup>87</sup>. Or par-delà celles-ci, de Brosses remonte à la *puissance de l'objet non figuré*, naturel (animal inclus), la notion de « fétiche » étant aussi ouverte à l'extrême. Les traits essentiels du phénomène sont la  *Crainte éprouvée* par le fidèle, et le lien entre le salut de l'individu – ou d'une pluralité de personnes, ou de tout un pays et son peuple – et la *présence active de l'objet sacré*, à laquelle se joint l'observance de rites <sup>88</sup>.

Y aurait-il lieu de mettre en cause la relative priorité de de Brosses, quant à l'emploi de cette méthode comparative? <sup>89</sup> Il semble fort improbable qu'une

enquête à travers les ouvrages ayant embrassé les différentes religions, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles <sup>90</sup>, diminue l'originalité des *Dieux fétiches* et le mérite de leur auteur : c'est de l'intention scientifique et philosophique, du dessein critique et constructeur, que nous voulons parler.

– Un examen du *rapport de Brosses-Hume* doit mettre en lumière l'accord foncier des deux oeuvres; et définir en outre, la valeur novatrice des *Dieux fétiches* – spécialement pour la théorie de l'idolâtrie <sup>91</sup>.

La commune réaction de Hume et de Ch. de Brosses <sup>92</sup> à l'encontre des préjugés qui pesaient sur nombre de leurs contemporains, se manifeste le plus visiblement par la critique de l'idéalisation de l'Égypte <sup>93</sup>. Mais surtout, Hume poursuit sur le plan religieux son étude de la nature humaine <sup>94</sup>. De Brosses, de 1757 à 1760, ouvre la voie à une histoire des religions. Ainsi, chacun bataille et oeuvre selon son point de vue et à sa manière propre; et les conséquences pour le problème de l'homme, sont avant tout, de part et d'autre, la *négarion de la perspective de deux humanités* <sup>95</sup>.

L'assurance de l'homme éclairé, sa détermination optimiste, en sont diminuées. Hume, impitoyablement, dévoile notre naturelle fragilité <sup>96</sup> à tel point que, dans la science de l'homme qu'il ébauche, les passions primitives, aspect *permanent* de l'humain, semblent près de l'emporter sur la verticalité de l'histoire <sup>97</sup>, au long de laquelle rien n'est jamais garanti pour toujours.

L'*Histoire naturelle* se borne à présenter un nombre restreint de faits, provenant, le plus souvent, des auteurs anciens. C'est avec les *Dieux fétiches* que commence de se réaliser vraiment la jonction entre philosophie et faits <sup>98</sup> – l'auteur complétant l'*Histoire naturelle*, comme l'avait constaté Diderot, en orientant la science des religions – partie importante de la science de l'homme – vers les données relevant de tous temps et de tous lieux.

A son tour, l'*Histoire naturelle* complète les *Dieux fétiches*, puisque des passages extraits de Hume ont été insérés dans le second de ces livres <sup>99</sup>. Il s'agit essentiellement de la magistrale démonstration qui, par la distinction de niveaux de pensée, allait à l'encontre de ce qu'affirmaient les zéloteurs de la religion naturelle. L'antériorité du polythéisme sur le théisme répond, selon Hume, à la direction de développement de l'esprit humain, qui s'exprime dans la formule : « L'esprit s'élève par degrés de l'inférieur au supérieur » <sup>100</sup>. De Brosses a sans nul doute fort admiré la description de l'homme dépourvu de culture, en face des phénomènes, des êtres, des événements, comprise dans ce contexte.

Ce dialogue s'agrémente d'une discussion. Notre auteur réfute tacitement ce que Hume avait avancé sur les bétyles et la statue, dans son chapitre V <sup>101</sup>. Il définit, d'autre part, la place de l'étape fétichiste : celle-ci vient avant le

culte des astres (lui aussi direct), et l'« idolâtrie proprement dite »<sup>102</sup>. Il éclaire, ce faisant, le terme, vague jusque-là, d'« idolâtrie », en restreignant généralement son acception.

Il est, enfin, d'un grand intérêt de voir Brosses traiter, dans la troisième section principalement, de ce qu'aujourd'hui, on nomme *archaïsme religieux*<sup>103</sup>. L'ensemble de ces réflexions est dominé par une maxime : « La police n'exclut pas la superstition »<sup>104</sup>. Pour exemples de persistance de cultes primitifs, dans la vie de peuples civilisés, ont été choisies Rome<sup>105</sup> et la Chine, à côté de l'Égypte<sup>106</sup> – l'étude de ces complexités ayant été préparée par celle des mœurs de peuples « demi-sauvages »<sup>107</sup>.

La critique des idées et du programme d'action des Lumières est ici implicite. Sans doute fallait-il renoncer à tout espoir de règne exclusif de la raison – mais la théorie du progrès latente au *Dieux fétiches*<sup>108</sup>, était propre à remplacer ce programme.

A ce sujet, est sensible une certaine différence entre les deux auteurs ici étudiés : l'éclairage jeté sur le devenir humain, n'est pas le même, dans les *Dieux fétiches*, que dans *l'Histoire naturelle*. Si Hume a noté comme fait, le sens du progrès naturel de l'intelligence et de la religion<sup>109</sup>, de Brosses, lui, prend acte de la donnée du progrès, en son ampleur et en tout son relief historique<sup>110</sup>, et, spontanément, la *valorise*.

MADELEINE V.-DAVID

#### NOTES

1. Nicolas Fréret (1688-1749) n'affirme-t-il pas ailleurs que cette recherche est, de toutes, la plus difficile? (« Observations sur la religion des Gaulois et celle des Germains », communication de 1747, *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. 24, 1756).

2. Cf. J. Solé, dans *Religion, érudition et critique à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup> du siècle* (volume collectif, 1968), p. 73.

3. Voir A. Laming-Empeire, *Origines de l'archéologie préhistorique en France* (1964), deuxième partie, ch. IV et V.

4. R. F. Merkel (*Forschungen und Fortschritte*, t. XI, 1935, p. 451) croit voir les premiers débuts de l'histoire des religions, dans la description des religions païennes donnée par le Hollandais Godefridus Carolinus (1661).

5. Constamment, il est fait état, pour l'Afrique, du culte des « fétiches » (v. notamment G. Bosman, *Voyage de Guinée*, Utrecht, 1705, qui fut aussitôt commenté par Bavle). Mais la création du mot « fétichisme » appartient à de Brosses. On doit rap-

- pelier que l'esclavage est alors à son apogée : v. *Code noir* (1685).
6. Voir entre autres J.-F. Lafitau, *Moeurs des sauvages américains* (1724).
7. Cf. ci-dessus, n. 1 : Fréret traitant des Gaulois et des Germains.
8. Voir Etiemble, *Les Jésuites en Chine (1562-1763)* (1966).
9. Titre complet : *Du culte des Dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Publié en 1760 à Genève, sans nom d'auteur ni de lieu.
10. *Lettres inédites de Diderot et de Hume, écrites de 1755 à 1763, au président de Brosses*, Revue philosophique, 1966, p. 135 et sq. (= *Lettres D. et H.*). Puis : *Histoire des religions et philosophie au XVIII<sup>e</sup> siècle : le président de Brosses, David Hume et Diderot* dans *Revue philosophique*, 1974, p. 145 et sq. (= *Br. - H. - D.*).
11. Précisons que les *Dieux fétiches* se limitent à 285 pages en petit in-12.
12. *Correspondance littéraire*, 15 avril 1760; cf. éd. Tourneux, t. IV, p. 231.
13. L'opinion de J. Jovet, par exemple (*L'histoire des religions de tous les royaumes du monde*, 1676, t. III, p. 196, « aucune espèce de religion chez les sauvages de l'Amérique », se retrouve dans l'article « Humaine (Espèce) » de l'*Encyclopédie*, t. VIII (1765), élargie : les peuples non blancs « n'ont pas, ou presque pas, de religion ».
14. Cf. M. David, *Le Président de Brosses, auteur des « Dieux fétiches » (1760) et l'Égypte*, dans *Journal des savants*, 1969, p. 158 et sq; et *Br. - H. - D.* p. 151, n. 5.
15. Cf. n. 9.
16. La renommée de Nicolas Fréret était une exception.
17. *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, p. 247.
18. Cf. G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines* (1960), p. 201.
19. Voir les ouvrages célèbres de Richard Simon, et les oeuvres de Bernard Lamy (entre autres, *Apparat de la Bible*, 1967), de Dom Calmet (*Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, 1720), etc. La vieille inspiration allégoriste subsiste néanmoins – mais intellectualisée, car elle tend vers un étrange déchiffrement –, dans le camp des « figuristes »; cf. *Enc.*, « Écriture sainte », t. V (1755), et « Figure », t. VI (1756). Il est à rappeler que Bossuet avait préconisé un usage modéré de la figure (*Discours sur l'histoire universelle*, ch. 22).
20. En même temps que se déployaient ces recherches et que s'affirmaient leur extrême portée historique, s'évanouissaient de faux espoirs concernant la richesse prêtée à l'Ancien Testament : au XVII<sup>e</sup> siècle – alors que l'on supposait un sens caché même à Homère –, on s'était, par exemple efforcé de retrouver dans le texte sacré, les découvertes modernes touchant le monde physique. A ceci, le XVIII<sup>e</sup> siècle tout entier renonce; cf. l'article documenté de Diderot, « Mosaïque et chrétienne (Philosophie) » *Enc.*, t. X, (1765).
21. Cf. entre autres, G. Gusdorf, *l. c.*, p. 107 et sq., et P. Casini, *Le newtonianisme au siècle des Lumières* dans *Dix-huitième siècle*, 1969, p. 139 et sq.
22. Au témoignage de l'abbé Morellet, faisant face à des athées, une théologie de l'ordre du monde peut être substituée à la théologie traditionnelle.
23. Voir ci-dessus, et cf. G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*,

IV : *Les principes de la raison au siècle des Lumières* (1971).

24. Le mot est de P. Varagnac (*L'homme avant l'écriture*, 2<sup>e</sup> éd., 1968, p. 450).

25. Voir F. Bluche, *Le despotisme éclairé* (1968), spécialement ch. VII.

26. C'est d'ailleurs au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, à la suite des travaux de Fréret et grâce à l'Anglais Warburton, interprété par Léonard des Malpeines (*Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*, 1744), que s'est ébauchée une histoire générale de l'écriture, prélude aux déchiffrements (voir M. David, *Le débat sur l'écriture et l'hiéroglyphe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, 1965).

27. *Dictionnaire philosophique*, « Blé ». Voir la malicieuse remarque de D. Boullier (*Lettres sur les vrais principes de la religion*, 1741, t. II, p. 383) : « M. de V. [Voltaire] aperçoit cent fois plus de rapports entre la bête et l'homme, qu'entre un imbécile et un homme d'esprit ».

28. Platonicien de Cambridge ayant vécu au XVII<sup>e</sup> siècle. Au siècle, suivant, sa pensée, simplifiée, est souvent citée.

29. Le christianisme, lorsqu'on essaie de le justifier rationnellement (cf. par ex. F. Lamy, *L'incrédule amené à la religion par la raison*, 1710), se trouve du même coup abstrait du plan historique qui, pourtant, lui est essentiel, selon la juste réflexion d'Emile Bréhier.

30. Ci-dessus, page précédente.

31. Dans l'article « Foi » de l'*Enc.* (t. VII, 1757), Morellet discerne la difficulté.

32. L'abbé de la Chambre, en 1737, note que « la pluralité des dieux révolte les lumières naturelles » (*Traité de la véritable religion*, t. I, p. 247).

33. E. Cassirer, *La philosophie des Lumières* (1966), p. 179 et 183.

34. Cf. art. « Fanatisme », *Enc.*, t. VI (1756).

35. Bossuet (*J. c.*, ch. II) avait sobrement noté d'une part, la sagesse élevée de l'Égypte et, d'autre part, le culte insensé de certains animaux, pratiqué dans ce même pays. Cf. *ibid.* ch. IX : horreurs de l'idolâtrie...

36. Le XVIII<sup>e</sup> siècle s'est dépris de la théorie kirchérienne de l'hiéroglyphe qui procédait de la séculaire tradition allégorique; cf. M. David, *Débat*, ch. III et IV (Leibniz, critique de Kircher), mais conserve quelque chose de l'inspiration d'Athanase Kircher, quant à la sublimité des symboles égyptiens. L'Écossais A. M. Ramsay, organisateur de la maçonnerie, adhère avec modération, à la doctrine de la « religion hiéroglyphe »; cf. M. David, *ibid.*, p. 117. v. J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle* (1963), t.I, p. 431 et sq.

37. *Enc.*, art. « Idolâtrie », t. VIII (1765).

38. Voir *Br. -H. -D.*, p. 153, sur le système de l'abbé Pluche qui, notamment avec *l'Histoire du ciel* (1739), connut un vif succès.

39. Sur l'abbé Banier et ses ouvrages – principalement *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire* (3 vol. 1738-1740) –, cf. F. E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Mass., 1959, p. 105 et sq.

40. *Enc.*, t. II (1751).

41. On rappellera que, par la Bible, était solidement attestée la réalité du culte d'objets matériels, honni des prophètes d'Israël. Et que, selon la Sagesse, par exemple, le culte

- égyptien des animaux était, de toutes les idolâtries, la plus abominable. Cf. E. Dhorme, Introduction au t. II de l'*Ancien Testament* (éd. Pléiade, 1959), p. CLIX.
42. Ch. de Brosses avait dès sa jeunesse résolu d'offrir une présentation nouvelle, enrichie de larges compléments, des fragments de Salluste. Ce projet – qui avait servi de prétexte au voyage en Italie – ne put prendre forme définitive qu'à la fin de sa vie.
43. Son contenu coïncide avec celui des « Lettres d'Italie » qui portent les numéros 33, 34 et 35.
44. Lettre de 1751, publiée par Y. Bezard, *Le Président de Brosses et ses amis de Genève* (1939), p. 93.
45. Y. Bezard, *Lettres du Président de Brosses à Ch. -C. Loppin de Gemeaux* (1929), p. 173.
46. *Op. cit.*, t. I P. VIII. Cf. *Enc.*, art. « Fable », t. VI (1756).
47. On emploie alors le terme de « police ».
48. Cf. Fontenelle (*De l'origine des fables* 1724), puis Freret (*Mémoires de l'Académie*, t. 47, p. 55) : comparaison des mystères des Grecs et de ceux des Nègres, des Caraïbes, etc.
49. Cf. *Enc.*, t. III (1753), « Colonies »; et, sur l'état actuel du sujet, G. À. Mansuelli, *La civilisation de l'Europe ancienne* (1967), p. 101 et sq.
50. Cf. *Mémoires de l'Académie*, t. 27, p. 59 et sq.
51. J.-F. Lafitau, dans *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps* (1723) (= *Moeurs sauvages*), explique le peuplement du continent américain par l'établissement de colonies venues de Grèce (Pélages et Hellènes).
52. Cf. *Traité*, t. II, p. 34.
53. *Ibid.*, t. I, p. 93, allusion impersonnelle aux *Dieux fétiches* : cet ouvrage constate la priorité dans l'antiquité, d'un culte grossier entre tous – celui de « certaines divinités matérielles, animées ou inanimées, telles qu'un animal, un arbre, un lac, etc., culte assez semblable à celui que les peuples Nègres rendent à leurs *fétiches*, dont on nous a depuis peu donné l'histoire ». On notera également, ch. VII (t. I, p. 359), l'appréciation sur l'Égypte ancienne, assortie des nuances et de réserves.
54. Parue en édition indépendante (1752), puis dans le recueil intitulé *Les oeuvres de Mr. de Maupertuis*, Dresde, 1752.
55. D'ordre physique, astronomique, zoologique, etc.
56. « Il se trouva fort au fait de cette matière, écrit de Brosses parlant de lui-même, sur laquelle il avait eu la même pensée, et qu'il avait dès longtemps examinée en citoyen et en géographe », *Histoire des navigations aux terres australes* (= *Hist. Navig.*), 1756, t. I, préface, p. 1.
57. Qui avait été le condisciple et fut l'ami de notre auteur.
58. Cf. A. C. Taylor, *Le Président de Brosses et l'Australie* (1937), spécialement p. 140 et sq. (influence du livre sur le mouvement des découvertes australes, de Bougainville à Cook) et N. Broc, *Revue d'histoire des sciences*, avril-juin 1969, p. 137 et sq., spécialement p. 148.
59. Voir *Hist. Navig.* t. I, p. 7, et t. II, p. 372, sur les primitifs européens de jadis, et leur existence comparable à celle des actuels sauvages australiens.

60. *Ibid.*, t. II, p. 380.

61. Voir surtout *ibid.*, t. I, p. 435 et sq. : « ... Cette fable n'est pas sans quelque ressemblance avec les plus anciennes fables des Phéniciens, des Egyptiens et des Chaldéens »; et t. II, p. 325 et sq. : traditions mythiques des Incas (cf. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. 27, p. 51 : traditions recueillies par Bérosee chez les Chaldéens, par Sanchoniaton et Phénicie, par Manéthon en Egypte).

62. *Ibid.*, t. I, p. 256 et 312 (sanctuaires et offrandes); p. 342 (démon). Sur les usages funéraires, t. I, p. 267 et 296; t. II, p. 462 et 509 et sq.

63. Autrement dit : de même que les Nègres de l'Afrique.

64. Allusion non éclaircie (cf. cependant *Lettres familières écrites d'Italie*, éd. Y. Bezaud, 1931, n° 48, p. 277 et sq.).

65. *Hist. navig.*, t. II, p. 377.

66. Cette constatation n'est nullement infirmée par le fait que, dans les « Dieux fétiches », les animaux sacrés d'Egypte passeront au premier plan. Jamais on ne saurait oublier, en effet, que les *Dieux fétiches* sont une oeuvre à la fois savante et polémique, et que de Brosses, loin d'éviter l'éclat contre l'allégorisme, le recherche. Or nulle audace ne pouvait être plus grande que de s'en prendre à l'image conventionnelle de l'Egypte, aux cultes animaliers et à leurs « explications » (sur lesquelles cf. ci-dessus, p. 127). Parler des bétyles et des âges primitifs de la Grèce ne soulevait, par contre, aucune réprobation!

67. Les *Dieux fétiches* seront achevés à l'automne 1759 (cf. ci-dessus, p. 124).

68. Non sans ombres d'ailleurs, vu les différences d'origine, de tempérament, de méthode, qui séparaient les deux hommes. De Brosses, pendant ses séjours à Paris, supporte mal l'impétuosité de parole et de pensée de son interlocuteur. V. lettres publiées par Yvan Christ, *Revue de Paris*, sept. 1965, p. 43 et 53 et sq.

69. Il semble que de Brosses ait éprouvé une déception, en découvrant que l'Académie comptait aussi parmi ses membres, certains « adorateurs des Sphinx » (v. lettre à Hume, 1764, dans *Lettres D. et H.*, p. 149).

70. *Ibid.*, p. 138.

71. *Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades* (1752), dans *Oeuvres complètes de Diderot* (éd. Lewinter, t. II, 1969), p. 633.

72. *Oeuvres philosophiques de Diderot* (éd. Vernière, 1964), p. 241.

73. Dans son ouvrage posthume sur Salluste, de Brosses évalue à 40 ou 45 siècles en arrière du temps où il écrit, la durée des temps historiques (*Hist. de la république romaine...*, 1777, t. I, p. XV), la catastrophe du déluge ayant plongé les hommes dans un état quasi-total d'abandon et, consécutivement, de stupidité brute (*Dieux fétiches*, p. 15). Cf. déjà par ex., A. Goguet, *De l'origine des lois, des arts et des sciences...* (1758), t. I, p. 11.

74. Publiée à Londres au début de février 1757, dans *Four dissertations* (cf. E. C. Mossner, *Modern Philology*, 1950, p. 37 et sq.).

75. Du rapport Brosses-Hume, il va être traité dans notre troisième partie.

76. Ou : explications « figuristes ».

77. « Le fétichisme est du genre de ces choses si absurdes qu'on peut dire qu'elles ne

- laissent même pas de prise au raisonnement qui voudrait les combattre » (p. 183).
78. « ... il ne s'agissait de l'animal pris en lui-même, et non pas considéré comme un emblème arbitrairement choisi, de la Divinité réelle » (p. 94).
79. Ci-dessus, p. 124 et 126.
80. Voir également le résumé de notre communication présentée le 17 février 1977 à la Société Ernest Renan (Société française d'histoire des religions), sur « Le président de Brosses historien des religions » (*Bulletin de la Société Ernest Renan*, n° 26, publié en annexe à la *Revue de l'histoire des religions*, n° 1 de 1978, p. 124 sq.
81. Cf. H. C. Puech et P. Vignaux, *La science des religions en France*, dans *Introduction aux sciences humaines de la religion* (1970), p. 18.
82. *Réponse aux questions d'un provincial*, t. IV (1707), p. 367 Cf. t. II (1706), p. 310 (importance intrinsèque de l'acte religieux).
83. Voir *Dieux fétiches*, p. 6, sur les buts visés, au premier siècle de notre ère, par les défenseurs des cultes païens, d'une part, les chrétiens, de l'autre.
84. Sont par conséquent étudiés, en plus des « sauvages », les peuples connus à l'état barbare, tels les Celtes, « à demi-sauvages » (*Dieux fétiches*, p. 181).
85. Au sujet des pierres sacrées, cf. ci-dessus, p. 13.
86. Cf. *Dieux fétiches*, p. 10 et sq.
87. Montfaucon et d'autres attribuaient aux statues un rôle initial (voir *L'antiquité expliquée*, 1719, p. XCII, et XCIX).
88. A la fin du siècle dernier et au début de ce siècle, nombre d'historiens des religions et de philosophes adhèrent à une conception issue des idées de Tylor – et nullement identique aux vues émises par de Brosses. Pour S. Reinach, par exemple, le fétichisme, « cas particulier de l'animisme », est un « commerce amical de l'homme avec l'esprit habitant les objets sacrés » (la transformation de la théorie du fétichisme avait, il est vrai, commencé par la relation ambiguë Comte-de Brosses; voir M. David, dans *Revue de l'histoire des religions*, avril-juin 1967, p. 207 sq.).
89. Compte tenu de l'expresse référence à l'ouvrage de Lafitau (cf. ci-dessus, p. 123 et n. 6; p. 129 et n. 51) : ouvrage de première importance, par les observations et intuitions qu'il rassemble. Cf. entre autres, *Moeurs sauvages* t. I, pl. 4, p. 108 (culte des pierres, première idolâtrie); 4, 7, 18 (les coutumes des sauvages éclairant les oeuvres des Anciens), 122 (contre le préjugé égyptien).
90. Voir entre autres A. Ross, *Les religions du monde*, Amsterdam 1666.
91. C'est dans la section III (où se situent les références aux idées de Hume) qu'est formulée cette théorie.
92. A laquelle se joint la réaction de Diderot.
93. Sur la connexion Egypte-religion naturelle, cf. ci-dessus, p. 126 (Cudworth).
94. A l'*Histoire naturelle*, se joindront les dialogues sur la religion naturelle (posthumes, et longuement élaborés à partir de 1750 environ.) – La philosophie de Hume, philosophe sceptique à l'égard de la philosophie des Lumières, ne conduit, cependant, nullement à un irrationalisme total (cf. C. Antoni, *L'historisme*, 1963, p. 17). Cette position converge avec celle du président.
95. Cf. ci-dessus, p. 126 et sq.

96. *The Natural History of Religion*, éd. E. H. Root (Londres, 1956), ch. III, p. 30, entre autres. Et la traduction de M. Malherbe : *L'Histoire naturelle de la religion* (1971), p. 48.
97. Cf. G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, p. 172 et sq. – Déjà Bayle – fort lu en Angleterre – avait constamment allégué la faiblesse de la raison humaine. Cf. P. Retat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII<sup>e</sup> siècle* (1971), p. 356 et sq. : défaut d'étude approfondie sur Bayle et Hume, bien que l'influence du premier sur le second ait été considérable.
98. Entre « la nature des choses » et les faits (*Dieux fétiches*, p. 191), ou : entre philosophie et histoire si, à l'instar de Bayle, on étend à l'infini des « événements humains », l'adjectif « historique » (*Dict.*, « *Caïnites* », C).
99. *Dieux fétiches*, environ p. 204-223. Cf. p. 218 : « Un célèbre écrivain étranger, de qui je tiens une partie de ces réflexions... » Voir *Lettres D. et H.*, p. 143 : de Bossuet, empêché par l'affaire Helvétius, entre autres, de citer Hume explicitement.
100. *Dieux fétiches*, p. 207. – Cf. réplique de Voltaire dans *Dict. philos.*, « Religion », sect. III (la faiblesse humaine ici évoquée, au sujet de la priorité du théisme, ne désigne autre chose que la stupidité du peuple grossier). Voir, dans le même ordre d'idée, la critique des *Dieux fétiches* publiée dans les *Mercure de France* de mai 1760, par M. de Grace.
101. *Dieux fétiches*, p. 158 et sq. : les béryles n'étaient point des statues manquées et ils ne représentaient rien, ces pierres étant « divines de leur propre divinité » (v. M. David, dans *Numen*, 1977, n° 2, p. 92).
102. *Dieux fétiches*, p. 12 et 64.
103. *Ibid.*, p. 226 à 239.
104. *Ibid.*, p. 228 (« police » équivalant à « civilisation »).
105. Voir, à ce propos, de nos jours, J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (2<sup>e</sup> éd., 1969), p. 30 et 66 (objets sacrés, essentiels au salut de Rome), 42 (cultes archaïques d'origine indo-européenne, à commencer par celui des pierres), 110 (statue de culte, révélatrice d'un long progrès).
106. De nombreux cultes égyptiens du premier millénaire av. J. C. – cultes populaires – s'expliquent de cette façon, selon de Bossuet (*Dieux fétiches*, p. 239), si haute que fût devenue alors la qualité des mœurs et des arts en Egypte.
107. Cf. ci-dessus, p. 133.
108. Cf. entre autres, *ibid.*, p. 194.
109. Cf. ci-dessus, p. 134 (rôle des passions primitives dans la philosophie de Hume); et, sur théisme et civilisation, voir M. Malherbe, Introduction à *L'Histoire naturelle*, p. 23 et 26.
110. Rappelons l'emploi, chez Bayle, de l'adjectif « historique » (voir ci-dessus, n. 98).

**TABLE DES MATIERES  
DES ACTES DU COLLOQUE DE BROSSES (DIJON 1977)**

*Avant-propos*

**I - Le voyageur en Italie**

- L. CAGIANO, Les éditions des Lettres familières : analyse et perspective  
E. KANCEFF, Notes sur l'histoire des Lettres familières sur l'Italie  
de Charles de Brosses  
N.JONARD, Rome dans les Lettres familières : mythe et réalité  
A.LEBOIS, La femme italienne vue par le président de Brosses  
M. SANDOZ, De Brosses amateur d'art  
V.DEL LITTO, Stendhal admirateur et disciple du président de Brosses  
P. LOMER, Le président de Brosses et Benoît XIV

**II - L'historien des religions et le linguiste**

- M.V.-DAVID, Le président de Brosses historien de religions et philosophe  
A. de BROSSES, Les relations du président de Brosses avec David Hume  
M. SKRZYPEK, La fortune de Charles de Brosses dans les pays slaves  
P.P. GOSSIAUX, De Brosses : le Fétichisme, de la démonologie à la linguistique  
S. AUROUX, Mécanique des langues et linguistiques synchroniques  
D. DROIXHE, Mathématisme et histoire dans la Mécanique des langues.  
Un entretien avec Helvétius ?  
C. PORSET, La dérive des langues. Remarques sur plusieurs passages du Traité de  
Charles de Brosses  
M. COULAUD, Les Mémoires sur la matière étymologique:  
problèmes et recherches (résumé)

**III - L'homme de lettres et le parlementaire**

- H. HARDER, Les jugements littéraires du président de Brosses  
D. LIGOU, Le président de Brosses et les Etats de Bourgogne  
J. RICHARD, Charles de Brosses et la société dijonnaise

*Appendice*

- P.GRAS, Les demeures dijonnaises du président de Brosses

---

**Mably et le prince de Parme :  
du bon usage de l'histoire en pédagogie**

*« C'était un mot très sensé que celui du jeune Denis, à qui son père en lui reprochant une action honteuse disait, t'en ai-je donné l'exemple? Ah, répondit le fils, votre père n'était pas roi! »*

Rousseau<sup>1</sup>

*« Si vous voulez être un grand homme, oubliez que vous êtes prince. »*

Mably<sup>2</sup>

De l'étude de l'histoire repose sur un paradoxe : c'est un texte *ad usum delphini* écrit avec une méthode rousseauiste<sup>3</sup>. Mably contribue à l'éducation du prince de Parme en ne cessant d'affirmer son attachement aux principes établis dans le *Contrat social* et dans *l'Emile* : égalité naturelle des hommes – nul par nature ne peut commander à autrui, la nature n'a produit aucune différence entre ses enfants; critère de la légitimité pour analyser les gouvernements existants – la monarchie absolue est assimilée à une tyrannie; refus de séparer la politique de la morale. La position de Mably semble intenable : il doit refuser sur un plan pédagogique toute forme de privilège et apprendre à son élève à critiquer les fondements de l'absolutisme; l'éducation du précepteur remet en cause la fonction même du prince.

Le cours d'histoire du prince de Parme pose un double problème stratégique : problème de protocole pédagogique – comment un précepteur, sans être coupable de lèse-majesté, peut-il prononcer un discours républicain devant un prince? – ; problème d'identification politique – qu'est-ce qu'un prince doit apprendre en lisant l'histoire, à quels modèles faut-il qu'il se réfère, quel rôle peut-il jouer dans son pays?

**1. Protocoles : le conseiller, le courtisan, le précepteur.**

S'adressant au prince, le discours est nécessairement soumis à l'étiquette. Encore faut-il savoir qui joue le rôle de maître des cérémonies. Si le précepteur se soumet au protocole de la cour, il semble approuver, par son comportement, la monarchie absolue; s'il se rebelle, il ne peut pas parler. Quel rôle faut-il donc revêtir pour se présenter devant le prince? Et comment ce

dernier pourra-t'il reconnaître la vérité d'un discours alors qu'il est constamment corrompu par les flatteries des courtisans?

Différentes stratégies ont été élaborées pour permettre à un simple particulier de collaborer à la politique.

Machiavel, voulant endosser la fonction de conseiller, navigue constamment dans *Le Prince* entre Charybde et Scylla, entre un discours flatteur, favorisant les caprices du monarque et inefficace sur un plan politique, et un discours compétent, contenant des vérités désagréables, qui risque de faire encourir à leur auteur l'estrapade ou le gibet. Machiavel, qui mesure pleinement la difficulté de l'entreprise, met en place une stratégie qui doit réussir à le faire sortir de son exil de San Casciano sans le reconduire dans les prisons florentines. Il écrit un texte à double niveau, mettant en évidence et sa propre compétence – il est capable, en raison de sa longue connaissance des anciens et de sa constante expérience des modernes, de jouer un rôle efficace à Florence – et sa soumission à la magnificence du prince<sup>4</sup>. Machiavel offre respectueusement ses conseils : la politesse apparente, la hiérarchie protocolaire masquent sa supériorité intellectuelle et la domination politique qu'il veut exercer. Dans le chapitre XXVI du *Prince*, Machiavel présente Laurent II de Médicis comme un nouveau Messie, venu sauver l'Italie et la délivrer des barbares. L'équivoque de ce texte protège admirablement son auteur : ou Laurent II apprécie ce discours au premier degré et voit avec satisfaction en Machiavel un flatteur de plus; ou il est capable de lire entre les lignes et de comprendre qu'on lui indique un rôle à jouer, une réputation à acquérir. Laurent II doit paraître un Messie sans l'être : tout comme Moïse, Romulus ou Numa, un bon politicien sait utiliser la religion pour établir une législation<sup>5</sup>. Le conseiller du prince, qui maîtrise le jeu de l'être et du paraître, est le metteur en scène des illusions politiques. La difficulté de ce rôle peut se mesurer à l'échec de la stratégie machiavélique : Laurent II, tout en n'ayant pas cherché à nuire à Machiavel, a été incapable d'utiliser son oeuvre. Le prince incompetent, qui aurait le plus besoin d'être conseillé, ne sait distinguer les qualités d'un conseiller. *Le Discours sur la première décade de Tite-Live* s'adressera non aux princes mais à ceux qui « par tant de qualités mériteraient de l'être »<sup>6</sup>.

Or Machiavel était au moins protégé par la distance et par l'exil. Un personnage qui vit constamment à la cour peut-il dire la vérité au prince et refuser de revêtir le masque d'un flatteur? Castiglione, en peignant le bon courtisan, analyse toutes les exigences de son rôle : il ne doit pas se laisser corrompre et maintient constamment devant son prince les modèles de la

morale et de la justice. Mais, par ce travail, il risque d'inverser toute hiérarchie politique : en conseillant le prince, ne prend t-il pas symboliquement sa place ? le courtisan, s'il n'emploie jamais la flagornerie, recourt cependant au noble mensonge : il sait conduire le prince « par le rude chemin de la vertu [...] en le jonchant de belles fleurs, pour tempérer l'ennui de la route à celui qui n'a que de faibles forces », usant ainsi d'une « tromperie salutaire, comme font les médecins avisés, qui souvent, en voulant donner aux petits enfants qui sont malades et trop tendres une médecine au goût amer, entourent l'orifice du vase de quelque douce liqueur »<sup>7</sup>. Même si le courtisan ne cherche pas à séduire le prince pour satisfaire son intérêt particulier, il veut le gouverner et le considère comme un enfant. Il est fort significatif que le texte de Castiglione se déroule pendant la maladie du duc Guidubaldo, maladie « qui permet au jeu de la cour de se déployer de façon autonome, en l'absence de celui sans qui pourtant il n'y aurait pas de cour »<sup>8</sup>. Comme si la fonction du courtisan, qui n'a de sens que par rapport au prince, ne pouvait être définie qu'en l'absence de celui-ci. Comme si on ne pouvait dévoiler qu'en privé la supériorité morale du courtisan sur le prince. Il est clair alors qu'une telle supériorité est purement théorique, et qu'en pratique le rôle de courtisan conduit à accepter bien des compromis.

C'est pourquoi la seule période pendant laquelle le prince peut être véritablement dirigé est le temps de l'enfance. On ne s'adresse pas au dauphin dans les mêmes termes qu'au roi : le précepteur peut dire sans risque la vérité. Les sermons de Bossuet ne sont pas soumis aux mêmes règles que le *Discours sur l'histoire universelle* ou la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*. Lorsque Bossuet prêche à la cour et qu'il commente les actions de Louis XIV du haut de sa chaire, il peut critiquer l'homme et non le roi, les adultères et non les guerres. Par contre, en s'adressant au dauphin, Bossuet établit un cours de politique. Le temps de l'enfance est le temps de l'instruction; le précepteur a le droit et le devoir de blâmer et de réprimander parce qu'un enfant, même princier, est davantage exposé au péché et à l'erreur. L'alliance au XVII<sup>e</sup> siècle entre le thème augustinien de l'enfant qui ne sait pas maîtriser ses passions et le thème cartésien de l'enfant qui ne sait pas distinguer le vrai d'avec le faux fournit des principes justifiant la sévérité pédagogique<sup>9</sup>. De plus, Bossuet, en tant que théologien, peut expliquer au prince les véritables fondements de sa fonction : seule la religion permet de décrypter la politique et de la situer à sa véritable place. La légitimité du pouvoir royal vient de Dieu; la religion nous fournit les critères permettant de

reconnaître le bon roi et le mauvais roi; la trame cachée de la Providence nous fait comprendre comment se situe la monarchie française dans l'histoire universelle. En montrant au dauphin « le fil de toutes les affaires de l'univers »<sup>10</sup>, le précepteur le prépare à sa fonction royale; l'éducation d'un prince-enfant donne à Bossuet un rôle privilégié : il peut blâmer son élève, tout en lui offrant le modèle de la supériorité absolue qu'il atteindra en grandissant. De même que Bossuet en formant son élève à la réflexion sur les événements historiques, lui fait exécuter des travaux pratiques de politique sans risques<sup>11</sup> : si le dauphin se trompe, les conséquences ne seront pas graves, il peut apprendre son métier de roi sans nuire à ses sujets; de même, Bossuet peut donner des conseils politiques au dauphin sans risques : si son texte déplaît à son élève, il n'encourra pas de disgrâce.

On peut alors comprendre par différences ce qu'il y a de paradoxal dans le protocole pédagogique établi par Mably : s'adressant au prince, il refuse de le considérer comme un être à part et critique les hiérarchies sociales. Tout comme Bossuet, le précepteur utilise le temps privilégié de l'enfance pour dire la vérité au prince; mais alors que cette vérité consiste pour Bossuet à fonder la monarchie absolue en conférant la légitimité divine au pouvoir, Mably part des principes du droit naturel pour saper toute inégalité entre les hommes. L'enfance n'est plus le préalable de la hiérarchie : elle offre au contraire les signes de l'égalité des conditions. Pour Bossuet l'enfant prince va devenir un roi : il faut l'injurer à son rôle en l'intégrant dans l'histoire universelle; pour Mably l'enfant prince n'est pas encore un roi, il faut lui apprendre toutes les vérités qui lui seront masquées par la fonction royale. Bossuet rappelle constamment à son élève les hautes fonctions auxquelles il est destiné par Dieu; Mably lui répète que s'il veut être un grand homme, il doit oublier qu'il est un prince. La pédagogie de Mably est à une éducation *ad usum delphini* ce que l'état de nature rousseauiste est au droit du plus fort; de même que l'inégalité naturelle des hommes ne peut fonder aucune subordination d'esclave à maître, l'égalité des conditions dans l'enfance est préservée des relations de flatteur à prince : « On ose aujourd'hui vous montrer la vérité; on ose tantôt mettre un frein à vos passions naissantes, et tantôt secouer cette pesanteur naturelle qui retarde notre marche vers le bien; mais un jour viendra, il n'est pas loin, Monseigneur, qu'abandonné à vous-même, vous ne trouverez autour de vous aucun secours contre des passions d'autant plus fortes et plus indiscrètes que vous êtes plus élevé au-dessus des hommes qui vous entourent. [...] La vérité, toujours timide, toujours fastidieuse, toujours étrangère dans les palais des princes, craindra

certainement de se montrer devant vous. » (p. 11-12) Rousseau, dédiant l'Émile à « une bonne mère qui sait penser » posait les bases d'une éducation universelle : Émile est préparé à être un homme et non le représentant d'une classe sociale; il est élevé selon des lois naturelles et nécessaires et non selon le caprice des hommes; il apprend la liberté d'un citoyen et non la soumission d'un sujet. Mably préserve son élève des pièges de la flatterie en le traitant comme un simple membre du genre humain.

Le temps de l'enfance apparaît alors comme un temps bénéfique : c'est le seul moment où le prince échappe à la misère de sa condition. Bien loin d'être marquée par l'erreur et le péché, l'enfance représente une période privilégiée où l'homme n'est pas encore soumis aux préjugés. L'enfant n'a pas besoin d'être réprimandé mais d'être protégé; il faut l'inoculer contre toutes les erreurs qu'on lui présentera comme des vérités. Le malheur de la condition royale vient de l'incapacité à connaître le vrai; le prince est entouré de flatteurs qui cherchent à le séduire pour mieux l'abuser; le droit divin a réussi à interdire de la même façon la liberté d'action et la liberté d'expression en confondant stupidement la vérité et l'insurrection : « Que les peuples n'aient aucun droit à réclamer, j'y consens; mais si la vérité devient un crime dans les occasions où le prince assemble ses sujets pour les consulter; si la flatterie devient alors une vertu, restera-t'il une étincelle d'honneur sur la terre, et les hommes pourront-ils espérer quelque soulagement dans leurs malheurs? S'il s'ouvre un abîme sous les pas du prince, quel est l'étrange respect qui défend à la nation de l'avertir du danger, et lui ordonne de s'y précipiter? Les rois sont les plus malheureux des hommes, s'il est du devoir de leurs sujets de leur inspirer une fausse sécurité »<sup>12</sup>. Les principes du droit divin se retournent contre le monarque lui-même.

C'est pourquoi le prince doit nécessairement recevoir une éducation. Il en a encore plus besoin que les autres hommes à cause de la misère de sa condition. Par nature le prince n'est pas supérieur à ses sujets : là où Bossuet intègre le dauphin dans une chaîne continue de grands rois, Mably souligne que bien des princes n'ont aucune compétence politique. D'un côté l'hérédité comme instrument de la providence; de l'autre, le hasard et la fortune : « La fortune place les monarques sur le trône; mais elle les place au hasard. La nature ne les fait pas plus intelligents que les autres hommes, et leur éducation ordinairement dégrade encore les dons de la nature » (p. 69). L'éducation de Bossuet fait prendre conscience au dauphin de sa supériorité sur ses sujets : le *Discours sur l'histoire universelle* apprend au prince à commander, c'est-à-dire à bien user de la puissance qui lui a été conférée par Dieu, mais ne donne aux sujets que des leçons d'obéissance en leur faisant

connaître que la soumission est leur condition. Le prince doit se conformer au bon modèle du roi paternel, bienfaiteur et juste, et repousser avec horreur les images des tyrans sanguinaires; le peuple a toujours à obéir, quelque soit l'injustice du monarque, en s'en remettant aux desseins mystérieux de la providence. A la supériorité naturelle du prince sur le peuple répond une éducation spécifique. Au contraire, Mably n'a aucune connaissance privée à transmettre à son élève : il renvoie dos à dos la supériorité du roi sur les autres hommes et les secrets d'Etat ou les ruses de Machiavel; tous les sujets peuvent apprendre les connaissances destinées au prince. Un savoir universel contre les secrets ou les privilèges. La seule particularité de l'éducation du prince est sur un plan formel : alors que les sujets peuvent acquérir à loisir leurs connaissances politiques, se promener tranquillement au milieu des événements historiques et s'égarer longtemps avant de trouver le bon chemin, le prince n'a pas le droit de perdre du temps. Il doit acquérir le plus vite possible une compétence politique puisque toute erreur de sa part nuirait à son pays : « Les princes ont tant de devoirs à remplir qu'ils n'ont pas un instant à perdre » (p. 22).

On peut alors comprendre la difficulté et l'importance du travail de Mably : le prince est l'homme qui a le plus besoin d'une éducation approfondie, puisqu'il va exercer une fonction essentielle à laquelle il peut être complètement inapte; et il est particulièrement difficile à élever, puisque, dès qu'il aura quitté l'enfance, il sera entouré de flatteurs qui chercheront à détruire tous les principes qu'on lui aura inculqués.

C'est pourquoi Mably pratique tout au long de son texte une stratégie de l'impression, de la gravure : que les vérités fondamentales de la politique soient inscrites de telle façon dans le cœur du prince de Parme qu'aucun flatteur ne puisse jamais les effacer. Mably reprend à Rousseau une technique de la préservation, en la déplaçant du présent au futur. Tout au long de *l'Emile*, le précepteur lutte contre le risque de la corruption, éduquant son élève loin de la canaille des valets et des débauches de la ville. Il faut protéger Emile de tout vice : la première faute jouerait le rôle d'un péché originel qui compromettrait définitivement la réussite de l'entreprise<sup>13</sup>. Mably doit préserver son élève des vices et des tentations auxquels il risquera de succomber dès qu'il règnera, en lui inoculant en quelque sorte des anticorps contre la flagornerie, l'injustice et l'illégitimité. Pour que son enseignement soit imprimé de façon indélébile, le précepteur utilise une pédagogie active : il ne suffit pas que l'élève reconnaisse la vérité de ce qu'on lui apprend, il faut encore qu'il médite personnellement sur ses leçons pour être intimement convaincu de la certitude et de la bienfaisance des principes qu'on lui

inculque. La connaissance passe ici par l'amour. Après avoir expliqué à son élève les vérités fondamentales de la politique, Mably lui fait faire des travaux pratiques sur l'histoire des peuples modernes de l'Europe et ajoute : « Ce travail, tout chimérique qu'il paraît, ne vous sera pas inutile; il servira à graver plus profondément dans votre esprit les vérités politiques que je vous ai présentées; et, ce qui vaut encore mieux, Monseigneur, il servira à vous les faire aimer » (p. 97). Double rôle de la philosophie qui apprend les vérités et les grave profondément <sup>14</sup>.

Pour pratiquer avec plus de force cette impression des principes fondamentaux de la politique, Mably recourt à des processus d'identification. Là encore sa méthode peut être comprise par différences avec celle de Bossuet. Bossuet fournit régulièrement des paradigmes à son élève : puisque la monarchie absolue est le meilleur gouvernement, le prince sera sûr de faire une politique excellente s'il prend pour modèle un bon roi. L'imitation de Saint Louis est à la politique ce que l'imitation de Jésus-Christ est à la morale. Paradoxalement, Mably demande à son élève de se chercher un modèle qui ne soit pas un prince : la monarchie absolue ne peut jamais tirer sa légitimité d'elle-même. Ainsi Plutarque dépeint de nombreux héros parmi lesquels le prince peut se trouver un paradigme : « Mais je vous en avertis, Monseigneur, que ce ne soit pas un prince. Vous ne trouveriez point dans le tableau que Plutarque en fait, cet amour de la justice et du bien public qui distingue les citoyens d'une république. Je ne sais quelle gloire fausse et ambitieuse ternit toujours la vie des plus grands rois » (p. 13-14). Pour qu'un monarque soit vertueux, qu'il soit d'abord républicain...

Ce processus d'identification, pour être appliqué sur un plan pédagogique, conduit Mably à poser une double série de médiations : l'enfant joue au législateur en imitant le discours de son précepteur; le précepteur met en évidence les principes fondamentaux de la politique en interprétant l'histoire. L'Infant de Parme joue à transformer les Barbares en civilisés ou les Parmesans et les Plaisantins en Iroquois : « ... amusez-vous à donner des lois à quelque peuple sauvage d'Amérique ou d'Afrique. Etablissez dans des demeures fixes ces hommes errants, apprenez-leur à nourrir des troupeaux ou à cultiver la terre. Travaillez à développer les qualités sociales que la nature a placées dans leur âme, et que l'ignorance et les préjugés y ont, pour ainsi dire, étouffées. [...] vous verrez ces barbares à chaque article de votre législation, perdre un vice et prendre une vertu.

[...] Pour mieux sentir les vérités que je viens d'avoir l'honneur de vous proposer, essayez d'affranchir les sujets des états de votre père, des lois qui maintiennent parmi eux l'ordre, la police et la tranquillité publique. [...] Les

moeurs deviendront atroces, et je ne désespère pas que vous ne parveniez en peu de temps à faire des Parmesans et des Plaisantins un peuple plus sauvage que les Hurons et les Iroquois » (p. 25.) La réciprocité des exemples est ici à la politique ce que l'imitation d'un héros républicain est à la pédagogie : l'égalité naturelle entre les hommes y est de la même façon mise en évidence. Mably refuse toute hiérarchie des races humaines et fait reposer les différences de civilisation sur des causes politiques, tout comme il refuse toute hiérarchie entre les hommes et considère que bien des Parmesans seraient plus aptes à gouverner que son élève <sup>15</sup>. En jouant au législateur, l'enfant met en pratique des principes républicains. Le jeu a une fonction platonicienne : il est un modèle réduit du travail, l'enfant s'amuse à imiter son activité d'adulte, donnant une image d'un modèle à venir, préfigurant un gouvernement légitime. La pédagogie se fonde sur le plaisir du jeu : contre toute éducation par la contrainte, considérant que tous les désirs naturels de l'enfant sont mauvais et que n'est bon pour lui que ce qui lui déplaît <sup>16</sup>, Mably utilise les satisfactions ludiques pour renforcer l'efficacité de son enseignement.

Le fonctionnement d'une telle pédagogie présuppose qu'il y a en politique des principes universels dont on peut observer des variations historiques : les jeux de l'Enfant de Parme sont comparables aux expérimentations fictives que peuvent réaliser Machiavel ou Mably en transportant la cour de Rome au milieu de la Suisse, ou en faisant envahir la Chine par Alexandre et ses Macédoniens <sup>17</sup>. L'historien, qui sait interpréter les événements, dégage des variables anthropologiques, repère le poids des circonstances, analyse les jeux de forces en présence et formule ainsi des principes politiques. Chez Mably, comme chez Machiavel, la politique est inséparable d'une méthodologie historique.

## **2. L'horoscope et la boussole**

L'histoire est « une grande école de morale et de politique » (p.7) parce qu'elle permet de dégager « les causes générales et particulières » de la prospérité ou des malheurs d'un pays. En présentant ses observations sur l'histoire de la Grèce et sur celle des Romains, Mably écrit : « Je sais que la plupart des faits intéressants ces deux nations sont connus de tout le monde, et qu'on fatiguera son lecteur, quand on les racontera après les écrivains anciens; mais fera-t-on un ouvrage désagréable et inutile aux personnes qui aiment à penser, quand on cherchera à développer les causes de ces grands événements? » <sup>18</sup>. Une véritable connaissance de l'histoire s'oppose à la

puérile « curiosité » ou à « l'érudition infructueuse des pédants » : « L'histoire doit être pendant toute votre vie l'école où vous vous instruisez de vos devoirs. En vous présentant des peintures vives de la considération qui accompagne la vertu, et du mépris qui suit le vice, elle doit un jour suppléer aux hommes qui cultivent aujourd'hui les heureuses qualités que la nature vous a données » (p. 11). Les tables de la loi politique sont inscrites dans l'histoire : la fonction du précepteur consiste seulement à interpréter les événements. La bibliothèque du prince doit toute sa vie perpétuer les principes de son éducation, en empêchant que s'effacent les vérités gravées dans son cœur.

Tout comme Machiavel, Mably fonde sa lecture de l'histoire sur une anthropologie, en analysant rationnellement les passions humaines pour mettre en évidence une logique des événements : « les mêmes lois, les mêmes passions, les mêmes mœurs, les mêmes vertus, les mêmes vices ont constamment produit les mêmes effets; le sort des états tient donc à des principes fixes, immuables et certains » (p.19). De tels principes peuvent être dégagés grâce à une bonne lecture de l'histoire; pour construire son anthropologie, Mably réfute les préjugés inculqués « par la plume prostituée de nos écrivains modernes » (p. 12). Le premier travail du politologue est la critique historique.

Cette critique implique d'abord de mettre en évidence des principes fondamentaux, vrais dans tous les temps et dans tous les lieux, que l'histoire illustre constamment et qui doivent servir de base au politicien. Le travail que Mably effectue sur l'histoire s'inspire de la méthode que Machiavel pratique en lisant Tite-Live. La « véritable connaissance de l'histoire » que recherche Machiavel s'oppose aux travaux des érudits de la Renaissance qui transforment le respect pour l'Antiquité en vénération et idolâtrant les Romains comme des héros d'une nature supérieure. Cette attitude fournit un alibi à la paresse et un encouragement au vice; les hommes s'imaginent qu'il est impossible d'imiter les belles actions des anciens; « comme si le ciel, le soleil, les éléments et les hommes eussent changé d'ordre, de mouvement et de puissance, et fussent différents de ce qu'ils étaient autrefois »<sup>19</sup>. Il faut lire Tite-Live pour en tirer des leçons de politique; la sagesse des Romains est transposable à Florence; les hommes louent le passé et blâment le présent sans raison. En observant l'histoire de la Grèce et des Romains, Mably met en évidence les causes de leur décadence et de leur prospérité et en tire des principes politiques applicables au XVIIIe siècle. En apprenant à interpréter l'histoire, le prince de Parme a les moyens de comprendre le passé, de maîtriser le présent et de prévoir l'avenir : « Vous êtes à portée de connaître

les détails du gouvernement des Génois : tirez leur horoscope » (p.127).

Cette image de l'horoscope a une valeur de démystification : bien loin d'être produit par l'irrationalité, par une astrologie superstitieuse se fiant à des signes arbitraires pour abuser de la crédulité du peuple, l'horoscope devient un outil rationnel, articulé à des lois nécessaires. Il ne renvoie pas à des puissances supérieures mais à la nature même de l'homme; les malheurs politiques ne sont pas causés par la colère des dieux mais par les mauvaises lois qui engendrent les vices. L'horoscope joue dans la philosophie de Mably le même rôle que la fortune chez Machiavel : c'est un dispositif pour exclure la providence en la remplaçant par un ordre rationnel. Machiavel invoque constamment dans *Le Prince* la puissance de la fortune mais maintient en même temps que la vertu peut réussir à la dominer et que le prince doit maîtriser les circonstances. En substituant l'image d'une femme capricieuse et frivole à celle du vieillard barbu qui préside sur nos destinées, Machiavel donne au grand prince le rôle d'un séducteur : qu'il prévienne l'avenir au lieu de s'en remettre à la religion et la prière; qu'il ne se fie pas aux rivières paisibles, mais construise lorsque l'eau est tranquille des digues qui éviteront les inondations au moment des crues : « j'ai opinion qu'il soit meilleur d'être hardi que prudent, à cause que la fortune est femme, et qu'il est nécessaire, pour la tenir soumise, de la battre et heurter. Et l'on voit communément qu'elle se laisse plutôt vaincre de ceux-là, que des autres qui procèdent froidement » 20. L'histoire ne nous renvoie pas aux desseins mystérieux d'une divinité cachée mais à des causes analysables et prévisibles; la volonté de Dieu sert d'asile à l'ignorance. C'est dans la même perspective que Mably fait tirer des horoscopes au prince de Parme : il n'est besoin pour cela ni de dons divinatoires ni d'esprit extra-lucide; une bonne connaissance de l'histoire suffit à maîtriser les problèmes de l'Etat. La politique devient autonome par rapport à la religion.

Cela dit, et par différence avec Machiavel, Mably ne dégage pas des principes immanents à l'histoire. Machiavel construit son oeuvre en effectuant un va-et-vient constant de l'histoire à la politique : lire l'histoire pour y trouver un enseignement politique, se servir de l'expérience politique pour décrypter l'histoire en apercevant les véritables causes des événements masquées par les versions officielles d'écrivains à la solde d'un régime. Mably ne se contente pas de cette méthode; tout en la pratiquant, il utilise pour lire les événements une boussole, c'est-à-dire des principes fondamentaux, transcendants à l'histoire comme à la politique, et qui doivent permettre de les interpréter. Cette notion d'orientation n'aurait pas de sens pour Machiavel : la

méthode d'interprétation reste immanente à la réalité historique, elle construit parallèlement la variation de la signification des événements et la variation des expériences ; l'histoire est écrite en langage politique, il suffit de la déchiffrer. Mably, au contraire, a besoin d'instruments extérieurs, posés comme des valeurs incontestables, pour ne pas se perdre dans l'histoire et la politique. Le fil d'Ariane est ici fourni par le droit naturel, qui est une étude préparatoire indispensable pour tout historien : « Si vous ne connaissez pas l'origine de la puissance publique dans la société, les devoirs de l'homme comme citoyen et comme magistrat; si vous ignorez les droits et les devoirs des nations les unes à l'égard des autres; quelle règle, je vous prie, aurez-vous pour juger de la justice et de l'injustice des entreprises que vous raconterez? » (p. 273). En joignant à cette étude du droit naturel celle des lois fondamentales de la politique, les historiens peuvent « suppléer à notre inexpérience, et en nous rendant prudents, nous apprendre à éviter les mêmes malheurs, et nous donner une boussole sur cette mer orageuse et sans bornes » (p. 276). Mably déplace la transcendance politique du droit divin au droit naturel mais lui accorde la même fonction absolue. Là où Bossuet et l'abbé Talbert <sup>21</sup> déterminaient la nature de l'homme grâce à la création divine et au péché originel, Mably la détermine grâce à des valeurs morales communes à tous les hommes : « Si en étudiant la nature de l'homme, je ne remonte pas jusqu'à la source de notre bonheur ou de notre malheur; si je ne démêle pas le caractère de chacune de nos vertus et de chacun de nos vices; si je ne découvre pas dans mes méditations par quels ressorts admirables nos vertus concilient les intérêts de tous les citoyens, développent leurs talents et multiplient leurs forces, tandis que les vices les divisent au contraire, étouffent leurs talents et les soumettent à tous les caprices de la fortune; il faut nécessairement que j'égaré mes lecteurs après m'être égaré moi-même » (p. 277). Mably peut célébrer tout au long de son oeuvre l'accord de la politique et de la morale; il peut récuser d'un trait de plume toute problématique de la raison d'Etat, des vices vertueux ou des vertus vicieuses, de la prospérité économique occasionnée par l'immoralité <sup>22</sup>. Il récuse le mythe du péché originel mais lui substitue un autre mythe : celui d'une nature bonne de l'homme et d'une efficacité de la vertu : « accoutumez-vous à voir dans la prospérité des peuples la récompense que l'auteur de la nature a attachée à la pratique de la vertu; voyez dans leurs adversités le châtement dont il punit leurs vices » (p. 17).

Ce double modèle de l'horoscope et de la boussole permet de comprendre que les thèses défendues par Mably s'inspirent à la fois de Machiavel et de

Bossuet. Tout comme Machiavel, Mably en travaillant sur une anthropologie peut établir des prévisions politiques, là où Bossuet mettrait un doigt sur sa bouche en refusant de spéculer sur la providence divine. Inversement, il part comme Bossuet de principes absolus, de valeurs transcendantes et subordonne la politique à la morale. Tel est l'enseignement de Phocion à Aristias : « Nous avons une raison et des passions; en riant du chagrin de ces philosophes farouches, qui voudraient détacher notre âme de tous les liens de nos sens, ne tombez pas dans l'erreur mille fois plus dangereuse de ces hommes sans mœurs qui vous invitent à vous salir dans la fange de vos passions, et se repentent sans cesse de s'être laissés tromper par les faux biens qu'elles présentent »<sup>23</sup>. Dire que les sophistes sont plus dangereux que les stoïciens revient à dire que la politique de Machiavel est plus fautive que celle de Bossuet. Il n'est donc pas étonnant que Mably, tout en s'inspirant régulièrement des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, ne cesse de reprocher à Machiavel sa fourberie; et que, symétriquement, tout en se souciant fort peu de la providence biblique et en ne cherchant jamais à fonder la politique sur les propres paroles de l'Écriture sainte<sup>24</sup>, il ne cesse de louer la sagesse du *Discours sur l'histoire universelle*. En critiquant l'hypocrisie de Machiavel, il lui reproche de ne pas articuler la politique à des valeurs morales absolues, inaliénables et sacrées; en louant la méthode de Bossuet, il indique qu'il faut un principe transcendant, un fil directeur pour lire l'histoire. Cette double détermination peut être illustrée par les analyses de Mably sur les relations entre la religion et la politique. Par opposition à Bossuet, il récuse l'idée que la religion révélée soit la gardienne de la morale, insiste sur le rôle de la religion naturelle et refuse d'accorder le moindre pouvoir politique au clergé. Par opposition à Machiavel, il critique toute exploitation politique de la religion : il n'est pas question de tromper les hommes en faisant semblant d'avoir commerce avec une nymphe. Il tourne en ridicule les lectures de l'histoire qui font intervenir au moindre propos la vierge ou saint Jacques et dénonce des « inepties monacales » et une « superstition puérile » (p. 291), là où Bossuet aurait pu voir la main de Dieu et Machiavel la ruse du prince. D'une façon plus générale, il critique et la république des athées et l'intolérance religieuse. Un athée, n'ayant aucun critère pour juger de la morale, est conduit au relativisme absolu et est dépourvu de tout sens civique : il est absurde de « vouloir faire de bons citoyens en jetant dans toutes les âmes des semences de scélératesse »<sup>25</sup>. Un peuple sage et éclairé permet « à tout homme d'honorer Dieu selon les lumières de sa conscience »<sup>26</sup>; la vertu est alliée à une religion tolérante.

En travaillant sur l'histoire, le prince de Parme doit donc étudier des variations anthropologiques subordonnées à des principes moraux absolus. Armé de sa boussole, établissant ses horoscopes, l'élève de Mably peut comprendre comment fonctionnent les relations de l'individu et de la société et quel doit être le rôle de la politique. Mably montre comment l'individu se développe grâce à la vie sociale, en orchestrant un thème de la perfectibilité anti-providentialiste. Les théoriciens du droit divin – par exemple l'abbé Talbert – voient dans la chute d'Adam l'origine de la faiblesse humaine. La raison cesse d'avoir un empire absolu sur les passions; l'âme ne maîtrise plus le corps. Cette décadence de l'homme rend nécessaires une autorité et une hiérarchie; elle légitime l'existence de différentes classes sociales. La monarchie absolue nous sauve de l'anarchie; la richesse des uns et la pauvreté des autres assure la dynamique de l'économie grâce à l'émulation; l'inégalité est source de bonheur. Mably voit au contraire dans les passions l'instrument d'une perfectibilité humaine, permettant le développement de la raison<sup>27</sup>. L'existence de ces passions rend les lois nécessaires : l'homme spontanément ne se comporte pas raisonnement; l'établissement de la société perfectionne notre nature<sup>28</sup>. Ainsi l'individu va être transformé par la politique : Mably construit des variations anthropologiques, faisant correspondre les passions de l'homme et les structures sociales. Même si l'on peut définir un modèle absolu du bien, les valeurs politiques que l'on rencontre historiquement sont toujours relatives et doivent être analysées par rapport au pays où elles sont pratiquées.

Toute la première partie de *l'Etude de l'histoire*, enseigne au prince de Parme les vérités fondamentales de l'histoire et de la politique, c'est-à-dire les relations existant entre l'individu, la société et les lois : les lois sont nécessaires; leur justice ou leur injustice est la première cause de tous les biens et de tous les maux de la société; le citoyen doit obéir au magistrat et le magistrat aux lois; il faut se précautionner contre les passions des étrangers; les Etats ne doivent pas se proposer un autre bonheur que celui auquel ils sont appelés par leur nature. Ces vérités représentent les connaissances nécessaires et suffisantes que doit posséder un prince, à condition qu'il les ait comprises et qu'il en ait vu les conséquences pratiques : « Voilà, quoi qu'on puisse en dire, à quoi se réduit toute la science de rendre les sociétés heureuses et florissantes, le reste n'est qu'une pure charlatannerie, dont les intrigants et les ambitieux couvrent leur ignorance ou leurs mauvaises intentions » (p. 99).

Il reste à se demander comment le prince de Parme doit appliquer toutes ces connaissances, c'est-à-dire quelles leçons concrètes de gouvernement il doit en tirer.

### 3. L'accordeur des passions

Le rôle exact que peut jouer le prince de Parme dans le destin politique de son pays est déterminé par différentes instances : l'état actuel des duchés de Parme et de Plaisance, la définition d'une légitimité, la fonction qu'un prince peut assumer dans une réforme politique.

La légitimité politique, dont on peut définir théoriquement le modèle, n'est pas pour autant réalisable immédiatement en pratique. C'est pourquoi Mably analyse différents paradigmes politiques. Thomas More, en décrivant une société idéale, construit une utopie : il oppose l'injustice de l'Angleterre à la perfection de l'île d'Utopie, sans qu'il y ait le moindre passage possible d'une forme de gouvernement à l'autre. Raphaël, qui connaît les moindres détails du gouvernement utopien ne peut le mettre en pratique dans son pays; la corruption anglaise réussit à dénaturer toute vertu. En présentant des modèles variables, Mably montre qu'une réforme peut s'établir progressivement et qu'elle doit se définir en fonction de l'état d'un pays. Les droits et les devoirs d'un citoyen sont relatifs à son gouvernement : « Vous rappellerez-vous un certain peuple des Indes, qui prenait pour une fable insensée ce que disaient les Hollandais de leur pays où il n'y a point de rois? Que voudriez-vous que Trasybule, que Brutus fissent de cette canaille abrutie? Un Turc, fait pour trembler devant le moindre cadî qui, sans règle et sans forme, lui fait donner cent coups de bâton, n'est qu'un automate; il faut dire presque la même chose d'un Russe. Un Espagnol qui voudrait être citoyen doit agir avec plus de circonspection qu'un Français, parce que sa nation est aussi immobile dans ses préjugés, son ignorance et sa paresse, que la vôtre est active, prompte à s'émouvoir, inconstante, inquiète et avide de nouveautés. Un Anglais qui a l'avantage d'être encore un homme libre, serait un traître s'il n'avait que le courage que j'admirerais dans un Français qui craint la bastille. Pour un Suédois, à qui il ne manque presque rien pour avoir un gouvernement parfait, ce serait un lâche s'il n'aimait pas la liberté en Romain, et ne tendait par des soins constants et assidus, à corriger les défauts légers qui défigurent son gouvernement, et qui pourront peut-être le ruiner »<sup>29</sup>. Toute la seconde partie de *l'Etude de l'histoire* analyse les gouvernements des différents Etats européens, de façon à offrir au prince de Parme des exemples de réforme possible, en recherchant des institutions qui soient à la fois réalisables et bonnes : « Avant que de faire l'examen du gouvernement des duchés de Parme et Plaisance, avant que d'en méditer la réforme, commencez par étudier les gouvernements actuels de l'Europe, et juger lesquels d'entr'eux

s'approchent ou s'éloignent davantage des règles prescrites par la nature » (p. 100). La Suède apparaît comme un modèle non utopique : il ne faut pas rêver à des paradigmes grecs ou romains inapplicables dans l'état de corruption du XVIII<sup>e</sup> siècle, il est inutile de s'évertuer à mettre en place une égalité irréalisable entre les hommes; la Suède offre simplement l'exemple d'une nation où « les droits de l'humanité et de l'égalité sont beaucoup plus respectés qu'on aurait dû l'espérer dans les temps malheureux où nous vivons » (p. 188).

Or le gouvernement suédois offre un modèle bien paradoxal à un prince : c'est une bonne monarchie dans la mesure où le roi ne peut pas nuire à ses sujets... La monarchie absolue est toujours critiquée par Mably : illégitime en raison de l'égalité naturelle des hommes, elle risque constamment de dégénérer en tyrannie. Les institutions suédoises ont réussi à éviter ces inconvénients inhérents à la monarchie en limitant à l'extrême le pouvoir du roi : « En dernière analyse, le nom du roi fait tout; la personne du roi ou sa volonté particulière ne fait rien. Il n'est rien qu'un homme privé quand il n'est pas l'organe du sénat dont la conduite est soumise à l'examen et au jugement de la diète. Il n'a aucun ordre à donner, parce qu'il n'est pas alors le ministre de la loi. On ne se justifierait point en alléguant pour sa défense un pareil ordre, parce que c'est un principe sacré et fondamental en Suède, que la volonté du roi ne peut jamais être, qu'il se fasse quelque chose contre la teneur des *assurances* qu'il a données, et contre la forme du gouvernement » (p. 183).

Il reste que le projet de Mably peut sembler à la fois téméraire et utopique : il n'est pas très exaltant pour un prince d'avoir pour unique ambition la limitation de son propre pouvoir; il faut qu'il soit doté d'une grande intelligence et d'une profonde vertu pour mener à bien un tel projet; le précepteur qui tient un tel discours risque fort de mécontenter son élève.

Tout l'art de Mably consiste ici à opérer un déplacement : il ne prépare pas le prince de Parme à la fonction de roi mais à celle de législateur. Un roi qui agit beaucoup est nuisible à ses sujets; un législateur qui réforme sagement la loi peut assurer durablement le bonheur et la prospérité à ses Etats. Le prince de Parme doit renoncer au pouvoir illégitime d'un monarque, dédaigner les caprices, les décrets arbitraires, le despotisme du bon plaisir; il pourra jouer ainsi le personnage prestigieux de législateur. A la typologie des Etats faisant apparaître le modèle suédois, répond une hiérarchie entre trois types de princes donnant des critères de légitimité.

Une première figure, qui est à peine mentionnée au prince de Parme, et qui sert de repoussoir dans toute l'oeuvre de Mably, est celle du conquérant.

Alexandre est l'exemple même de ce qu'il faut éviter en politique : non seulement il n'a pas eu le temps de faire des lois, mais il a considéré les guerres civiles, nées des divisions de son empire, « comme les jeux funèbres dont on devait honorer ses funérailles ». Pour faire ressortir les prestige de sa conquête, il importait à sa gloire « que son successeur fût moins puissant que lui »<sup>30</sup>. C'est dire qu'un Etat est naturellement borné, qu'une ambition démesurée en cherchant à agrandir indéfiniment le territoire finit par le détruire, que la politique intérieure est bien plus importante que la politique extérieure, qu'il faut se préoccuper des lois et non des guerres. Le prince de Parme ne risquait guère – sauf mégalomanie invraisemblable - de s'identifier à Alexandre et de voir en ses Etats une nouvelle Macédoine; il pouvait par contre être tenté par la diplomatie, en essayant de jouer sur des alliances avec les grandes puissances européennes. Le silence de Mably sur la position de Parme au sein de l'Europe est fort significatif à une époque où la France et l'Espagne rivalisent pour maintenir leur influence sur les Etats de son élève<sup>31</sup>. Les duchés de Parme et de Plaisance, avant d'être autonomes, ont été successivement sous la domination des Etats pontificaux et sous celle de l'Espagne. Le sort de ces Etats a été remis en cause aux XVIIe et XVIIIe siècles à chaque guerre de succession; la France et l'Espagne y voient un des éléments de l'équilibre européen. Les politiciens, en spéculant sur Parme, cherchent à mettre en place une politique étrangère qui leur soit favorable. De Richelieu à d'Argenson, les ministres français vont régulièrement défendre l'idée d'une confédération italienne indépendante; les belles considérations sur les droits des peuples à disposer d'eux-mêmes masquent la volonté d'équilibrer le pouvoir de l'Espagne et de briser en Italie la puissance fondée par Charles-Quint. Toute l'enfance de l'élève de Mably a été bercée par ces rivalités : son père est Infant d'Espagne; sa mère est la fille de Louis XV. Cette dernière cherchera constamment à intéresser la France au sort de Parme pour lui assurer une indépendance totale à l'égard de l'Espagne. La nomination d'un secrétaire d'Etat français – Dutillot –, le remplacement de nombreux membres du personnel espagnol, les modifications protocolaires apparaissent dans le microcosme de Parme comme autant d'éléments de haute diplomatie. Dans ces conditions, il est clair que le silence de Mably sur la politique étrangère a une valeur polémique : Parme et Plaisance ne sont plus des pions sur l'échiquier européen mais des Etats autonomes qui ont besoin d'être gouvernés pour eux-mêmes; il faut modifier la législation et non l'étiquette; les habitants n'ont pas besoin de conseillers étrangers.

La seconde figure de monarque est celle du bon roi, paternel et juste, tel qu'il apparaît dans l'oeuvre de Bossuet. Un tel modèle qui est parfait pour

Bossuet – un roi qui craint Dieu et qui aime son peuple gouverne sagement – n'est pas satisfaisant pour Mably. Le bon roi apparaît comme une figure exceptionnelle – il faut une vertu supérieure pour détenir un pouvoir absolu sans en abuser – et par là même il ne saurait être la condition nécessaire et suffisante d'une bonne politique. Un personnage exceptionnel ne joue qu'un rôle momentané; il n'établit que de façon passagère le bonheur de son peuple : « Les sujets d'un bon roi sont heureux; mais qu'importe à la société ce bonheur fragile et passager? Aux yeux de la politique, ce n'est rien d'avoir un bon roi, il faut avoir un bon gouvernement »<sup>32</sup>.

La troisième figure est celle du prince législateur qui, en s'intéressant à la prospérité présente et future de ses sujets, fonde de façon durable les bases d'un bon gouvernement. Le législateur est le seul personnage politique qui puisse exprimer l'essence d'un pouvoir légitime; toute autorité doit être subordonnée à la loi : « Le citoyen doit obéir au magistrat; mais le magistrat doit obéir aux lois. Voilà le principe de tout gouvernement raisonnable : et c'est suivant qu'on s'en rapproche ou qu'on s'en éloigne, qu'on est plus ou moins près de la perfection. Dès que cette règle fondamentale est violée, il ne subsiste plus d'ordre dans la société » (p. 227-228). Le roi doit donc devenir le ministre de la loi : en devenant législateur, le prince de Parme doit abolir des prérogatives injustes et définir les nouvelles fonctions du roi.

La tactique de Mably implique de convaincre son élève des avantages du rôle de législateur. Avantages privés : la première partie de *l'Etude de l'histoire* insiste sur la misère de la condition royale; le prince, entouré de flatteurs qui distillent savamment erreurs et préjugés, ne peut, même s'il le souhaite, faire de la bonne politique : « Quand un monarque, frappé par le hasard d'un trait de lumière, connaîtrait son devoir, serait-il libre de le faire? On l'a élevé de façon qu'il ne peut rien, tandis que son nom peut tout. Comment pourrait-il vaincre tous les obstacles que lui opposeront des hommes intéressés à conserver le gouvernement tel qu'il est à présent? »<sup>33</sup> Le roi vit dans l'illusion d'un pouvoir absolu tout en étant une marionnette entre les mains de ses courtisans. Si, au contraire, le prince est soumis à la loi, si le pouvoir politique est détenu par la diète et le sénat, les flatteurs n'auront plus aucun intérêt à le tromper : en perdant une fausse autorité le roi-législateur conquiert l'autonomie. Avantages politiques : il pourra s'établir ainsi un gouvernement juste qui assurera durablement la prospérité du peuple. Avantages historiques : un prince capable d'effectuer un tel travail s'attirera une réputation bien plus prestigieuse que celle des conquérants et figurera au panthéon des grands hommes<sup>34</sup>.

Cette figure du prince-législateur est d'autant plus fondamentale que, dans

l'état de corruption du XVIII<sup>e</sup> siècle, la monarchie est le seul gouvernement susceptible d'être réformé. On comprend alors pourquoi Mably s'intéresse à l'éducation du prince de Parme : pour établir une politique légitime – au sens du Contrat social – il est nécessaire d'utiliser la monarchie : « Si les peuples libres se corrigent si difficilement, s'il est si rare qu'ils perfectionnent leurs lois, et semblent prendre un nouveau caractère, l'histoire des monarchies, Monseigneur, quand elles ne sont pas encore dégénérées en ce despotisme extrême qui étouffe tout sentiment de vertu, de patrie et de bien public, fournit au contraire plusieurs exemples de ces heureuses révolutions » (p. 236).

Mably, qui ne ménage guère son élève, ne l'identifie pas à l'une de ces figures providentielles envoyées par Dieu pour réformer les hommes : le prince de Parme ne doit pas plus se prendre pour Moïse que pour Alexandre. Son précepteur lui indique le seul rôle efficace qu'il puisse jouer dans ses Etats, en le prévenant aussitôt qu'il est hors de question qu'il le joue seul. Le travail de la législation doit être assumé par la nation; le prince doit en être l'instigateur, il ne peut en être le seul exécutant. Les diètes ou les états-généraux sont indispensables; la nation doit être libre dans le choix de ses députés<sup>35</sup>. C'est seulement à ce prix que le prince de Parme préservera son peuple de tous les maux que pourrait causer un de ses descendants qui n'aurait pas hérité de sa vertu...<sup>36</sup> Pour effectuer une réforme, le législateur doit d'abord travailler sur les passions humaines : on ne peut modifier la loi sans transformer l'homme : « Il ne suffit pas d'ordonner à un peuple d'être libre pour qu'il le soit; il ne suffit pas de porter des lois, il faut changer dans les citoyens la manière de voir, de sentir et de penser, ou leurs anciens préjugés triompheront de la sagesse des magistrats »<sup>37</sup>. Une telle transformation ne doit pas chercher à détruire les passions; Mably met en garde son élève contre toute tentative de réforme théologique, considérant les passions comme des vices dont les hommes sont responsables; il faut, au contraire, ménager les passions, « il faut pour ainsi dire négocier avec elles : et jamais la politique, si elle n'est insensée, ne les révoltera pour les corriger » (p. 258). Constaté la mauvaise influence des passions ne revient donc pas à les critiquer, mais à dénoncer une politique maladroite qui ne sait pas les rendre utiles à la société. Les Stoïciens « qui veulent être plus sages que la nature sont les plus insensés des hommes » : les passions « nous ont été données pour développer les facultés de notre âme, et par conséquent pour nous enseigner le chemin du bonheur »<sup>38</sup>. Sans elles la raison « serait réduite à n'être qu'un instinct grossier »<sup>39</sup>. Le politicien doit accorder la loi et l'homme et non détruire la nature humaine pour établir ses lois.

Pour expliquer à son élève comment effectuer un tel travail, Mably le fait réfléchir sur la réforme de la Russie réalisée par Pierre le Grand. Ce czar est un exemple de roi sage qui a voulu exercer les fonctions de législateur. Pour cela, il a visité les principaux pays d'Europe et a importé dans son pays les modèles qu'il avait puisés dans ses voyages. Mais, mal conseillé, se laissant séduire par un luxe frivole au lieu de s'intéresser au bien public, il s'est contenté de remplacer « les vices grossiers et barbares » des Russes par des « vices agréables » (p. 224). Il lui manquait un Mably qui lui aurait apporté les connaissances politiques indispensables à toute bonne réforme.

Le bon législateur doit avoir compris quelles sont les passions utiles à la société et être capable d'actionner les ressorts du cœur humain pour les développer. Le politique, écrit Mably dans les *Principes de morale* doit jouer de l'homme comme d'un clavecin : « Remuez, si je puis parler ainsi, telle touche de mon cœur, et vous y réveillerez infailliblement la passion dont vous aurez besoin »<sup>40</sup>.

Travail technique et difficile, exigeant de l'expérience et de la compétence, qu'il faut réussir à enseigner à un prince qui n'est pas nécessairement doué pour son métier. C'est dans cet intervalle que se situe la fonction du pédagogue : accorder le clavecin des passions du prince de Parme pour qu'il soit capable de jouer juste avec celles de ses sujets.

Le Prince de Parme ne faisait probablement pas partie des êtres destinés à la politique : malgré les sages principes inculqués par Condillac et par Mably, il n'a su ni graver dans son âme les fondements du droit naturel, ni jouer harmonieusement sur le clavecin des passions de ses sujets : tombant dans la bigoterie et courant les pèlerinages, attaché au droit divin le plus superstitieux et le plus obscurantiste, rappelant les religieux expulsés et rétablissant l'Inquisition, renvoyant ses meilleurs ministres, il a activement contribué au déclin de Parme<sup>41</sup>.

Il a ainsi donné à Mably une situation théorique et non la possibilité d'une expérimentation politique. Offrant la position intéressante d'un jeune prince à éduquer, formé par des philosophes, régnant sur un petit Etat où une réforme est relativement simple à organiser, il a été l'occasion de la mise au point d'un protocole pédagogique. Ce modèle est resté purement théorique; l'éducation n'a apporté aucun fruit. Le prince remercia Mably d'avoir pris la peine de contribuer à sa formation en lui adressant une tabatière en or, enrichie de son portrait<sup>42</sup>. Au précepteur qui lui a offert le modèle du législateur, il répond par une image royale, manifestant ainsi sa totale incompréhension du texte. La pédagogie historique n'a pas réussi à transformer les passions du prince; Mably, comme Machiavel, n'a pas été compris par le destinataire de son

oeuvre; on ne peut conseiller qu'un prince capable de recevoir des conseils. Voltaire, en observant tristement la politique menée à Parme, écrira à d'Alembert : « J'espérais un peu de l'Infant de Parme, attendu la bonne éducation qu'il a eue; mais où il n'y a point d'âme l'éducation n'a rien à faire. J'apprends que ce prince passe ses journées à voir des moines, et que sa femme Autrichienne et superstitieuse sera la maîtresse. O pauvre philosophie! Que deviendrez-vous? »<sup>43</sup>.

BARBARA DE NEGRONI

NOTES

1. Rousseau, *Du contrat social*, livre III, chap. 6.
2. Mably, *De l'étude de l'histoire*, Paris, Fayard, Corpus, 1988, p. 262. Toutes les citations extraites de *l'Étude de l'histoire* ou de la *Manière d'écrire l'histoire* étant effectuées dans cette édition, nous en donnerons dorénavant les références entre parenthèses dans le cours du texte.
3. Rousseau, dans une lettre au Prince de Wurtemberg du 26 mai 1764, loue les ouvrages de politique de Mably, et en particulier la morale pure et sublime des *Entretiens de Phocion*.
4. Cf. *Le Prince*, dédicace au « Magnifique Laurent de Médicis », in O. C., Paris, Gallimard, coll. de la Pléiade, p. 289-290.
5. *Ibid.*, chap. 6, p. 304.
6. Cf. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, dédicace à Zanobi Buondelmonti et Cosimo Rucellai, p. 376 : critiquant l'usage courant des écrivains qui louent par ambition les princes qu'ils devraient blâmer, Machiavel explique qu'il a choisi d'offrir son oeuvre « non pas (à) ceux qui sont princes, mais (à) ceux qui, de par tant de qualités mériteraient de l'être; non pas (à) ceux qui pourraient me combler de charges, d'honneurs et de richesses, mais (à) ceux qui ne le pouvant pas, voudraient le faire ».
7. Cf. Castiglione, *Le livre du courtisan*, Paris, Lebovici, 1987, p. 333.
8. A. Pons, présentation du livre du courtisan, p. XIV.
9. Cf. G. Snyders, *La pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, P.U.F., 1965.
10. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, G.-F., 1966, p. 41.
11. *Ibid.*, avant-propos.
12. Cf. *Observations sur l'histoire de France*, in O. C., Lyon, 1796, T. II, p. 208.
13. Ce thème est constamment orchestré dans *l'Emile*. Ainsi dans le livre III, après l'épisode du canard de cire, Rousseau remarque : « si mon élève osait seulement ouvrir la bouche, ce serait un enfant à écraser ». (Pléiade, O. C., IV, p. 440). Il y a des fautes qu'on ne peut racheter.
14. On retrouve ce double rôle de la philosophie dans un passage des *Observations*

sur les Romains, O. C., T. IV, p. 364 : « Les esprits n'ayant plus cette vigueur qui fait saisir et conserver avec force les impressions qu'on leur donne, les Romains sans caractère devaient cesser d'être heureux dès qu'ils cesseraient d'être gouvernés par des philosophes ».

15. Cf. *De l'étude de l'histoire*, p. 256 : « Pensez-vous, sans une sorte de frémissement intérieur, que vous êtes appelé par votre naissance à être un jour le législateur des Parmesans et des Plaisantins; que leur bonheur ou leur malheur dépendra de votre volonté, et que peut-être il y a parmi eux cent hommes plus en état que vous de commander? »

16. Cf. Snyders, *op. cit.*, livre I : les collèges de jésuites font renoncer l'enfant à tous ses désirs, à toutes ses impulsions naturelles et utilisent comme seule stimulation une passion provoquée artificiellement par la vie scolaire : l'émulation.

17. Cf. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, livre I, chap. 12, p. 416-417 : « Or, tout cela, c'est à la cour de Rome que nous le devons. Pour s'en convaincre promptement par expérience, il faudrait être assez puissant pour envoyer la cour de Rome, je suppose, au milieu de la Suisse, habiter avec le peuple de l'Europe qui, pour la religion et la discipline militaire, a le plus conservé les anciennes moeurs. On verrait bientôt les moeurs coupables de cette cour y faire naître plus de désordres que dans aucun temps aucune autre cause n'a jamais pu en produire ».

Mably, *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, O. C., T. XI, p. 112 : « Je voudrais voir débarquer à la Chine, ou dans le nouvel empire que vous auriez établi sur ce modèle, trente mille Macédoniens commandés par un Alexandre ou un Philippe; vous éprouveriez de quel secours vous seraient alors les principes de votre ordre naturel; vous verriez ce que deviendrait l'évidence de vos bacheliers devant le courage de mes soldats. »

Le rapprochement de ces deux textes a été effectué par Francine Markovits dans *L'ordre des échanges*, Paris, P.U.F, 1986, p. 230.

18. O. C., T. IV, p. IV-V.

19. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p. 378.

20. Cf. *Le Prince*, chap. XXV, p. 367.

21. L'abbé Talbert remporta contre Rousseau le prix de l'Académie de Dijon en 1754, grâce à une lecture providentialiste de l'histoire, mettant la religion au service d'une politique inégalitaire.

22. Cela permet de comprendre que Mably critique très fréquemment les oeuvres de Machiavel ou de Bayle. Les thèses de Mandeville ne sont pas, à ma connaissance, explicitement réfutées, mais elles sont incompatibles avec les théories de Mably. Cf., entre autres, *Observations sur l'histoire de France*, O. C., T. III, p. 199, p. 259; *Observations sur le gouvernement et les lois des Etats-Unis d'Amérique*, O. C., T. VIII, p. 286-287; *Principes de morale*, O. C., T. X, p. 298; *De la législation ou principes des lois*, O. C., T. IX, livre IV.

23. *Entretiens de Phocion*, O. C., T. X, p. 47.

24. Mably fonde ses analyses sur la seule histoire profane. L'histoire sacrée nous peint « quelques patriarches que Dieu a gouvernés d'une manière miraculeuse » mais nous

laisse ignorer « les courses, les entreprises, les transmigrations et les établissements des enfants de Noé »(De l'étude l'histoire, p. 7). La conjonction du miracle et de l'ignorance fournit un argument commode pour ne pas fonder une politique sur la Bible : on ne peut imiter ni des hommes gouvernés directement par Dieu, ni des hommes ensevelis dans une obscurité profonde.

25. Cf. *De la législation ou principes des lois*, O. C., T. IX, p. 341. Ce texte est extrait du chapitre II du livre IV dont le titre est : « De la nécessité de reconnaître un Etre suprême. Des maux que produit l'athéisme. Des lois qu'on doit lui opposer. »

26. *Observations sur l'histoire de France*, O. C., T. III, p. 151.

Cette tolérance religieuse est présentée comme un modèle à atteindre, réalisable seulement chez un peuple sage et éclairé. Les guerres de religion étaient, pour Mably, malheureusement inévitables. Sur ce point, cf. également *Observations sur le gouvernement et les lois des Etats-Unis d'Amérique*, p. 350-351.

27. Cf. *Principes de morale*, T. X, p. 220, et infra p. 24.

28. *Des droits et des devoirs des citoyens*, T. XI, p. 257 seq.

29. *Des droits et des devoirs des citoyens*, O. C., T. XI, p. 281.

30. *Observations sur l'histoire de la Grèce*, O. C., T. IV, p. 165.

31. Cf. Henri Bédarida, *Parme dans la politique française au XVIII e siècle*, Paris, Felix Alcan, 1930.

32. *Observations sur l'histoire de France*, O. C., T. III, p. 232-233.

33. *Ibid.*, p. 271.

34. Toute la conclusion de *l'Etude de l'histoire* orchestre ces thèmes. Cf. par exemple p. 262-263 : « Tous les peuples voisins envieront le bonheur de vos sujets. Si Ferdinand de Parme, diront-ils, si Ferdinand le Grand, si ce nouveau Théopompe, si ce nouveau Charlemagne avait été notre roi; si le ciel favorable nous eût accordé ce bienfait, nous serions heureux, et nous regarderions notre bonheur comme un héritage qui doit passer à nos enfants. »

35. Cf. *De l'étude de l'histoire*, IIIe partie, chap. 5.

36. *Ibid.*, en particulier p. 261 : « ... il est nécessaire que vous vous attendiez à avoir des successeurs indignes de vous; car le mérite n'est point héréditaire comme les titres ou les principautés. »

37. *Observations sur l'histoire de France*, O. C., T. I, p. 250.

38. *Principes de morale*, O. C., T. X, p. 216.

39. *Ibid.*, p. 220.

40. Cf. Henri Bédarida, *op. cit.*

41. Cf. Henri Bédarida, *Parme et la France de 1748 à 1789*, Paris, Champion, 1928, p. 257.

42. Lettre de Voltaire à d'Alembert du 15 octobre 1769, citée par H. Bédarida, *Parme dans la politique française au XVIII e siècle*, chap. 5.

**De la Justice révolutionnaire,  
objectivité et subjectivité.**

Dans la notice nécrologique qu'il lui consacre en janvier 1865, Karl Marx accorde que Proudhon fit oeuvre utile en critiquant les religions et en aidant ainsi les ouvriers français à se défaire de leurs illusions mystiques. On peut penser que cette remarque de Marx s'applique plus particulièrement à *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* puisque c'est bien dans cet ouvrage que Proudhon, ailleurs moins disert sur les faits religieux, concentre ses développements sur l'Eglise et sur les conséquences sociales des croyances religieuses.

A suivre ce jugement de Marx, on serait de lire *De la Justice* comme une oeuvre s'inscrivant dans cette longue tradition de réflexion critique à l'égard de la religion, commencée dès avant la Renaissance, amplement développée par les philosophes du Siècle des Lumières, reprise ensuite par les philosophes dont Proudhon avait médité les théories et, en premier lieu, Feuerbach. C'est, peut-on dire, cette interprétation qui fut aussi celle de la justice officielle du Second Empire : les procureurs poursuivirent Proudhon en raison de ses attaques contre la morale et la religion et jugèrent ses pages comme attentatoires, de ce fait, à l'ordre public.

Or cette lecture n'est sans doute pas la plus conforme au véritable projet de Proudhon. Nous voudrions développer ici l'hypothèse que l'essentiel du projet est, au contraire, de construire la théorie de la cité post-révolutionnaire et que c'est ce projet qu'il convient de souligner pour comprendre l'architecture et l'ambition de cet ouvrage, le plus ample de tous les livres de Proudhon. En ce sens, les pages consacrées à l'Eglise et à sa longue histoire, nous paraissent constituer, non un but, mais un détour exemplaire pour parvenir à penser la Justice nouvelle, un moyen indispensable pour parvenir à cette fin.

Dans les années 1856-58, après l'échec de la Révolution de février, c'est-à-dire l'échec de ses propres espoirs, sous la férule du Second Empire, Proudhon est amené à prendre une certaine distance par rapport aux événements quotidiens, à prendre de la hauteur, tel ce voyageur qui gravit la montagne et contemple, comme il l'écrit, le « panorama général »<sup>1</sup>. La question qu'il pose alors est de savoir si la société est parvenue à un quelconque système, à

une unité de principes, et la réponse est, à ses yeux, clairement négative. Dès les premières pages du *Programme*, et il reprendra maintes fois ce raisonnement, il esquisse à grands traits cette histoire proche, commencée en 1789, et qui se prolonge sous le Second Empire. En se limitant provisoirement à cette période, Proudhon peut souligner combien l'Europe, et particulièrement la France, traverse en ces années postérieures à 1848, une période « critique », pour reprendre la dichotomie saint-simonienne du critique et de l'organique. A grands traits, avant 1789, « la nation française pouvait se dire organisée aussi bien dans sa pensée que dans son gouvernement »<sup>2</sup>; elle avait un ensemble de principes cohérents. La Révolution tenta et réussit provisoirement à créer de nouveaux principes unificateurs. Et, de même, la Restauration consulaire tenta après 1799 « d'accorder les conquêtes de 89 avec l'ancienne tradition religieuse et monarchique »<sup>3</sup> comme, ensuite, les révolutions de 1830 et 1848 tentèrent d'améliorer en vain ce régime instable et éclectique, cet apparent « juste milieu » sans avenir et sans cohérence.

Du point de vue des théories politiques, Proudhon pense aussi qu'aucune véritable théorie socialiste n'a été proposée et développée jusque dans ses extrêmes conséquences. S'il est inutile de poursuivre le débat contre les théories de la Restauration, il n'est guère nécessaire, à ses yeux, de poursuivre la discussion contre le libéralisme économique, tant les événements antérieurs et l'intensité des contradictions sociales ont mis en évidence l'impuissance de libéraux à répondre aux exigences élémentaires de justice sociale. Mais si Proudhon ne reprend qu'indirectement les discussions avec les théoriciens socialistes c'est bien qu'aucun d'eux n'a su, après les intuitions fondatrices de Saint-Simon, constituer tout ce que devrait être la nouvelle philosophie, cette « philosophie populaire » du monde futur, socialiste ou mutualiste. Les polémiques des années 1848-1850 contre Louis Blanc, Pierre Leroux; les échecs des tentatives réformatrices ont suffisamment souligné leurs insuffisances et leurs limites.

Mais comment prendre assez de hauteur pour dégager tous les « principes » de cette société en gestation? Comment opérer cette « ascension » intellectuelle<sup>4</sup> qui permettra d'accéder à une vision généralisante? Comment prendre aussi une vue suffisamment lointaine de l'histoire pour que le problème des « principes » apparaisse dans toute son étendue historique?

C'est là où la confrontation avec l'Eglise et son histoire va permettre de donner à la réflexion une ampleur à la hauteur du problème posé. Ce détour autorise une réflexion portant sur toute l'histoire des sociétés européennes dès avant la naissance du christianisme, avec une insistance particulière sur le Moyen Age et l'Age classique. En supposant, en effet, que cette immense his-

toire a été continuellement marquée par les diverses religions et exemplairement par l'Eglise catholique, Proudhon se donne le moyen de penser l'histoire des sociétés occidentales depuis les cités grecques et romaines et se place en position de dominer intellectuellement cette histoire ainsi unifiée. Le projet socialiste va donc s'opposer, non à une histoire courte, mais à cette histoire longue qu'est l'histoire religieuse des peuples.

Comme le souligne bien le titre choisi, il s'agit de marquer ce moment historique où la « Justice dans la Révolution » doit se substituer à des siècles de justice marquée par le principe ecclésial de la Transcendance. La question posée prend ainsi toute sa grandeur historique : comment peut se construire une nouvelle société alors qu'elle écarte ces garants méta-sociaux qu'étaient les figures successives de la religion? Quels sont les principes fondamentaux de cette société post-capitaliste, post-gouvernementale et post-religieuse?

Les leçons qui seront tirées de cette immense histoire de la Transcendance sont, en quelque sorte, inépuisables et c'est bien dans chacune des « Etudes », qu'il s'agisse de l'Etat, de l'Education ou de la Sexualité, que Proudhon fera comparaison et contraste entre les sociétés religieuses et la société socialisée. Sur chacune des grandes institutions qui organisent les rapports sociaux, depuis les institutions économiques et politiques jusqu'à la famille et les sentiments personnels les plus subjectifs, la religion sert de guide, de pôle polémique, de figure inversée, pour désigner ce que serait une société socialiste.

Une théorie de la religion est donc sous-jacente à toute cette construction et se caractérise par l'extension considérable donnée à ce terme et par l'étendue des fonctions qui lui est reconnue. La religion, n'est, certes pas, un mensonge inventé par les prêtres pour subjuguier le peuple, elle n'est pas une convention arbitrairement choisie pour assurer un ordre social, elle n'est pas non plus un simple système de valeurs, ni une idéologie, bien qu'elle soit aussi porteuse de valeurs et d'illusions.

La religion a précisément pour caractéristique d'avoir de multiples formes, d'être à la fois un système de sens et une organisation hiérarchique des hommes, un discours et une « constitution », un système de croyance et un système économique, une réalité éminemment objectivée et intensément subjective. Certes, le religieux s'exprime le plus directement dans le discours théologique et dans l'organisation du clergé (dans « l'hypothèse religieuse et la constitution ecclésiastique »), mais, dans une société respectueuse de la justice religieuse, ces principes vont trouver leur application (ou leurs effets destructeurs) jusque dans l'organisation de la production et des échanges. Dans une telle société, l'hypothèse de la transcendance circule, sous des formes indéfiniment renouvelées dans toutes les institutions, dans tous les

liens sociaux. Elle traverse verticalement toutes les institutions et toutes les pratiques.

Proudhon ne postule pas que tous les membres de telles sociétés adhèrent aux principes théologiques, ou même les connaissent. Tel n'est pas l'objet de sa réflexion. Il postule qu'entre les affirmations théologiques et la structure des institutions sociales, entre les mots et les choses sociales, existent des affinités repérables, des homologies de structure. L'idée centrale de cette analyse est bien que l'hypothèse de la transcendance, en affirmant l'extériorité et l'infinie suprématie d'une réalité spirituelle et régulatrice, traduit, légitime et renforce des institutions essentiellement inégalitaires dans lesquelles des forces dominantes sont légitimées à gouverner et à opprimer des forces sociales réputées inférieures. Les discours des théologiens, l'organisation hiérarchisée du clergé, l'infériorité du travailleur par rapport au capitaliste, la soumission du citoyen à l'Etat tout puissant, la dévotion du sujet à sa foi, le respect du fidèle à son prêtre, forment un enchaînement aux multiples figures mais conformes à la même structure fondamentale de hiérarchie et d'inégalité. Il n'est pas jusqu'aux désintégrations induites par ce système qui ne fassent elles-mêmes partie de cette structure et qui n'en soutiennent la permanence.

Cette conception globale des sociétés-à-religion trace les grandes lignes de l'ambition de Proudhon en *De la Justice*. Il ne s'agit pas fondamentalement, nous semble-t-il, d'une critique de la religion, ni d'une nouvelle dénonciation de l'Eglise, mais bien d'une oeuvre (inachevée et inachevable) qui se veut fondatrice d'une nouvelle société et qui appuie cet acte de fondation symbolique sur cette confrontation de l'histoire religieuse de l'humanité.

Il ne s'agit pas d'un simple manifeste appelant les lecteurs à penser selon de nouveaux principes. Il ne s'agit pas non plus d'une nouvelle utopie, c'est-à-dire d'une description de la société parfaite et édénique. L'ambition est de développer toutes les conséquences du principe de justice révolutionnaire, ou de la justice socialiste ou mutuelliste, de même que les sociétés religieuses développaient toutes les conséquences de l'idée divine. Il s'agit de retrouver les traits essentiels de la logique socio-religieuse pour composer les traits de la logique révolutionnée et de la société de l'immanence.

Pour restituer l'ambition de Proudhon en ce monumental ouvrage, il faut donc replacer *De la Justice* dans cette lignée des grands écrits de philosophie politique qui ont tenté de dégager la logique fondamentale d'une société pour en exhiber simultanément le sens et la structure : *la République, la Cité de Dieu, le Leviathan, les Traités du gouvernement civil ou le Contrat social*<sup>5</sup>. Et de même que Locke prend appui sur la critique de la démission politique<sup>6</sup> pour dégager la logique d'une société politique, Proudhon prend appui sur la

critique des religions pour dégager la logique d'une société socialisée.

Cette logique s'éclaire par un double rejet : rejet de l'unité du social, d'une part, mais rejet aussi du relativisme.

Si Proudhon ne cesse de répéter que la société future doit s'organiser selon un même principe de justice, il refuse avec la même énergie, et depuis ses tout premiers écrits, la tentation unificatrice, homogénéisante, qu'il attribue à la persistance des préjugés religieux. La tentation communiste, unificatrice, serait l'une des rémanences dangereuses de l'illusion religieuse. Le pluralisme est, comme il a été souligné dès 1846 dans le *Système des contradictions économiques*, la condition même de l'émancipation et de la vitalité sociale.

Mais Proudhon condamne avec la même obstination la tentation du relativisme. Hors, en effet, des principes d'unification, on serait tenté d'accepter le scepticisme moral, l'individualisme intégral, le relativisme de tous les principes. Proudhon estime, tout au contraire, et va s'efforcer de démontrer qu'une société socialiste, pour être à la fois libérée et créative, doit receler des principes généraux d'organisation concrète et des croyances communes. Une société socialiste doit réaliser à la fois des structures sociales conformes à l'esprit de justice et ne peut subsister que si les hommes qui en assurent l'existence portent en eux-mêmes, ressentent et défendent ces valeurs de justice. *De la Justice* se situe dans ce double rejet qui avait été exprimé dès avant 1848, rejet du communisme et rejet de l'individualisme libéral, avec le souci de démontrer que la voie du socialisme pluraliste est non seulement possible, mais la seule susceptible de répondre aux exigences collectives et individuelles.

Il est donc nécessaire de répondre à *tous* les problèmes qui se posent à la vie collective et individuelle. La liste des Etudes successives obéit à cette ambition d'aborder toutes les dimensions de la vie sociale qu'elles soient, économiques, politiques, sociales, culturelles, idéologiques et individuelles. Le mouvement des chapitres correspond bien à ce projet d'exhaustivité : après qu'ait été posé le principe de la Justice, la seconde Etude définit le statut des personnes dans le droit nouveau, puis les Etudes ultérieures abordent successivement les institutions fondamentales : économiques, politiques, éducatives, les croyances, avant de terminer par les institutions familiales. Aussi bien pouvons-nous penser que Proudhon ne pouvait pas ressentir ce livre considérable comme véritablement achevé. Au lendemain de la première édition, il éprouvait immédiatement le besoin d'ajouter des éclaircissements, des commentaires, des « Nouvelles de la Révolution ». Le livre serait à actualiser en permanence, à mesure des développements de l'histoire.

Le concept de Justice est au centre de cette construction, et il revêt néces-

sairement des significations à la fois simples et polymorphes. C'est qu'en effet, dans cette conception ambitieuse, la justice n'est pas seulement une règle juridique, mais, tout à la fois un idéal, une valeur, une règle et une réalité. Ce sont précisément ces ambiguïtés essentielles qui vont caractériser cette société révolutionnée où une même signification va parcourir les réalités pratiques (les structures économiques, les échanges contractuels...) et les attitudes et les sentiments individuels.

Une lecture rapide pourrait donner l'impression que le concept central du livre est étrangement polysémique, tantôt réalisé dans une structure, tantôt agi dans une pratique sociale, tantôt ressenti affectivement. C'est là, sans doute, l'une des leçons que Proudhon veut tirer de la longue histoire des religions. S'il est, en effet, une grande leçon à tirer des religions, c'est précisément celle d'une polysémie effective du sens qui peut à la fois s'objectiver dans les structures sociales, inspirer des pratiques et les réguler, comme il peut être ressenti intensément par la conscience.

Comme Proudhon le disait déjà dans son livre de 1842, *la Création de l'ordre*, le social est « idéo-réaliste », c'est-à-dire, à la fois tissé de signification et constitué de réalités objectives. Ces réalités objectives ne cessent d'être porteuses de sens, d'être en conformité ou non avec les principes généraux de la vie sociale. Les choses sociales ont du sens, elles sont dépositaires et reproductrices de significations.

La question du sujet individuel, en tant que source de jugement, d'autonomie et d'émotions, est donc une question essentielle dans une telle conception. Elle n'est pas dissociable d'une réflexion sur la nature des liens sociaux où chaque personne se trouve engagée. Là encore, le double rejet de l'aliénation religieuse et de l'individualisme bourgeois éclaire la place de la personne dans cette société socialisée. Il s'agit, en effet, de proscrire radicalement la soumission essentielle de la personne à un ordre transcendant quel qu'il soit; comme il s'agit de reconstituer un jeu de réciprocité entre le sujet et les relations sociales. Il ne s'agit ni de soumettre la conscience à une force transcendante, qu'elle soit la divinité ou la communauté; il ne s'agit pas non plus d'isoler l'individu et de l'enfermer dans un isolement mortifère.

La société socialiste n'est possible que si les personnes peuvent être réellement agissantes dans une telle société, y trouver la reconnaissance de leur dignité et devenir compétentes pour juger et jauger le monde qui les entoure. C'est bien l'existence d'une trame commune, celle de la Justice qui va permettre aux personnes d'être à la fois acteurs, porteurs de droits et de compétences en une telle société. On verra que, dans l'ordre de la production et des contrats, la personne ne saurait être soumise à un pouvoir économique alié-

nant. La pratique active des contrats doit être un lieu d'actualisation de la justice. Cette justice qui s'étend à tous les membres de la société les place essentiellement dans un même ordre de dignité et fait de chacun le porteur du droit à être respecté. Mais de plus, et puisque la justice est au cœur de chacun comme une exigence et un sentiment, chacun est désigné comme compétence pour juger de la justice effective et pour la revendiquer.

En ce sens la Justice, est bien, en effet, l'axe central de la société révolutionnée et Proudhon suit une logique rigoureuse en en faisant le principe supérieur commun à cette société. C'est le principe commun qui va être, en quelque sorte, la norme universelle des organisations et des pratiques sociales, comme elle sera le lieu commun entre les personnes. Et en cela, on pourra dire qu'elle joue le rôle d'une religion séculière sauf à oublier qu'elle sera l'inverse d'une religion puisqu'elle a exclu la croyance en une Transcendance, et même celle de l'homme. Cette justice est bien un principe supérieur puisqu'elle va être la règle qui doit s'imposer aux parties et aux comportements individuels, mais aussi principe intérieur et subjectif.

Il faut bien souligner que, si la justice est un principe, en effet, supérieur, elle ne m'est pas imposée par un pouvoir, ni même par des « phénomènes sociaux » contraignants, car la Justice est aussi mon exigence et mon droit à être respecté selon les normes de Justice. Proudhon insiste moins ici sur le caractère rationnel de la Justice (sans l'écartier complètement) que sur le caractère émotionnel de la justice. En sera particulièrement significative l'indignation absolue que ressent le citoyen, porteur d'un minimum de fierté personnelle, en face de l'intrusion religieuse. Proudhon place en exergue la rage indignée qu'il a ressentie lorsqu'il crut sentir le regard inquisiteur de l'Eglise dans le secret de sa vie privée. Indignation qui est ici mise en exemple de ce que ressent le citoyen libre lorsque la dignité qui lui est due est bafouée, c'est-à-dire lorsque l'élémentaire justice est bafouée. Le sentiment de la dignité, l'exigence du respect, le sens affectif de la justice sont et doivent être inhérents à la conscience de chacun.

Vivre dans un monde où la justice est l'exigence commune c'est donc se retrouver soi-même dans la réalité du social. Et cette vie collective est plaisir, jouissance transcendée si l'être humain peut aussi se retrouver selon ses exigences en un tel univers. Proudhon est, néanmoins, sans illusions excessives sur la réalisation parfaite de cette justice; la réalité qu'il envisage n'est pas celle d'un Eden. Cette justice est à faire, à poursuivre, et, autant qu'il est possible, à vivre.

Cette conception de la justice révolutionnée, objective et subjective, implique une certaine représentation du statut du sujet ou, comme le dit

Proudhon, de la « personne humaine ». Cette conception de la justice restitue les personnes dans leur dignité et fonde le respect qui est absolument dû à chacun, en tant que dépositaire de la justice. Mais elle désigne chacun comme sujet de compétence pour juger du juste et de l'injuste. En tant que porteur de la justice, chaque citoyen est apte à ressentir la justice comme à en mesurer les applications ou les négligences. C'est dire aussi que chacun, dans cette société juste, est reconnu comme compétence, comme conscience capable de juger de l'ordre social et de la conformité des rapports sociaux aux normes de justice et de droit. D'où aussi l'urgente nécessité que cette philosophie soit bien une philosophie commune, partagée par tous, populaire, et non plus une philosophie spéculative de spécialiste. Et, là encore, l'histoire des religions est une excellente introduction à cette réflexion sur le caractère collectif des croyances et sur l'importance décisive de cette adhésion commune à des principes communs. Dire que « la métaphysique est du ressort de l'instruction primaire »<sup>7</sup> n'est aucunement un paradoxe dans une telle perspective. Tout au contraire, le fait que la théologie ait été tenue pour une connaissance hautement spécialisée, ou que la philosophie ait été accaparée par des spécialistes, dénonce le caractère inégal et hiérarchique des sociétés religieuses et des sociétés bourgeoises. Dans la société de l'immanence, il est nécessaire que chaque citoyen redevienne métaphysicien, qu'il retrouve en lui-même ce guide », cette « règle pour sa conscience », ce « point de vue supérieur »<sup>8</sup> qu'il tirait autrefois de la religion et qu'il doit désormais redécouvrir en lui-même et dans la société de l'égalité. Là encore, la religion est une gigantesque leçon d'histoire; elle a tendu à constituer cette pensée commune, sans y parvenir pleinement puisqu'au moment même où elle prétendait à l'universel, elle affirmait en même temps que la Justice avait son principe hors de l'homme et lui interdisait ainsi de trouver dans sa conscience les principes de son action. En ce sens, Proudhon admet que la justice révolutionnaire vient, dans une certaine mesure, accomplir les promesses non tenues des religions en démontrant et surmontant leurs contradictions.

Ainsi pouvons-nous dire que ces trois ambitions se nouent dans ce grand livre : constituer une théorie générale de la société par delà tous les absolus, religieux, économiques, politiques, – dresser une philosophie de l'immanence édifiant une conciliation de l'objectif et du subjectif – recomposer la place du sujet agissant dans ses liens sociaux socialisés.

Dans chaque Etude de *De la Justice*, nous pouvons retrouver ces trois intuitions fortes sous des formes renouvelées.

Ainsi, dans l'Etude sur les Biens, il ne s'agit pas de s'enfermer dans un débat sur la propriété et le capital, mais de penser un ordre économique qui

soit simultanément un ordre *social*, de montrer que les relations économiques (réciprocité, balances, pondérations) <sup>9</sup> ne sont pas séparables de l'ensemble social. Il s'agit de penser une « économie sociale » qui serait en conformité avec des règles de la justice et du droit (« ... l'économie sociale est un vaste système de balances, dont le dernier mot est l'Egalité » <sup>10</sup>. Ainsi la balance objective des transactions confirmerait en quelque sorte, la conscience et la dignité de chacun. Certes, ces équilibres objectifs auraient un caractère de contrainte pour la personne, mais, en tant qu'êtres moraux et porteurs de justice, nous ne pouvons que nous y conformer puisque nous y retrouvons nos propres exigences (« ... Il est de notre droit et de notre devoir, en qualités d'êtres intelligents et moraux, de nous y conformer, à peine de subversion sociale ») <sup>11</sup>. Mais entendons bien que le sujet n'est pas ici dépendant de « lois économiques » comme dans l'économie capitaliste. La Justice est à faire, elle se crée et s'invente incessamment dans les actes des contrats. Débattre, fixer les conditions et les prix, contracter, c'est précisément mettre la justice en acte, faire que des rapports justes soient cherchés et construits. Le contrat n'est pas un simple arrangement entre des intérêts, il n'est pas un rapport de force, mais bien l'actualisation de la justice économique.

Et, de même, dans l'Etude sur l'Etat, Proudhon tient pour acquises les critiques qu'il a développées antérieurement contre le pouvoir oppressif de l'Etat et contre l'aliénation politique. Il faut repenser ici l'Etat en son principe, montrer les conséquences destructrices du « vieux principe gouvernemental, aristocratique ou dynastique » <sup>12</sup>, montrer que le « pouvoir social » doit se substituer au pouvoir oppressif des Etats. Il s'agit de montrer combien, dans une société révolutionnée, ce pouvoir, devenu social, se conformerait aux principes généraux d'égalité et de réciprocité, en même temps qu'il participerait à leur fonctionnement. En ce sens, le citoyen, au lieu d'être soumis à cet autre absolu qu'est l'Etat, débarrassé de la religion du pouvoir, deviendrait agent de la force collective et, au même titre que tout autre citoyen, agent du pouvoir politique. Mais, là encore, il n'est pas assuré que cette Justice politique se réalise sans l'intervention active du citoyen. Proudhon accumule des exemples et même des anecdotes sur des violences arbitraires de pouvoirs politiques ou policiers, s'indigne contre ces violences, fait ainsi l'apologie de la résistance active contre l'arbitraire des pouvoirs politiques.

Ainsi se dégage bien une théorie globale et singulièrement ambitieuse de la société révolutionnée, théorie qui se veut pratique et populaire, au delà de la philosophie abstraite comme toute spéculation. Mais dès lors, dans cette succession d'Etudes, les 10<sup>ème</sup> et 11<sup>ème</sup>, consacrées à l'Amour et au Mariage, constituent une rupture peu contestable. Fidèle à son projet, Proudhon

étend sa réflexion à l'existence individuelle, aux relations amoureuses et à la vie familiale, selon cette ambition initiale de construire le modèle de la société émancipée dans la totalité de ses dimensions. Mais, infidèle à sa théorie, il en arrête l'application au seuil de la famille dont il affirme vigoureusement qu'elle obéit à une autre logique. Il redit, en effet, dans ces deux Etudes, que la structure familiale ressortit à une autre logique, celle de la hiérarchie et donc de l'inégalité. Proudhon ne cherche ici aucun accommodement et poursuit sans aucune réserve l'affirmation et la justification de la coexistence de ces deux modèles de justice. Autant, à ses yeux, il serait erroné d'appliquer au social le principe hiérarchique de la structure familiale, autant il serait erroné d'appliquer à la famille et à la condition de la femme, les principes de complète égalité qu'il défend si rigoureusement pour la société économique et politique. Il ne tente pas d'assouplir cette opposition, mais en accuse le caractère insurmontable. On entre donc bien, dans ces deux Etudes, en une toute autre logique en claire contradiction avec tout ce qui précède.

On peut, peut-être, ajouter que, dans l'équilibre général de ce grand livre, ces deux Etudes sur la famille et la condition féminine, par le contraste brutal qu'elles introduisent, mettent encore en relief la vigueur de la logique sociale qui fait l'objet principal du livre, celle d'une société égalitaire sans égalitarisme, d'une société politique sans gouvernement oppressif, société de liberté individuelle sans individualisme aliénant, société de justice ouverte à l'action, à l'erreur, au risque et, s'il le faut, à la révolte.

La passion de la justice travers chacune des Etudes, se traduit par des images vigoureuses, des indignations et des appels ardents au lecteur. Passion qui est moins jouissance d'un idéal et encore moins plaisir de redire un idéal, mais goût intense du rapport social juste, jouissance d'imaginer et de participer à la construction de rapports sociaux où chacun serait reconnu dans son égalité et sa dignité. La fougue du verbe est ici présente aussi pour communiquer cette passion de justice. non pour enseigner ou asséner, mais pour appeler le lecteur à se faire lui-même agent créateur et passionné de justice.

PIERRE ANSART

NOTES

1. *De la Justice*, I, p. 193, in éd. Marcel Rivière, 1930.
2. *Ibid.*, p. 235.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 193.
5. On trouvera dans l'ouvrage de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *Les Economies de la Grandeur*, Paris, P.U.F 1987, une réflexion synthétique sur ces grands systèmes de philosophie politique.
6. J. Locke, *Du Gouvernement civil*, 1<sup>er</sup> Traité.
7. *De la Justice*, t. I, p. 199.
8. *De la Justice*, t. I, p. 215.
9. *De la Justice*, t. II, p. 131.
10. *De la Justice*, t. II, p. 93.
11. *Ibid.*
12. *De la Justice*, t. II, p. 287.

---

## Lire Proudhon

Comment lire Proudhon ? L'abord *socio-politique* débouche presque immédiatement sur un partage. On commence par rappeler que Proudhon a servi de support (ou de prétexte) à des entreprises suspectes, de type pré-fasciste ou vichiste <sup>1</sup>, et on ajoute qu'il ne serait guère difficile de constituer, à partir des oeuvres complètes, une anthologie des pages haïssables de l'auteur. Prendraient place dans ce florilège les considérations sur les femmes et les femmelins <sup>2</sup>, les tirades anti-sémites, les phrases sur la supériorité de la race "caucasienne" <sup>3</sup>, les éloges de la force et de la guerre, ainsi que diverses attaques qui en apprennent davantage sur l'agresseur que sur l'agressé, par exemple : "désormais, on est en droit de dire aux fouriéristes : vous êtes des pédérastes, et sur 8, 7 d'entre vous caressent leur chien ou leur jument" <sup>4</sup>.

Le partage, suivant l'opinion du lecteur, peut s'effectuer tout autrement ; quoi qu'il en soit, on s'oriente vers une lecture sélective, qui se heurte très vite à une autre manière de lire. Ou bien, en effet, il est possible de distinguer dans le corpus proudhonien les parties "acceptables" de celles qui le sont moins, ou pas du tout, et alors il faut dire, au mieux, que ces parties sont mal articulées entre elles, au pis qu'elles se contredisent. Ou bien l'on affirmera qu'il est impossible de trier, parce que tout est lié, et qu'accepter ceci entraîne accepter cela. L'approche est devenue *logique*, et la question, celle de la cohérence interne de l'oeuvre.

Sauvera-t-on tel élément au prix d'avouer que l'ensemble est mal articulé ? Pour ne pas avoir à le faire, on sera conduit à déclarer que les développements proudhoniens n'ont pas tous le même statut : il en est qui relèvent de l'outrance du polémiste et du caractère emporté de l'homme (Raspail évoque à ce sujet le "sinistre et hautain Proudhon") <sup>5</sup> ; il en est qui tiennent à la situation du moment ; il en est enfin qui, mûrement réfléchis, sont constitutifs de la doctrine. Le nouveau partage qui s'esquisse ne correspond toutefois pas forcément au premier que nous avons évoqué. S'il est vrai que les propos sur les Juifs ou sur les Caucasiens ne sont pas au principe de la pensée, les consi-

dérations sur les femmes le sont bel et bien. Le détestable ne s'identifie pas plus au spontané que l'acceptable au réfléchi. Il reste que cette lecture *spectrale* a le mérite de séparer l'accessoire de l'essentiel ; elle amène à définir une sorte de profil de pensée, quelque peu analogue au "profil épistémologique" que propose Bachelard <sup>6</sup>, à ceci près qu'en l'occurrence tout n'est pas orienté par le dernier état de la science, mais par le noyau le plus proprement proudhonien de l'oeuvre proudhonienne.

Une telle manière de lire ne va pas sans réagir sur les deux précédentes. Elle permet de s'interroger sur l'ethos sous-jacent à l'exigence de cohérence. L'approche logique, outre le fait qu'elle tend à isoler le texte de tout contexte, présuppose que l'auteur, en composant, se compose, c'est-à-dire offre de lui-même et de sa pensée une image harmonieuse, aussi contrôlée que possible. L'auteur, en d'autres termes, doit se surveiller. Si, comme on l'a prétendu, l'écrivain classique se caractérise de posséder en lui son premier critique, il s'agit assurément là d'une exigence de classicisme. On accordera sans peine que Proudhon est, en ce sens, très peu classique : plus forêt sauvage que jardin à la française.

Mais le classicisme ne naît pas d'un pur effort de pensée. Norbert Elias a montré en quoi il est lié à la formation d'une "société de cour" <sup>7</sup> ; la philosophie des Lumières sera, elle, liée à la formation d'autres types de "sociétés" (salons, cafés, etc...). Quelles que soient les différences, classicisme et Lumières se jouent dans un espace séparé, où le sujet se constitue en entrant dans un certain type d'intersubjectivité qu'il contribue en retour à développer. Le dispositif ne fonctionne qu'en arrachant les êtres à leur "naturalité" ou à une immédiateté dont Rousseau déplorera la perte en opposant avec violence, dans le deuxième "Discours", l'être à l'apparaître. Rejeter ce dernier du côté de l'artifice et de l'hypocrisie revient à souligner qu'une scission est en train d'affecter le sujet. Ou bien, avec Rousseau précisément, on sera tenté par un retour à la présence à soi, à ces moments de solitude où l'on sent "avec plaisir son existence, sans prendre la peine de penser" <sup>8</sup> ; ou bien, avec Kant, on s'efforcera de sortir de l'état de minorité par des actes de "décision" et de "courage" <sup>9</sup>.

Penser : peine ici, courage là ; ici et là, qu'elle soit vécue sur le mode de la perte ou de la conquête, sortie d'une adhérence à soi ou à une nature. C'est dire, si on se place dans la perspective de la conquête, que demeure le risque -

le plus souvent négligé par l'optimisme des Lumières- qu'il y ait rechute ; ainsi, dans l'optique bachelardienne, le plus éminent spécialiste de la relativité peut-il retomber, le cas échéant, au plus grossier réalisme. La cohérence d'un écrit devient, de ce point de vue, le résultat d'un effort au niveau duquel le danger est grand que l'auteur lui-même ne puisse longtemps demeurer, car il est sans cesse, en tant qu'être humain, ressaisi par les pesanteurs de la vie. Davantage : s'il ne veut pas séparer radicalement l'espace de l'écrit de l'espace de l'existence, et garder un contact avec ceux qui sont peut-être incapables de comprendre ses avancées, il lui faut conserver la possibilité de redescendre : la cohérence doit s'ouvrir et se compromettre si elle veut demeurer cohérence (comme, dans un autre ordre d'idée, le physicien de pointe doit bien, sous peine de folie, redescendre dans sa vie quotidienne vers un monde au moins newtonien).

Avec la Révolution, les Lumières vont se trouver confrontées à quelque chose qui sera le grand problème du XIX<sup>e</sup> siècle (et peut-être, sous d'autres formes, du XX<sup>e</sup>) : le rapport au peuple. Le peuple -la plèbe, les masses, selon les vocabulaires - est-il intégrable au mouvement ? En termes kantien : tous sont-ils susceptibles d'accéder à la majorité ? En termes plus politiques : l'espace public, jusqu'alors réservé aux élites, peut-il s'ouvrir à tous ? Et, dans l'affirmative : comment concilier cette élévation et le travail ?

C'est à ce carrefour que se situe Proudhon, tout particulièrement avec "De la justice...". Que l'ouvrage interroge les rapports du travail et de la pensée, il suffit pour s'en convaincre de parcourir le "programme" de "philosophie populaire" qui ouvre l'édition de 1868 : "le peuple est philosophe, car il est las de prier comme de payer. Il a assez des pharisiens et des publicains ; et tout son désir, au point où nous sommes parvenus, est d'apprendre à orienter ses idées et à s'affranchir de ce monde de péages et de patenôtres" <sup>10</sup>.

Les principes de la philosophie qu'il s'agit de promouvoir n'ont pas à être inventés. Ils existent, et sont contenus dans l'épopée -dont les philosophes des Lumières sont les rhapsodes- qu'est la Révolution. Mon livre, écrit Proudhon, est le "simple commentaire (...) de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, espèce de canevas d'une philosophie de la Révolution" <sup>11</sup>. Lorsqu'il s'agit, dans la 9<sup>ème</sup> étude, de savoir comment apprendre à diriger sa pensée et à "se garantir réciproquement contre toute espèce de mensonge" <sup>12</sup>, la réponse est apportée par l'article de la Déclaration qui énonce que "tous les français ont le droit de publier leurs opinions en se conformant aux lois" <sup>13</sup>. La raison publique qui naît de la sorte arrache chacun à sa centration sur soi -à son "absolu", dit Proudhon- : elle est principe organisateur de la société.

Proudhon ne croit guère à une clairvoyance en quelque sorte innée du peuple, qui serait alors conçu comme le nouveau Dieu, un Dieu collectif doté d'une personnalité et d'une pensée sui generis. Par ailleurs, tout l'ouvrage est dirigé contre le recours à la transcendance que représente l'Eglise. Comment le peuple accédera-t-il à une raison qui n'émane ni d'une nature, ni d'une transcendance ? Comment s'y prendre pour que le peuple ne repasse pas, sous couvert d'éducation, sous le joug d'un nouveau maître ? Tout le problème est au fond de poser les bonnes questions. Proudhon a plusieurs fois critiqué le suffrage universel : parce qu'il s'adresse à des absolus (les individus pris en deça de tout échange) et procède par sommations d'absolus ; parce qu'il laisse le pouvoir libre de poser les questions qui lui conviennent <sup>14</sup>.

Les bonnes questions sont celles qui importent au peuple ; au vrai, lui seul peut les poser, se les poser. Il a en lui l'Idée, il ne lui manque que la parole <sup>15</sup>, le langage, les formules. L'Idée ne vient pas d'une nature ou d'une essence, elle vient d'une activité qui est un travail. La même activité, le même travail sur les choses est au principe de l'économie, des sciences, et de la philosophie ; il suffira donc que le peuple prête attention à son travail et aux rapports sociaux qu'il suppose pour y retrouver le principe organisateur et de la pensée, et de la société <sup>16</sup>.

Le nouveau lieu de rayonnement sera donc l'atelier. Proudhon aperçoit une similitude, sinon une identité, entre science et travail ; ici et là, se croisent une activité sur les choses (l'expérience) et des échanges intersubjectifs organisés. Du développement de la science, c'est-à-dire du croisement, est né le modèle révolutionnaire de la raison publique. Parce que le peuple travaille, il n'a même pas à s'inspirer du modèle ; pour peu qu'il réfléchisse à ce qu'il fait, il le retrouvera, et sera conduit à réaménager l'économie en son nom.

Encore faut-il que le travailleur consente à se pencher sur sa propre activité, s'interroge sur elle ou soit interrogé par elle, pour que le processus s'enclenche. Ici non plus, rien de naturel. L'Idée a beau être en puissance dans le travail, elle ne suffit pas à capter l'attention.

Comment l'homme, le travailleur, en viendra-t-il à entrer dans la question de ce qu'il est, c'est-à-dire de ce qu'il fait ? Il ne peut s'agir en l'occurrence que d'une auto-éducation. Or, l'homme ne s'auto-éduque que dans la mesure où sa nature n'est pas entièrement donnée ; sa liberté est une "surnature" <sup>17</sup>. Rien au fond ne peut l'obliger qu'elle-même, et elle ne peut s'obliger qu'en

investissant un objet -serait-ce le bien, le juste ou le vrai- de quelque chose qui prend la couleur du "surnaturel" : de l'idéal.

Porte ouverte à toutes les illusions, à toutes les religions, mais aussi, marque d'un irréductible individualisme. Il y a ici comme un retrait toujours possible de l'individu, comme une dimension non sociale. Bien que pour lui la société soit davantage que la somme des individus qui la forment, Proudhon n'absorbe pas l'individu dans un vaste organisme rationnel. La société est plutôt pour lui composition de forces individuelles, et cela dans tous les sens du verbe "composer". Comment amener sans forçage la "surnature" à l'adhésion, sinon en s'insinuant en elle par l'éloquence ?

Il y a de la sorte, dans l'oeuvre proudhonienne, une dimension rhétorique, pleinement assumée, mais qui risque de déconcerter le lecteur uniquement soucieux de cohérence formelle. Attentif aux circonstances dans lesquelles (et à propos desquelles) il écrit aussi bien qu'aux opinions de ses interlocuteurs et de son public, Proudhon adapte, outre ou minimise volontiers sa pensée. Tantôt, face aux arguments d'un adversaire diamétralement opposé à lui, il exagère les siens afin de faire contrepoids ; tantôt, face à une situation donnée, il les atténue pour permettre aux choses d'avancer. Sans doute ne faut-il pas toujours voir là le résultat de manoeuvres préméditées ; Proudhon est trop dépendant de son humeur et de ses indignations pour être un froid calculateur. Il n'en demeure pas moins vrai qu'à l'instar du physicien de Bachelard, il sait redescendre à bon escient de ses hauteurs. Bien plutôt pourrait-on lui reprocher de n'avoir, sur certains points, pas à redescendre parce qu'il n'a pas su monter : d'être resté prisonnier de l'absolu, du point de vue unilatéral, que par ailleurs il dénonce. Une lecture "spectrale" n'en est que plus nécessaire, qui permet de critiquer ce qu'il conserve de faiblesses au nom de ce qu'il y a de meilleur en lui. Rien en tout cas ne serait plus funeste que de prétendre l'absoudre, ou de vouloir excuser ses errements. On n'absout pas un penseur, et on l'excuse encore moins, sous peine de le transformer en idole ou en irresponsable.

Loin d'apercevoir dans la déclaration des Droits de l'homme et du citoyen un sommet de l'idéologie bourgeoise, Proudhon la place au fondement de la société nouvelle qu'annonce la Révolution. Plus d'absolus, seulement des rapports. Plus d'individus séparés et isolés interpellés comme tels par le pouvoir : un réseau d'échanges, aussi bien économiques qu'intellectuels.

Comme les droits sont pour ainsi dire génétiquement liés au travail, leur réalisation effective exige que soient transformés les rapports économiques, c'est-à-dire que disparaisse le système capitaliste : aussi bien est-ce dans le champ économique que se livre la bataille essentielle pour ou contre la justice.

Parce que les hommes sont libres, la victoire n'est préinscrite ni dans une nature, ni dans une histoire. La justice ne relève pas pour autant d'une utopie, qui procéderait par rupture et écart radical avec la réalité<sup>18</sup> ; Proudhon se veut réaliste : l'état de la pensée comme la force des choses rendent le combat, et la victoire, possibles, à charge pour les hommes, et de prendre conscience du fait, et de vouloir en effectuer les potentialités. En ce sens, le seul progrès envisageable est d'ordre moral, si le moral renvoie au pouvoir qu'a la liberté de s'obliger elle-même. Mais le progrès n'est pour cette raison qu'une possibilité (ou, si l'on veut être optimiste, qu'une probabilité) ; des régressions momentanées, voire une catastrophe qui remettrait tout en cause, ne sont pas des hypothèses à écarter à priori. Une telle manière de voir a des conséquences sur la manière d'écrire : " De la Justice..." est à la fois un livre de théorie (il porte sur des principes), un livre d'analyse historico-politique (il s'intéresse à une situation) et un livre de militant (il s'efforce d'orienter les libertés dans la direction qu'il estime être la bonne).

Pour que la justice ait quelque chance d'advenir, il faut qu'elle soit simultanément dans les faits et dans les idées : qu'elle soit rencontre, et fécondation réciproque, des faits et des idées. Elle n'est donc rien sans la force : la force des choses, la force des humains. Un des rôles du penseur consiste à aider à y voir clair dans un champ de forces donné. Or, le monde humain est bâti de telle sorte que les illusions, les mauvais idéaux, les ruses et les tromperies, brouillent en permanence le jeu des forces. La religion, bien qu'elle ne soit pas que cela, est suprême brouillage autant que symbole de tous les brouillages, car elle fait intervenir un principe transcendant, à vocation hiérarchique et inégalitaire, où ne devraient régner que l'immanence, le droit de chacun à s'exprimer, et l'égalité. Se débarrasser des brouillages, sera-ce donc en arriver à une pure logique de la force ?

Dans une large mesure, il faut répondre par l'affirmative : la raison publique sera une résultante, et une résultante, que l'on sache, est une force qui naît de la rencontre de deux ou plusieurs autres forces. Dans "La Guerre

et la Paix", que plusieurs passages de "De la Justice..." annoncent explicitement, Proudhon affirmera sans ambage qu'il est juste -c'est la "force" des choses- que le plus fort triomphe. A condition, ajoute-t-il, que le combat ait été loyal, ce qui suffit à prouver qu'il n'y eut quasiment jamais de vraie guerre, mais aussi à montrer que Proudhon hait par dessus tout la fourberie et la déloyauté.

Comment éviter la guerre au moment même où il s'agit de libérer les forces ? Le traité de Vienne sera pour Proudhon un modèle : il crée la paix par l'équilibre des forces ; il ne les supprime pas, bien au contraire, il les neutralise les unes par les autres. Ce qui est valable à l'échelon européen le demeure à l'échelon social : les absolus ne sont pas complètement supprimés, ils sont neutralisés les uns par les autres. Chacun demeure un individu, mais il lui faut rencontrer d'autres individus, ses égaux, avec lesquels il échange et contracte.

Se retrouve ici la tension proprement proudhonienne que nous évoquions plus haut. D'un côté, le jeu -la composition- des forces produit plus et autre chose qu'une simple addition, que ce soit sur le plan économique ou sur le plan intellectuel ; il y a ainsi une fécondité de l'entrelacs ou de l'échange. D'un autre côté, l'absolu subsiste comme en retrait, à la double manière d'une réserve (de forces) et d'un danger qu'il ne faut jamais oublier.

Aussi bien Proudhon ne promet-il pas que s'établira une harmonie ; des antagonismes demeurent, et demeureront toujours, parce qu'ils sont la vie sociale et que d'eux naissent sans cesse de nouvelles solutions qui constituent autant de nouveaux avatars de la justice, autant de nouvelles manières de recréer l'équilibre un moment compromis. La condition, évidemment, est que les antagonistes s'opposent loyalement, c'est-à-dire sans recourir à une violence qui ne serait jamais qu'un retour aux absolus.

Ceux qui ont voulu voir dans Proudhon une apologie simpliste de la force ont toujours oublié qu'il vise, non l'affrontement, mais l'équilibre ; ceux qui ont voulu voir en lui le précurseur (honné ou honorié) d'un quelconque "travaille et tais-toi" ont toujours oublié la filiation qui existe pour lui entre le travail et la constitution d'une raison publique fondée sur les droits et l'homme et du citoyen (et, pourrait-on ajouter, du travailleur) ...

La liste serait aisée à poursuivre. Proudhon, au fond, continue à heurter

parce qu'il oblige à réviser bien des partages que l'on croyait assurés : voilà le sujet lecteur remis en cause et heurté -au moins momentanément- dans ses certitudes. Voilà aussi Proudhon susceptible d'être démembré en vue de l'annexion de tel ou tel de ses éléments à un point de vue qui paraissait le contredire...

Tout se passe comme si rien n'était plus difficile que de lire Proudhon selon lui-même et selon la sorte de cohérence qui lui est propre. Nous n'avons pas voulu dans ces pages affirmer que Proudhon a toujours raison, ni même qu'il ait raison dans l'ensemble. Nous avons simplement voulu esquisser les grandes lignes d'une lecture qui lui rende justice, et qui, avant de le juger, de le rejeter ou de l'encenser, daigne s'efforcer de le comprendre et de le mesurer à l'aune qu'il propose. Libre à chacun, ensuite, mais ensuite seulement, de revenir ou non à sa propre aune.

GEORGES NAVET

NOTES

1. Voir à ce propos la tentative du "Cercle Proudhon", entre 1911 et 1914, et, en 1941, le "P.J. Proudhon, socialiste national" d'Henri Bachelin.
2. Henri Lagrange, membre du "Cercle Proudhon" et protégé de Maurras, fit paraître une édition séparée de ce texte de Proudhon : "Les Femmelins : les grandes figures romantiques".
3. Sur les "Caucasiens", voir le chapitre X du deuxième livre de "La guerre et la paix".
4. Carnets, 2, Marcel Rivière et Cie, 1961, carnet n° 5 (1847), p. 128.
5. Yves Lemoine et Pierre Lenoël, Les avenues de la République, Souvenirs de F. V. Raspail, Hachette, 1984, p. 339.
6. La philosophie du non, chapitre II, PUF.
7. La société de cour, Calmann-Lévy, 1974, ou Flammarion, 1985.
8. Les rêveries du promeneur solitaire, cinquième promenade, Oeuvres complètes, I, Pléiade, p. 1045.
9. Réponse à la question : "Qu'est-ce que l'Aufklärung ?", Aubier, Paris, 1947, p. 83.
10. Oeuvres complètes, Nouvelle édition, sous la direction de C. Bouglé et H. Moysset, Rivière, VIII, De la Justice..., 1, p. 189 Ed. "Corpus", p. 9 (t.I).
11. Ib. p. 280. Ed "Corpus", p. 123 (t.I).
12. Ib. VIII, 3, Septième étude, p. 151.(non encore parue dans le "Corpus").
13. Ib p. 255 : il s'agit de la reformulation de l'article 11 de la Déclaration de 1789,

- placée en tête de la Constitution de 1791.(non encore parue dans le "Corpus")
14. Voir notamment la quatrième étude de "L'Idée générale de la Révolution."
  15. Philosophie populaire, *De la Justice...* éd. citée, p. 227. ("Corpus", p.55)
  16. Voir sur ce point Pierre Ansart, *Naissance de l'anarchisme, Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme*, PUF, 1980 ; et, du même, *Proudhon, Textes et Débats, le livre de Poche*, 1984, notamment 2<sup>e</sup> partie, 3.
  17. VIII étude, chap. VI, *De la Justice*, éd. citée, 3, p. 411.
  18. Sur le rapport à l'Utopie, voir J.P. Thomas, "Proudhon, lecteur de Fourier", *Les Travaux de l'Atelier Proudhon*, EHESS, 1986, notamment pp. 20-21.

---

De l'Éducation dans la Révolution  
et dans l'Église

« La véritable école, note Proudhon dans ses *Carnets*, c'est l'atelier »<sup>1</sup>. La formule résume parfaitement le propos de Proudhon éducateur. Lorsqu'il définit l'éducation par la « création des moeurs, en prenant ce mot de moeurs dans son acception la plus étendue et la plus élevée »<sup>2</sup>, Proudhon fait jouer un double principe d'extension maximum et d'élévation maximum qui trouve en effet son lieu d'accomplissement sur le terrain de l'enseignement de l'industrie, comme si la définition de l'éducation par la création des moeurs venait refléter sur le plan théorique, en les exprimant abstraitement, des caractéristiques qui renvoient directement au terrain d'élection de l'acte éducatif, l'atelier.

Le principe d'extension maximum de l'éducation répond à l'évidence à la volonté de donner à l'ouvrier, véritable sujet de l'éducation, un enseignement non-morcelé de l'industrie, un enseignement complet, selon une méthode qui embrasse tout le cercle des activités industrielles. Quant au principe d'élévation maximum de l'éducation, il correspond à un enseignement qui s'attache à l'exécution par la main de ce que la tête a compris. L'élève se contente d'exercer son intelligence et de meubler sa mémoire. L'ouvrier fait plus. Sa main, par son habileté instruite et intelligente, vient symboliser chez Proudhon cette parfaite union des organes et de l'entendement qui émane du travail librement organisé. Cette union est aussi un équilibre, l'indice et la condition d'une sagesse. En ce sens l'industrie est « la forme concrète de cette philosophie positive qu'il s'agit aujourd'hui de verser dans les âmes à la place des croyances éteintes »<sup>3</sup>. On ne saurait mieux illustrer cette portée morale, cette élévation acquise par la pondération corporelle et laborieuse de l'intelligence, et on ne saurait mieux traduire combien cette mystique du travail se dresse vivement contre toutes les formes d'éducation religieuse.

La cohérence de la réflexion sur l'éducation de Proudhon est si affirmée, comme le souligne Maurice Dommanget, que tous les problèmes en sont ici rassemblés, et qu'ils renvoient tous à chacun des autres. Reste donc, pour pénétrer les lois de cette constellation, à retenir un fil directeur. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* nous guidera ici en marquant d'emblée et

vigoureusement que l'éducation telle que Proudhon la conçoit participe d'une contestation de l'éducation religieuse.

Au nom de quoi Proudhon s'oppose-t-il à l'éducation religieuse? Quel portrait en dresse-t-il? Toute la Cinquième Etude répond à cette question, la Sixième abordant directement l'enseignement industriel.

Ce que la religion regarde comme son triomphe traduit en fait son échec. L'éducation a pour contenus, le travail, la science, l'art, la philosophie, la justice. Or l'Eglise ignore le travail des mains et demeure étrangère aux sciences comme aux arts. Elle reste à l'écart de la philosophie et n'enseigne pas la justice. En un mot l'Eglise ne se charge pas plus de former des citoyens que des producteurs et des artistes, elle ne se préoccupe pas réellement de la création des moeurs dans le sujet humain. L'éducation se définit en outre par sa forme : c'est un art, et le plus difficile d'entre eux, celui qui consiste à transmettre aux individus les valeurs universelles. Cet art, la pédagogie, est possédé par les hommes d'Eglise, mais aussi bien par d'autres. Ni dans ses contenus, ni dans ses méthodes, l'Eglise ne mérite l'admiration. En outre, elle ruine la véritable moralité. La morale repose en effet sur l'intuition que l'âme a d'elle-même et de sa pureté. L'horreur intime de l'âme pour le péché fonde l'éthique et la pédagogie. La morale n'a pas besoin d'être fondée, elle est fondatrice. Elle dérive de l'essence de l'âme, non d'un dogme venu d'ailleurs. Chercher ailleurs que dans l'âme le fondement de la morale, c'est laisser transparaître un doute à l'égard de son exigence de pureté. Le supplément que le christianisme ajoute à cette horreur de l'impureté vient troubler cette auto-fondation de la morale en introduisant un dualisme dont Proudhon se défie. Le principe de la moralité est qu'il ne faut point pécher car le péché souille l'âme. Le principe du christianisme ajoute qu'il ne faut point pécher car le péché offense Dieu, qui le défend et le punit. Ce dualisme des principes ruine la moralité en rendant l'âme mercenaire et servile, en ce qu'elle en vient à se garder du péché par intérêt, en vue d'une récompense ou par peur d'une punition divine. Religion et morale ne sont pas seulement distinctes : loin d'être complémentaires, elles sont antagonistes. La religion n'est pas seulement insuffisante, elle est foncièrement néfaste. La religion chrétienne, religion marquée par le rôle du divin rédempteur, est une religion de l'homme déchu, à la conscience fanée, dont le Salut ne peut venir de lui-même, mais seulement des grâces ou vertus médicinales de l'être saint. La religion est la médecine, l'alopathie mentale de l'homme à la conscience chétive, qui ne croyant plus en ses forces morales a besoin de croire en Dieu. Elle anime une éducation fondée sur la défiance. Ses moyens sont des rites, sacrements, offices, modifications, oraisons, direction d'intention, foi

absolue aux vérités révélées.

L'éducation religieuse est donc insuffisante, moralement néfaste, fondamentalement autoritaire et aliénante. Elle est en outre réactionnaire, l'Autorité religieuse et l'autorité politique symbolisent et l'école de la soumission aux dieux prépare la soumission aux autorités sociales : l'Eglise, « depuis plus de soixante-dix ans, ne cesse d'élever ses prières contre la Révolution »<sup>4</sup>.

A travers cette critique de l'éducation religieuse, un humanisme décidé se dégage. Pour Proudhon, l'éducation véritable est avènement de l'humanité dans l'homme, sous le signe de la liberté – donc du refus de toute autorité –, sous le signe de la moralité – qui est assomption de la pleine humanité –, sous le signe enfin du travail, source de la valeur humaine, mode d'édification de l'homme par lui-même.

Cette critique de l'éducation religieuse chrétienne s'élargit en critique de l'éducation religieuse en général, en critique de toute éducation anti-humaniste, de toute éducation placée sous le signe de l'hétéronomie, de la soumission de l'homme à une autorité, à un Absolu. Or dans la mesure où cette critique de l'éducation religieuse est une critique de tout dualisme, de toute doctrine qui déchire l'homme et le sépare de ce à quoi il lui faut obéir, et dans la mesure où ce dualisme essentiellement religieux est le sens profond de l'opposition du spirituel et du corporel, elle fournit un principe de décryptage de tout système éducatif qui se prétendrait non-religieux tout en le demeurant secrètement. De même que chez Marx l'opposition de l'homme et du citoyen traduit le caractère encore religieux de la démocratie représentative, de même chez Proudhon une éducation prétendument laïque qui maintiendrait l'opposition du corporel et du spirituel serait encore religieuse et encore réactionnaire. C'est pourquoi chez Proudhon l'éducation religieuse ne s'oppose pas à l'éducation laïque, mais à l'éducation révolutionnaire, c'est-à-dire à l'éducation qui a pour symbole ou divinité la conscience même, « ou pour mieux dire la Justice »<sup>5</sup>, « le respect de l'homme »<sup>6</sup> en chaque homme.

L'enseignement industriel est cet enseignement révolutionnaire qui doit se substituer à l'enseignement religieux. Pour être à la hauteur des exigences définies de Proudhon, pour instituer les moeurs en chaque individu, l'enseignement industriel doit s'éloigner de tout enseignement directement ou indirectement religieux.

De sorte qu'il est aisé d'établir la liste des types d'enseignement avec lesquels il rompt.

Ni l'enseignement donné au Collège, ni l'école gratuite et obligatoire, ni l'apprentissage parcellaire ne répondent aux exigences d'un enseignement

industriel.

Dans *La création de l'ordre*, Proudhon critique l'enseignement secondaire de son temps en évoquant sa vie de collégien. Proudhon s'en prend à la hiérarchie des professeurs (de la huitième à la première), qu'il compare à la hiérarchie militaire. Il critique les programmes, jugeant qu'on passe trop de temps à l'étude des langues mortes, et aux procédés mécaniques que l'on utilise pour les enseigner.

Toutes ces critiques se rejoignent dans le caractère fondamentalement religieux, explicitement ou implicitement, de cet enseignement prodigué par les professeurs du collège. Tout est fait pour exercer la mémoire et non pour stimuler l'intelligence. L'esprit moutonnier, l'obéissance aux Autorités, le conformisme sont systématiquement développés. Enfin sont laissés de côté l'exercice du corps et les activités propres aux métiers. L'enseignement au Collège est donc insuffisant et néfaste dans l'exacte mesure où il est fondé sur les principes de l'éducation religieuse : l'abêtissement, le mépris du corps, la soumission.

Il en est de même pour l'école gratuite et obligatoire. L'opposition radicale entre une éducation religieuse et une éducation révolutionnaire relativise les autres oppositions, et notamment celle des cléricaux et des libéraux, et c'est pourquoi Proudhon n'est pas tendre à l'égard des projets d'enseignement gratuit et obligatoire qui émanent de l'opposition libérale au Second Empire. Il s'en explique dans *De la capacité politique des classes ouvrières*, au chapitre VII. La ridicule utopie d'un enseignement obligatoire y est disqualifiée en faisant valoir qu'il est vain de prétendre réaliser une émancipation intellectuelle du peuple dans le contexte d'une société injuste. La gratuité est économiquement impossible à réaliser. Proudhon fait valoir que ce sont les familles qui doivent payer, ne serait-ce qu'en différant l'entrée de leurs enfants sur le marché du travail. Le plus souvent, la misère les en empêche. A supposer que l'Etat engloutisse des sommes considérables pour assurer la gratuité de l'enseignement, un problème d'ordre qualificatif subsisterait. Evoquer la gratuité de l'enseignement, c'est pour la bourgeoisie se donner bonne conscience en accordant à tous les enfants un sacrement de baptême intellectuel. La proposition d'un savoir minimum garanti pour les travailleurs voués à la peine s'inscrit dans une perspective religieuse par la moralisation intense et par le mépris du corps. Dans l'état actuel de la société, juge Proudhon, l'ignorance est donc inhérente à la condition des travailleurs, et seule une société mutualiste pourrait changer cette situation.

Enfin, l'enseignement industriel est irréductible à l'apprentissage parcellaire, ce complément ordinaire du baptême intellectuel des travailleurs : « le

premier fruit du travail parcellaire est de multiplier les incapacités, par conséquent de rendre plus précieux les contremaîtres, chefs d'ateliers, directeurs et ingénieurs, et de créer à leur profit un droit de suzeraineté et un privilège ». L'apprentissage parcellaire rend stupide; il procède de l'abêtissement propre à l'éducation religieuse.

Dans la mesure où l'enseignement industriel s'oppose à l'apprentissage parcellaire, on peut maintenant en énoncer les caractéristiques.

La cinquième étude, *De l'éducation*, traitait de l'éducation religieuse. La sixième étude, que Proudhon consacre à l'enseignement industriel, s'intitule : *Le travail*. Par là Proudhon montre que sa réflexion sur l'éducation a pour cadre une philosophie du travail. Celle-ci est diamétralement opposée à la conception chrétienne de l'homme, qui fait du travail une punition et tient la pensée pure, en héritière de la philosophie grecque, pour supérieure à l'action.

A l'inverse de ce mépris de la matière et du travail manuel, Proudhon fait surgir la théorie de la pratique, et l'idée de l'action, du travail.

Quelles sont les conséquences pédagogiques de cette philosophie du travail? Dire qu'au commencement était l'action, le travail, et non le Verbe, c'est dire que l'homme se produit lui-même, qu'il est libre, donc que « le salariat est une violation de la dignité humaine ». L'enseignement industriel est celui qui correspond au dépassement libérateur du travail et les modalités autoritaires de son exercice.

Cet enseignement sera polytechnique, Proudhon assurant qu'un ouvrier étroitement spécialisé est semblable à un illettré qui sait seulement écrire son nom. Il sera égalitaire. Proudhon évoque le principe d'égalité progressive propre aux francs-maçons, dont il reprend la hiérarchie. De même que l'initiation maçonnique comprend trois degrés : apprenti, compagnon, maître, l'apprentissage polytechnique est l'ascension de tous à tous les grades. Il se caractérisera par son haut niveau, Proudhon envisageant une véritable culture générale technique. Cet enseignement sera donné à l'atelier, non à l'école. La distinction entre les institutions d'enseignement et les institutions de production est abolie, tout établissement de production étant à la fois un atelier de travail et une école de théorie et d'application.

Enfin, en conséquence d'une telle éducation, « la condition du travailleur change tout au tout », il se reconnaît dans ses oeuvres et le travail devient une volupté intime.

Il est difficile de définir le plan des études selon Proudhon. Son oeuvre propose des orientations générales, non un système achevé. L'exposé le plus précis figure dans *De la capacité des classes ouvrières*. Proudhon envisage, après l'éducation domestique – éducation des moeurs et du caractère –, un

enseignement de la jeunesse. Celui-ci peut être dispensé en divers lieux (à domicile, dans des écoles communales ou d'Etat), mais son principe ne varie pas : il faut toujours combiné l'instruction professionnelle et l'instruction scientifique et littéraire, le travail et l'étude. Enfin, un Tour de France doit couronner le cursus, étant entendu que celui-ci est placé sous la tutelle des Associations ouvrières : l'adolescent apprend les vertus de la mutualité en apprenant son métier.

L'intérêt actuel d'une telle approche est trop évident pour être souligné. Les problèmes qu'elle soulève, et par le biais desquels un débat mérite d'être instauré, ont leur source dans les ambiguïtés que présente la notion d'instruction industrielle. Celle-ci ne fait-elle pas l'impasse sur la logique propre aux disciplines scientifiques? En soulignant la nécessité d'aller méthodiquement du simple au complexe, dans le travail comme dans l'étude, Proudhon ne présume-t-il pas l'identité pure et simple des deux démarches? On peut le penser lorsqu'il évoque l'« alphabet du travailleur », c'est-à-dire le tableau raisonné des outils et des gestes élémentaires. Que la science sorte de l'analyse du travail, principe général d'une genèse matérialiste de la pensée, ne signifie pas que l'on doive nier l'autonomie de l'organisation interne des sciences par rapport à l'analyse des gestes du travail.

De là dérive la question décisive : l'ouvrier qui connaît son alphabet industriel dispose-t-il, comme cela est sous-entendu à chaque page, d'une réelle capacité politique?

Le travailleur, grâce à l'enseignement industriel, saura de quoi il parle, mais saura-t-il en parler? Le problème posé est celui des liens à trouver entre l'alphabet industriel et cet autre alphabet qui apporte l'intelligence des signes. Ainsi est posée la question de l'école primaire et de son rôle selon Proudhon. Or on relève une certaine oscillation dans sa pensée. Tantôt il assure, comme dans *La création de l'ordre* que « l'art de parler et d'écrire est le premier de tous »<sup>7</sup>, tantôt il stigmatise, comme dans *De la capacité des classes ouvrières*, cette première initiation toujours accompagnée de « quelques formules de religion et de morale »<sup>8</sup> qui sert d'alibi à la bourgeoisie. Il semble bien pourtant que cette intelligence des signes soit indispensable au travailleur industriel, s'il veut non seulement maîtriser les éléments de son savoir mais encore acquérir les instruments théoriques de son émancipation. Cette tension entre l'alphabet industriel, c'est-à-dire la connaissance pratique et théorique des outils, et l'univers des signes renvoie, par le biais d'une expérience personnelle, à la question du passage de la philosophie populaire concrète à la philosophie populaire explicite. Il semble que la capacité poli-

tique des classes ouvrières suppose un retour réflexif sur cette philosophie populaire dont elles sont porteuses, un passage du concret à l'abstrait dont la clé ne relèverait pas directement de l'enseignement de l'industrie, mais d'une circulation des idées – notamment de celles de Proudhon – dans des revues et des brochures.

On ne saurait trop souligner à quel point cette question est liée chez Proudhon à un conflit interne, à une difficile articulation de la fidélité au monde du travail et de l'ouverture sur la science, toujours entre les mains des bourgeois pédants. Dans sa volonté de voir les travailleurs demeurer fidèles à eux-mêmes dans leur émancipation, dans la conviction sans cesse rappelée de l'égal mérite de la connaissance scientifique et des savoirs ancestraux, il est permis de lire la tragédie de l'homme du peuple déchiré au plus profond de lui-même par la fêlure que la culture secrète entre le peuple et ses plus fidèles amis. Le goût des travaux rustiques, le « panthéisme pratique » de Proudhon ne sont pas dépourvus de connotations sociales : la nostalgie des « fêtes innocentes » est celle d'un temps révolu, celui où l'enfant pauvre n'était pas encore devenu un défenseur du peuple.

JEAN-PAUL THOMAS

*Docteur en philosophie, a notamment publié "Chronique des idées d'aujourd'hui. Eloge de la volonté". P.U.F. 1987(en collaboration avec Jean-Michel Besnier)*

#### NOTES

1. P. J. Proudhon, *Carnets*, Marcel Rivière, volume premier, p. 88.
2. P. J. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Marcel Rivière, II, p. 332.
3. Idem. III, p. 84-85.
4. Idem. III, p. 386.
5. Idem. III, p. 362.
6. Idem. III, p. 381.
7. P. J. Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, A. Lacroix, p. 382.
8. P. J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Dentu, 1865, p. 361.

---

## Genèse de la « Justice »

Au mois d'août 1851, alors qu'il est à la Conciergerie et que vient de sortir des presses *l'Idée générale de la Révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Proudhon écrit à un intime : « J'ai en tête une foule de projets, d'idées, de systèmes, sans compter la théologie humanitaire, le X qui doit remplacer le vieux catholicisme, comme je l'annonce dans ma dernière publication »<sup>1</sup>. Cette allusion vise l'épilogue de *l'Idée générale*, et notamment la formule qui la résume : « La Révolution succède à la Révélation »<sup>2</sup>. Quant à la « théologie humanitaire » que l'auteur se propose de mener à bien, elle n'est autre que la première ébauche de la *Justice*.

Selon son témoignage l'écrivain emprisonné, mais plus laborieux que jamais, mène de front bien d'autres entreprises, dont certaines se confondent plus ou moins avec le grand oeuvre qu'il médite. Notamment une chronologie universelle démontrant l'émergence de l'idée révolutionnaire depuis les origines de l'humanité et un *Atlas révolutionnaire* destiné à en dresser le bilan contemporain. Sans préjudice d'une *Histoire universelle*, ouvrage collectif dont il serait l'animateur et qui, en dépit de fins plus lucratives, devait s'inspirer de la même pensée directrice. En effet Proudhon sait que, désormais, il n'aura plus que sa plume pour faire vivre un ménage fondé depuis peu. Condamné à écrire, il ambitionne une difficile harmonie entre d'inévitables activités de librairie et l'objectif exclusivement révolutionnaire qui n'a jamais cessé d'être au centre de ses activités.

En fait, contre son voeu profond, sans trêve l'actualité le sollicite. En ce même mois, mettant provisoirement de côté ses travaux en train, c'est au président conspirateur que Proudhon s'en prend, naïvement persuadé de le mettre au pied du mur. Ce pamphlet, dont l'ambiguïté n'a pas cessé de soulever des malentendus, est titré à la manière paradoxale de l'auteur : *La Révolution sociale démontrée par le coup d'Etat du 2 décembre*. De la même époque, ou peu s'en faut, datent les deux grandes lettres réunies en 1853, après la fin de l'emprisonnement, pour former la *Philosophie du Progrès*. Livre qui, à bien des égards, peut être considéré lui aussi comme un préambule à la *Justice*.

Cette intense activité rédactionnelle menée au milieu d'embaras de toutes sortes (dont le choléra familial n'est pas le moindre), repousse la réalisation

du projet principal. Pourtant celui-ci n'est nullement abandonné. L'idée de la Justice, concept et réalité, transcendante à l'histoire, immanente à la personne humaine, Proudhon l'a placée depuis toujours au cœur de sa pensée et il ne connaîtra pas de répit tant qu'il n'en aura pas fait le tour.

Dès ses premiers écrits, bien longtemps avant de se sentir prêt à traiter le sujet dans son ampleur, il avait parlé de la Justice comme étant « l'astre central qui gouverne les sociétés, le pôle sur lequel tourne le monde politique, le principe et la règle de toutes les transactions »<sup>3</sup>. Dans ce texte princeps de 1839-1840, la Justice était déjà définie en termes presque identiques à ceux que l'on trouvera quinze ans plus tard : « ... reconnaissance en autrui d'une personnalité égale à la nôtre ». Et l'auteur débutant précise aussi son dessein, qui est de « démontrer métaphysiquement que société, justice, égalité, sont trois termes équivalents, trois expressions qui se traduisent, et dont la conversion mutuelle est toujours légitime »<sup>4</sup>.

S'il a marqué son entrée sur la scène des idées par une attaque en règle contre la propriété absolutiste, ce n'était nullement pour prôner un communisme niveleur, réduisant les individus à n'être que des pions interchangeables. Bien au contraire l'égalité en faveur de laquelle il ne cessera de combattre jusqu'à son dernier souffle est le corollaire dialectique de la liberté, défendue avec la même passion. Dans la vision proudhonienne, les hommes ne peuvent être égaux que s'ils se reconnaissent mutuellement et à tous les points de vue comme libres. L'équilibre dynamique, toujours à faire, de ces deux valeurs opposées et complémentaires, c'est précisément la Justice.

\*

Le livre lui-même ne sera mis effectivement en chantier que quatre ans après l'intention première. Encore le point de départ en sera-t-il quasi accidentel. Au mois de mai 1855 Proudhon est absorbé par un ensemble de tâches qu'il appelle « pot-au-feu » – alimentaires – entre autre un projet de palais de l'industrie pour l'exposition universelle, ainsi que des démarches collectives en vue d'obtenir la concession d'une ligne de chemin de fer. Il se dit : « épuisé, échiné et, par moments, abêti »<sup>5</sup> par ces besoins.

C'est alors qu'il reçoit une brochure sur lui, qui n'aurait pas dû normalement entraîner de sa part plus qu'un haussement d'épaules. Parue dans la série en vogue « Les Contemporains, hommes de lettres et publicistes », elle est signée Eugène de Mirecourt (de son véritable nom Eugène Jacquot, personnage fort douteux). Cette collection avait déjà publié des biographies analogues consacrées à Hugo, Girardin, George Sand, Lamennais, Thiers, Lacordaire, etc.

Proudhon n'y était donc pas une mauvaise compagnie, loin de là. Bien que le ton en fut sarcastique et le contenu approximatif – selon les procédés du journalisme dit « littéraire » du temps – ce n'était pas dans ses habitudes de répondre aux innombrables attaques ou dérisions dont il était l'objet. Pourtant le voilà qui s'enflamme et, sur-le-champ, décide de riposter.

La raison de cette susceptibilité inattendue nous est donnée par lui-même dans une lettre à Mathey du 25 mai : « Une biographie de moi vient de paraître, par un sieur de Mirecourt en relation avec notre archevêque, qui a fourni les renseignements. Elle contient en substance que ma vie privée est irréprochable, mais que je n'en suis pas moins un franc scélérat. Vous sentez que je me soucie fort peu de Mirecourt et de ses pasquinades; mais puisque le clergé s'est découvert, je ne veux pas manquer l'occasion »<sup>6</sup>. Le même jour et les suivants, Proudhon s'exprimera dans des termes voisins auprès d'autres correspondants : Darimon, Charles Edmond, Guillemin, etc. Manifestement la question lui tient à coeur.

Les combats d'idées ne lui ont jamais répugné : ce qu'il ne peut supporter c'est la bassesse. Mais surtout, s'il tient tant à renvoyer la balle, c'est qu'à divers signes ce misérable factum lui paraît avoir eu comme source l'archevêché de Besançon (la suite révélera la justesse de cette déduction). Bien que se considérant comme en dehors de l'Eglise, l'autorité de celle-ci n'est en rien indifférente à l'ancien paroissien du Faubourg Battant et il n'admet pas que « notre archevêque », comme il dit, diffame un membre de son troupeau, fût-il dissident.

Adversaire privilégié aux yeux de Proudhon, le catholicisme se doit d'être toujours à la hauteur de ce qu'il revendique. Il s'est par conséquent considéré et « découvert » en inspirant une telle attaque. Chance trop belle de montrer, sur un exemple privilégié, l'irréductible fossé séparant le moralisme hypocrite des prétendus disciples du Christ et l'intransigeance de ceux qui se réclament de la Révolution.

Se souvenant du procédé auquel avait recouru Pascal, Proudhon va négliger le folliculaire pour se mesurer directement à l'inspirateur, en la personne du cardinal Mathieu<sup>7</sup>, duquel il prend un malin plaisir à énumérer tous les titres : archevêque de Besançon, sénateur, et « comme autrefois » prince du Saint-Empire. Voilà un dédicataire qui ne manquera pas de conférer du poids à une contre-attaque délibérément conçue comme symbolique. La hiérarchie de l'Eglise et tout ce qu'elle représente sera, en bloc, démasquée.

Cet objectif grandiose non seulement soutient l'ardeur de Proudhon – il l'avait grande – mais est le seul qui justifie à ses yeux de s'être lancé, toutes

affaires cessantes, dans une querelle à première vue subalterne. De fait, au-delà de ses objectifs apparents, le polémiste sent dès le départ qu'il « tient » son grand sujet, celui sur lequel il méditait depuis si longtemps : « L'objet réel, écrit-il, est de poser avec force et étendue, entre l'Eglise et la Révolution, la QUESTION MORALE, comme Rousseau, en 1760-1762, répondant à l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, posa la QUESTION DE LA REVELATION ET DES MIRACLES »<sup>8</sup>. Une prestigieuse référence de plus ! Les majuscules traduisent aussi une ambition et une exaltation à la mesure de la lutte de Titan que le champion de la Révolution entend mener. Pour lever les doutes qui subsisteraient, il précise : « Aussi, il ne s'agit pas d'une brochure de circonstance qui intéresse seulement le public parisien, c'est un véritable livre à l'adresse de l'Europe, et où, tout en me refermant dans le cadre concret d'une biographie, je traite à fond des choses les plus élevées qui puissent occuper l'esprit humain »<sup>9</sup>. Pas moins. Et le plus beau est que c'est vrai.

Tout d'abord le livre était intitulé : *De la Morale dans le socialisme et dans l'Eglise, Lettre à Mgr Césaire Mathieu, etc.* Mais, à peine a-t-il commencé à écrire, Proudhon est frappé par une brochure qui vient de paraître, bien qu'elle n'ait qu'un lointain rapport avec son sujet : *La Justice et la monarchie populaire*, du « comte R. R. ». Il se décide alors pour le titre que nous connaissons, « ce qui est mille fois mieux », souligne-t-il<sup>10</sup>.

\*

L'ouvrage, bien que déjà conçu comme allant très au-delà d'une simple réponse à Mirecourt, ne devait avoir originellement que « cent cinquante à cent soixante pages »<sup>11</sup>. Rapidement la rédaction prend un tour tel que l'auteur, empoigné par l'inspiration, est résolu à développer son thème autant qu'il s'avèrera nécessaire. Néanmoins, toujours persuadé d'en avoir terminé en septembre de la même année 1855, Proudhon prend des dispositions pour se faire imprimer à Bruxelles, de crainte d'être saisi. Au début de ce mois il tombe dans un grand état de fatigue, comme cela arrive et arrivera de plus en plus souvent. Pourtant il parle maintenant « de 500 pages environ », précisant à son correspondant : « C'est donc sérieux et mille fois sérieux »<sup>12</sup>.

Ce l'est à ce point que le livre ne cesse de croître, tel un arbre né d'une infime graine qui prend peu à peu des proportions gigantesques. On perçoit la cause de cette prolifération. Parti d'un propos limité, mais auquel avait été d'emblée conféré une immense charge affective et intellectuelle, Proudhon se trouve aux prises non pas avec un sujet mais – pour le moins – trois. Intimement liés pour lui, ils sont cependant distincts. La gageure quasi insurmon-

table sera de les fondre en une construction unique.

Demeure, certes, le point de départ : interpellé non pas tant le négligeable Mirecourt que le haut personnage tenu pour son inspirateur mais essentiellement visé comme représentant de l'Eglise romaine en tant que principe et totalité. Puisqu'il s'agit malgré tout de sa propre biographie, le fils du tonnelier est amené – ce qu'il n'avait encore jamais fait – à parler de soi et des siens, humble lignée paysanne dont il se réclame orgueilleusement. Lui, d'ordinaire si pudique et méprisant l'anecdote pour s'en tenir à la rigueur des idées, le voici qui manie avec superbe l'invective ou s'épanche lyriquement sur son enfance champêtre. Ce sont, littérairement, parmi les plus belles pages du livre et de la prose du siècle.

Pour autant Proudhon ne perd jamais de vue sa thèse centrale, selon laquelle le catholicisme bien qu'il prêche la morale ne peut vraiment la comprendre parce qu'il la subordonne à une récompense ou un châtiment extérieurs. L'exigence éthique doit se suffire à elle-même ou elle n'est pas. D'où l'opposition de deux mondes irréductibles : celui de l'Eglise entièrement fondé sur la transcendance de Dieu, donc la soumission de l'homme; celui de la Révolution – ou de l'immanence – qui revendique jusqu'à leurs ultimes conséquences la liberté des personnes, l'autonomie de la société et l'indétermination de l'Histoire.

Enfin, un troisième thème apparaît graduellement, jusqu'à devenir dominant. Allant bien au-delà de la seule morale, ou plutôt l'envisageant sous tous ses aspects, il expose le principe et les conséquences d'une théorie de la Justice gouvernant l'ensemble des rapports sociaux. Réponse globale à la question toujours présente mais jusqu'alors traitée partiellement : quelle société voulez-vous? Celle, dit Proudhon, où la Justice sera la règle unique des rapports entre individus, comme de l'organisation institutionnelle.

Pour illustrer cette conception, l'auteur entreprend de l'appliquer aux principaux domaines de l'activité humaine : les personnes, les biens, l'Etat, l'éducation, le travail, la connaissance, la sanction pénale, le mariage même. Philosophie « pratique » – comme le réclame le sous-titre général – qui, s'inscrivant dans la double tradition socratique et cartésienne, pourra être comprise par tous, devenant alors le bien de chacun.

Immense ambition qui peut-être dépassait les moyens d'un homme seul, pressé par le temps et les contraintes. C'est pourtant celle d'un livre que l'on doit prendre tel qu'il est, comme l'ultime aboutissement de la lignée encyclopédique et de l'humanisme des lumières. Le singulier paraît que cet énorme traité ait vu le jour presque fortuitement, avec des intentions polémiques. Mais, après tout, d'autres grandes oeuvres sont nées aussi de l'action plus que

de la spéculation, en poursuivant à tâtons des objectifs complexes comme la vie.

D'où le plan sinueux, ramifié, de cet édifice quasi végétal. Cheminement de la pensée peu conforme à la logique commune, et qui ne manquera pas de déconcerter le lecteur. Poussé par une sorte de halètement intérieur, bourgeonnant, ahanant, le livre avance comme on escalade une cime vierge. Au fur et à mesure de l'ascension, les itinéraires se recourent et s'enchevêtrent. Parfois ils empruntent la raideur abrupte de la voie principale, à d'autres moments ils paraissent s'en écarter pour des chemins de traverse. La seule chose qui compte est d'arriver au sommet de quelque façon que ce soit, crotté autant qu'il faudra, fourbu certainement.

L'auteur de la *Justice* y est-il parvenu? Lui-même ne le pensait pas sans réserve, admettant que ce travail accompli dans la fièvre et la maladie était sans doute démesuré et manquait d'harmonie : « J'ai bien pensé à faire un résumé de ce long ouvrage; puis je me suis dit que l'heure n'était pas venue des résumés. [...] Quand une science se construit, il faut de toute nécessité qu'elle expose ses preuves au grand complet, et qu'elle ne laisse rien en arrière. On pourra me reprocher çà et là quelques longueurs; [...] Je n'ai pas pu faire autrement »<sup>13</sup>.

\*

En ce début de 1857, l'ouvrier met précisément la dernière main à son manuscrit. Trente mois après s'être lancé dans une entreprise qui ne devait ne lui en prendre que quelques-uns – et en multipliant au moins par dix les dimensions envisagées – il est venu au terme de sa tâche. Somme toute, le délai n'était pas excessif pour mener à bien les trois gros volumes qui sortent chez l'éditeur Garnier en avril 1858. Le tirage en est de 6000 (ou, selon une autre indication, 6500) exemplaires, important pour l'époque et pour un texte de cette nature. Proudhon en attend non pas la célébrité mondaine, dont il ne s'est jamais soucié, mais une audience accrue pour ses idées. De fait le succès paraît s'annoncer. Une traduction allemande est déjà prête.

C'est, cependant, un destin tout différent qui attend l'ouvrage et son auteur. Une fois de plus celui qui paraît n'être né que pour déranger l'ordre établi est la cible du Pouvoir. Qu'a donc celui-ci contre la *Justice*? Il faut croire qu'il ne l'aime guère puisque le 28 avril – deux ou trois jours au plus après la publication – le livre est saisi pour «outrage à la morale publique et religieuse, apologie de faits qualifiés crimes, excitation au mépris et à la haine des citoyens». On a fait bonne mesure. Le procès sera mené de manière tout aussi expéditi-

tive. Le 2 juin 1858, Proudhon est frappé de trois ans de prison et 4000 Francs d'amende. A peu de chose près le même tarif qu'en 1849.

Naturellement le condamné fait appel. Tenant à assurer personnellement sa défense, en dépit de l'avis de ses conseillers, il rédige un important mémoire où sont réfutées point par point les accusations portées contre lui. Ce plaidoyer sera publié ultérieurement, sous un titre qui met agressivement en valeur le propos central : *La Justice poursuivie par l'Eglise*. Dès janvier 1859 la condamnation est confirmée. Cette fois Proudhon, chargé de famille et physiquement affaibli, ne tenant plus à tâter de la prison, gagne la Belgique où les siens le rejoindront quelque temps plus tard. Il y refusera l'amnistie de 1860 et ne rentrera, contre son gré, qu'en 1862. C'est-à-dire moins de trois ans avant sa mort.

Au cours de l'exil, l'Office de Publicité – journal bruxellois auquel collaborait l'écrivain proscrit – entreprit une nouvelle édition par fascicules qui parut simultanément en 1860 dans la capitale belge et à la librairie A. Schnee, de Leipzig. L'auteur y travailla assidûment, apportant à son texte un très grand nombre de corrections, ajouts, notes et éclaircissements et le faisant précéder de l'important (une soixantaine de pages) « Programme de Philosophie populaire » qui donne à l'oeuvre sa pleine signification. C'est cette édition, la dernière imprimée du vivant de l'auteur, qui sera reproduite à quelques rectifications matérielles près en 1868 dans la publication posthume des Oeuvres dites « complètes », chez A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, dont elle forme les tomes XXI à XXVI. Elle aussi que nous avons reprise, telle quelle, dans le « Corpus ».

Après un siècle et demi le monument tient bon, sans doute marqué par son époque mais en dominant de très haut les aspects épisodiques et possédant ce trait indiscutable qui fait les chefs-d'oeuvre. Livre ne relevant d'aucun genre ni d'aucune école, il a suscité les fureurs conjointes des marxistes et des bien-pensants, continue à irriter les opportunistes et rebute par ses dimensions le grand public. Fourre-tout si l'on veut, mais génial, où l'inlassable recherche d'un solitaire se livre tout entière avec sa démesure et son frémissement.

N'est-ce pas l'auteur qui voyait finalement le plus juste en qualifiant son travail d'« épopée philosophique »<sup>14</sup>, ajoutant qu'il n'avait eu d'autre dessein que de conduire le lecteur sur la voie d'une libre découverte de soi-même et des autres? Chacun pourra en juger, puisque ce mégalithe intellectuel est aujourd'hui soumis en appel au jugement de l'histoire.

BERNARD VOYENNE

NOTES

Les citations des ouvrages renvoient à l'édition Bouglé-Moisset, 19 volumes, Paris, Marcel Rivière, 1923-1959 (*la Justice y est divisée en quatre tomes*). Celles de la correspondance à l'édition J.-A. Langlois, 14 volumes, Paris. Librairie internationale, A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1874-1875 (en reprint chez Slatkine-Champion, Genève-Paris, 7 volumes).

1. A Charles Edmond, 28.8.51, *Cor.* IV, 92.
2. *I. G.*, 345.
3. *Prem. Mém.*, 144.
4. *Ibid.*, 303.
5. *Cor.*, VI, 209.
6. *Cor.*, VI, 171-172.
7. Proudhon, qui se pique de ses connaissances d'hébreu, met toujours deux *r*, alors que le patronyme de l'intéressé n'en comportait qu'un. Mgr Césaire Mathieu, encore simple prêtre et membre de l'académie de Besançon, avait semble-t-il voté pour Proudhon lors de l'attribution de la Pension Suard. Tout en y voyant un motif supplémentaire de le prendre à parti, l'ancien lauréat n'omet pas de lui en témoigner de la reconnaissance (*Justice*, II, 58).
8. 1.6.55, *Cor.*, VI, 175.
9. *Ibid.*, 176.
10. A Charles Edmond, 1.6.55, *Cor.*, VI, 175.
11. A Darimon, 25.5.55, *Cor.*, VI, 172.
12. *Cor.*, VI, 240.
13. A M. Larramat, 2.2.57, *Cor.*, VII, 209.
14. *Cor.*, VII, 294.

## Uchronie et utopie chez Renouvier

Oeuvre que son auteur ne put intituler qu'en fabriquant un néologisme mort-né, une déjà des moins lues d'un philosophe tombé rapidement dans l'oubli, ce n'est pas par son seul contenu qu'*Uchronie* est uchronique<sup>1</sup>. Renouvier lui-même ne lui témoignait pas une tendresse excessive. « Une drôle de composition », avouait-il à Secrétan dans une lettre du 18 novembre 1872. Suivra, adressé au même correspondant le 16 janvier 1875, un jugement encore plus sévère : « Un travail informe et mal écrit ». Reste que, si défectueuse lui semblait-elle, Renouvier s'était astreint à terminer la rédaction de ce long récit, intermittente mais fort persévérante puisqu'elle s'étale sur une vingtaine d'années. Il faut remercier le *Corpus* d'avoir permis de refaire surface à ce brûlot encore tout bourré de sa poudre. Car c'est bien un livre étrange à tous égards qu'*Uchronie*; aussi détonnant que détonant, il provoque, choque, irrite; il passionne aussi et montre qu'on ne saurait être inactuel quand on est si intempestif.

Le corps de l'ouvrage est constitué par un manuscrit dans lequel un membre de l'ordre des Frères Prêcheurs, le Père Antapire, devenu hostile à la religion révélée, coucha ses visions de « Swedenborg d'une histoire imaginaire », et qu'il confia à Rome, avant de périr sur le bûcher, le 23 juillet 1601, à un jeune moine français, lui aussi détaché de la foi. Celui-ci, depuis lors réfugié aux Pays-Bas, où il vit d'un modeste emploi dans une banque, légua, ses derniers moments venus, le précieux et terrible document à son fils aîné, en lui demandant de le conserver scrupuleusement et de le transmettre à son tour à ses enfants. La relation par le fils des ultimes paroles du père, toutes en faveur de la tolérance sert de préface à *Uchronie*, découverte, nous dit-on, au XIX<sup>e</sup> siècle dans la bibliothèque d'une personne désireuse de garder l'anonymat. Prolonge ce préambule une note du deuxième dépositaire qui reprend la plume pour souligner, en regard des pâles fantaisies du texte, ce qu'ont été les horreurs de l'histoire telle qu'elle a bel et bien eu lieu. Oui, *Commode* a régné, oui, les droits politiques s'éteignirent à Rome; des empereurs peu enclins à leur devoir public, y laissèrent la secte chrétienne proliférer et étendre, au dedans et au dehors, la domination ecclésiastique. Fut scellée pour des siècles l'abominable complicité des papes et des monarques, les rois ayant parfois

chacun leur pape et les papes leur roi. Sacrant et excommuniant les princes de ce monde, les dispensant d'observer les traités jurés aux hérétiques, leur distribuant des provinces en remerciement d'un zèle sanguinaire, les pontifes du Vatican purent à loisir, dans le but d'imposer à tous le joug de leur croyance, multiplier les infamies : jugement de Dieu, Inquisition, trafic des indulgences, guerres civiles, au point que cette religion hégémonique « dans ses procédés de conquête tomba au-dessous de la barbarie ». Une leur désassombrit cependant la fin de ce réquisitoire. Avec la paix de Munster, la quiétude paraît enfin renaître en Allemagne, dans les cantons suisses, en Hollande. Ces lignes étaient écrites en 1658. Lorsque le troisième détenteur d'*Uchronie*, le petit-fils du premier, pasteur de son état, ajoute en 1709 sa mise au point définitive, le Roi très-chrétien, le plus grand violateur de pactes devant l'Éternel, a envahi les Pays-Bas, y a fermé les temples et forcé les abjurations. D'un ton de plus en plus âpre, l'homme de Dieu rapporte comment lui-même installé à Orange, dut fuir avec les siens la principauté ravagée par les dragons. Son frère fut tué dans une ambassade, un de ses fils condamné à mort, l'autre conduit aux galères, tant il est vrai que selon les avertissements de Louvois (p. 461) : « les protestants ne doivent attendre aucun repos ni douceur tant qu'ils demeureront dans une religion qui déplaît à sa Majesté »<sup>2</sup>.

L'on pourrait s'étonner qu'un penseur aussi austère, aussi étranger au *pathos* que Renouvier ait cru bon d'encadrer le texte proprement dit d'*Uchronie* de cette multitude de pages. Un peu plus de cent-cinquante, soit le tiers du volume, dont l'abondance minutieuse, presque maniaque dans son tableau des turpitudes commises à toutes les époques au nom du catholicisme, risque à la longue de lasser un lecteur qu'un tel parti-pris n'aurait pas déjà indisposé dès le départ, et qui rappellent en leur véhémence, le génie de l'invective en moins, les imprécations contre les cruautés évangéliques par quoi Nietzsche termine la première dissertation de la *Généalogie de la morale*. Elles ont pourtant leur raison d'être très certaine dans l'économie de l'ouvrage et leur intérêt, loin de se limiter aux épanchements d'une sainte fureur donne à penser qu'*Uchronie* n'est pas aussi mal bâtie que ne le craignait le philosophe. Les propos de ses propriétaires successifs n'étouffent pas la narration du Père Antapire, ils assurent à son écrit une vie posthume en enchâssant une histoire imaginaire dans l'histoire réelle. Mais cette vie sera tout aussi bien une mort, une agonie. C'était pour qu'*Uchronie* fût lue assidûment et méditée que son premier possesseur avait transmis à sa descendance une fable que son audace soustrayait à la divulgation. Selon lui cette fiction destinée à dresser contre ce qui fut le droit de ce qui aurait pu être et attestant de la sorte qu'aucun *fatum* ne régit le cours des choses humaines, délivrait un message d'espoir. Ainsi le

comprit son fils. Ses commentaires invitaient ses enfants à ne surtout pas prendre *Uchronie* pour un pamphlet anti-religieux. Elle devait au contraire leur permettre de mesurer l'écart entre la pure essence de la religion et ses avatars historiques, ses déformations institutionnelles. La rêverie du Père Antapire ne montrait-elle pas que le bannissement des chrétiens hors d'Europe, au lieu de ruiner toute piété aurait autorisé l'essor d'une vie religieuse que sa profondeur n'aurait pas détournée de la paix et de la raison? Mais le petit-fils, ministre d'un Dieu qui fut historique, d'un Dieu qui refuse d'être n'importe lequel, réprouve le déisme. Il blâme la tiédeur de la foi de son père. Au demeurant, il ne parle pratiquement jamais d'*Uchronie*. Sa gravité s'offusque d'élucubrations aussi dérisoires. Il apparaît par conséquent que la chaîne de fidélité souhaitée par l'aïeul s'est très vite rompue et qu'*Uchronie*, abandonnée, refermée à jamais, est menacée de ne plus connaître que les tribulations réservées au contenu des vieilles malles. Tout se passe comme si, dans le monde réel dont le livre maudit, sulfureux, ébranlait les fatalités, la simple évocation d'une histoire imaginaire, même à titre d'éventualité avortée, d'impossibilité folle, n'avait plus sa place. Elle est proscrite, elle est infamante. Le détenteur actuel du manuscrit le cachait au fond de sa bibliothèque. Telle est l'histoire tragique d'une contre-histoire, que Renouvier a mis assurément quelque talent à développer.

Or qu'advient-il lorsque la considération des possibles abolie, le réel se replie de part en part sur soi? Les hommes s'y trouvent coincés comme dans un étou. Instruit par le Père Antapire que l'histoire aurait pu être autre, l'aïeul, s'il avait soin de se conformer extérieurement aux rites de l'Eglise réformée du pays où il avait reçu asile, se tenait au-dessus des querelles religieuses. Il plaçait l'essentiel ailleurs, au-delà de ces vicissitudes. Le fils, quoique croyant, n'avait pas abdiqué son indépendance intellectuelle. Il lisait *Uchronie*. Le petit-fils ne la consulte plus. Il est trop plongé dans la réalité; du même coup il se débat dans les contradictions. Bien qu'il lui arrive, par vestige de sagesse familiale, de former des vœux pour que l'esprit de la Réforme se sécularise et tempère la religion de la philosophie, le lecteur sent très nettement que sa lutte contre le fanatisme a fanatisé ce candidat au martyr. A la haine il ne répond plus que par la haine, dans un engrenage, celui du mal, qu'il estime inexorable. La vie de l'humanité est à ses yeux, bouchée, sans horizon. « Lors même, déclare-t-il, pages 500-501, que l'intolérance désarmerait, trois champions reprendraient la cause perdue, ce sont l'habitude, l'ignorance et la peur, et ceux-là le monde les verra longtemps debout ». Nous cédon selon Renouvier à ce défaitisme, à ce renoncement mortel – il n'y a de fatal que la croyance en la fatalité – dès lors que, nous figurant l'his-

toire lancée sur des rails auxquels sa course serait assujettie, nous restreignons le possible au réel suivant la définition de la nécessité. C'est oublier que le possible déborde le réel, que le réel n'est qu'un possible qui a bénéficié d'un concours de chances que les autres n'ont pas eu. Tous ces possibles meurtris, aucun état de choses ne les empêchait absolument. Ou un possible n'est rien ou tout lui est possible. Sur cette certitude s'appuie ou plutôt appuie la liberté. Qu'on ne réplique pas que le libre-arbitre individuel ne dispose que d'une marge d'initiative exigüe, incapable de modifier perceptiblement l'allure générale de l'histoire. La simple décision d'un seul homme est susceptible d'entraîner de proche en proche les conséquences les plus inouïes. Sur cette traînée de poudre avance la liberté, le seul prodige agréé par la raison<sup>3</sup>.

Telle est la bienfaisante vérité dont *Uchronie* a comme tâche d'établir en démonstration. Soit le cas de Marc Aurèle. Ne représente-t-il pas en ce monde la chance historique de la raison, lui ce philosophe devenu roi conformément au souhait de Platon? Rien ne le contraignait à borner, comme il le fit malheureusement, sa puissance impériale à ménager, à travers des orages politiques, à ses sujets une courte trêve, un instant de répit. Ses forces morales, qu'il utilisa avec tant de parcimonies, n'étaient-elles pas faites pour une mission beaucoup plus haute? La lui enjoignit, dans l'histoire uchronique, Avidius Cassius, chef des légions d'Orient et stoïcien lui aussi, mais d'une tout autre trempe (et qui ne se révolta donc pas contre son maître à la façon de son double réel, ne se fit pas proclamé empereur par ses troupes avant d'être promptement assassiné). Marc Aurèle, sous la pression de Cassius, qu'il associe à une dictature, se résout enfin à une oeuvre de régénération collective. Osant mater la cupidité des grands propriétaires et des fermiers de l'impôt, une fois la garde prétorienne subjuguée, il distribue de nombreuses terres mal cultivées aux citoyens sans ressources, édicte des mesures en faveur de l'affranchissement des esclaves et commence à restaurer les droits civiques. Effrayé cependant par sa témérité, ne voulant ni revenir en arrière ni pousser plus avant, comme elle l'exigeait, son entreprise de salut public, déchiré entre ses sentiments, et ses devoirs, navré quand il pardonne à ses ennemis, et navré quand il les punit, ce stoïque trop tendre préfère se donner la mort. Le grandiose redressement semble dès lors annulé, la réaction se déchaîne, le fils ignoble, Commode, monte sur le trône. Mais Cassius reprend le dessus. Pertinax saura ensuite dans la poursuite de l'oeuvre amorcée faire valoir les immenses qualités politiques qui dans l'histoire réelle ne trouvèrent pas leur plein emploi. Claudius Albinus instaurera enfin la constitution républicaine dont jouiront pour leur bonheur le plus durable, Rome, la Grèce, la Gaule méridionale et l'Hispanie, désormais confédérées. Au-dehors les barbares sont définitivement contenus

par des armées plus disciplinées, au-dedans le civisme s'affermir. En dépit des inévitables dissensions opposant les éléments prétoriens et les couches populaires, l'ordre s'installe.

Il règnera avec d'autant plus de sûreté que la principale cause de désagrégation interne, la présence envahissante et dangereuse pour l'unité nationale des chrétiens indociles a été éliminée par la fermeté lucide de Marc Aurèle et de Cassius. A ces trublions réfractaires aux lois terrestres, ennemis farouches de la liberté de pensée fut prescrit le serment civil par lequel ils déclaraient accepter de se comporter en citoyens comme les autres. Ou ils juraient ou ils devaient quitter les lieux. Ils partirent, et ainsi l'Occident s'épargna les sévices du fanatisme. Jamais aucun clergé n'y dicta ses ordres; la religion, peu à peu circonscrite au vieux culte paisible des dieux lares, continua de tranquilliser les coeurs sans échauffer les esprits, tandis que sans heurt avec elle, se diffusait largement dans le peuple la doctrine stoïcienne. Elle devait servir d'unique guide d'existence à bon nombre d'âmes. L'obscurantisme conjuré, la réflexion, les idées ne subirent pas de contraintes, les écoles, les universités prospérèrent.

C'est sur l'Orient, où l'Empire n'exerçait plus qu'une autorité nominale que déferla la masse des chrétiens. Elle y jeta pendant des siècles le trouble. Ce ne furent que conflits, violence entre des multitudes de sectes s'accusant mutuellement d'hérésie, pendant que les dogmes variaient continuellement au hasard des majorités qui prédominaient provisoirement dans les multiples conciles <sup>4</sup>. Par deux fois ces forcenés, n'ayant pas abandonné leur rêve de domination universelle, inquiétèrent la confédération occidentale. Elle para le péril. Constantin, consul excité par les chrétiens qui le nommèrent empereur, fut battu à plate couture. Plus tard la menace fut plus sérieuse. En effet les divers groupes chrétiens de l'Orient se réconcilièrent un temps afin de mener en commun de vastes expéditions contre Rome en vue d'y implanter le siège de leur église, mais la puissance de la flotte athénienne découragea ces croisades à rebours dont les désordres des cohortes aurait déjà suffi à compromettre le succès. Cette invasion manquée eut les effets les plus positifs, puisque les Bretons et les Francs, gagnés depuis longtemps au christianisme et alliés des agresseurs, retournèrent dans leurs terres éblouis par les trésors culturels découverts en Italie et en Grèce. Les lettres, les sciences et les arts fleurirent chez eux. Cela s'appela la Renaissance. Les chrétiens d'Orient, de leur côté, assagis par leur défaite, proposèrent à l'Occident de nouer des liens d'amitié. Beaucoup revinrent en Europe, accueillis à bras ouverts, et ils se mêlèrent harmonieusement à leurs hôtes. Désormais le christianisme, expurgé de ses ferments nocifs, pourra accomplir la vocation spirituelle à laquelle dans l'his-

toire réelle l'avait dérobé ses prélats. Le contact, la cohabitation de la mysticité orientale et du rationalisme occidental permit au premier de se dépouiller des mystères inutiles qui l'encombraient, au second d'ajouter à son esprit de justice l'élan d'une charité qu'il avait ignorée <sup>5</sup>.

Là prend fin le récit du Père Antapire. Son exposition des progrès constants d'une Europe éclairée par la raison et exemptée du despotisme sacerdotal et de ses persécutions indique que des siècles de forfaits et des misères aurait pu lui être épargnés pour peu qu'un homme de la trempe de Marc Aurèle ait été plus conscient de ses responsabilités. Ainsi, sans qu'il soit nécessaire à l'uchroniste de recourir à aucune supposition extravagante, en vertu du processus le plus vraisemblable, de la suite d'événements la plus plausible, l'impulsion venue d'une individualité <sup>7</sup> aurait suffi à communiquer à l'histoire une direction très différente de celle que l'humanité emprunta pour sa honte.

On peut s'en rendre compte grâce à ce bref résumé, la hardiesse d'*Uchronie* est à la taille de son ambition. L'ouvrage renverse les rapports habituels, si décevants de l'utopie et de l'histoire. D'ordinaire, les utopistes, tout comme ils tournent systématiquement le dos au passé, à moins d'y enfouir dans d'immémoriales origines un âge d'or, se désintéressent du présent. Ils l'enjambent sans façon. D'emblée, ils logent leurs cités idéales dans un avenir où ils ont sauté à pieds joints. Telle est la faille de leurs beaux édifices. Négligeant le se faisant au profit du tout fait, ils exhibent à notre regard sidéré de somptueux palais dont ils se gardent de nous informer des secrets de la construction. En termes non plus bergsoniens mais kantien l'on dirait que l'utopiste se cantonne dans de simples imageries parce qu'il ne schématise pas. Ce pur descriptif ne travaille pas à l'indispensable inscription du concept dans l'intuition, qui ne se réalise que dans l'élément de la temporalité. Si l'utopie n'a pas de sites dans l'espace, d'où sa prédilection bien connue pour les îles, les endroits clos et inaccessibles, les Eldorados, c'est qu'elle n'en a pas non plus dans le temps. De nulle manière elle ne peut donc avoir lieu. En ce sens toute utopie se désigne comme une uchronie. *L'Uchronie* de Renouvier fait exception à cette règle. C'est une uchronie qui offre le paradoxe de ne pas être uchronique. En accord avec le sous-titre de l'ouvrage, *l'Utopie dans l'histoire*, elle ne déserte pas l'historique, elle n'est pas rebutée par ses contraintes chronologiques, elle s'y glisse, elle s'y incorpore, elle en épouse la trame, au moyen d'une étroite combinaison des événements fabulés et des faits réels. Le plus souvent, ceux-là s'immiscent dans ceux-ci, ils s'y répandent en s'abstenant de prendre cavalièrement leur place. Renouvier a souci de ne pas rudoyer, de ne pas brutaliser le devenir affectif. L'immense majorité des péripéties historiques est là, avec

la plupart de leurs protagonistes. Renouvier ne fabrique pas, ne peint pas une autre histoire, il façonne une histoire autre. Pour tout changer, le Père Antapire n'avait eu besoin de rien bouleverser. Il n'avait qu'à faire fond sur le principe énoncé dans une note de la page 194, que « tout changement grave apporte à un moment quelconque de l'histoire des modulations qui modifient les événements historiques et les transforment de proche en proche jusqu'à les rendre méconnaissables ». Exemples : Mahomet existe dans *Uchronie*, il n'est pas privé de sa mission de prophète, de fondateur de religion, mais les peuples musulmans n'y ont pas l'occasion d'en découvrir avec une Europe non-chrétienne, les Arabes ne s'établissent pas en Espagne, ils ne déferleront pas jusqu'à Poitiers. De même, un certain Karl, chef des Francs, se fit oindre et sacrer César par un patriarche de Germanie, mais il n'en obtint pas pour autant la reconnaissance d'un Empire que seul un Pape avait le pouvoir d'accorder à Charlemagne. C'est ainsi que maintes péripéties, analogues à celles de l'histoire authentique s'inscrivent également dans *Uchronie* tout en ne manifestant pas forcément une portée aussi déterminante. Même les croisades ne manqueront pas à l'appel, à une inversion de direction près! En revanche, les événements qui dans n'importe quelle histoire ne pouvaient pas se produire, comme les grandes découvertes commandées par les progrès propres aux sciences et aux techniques, déploieront dans *Uchronie* ainsi qu'ailleurs leurs spectaculaires conséquences. Ce sera le cas de l'invention de l'imprimerie, importée selon Renouvier de Chine, ou encore de la boussole. De lointaines expéditions devenaient possibles. Le nouveau monde ne serait pas absent d'*Uchronie*.

Plus fondamentalement, il n'échappe pas au « libertisme » de Renouvier, quelles que soient sa vigueur et son intransigeance que des lois sont à l'oeuvre dans les sociétés humaines et par suite dans la formation des phénomènes historiques. La liberté de l'individu a de quoi se mouvoir entre ces lois, il ne lui est pas donné de les rompre<sup>8</sup>. Au demeurant entre de pures libertés, des libertés débridées toute histoire serait inconcevable. Que serait une histoire où à tout bout de champ, compte non tenu d'un quelconque enchaînement entre des causes et des effets, des commencements absolus auraient licence de jaillir? Si l'histoire implique que le présent ne soit pas la stricte continuation du passé, elle requiert toute fois un minimum de continuité. Elle ne saurait être à la merci de brisures ou d'innovations intégrales. L'acte libre lui-même doit se plier à des conditions d'existence. Pour qu'il élise volontairement le possible qu'il réalisera, encore convient-il que possible, ce possible, selon une si juste alliance de mots de notre langue, le soit réellement. C'est pourquoi *Uchronie*, comme le notait Hamelin, maintient beaucoup de ce qui a été, et

cela de deux manières. D'une part l'acte libre qui sert de point de départ, la résolution de Marc Aurèle, laisse subsister toutes les circonstances en fonction desquelles il a été décidé, comme l'état incertain de l'Empire, l'affaiblissement de la cohésion sociale, d'autre part, explique Hamelin, « les fruits que porte cet acte sont des fruits naturels, c'est-à-dire des fruits que la nature des individus et des sociétés se charge de faire apparaître et mûrir ». Les projets énergiques du Marc Aurèle imaginaire se proposaient de remédier aux énormes inconvénients d'une situation bien réelle qui ne pouvait pas par enchantement s'évanouir du jour au lendemain. Avant et afin d'abattre l'ancien, le nouveau est obligé de composer avec lui. Le redressement entrepris devait rencontrer deux sortes d'obstacles, les uns dus à l'état de chose que l'on voulait supprimer et si difficile à lever de par le poids des habitudes qui l'avaient consolidé, les autres tenant à la nature humaine elle-même, à tous les facteurs d'inertie qui la paralysent, aux vices endémiques qui lui sont inhérents. Il aurait donc été impossible que, malgré de notables réussites, une évolution fermement orientée vers le mieux, la série des efforts, opiniâtement poursuivis eût pour terme la métamorphose de l'Occident en un Paradis terrestre. Aussi, en dépit de la supériorité de la sphère uchronique sur la nôtre, au moment où le Père Antapire interrompt sa narration, des points noirs demeurent que l'auteur n'essaie pas de cacher. A l'intérieur de chaque pays entre les catégories sociales subsistent des antagonismes, jamais entièrement résorbables, lors même que la répartition des biens tend vers l'équité. Quant à la Confédération, elle a vécu. Les nations qui la constituent ont choisi égoïstement de récupérer leur indépendance. Entre elles l'entente est maintenant fragile. Qui plus est, des Etats jusque-là en marge de l'essor historique, dotés du fait du récent bond des techniques d'une autorité nouvelle, se mettent à nourrir des ambitions impérialistes. Les vaisseaux de la Grande-Bretagne sont prêts à s'emparer des océans. Il est à craindre que la frénésie commerciale issue des colonisations commençantes ne déclenche une compétition effrénée et que l'avidité des Etats ne les dresse les uns contre les autres.

Renouvier exérait le mythe du progrès<sup>9</sup>, cette supercherie, ce miroir aux alouettes où il voyait se laisser attraper les plus fortes têtes de son époque. Il eut été de sa part de la dernière inconséquence que de peindre même dans un conte le tableau trompeur d'une humanité en marche irrésistible vers la perfection. Il y a là une impossibilité que même l'uchroniste, malgré les avantages conférés par le genre adopté, ne saurait enfreindre, car elle est absolue. Elle est absolue car elle est métaphysique. La liberté, en son essence la plus intime, a partie liée avec le mal, la tentative qu'elle se suscite elle-même. Elle ne serait pas la liberté si elle ne pouvait le combattre mais si elle l'annihilait

elle ne serait pas davantage la liberté. Qui dit liberté dit histoire et l'histoire n'est telle que par la possibilité du mal. Si de la liberté elle-même se déduit la nécessité d'une histoire, la nécessité de ces contingences, et c'est vrai jusqu'en uchronie, si cette histoire est inachevable par définition, toujours en suspens, c'est que, quelque degré qu'il atteigne, le mal peut être enrayé au moyen des initiatives dont des libertés ont le secret, mais qu'il ne sera jamais détruit, conjuré une fois pour toutes, puisque des libertés peuvent toujours se montrer infidèles à leur fin et défaire ce qu'elles n'ont que provisoirement fait. Le lecteur devra donc admettre que, comme on était en droit de l'escompter d'un kantien, *Uchronie* est une utopie raisonnable, une utopie critique, une utopie surveillée, contrôlée et modérée. Renouvier a tenté d'inscrire l'utopie dans l'histoire, il s'est gardé d'inscrire l'histoire dans l'utopie où elle se serait dissoute. Pour rendre, comme il s'y appliquait, l'utopie historique, il devait s'abstenir de rendre l'histoire utopique. Dans *Uchronie* l'utopie mène l'histoire, elle ne la malmène pas.

Ce souci exigeait que le cours des faits dans *Uchronie* présentât tellement de points communs avec les événements de l'histoire réelle. Fréquemment ils se recouperont, leur jalons seront semblables. Seulement similitude n'est pas identité, c'est analogie, c'est-à-dire différence au travers de l'identité. Où se marque la différence ? en d'autres termes, comment signe la liberté ? A quoi repérer un tracé qui n'abandonne pas de traces ? Renouvier a pensé que, même si les gestes de la liberté ne changent pas considérablement la matière d'une histoire programmée par toutes sortes de lois que le fatalisme n'aura pas de peine à mettre en évidence, ils sont en mesure d'en découdre infléchir le sens, en entendant par sens moins une direction qu'une signification. Ainsi dans *Uchronie* tout pourra être autre sans être tenu d'être différent. Suivant une formule stoïcienne que Renouvier aimait citer : *Eadem sed aliter*.

En bonne logique est critiquable non pas un projet mais son exécution. Nous n'insisterons donc pas autre mesure sur les formidables postulats à la base de l'essai de Renouvier. Des intentions comme celles qu'il prête à son Marc-Aurèle avaient-elles, dans la Rome à laquelle l'Empereur avait affaire, la moindre chance de succès. Étaient-elles même envisageables ? Il arrive à Renouvier lui-même d'en douter<sup>10</sup>. Est-il besoin de rappeler que Marc-Aurèle sur ses dix-neuf ans de règne dut en consacrer dix-sept à endiguer auprès du Danube la fantastique offensive des Goths et des Borgondes et que durant cette période la peste dévastait le monde romain, en sorte que les circonstances n'étaient guère propices aux projets révolutionnaires que Renouvier assigne au roi-philosophe. Mais n'en discutons pas et infligeons nous encore moins le ridicule d'examiner si le catholicisme n'a été en Europe que le fléau

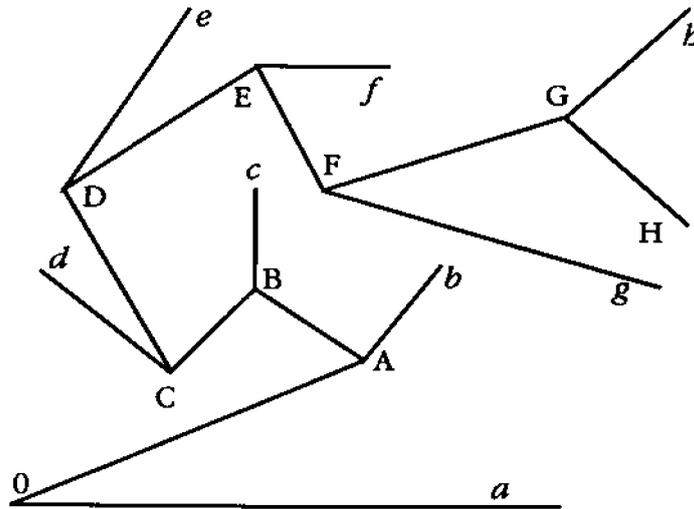
hideux abhorré par Renouvier. Contentons-nous d'observer que, dans son scrupule à respecter au maximum le cours des événements de l'histoire réelle. *Uchronie* ne se les incorpore qu'au prix des procédés les plus arbitraires. Ainsi on saisit mal ce qui a pu dans l'histoire fictive préparer l'avènement de la religion réformée en Germanie. Là où le papisme n'existe pas, l'anti-papisme a peu de raisons d'être. De même, pour se restreindre à ne prélever que deux motifs de perplexité dans un texte qui les prodigue, le phénomène de la Renaissance lui aussi pieusement conservé, cadre malaisément avec les conditions générales du déroulement uchronique. Etant donné que depuis l'Antiquité les lettres, les sciences et les arts avaient été cultivés en Italie sans solution de continuité, on comprend que les peuples du nord après leur rencontre avec ceux du sud aient stimulé leur culture, on ne comprend pas qu'ils aient contribué d'une façon aussi éclatante à l'éclosion du nouvel esprit scientifique, qu'il ait fallu attendre la France et Descartes pour la mise au point de l'algèbre, la Grande Bretagne et Bacon pour la codification de la méthode expérimentale. Avaient-elles dormi pendant des siècles les brillantes universités méditerranéennes? Au fond Renouvier a été coincé. Ou sa fiction s'écartait trop de l'histoire réelle, et elle se réduisait à une élucubration sans portée, ou elle s'en rapprochait au plus près et cette histoire trop finement amendée, revue et corrigée par les bons offices de la raison n'était plus en réalité qu'une histoire contorsionnée et désarticulée. L'histoire ne se refait qu'en se contre-faisant. D'un seul tenant la réalité : elle ne comporte pas de brèches par où de l'imaginaire s'infiltrerait. La leçon négative et toute à ses dépens d'*Uchronie* serait qu'on peut tout imaginer sauf le réel.

Hume disait que le réel se caractérise par sa souplesse, la facilité avec laquelle on l'éprouve ; le lecteur d'*Uchronie* sera frappé par la raideur, la sécheresse engoncée du propos, par des déféctuosités qui ne tiennent pas simplement à un style souvent rude et à la tournure trop abstraite dont un philosophe de métier aurait été dans l'incapacité de se départir. *Uchronie* se condamnait à être une histoire sans lien, sans épaisseur, sans mouvement, bref une histoire sans vie. Elle est si pauvre qu'il ne lui sera besoin, malgré du remplissage, que de neuf siècles après la mort de Marc-Aurèle son propulseur, pour parvenir à la fin du seizième de la nôtre. Moitié moins de temps, quelle accélération vertigineuse, qu'elle était pressée cette histoire de bâcler sa besogne ! Lorsque le Père Antapire se félicite que son hypothèse fasse gagner près de mille ans à l'histoire, gagner sur quoi? ne se satisfait-il pas avec une naïveté touchante d'un exercice de bousilleur? Comme si la réalité s'était vengée de son faussaire, rien ne donne plus l'impression du mécanique, du mouvement prévisible que ce récit que Renouvier avait aspiré à faire

vibrer au souffle de la liberté. La main de l'auteur, aussi visible mais moins experte que celle du Dieu de Bossuet, y traîne partout. D'avance des points avaient été fixés le long d'un parcours, l'on ne s'émerveillera pas qu'une courbe les réunisse, ce n'est pas elle qui les a disposés. Il y a un tracé dans *Uchronie*, il n'y a pas de trajet <sup>11</sup>.

Renouvier a été le premier à percevoir ces maladresses. Mais il ne cherche pas à les excuser, il les justifie dans une (trop) brève postface. « Critiquer l'auteur, argue-t-il, parce qu'il n'a pas su imiter la variété infinie de la vie, le reprendre sur la pénurie des faits qu'il a inventés, sur leur agencement contro-versable, et sans doute aussi sur des contradictions qu'il n'a pas su éviter en les arrangeant, ce serait complètement perdre son temps et sa peine. Comment le confectionneur d'une uchronie, cette histoire qui travaille sans documents, pourrait-il espérer de remplir sa tâche à la satisfaction générale quand les vérités de faits elles-mêmes, ne se rangent pas d'un commun accord en un système où tout paraîtra clair et cohérent à tous ». S'il en est ainsi, puisqu'il est déjà si ardu de restituer l'histoire réelle, puisque chaque historien a coutume d'émettre les plus graves réserves sur les reconstitutions de ses collègues, *Uchronie* ressemble trait pour trait à un livre d'histoire. C'est une qualité pour elle que d'en étaler les mêmes défauts. Il était expédient qu'elle parût mal faite, voilà la preuve qu'elle est bien faite. « Atteindre trop bien son but serait (de la part de l'uchroniste) une autre manière de la manquer, puisque la première de ses thèses est la possibilité de concevoir en différentes façons la série des événements. Il faut donc bien que celle qu'il a conçue puisse être rejetée en faveur d'une autre » (pages 465-466). Que l'historien n'aille donc pas trop vite écraser de ses sarcasmes le philosophe uchroniste, qu'il aurait tendance à considérer comme un concurrent déloyal, un bouffon de Clio. Le philosophe lui renverrait aussitôt la balle en lui remontrant que ses productions prétendument scientifiques ne jouiront jamais elles non plus d'une pleine adhésion.

Il est vrai que dans une oeuvre d'histoire tout, Dieu merci! n'est pas sujet à caution. Les historiens s'entendront à tout le moins sur l'authenticité de la plupart des faits. Ils ne divergeront sensiblement que sur leur interprétation, sur la désignation des causes. Par contre, c'est à chaque point de sa progression hasardeuse que l'uchroniste, Renouvier l'accorde, est amené à faire des choix multipliés, arbitraires, incontrôlables. Figurons-les avec Renouvier par un schéma <sup>12</sup>.



Premier problème : commencer ; trouver sans remonter au déluge le point O de la série effective des événements passés, le mieux sélectionné parmi tant d'autres, où fixer la scission. Le plus dur ne sera pas là. Pour la déviation uchronique Marc-Aurèle était une véritable aubaine. Empereur gagné à la philosophie, il jouissait des conditions les plus favorables pour mettre à exécution de grandioses desseins. Il n'avait manqué au Marc-Aurèle réel, en défaut sur soi-même, que d'être digne de son éminente situation historique et de mobiliser un peu plus une énergie que lui avait inculquée sa doctrine. Le Marc-Aurèle de Renouvier, plus vrai somme toute que nature, ne fera que réparer une bévue de l'histoire. Après le commencement débute les difficultés. L'uchroniste, comme l'explique Renouvier, a donc pris le parti de remplacer la direction réelle Oa de la trajectoire historique par une direction imaginaire OA. Bien. Mais déjà il ne peut pas être certain que la déviation qu'il vient d'introduire dans sa version aurait, compte tenu des circonstances réelles données, normalement abouti au point A. Et une fois le point A atteint, d'autres partis seront à adopter. On tracera par exemple la ligne AB, mais la ligne Ab n'avait rien d'impossible. A chaque noeud de l'uchronie, on tombera sur un autre embarras, qu'on ne résoudra au coup par coup que très imparfaitement, et plus l'on avancera, plus, en vertu de l'accumulation toujours croissante des conséquences éventuelles, des diverses réactions supposables des volontés des sujets historiques les uns sur les autres, du degré, précise encore Renouvier, selon lequel les conditions générales du train du monde acceptent ou non les coefficients particuliers qu'on se risque à changer, les difficultés s'amplifieront, les problèmes à démêler contiendront d'inconnues. Quel verti-

ge! Convenons, autorisés par les dichotomies habituelles à la logique comme à la morale de ne prendre en compte à chaque croisement que deux directions possibles, « en les ramenant en chaque cas à la question de faire ou de ne pas faire un acte défini », ce qui revient déjà en une simplification abusive à se donner la partie trop belle et à s'éloigner de la complexité concrète, que de directions en sens contraire, que de carrefours innombrables, importera-t-il de conjecturer, auxquels donneront lieu les déterminations également possibles, telles que BC et Bc, CD et Cd, etc., « suivant que supposant celle-ci ou celle-là réelle ou fausse, ou supposerait simultanément celle-ci réelle ou fausse. Comment s'orienter, se retrouver parmi tous ces zigzags? Force est donc de conclure qu'il n'est pas loisible à l'esprit humain d'entrer dans cette voie et qu'il ne lui est même pas facile d'imaginer simplement la complication des causes ou la résultante de la moindre partie d'entre elles pour amener une trajectoire ou une autre ».

Une fiction, *Uchronie*? Afin de mériter ce nom elle devrait s'astreindre à respecter un certain seuil de vraisemblance, à fournir l'illusion d'une réalité historique. Ce ne serait que de la sorte qu'elle troublerait notre esprit confondu et ébranlerait l'idée naïve que nous nous faisons de l'histoire à quoi nous attribuons une validité excessive, en oubliant tout ce qu'elle a de conjectural, de fictif elle-même. Si une fiction est à même d'imiter si bien une réalité historique, ne serait-ce pas que déjà la réalité historique ne consiste qu'en une fiction. Nous nous apercevions alors que si, d'après une formule célèbre, un roman est une histoire qui aurait pu être, l'histoire de son côté n'est qu'un roman qui a été. Une fiction? Que non pas! Son auteur nous en prévient lui-même, une chimère, rien qu'une chimère, une impossibilité, un cercle carré. Au bout de l'ouvrage, voici le lecteur complètement mystifié à la fois par une mystification et par sa démystification, il a été transporté à la pointe extrême de l'absurde. Du texte qu'il croyait avoir sous les yeux, l'auteur était apocryphe, la matière de part en part fabulée; le songe de ce qui n'a pas existé par quelqu'un d'inconnu, à présent c'est livre lui-même qui convaincu d'impossibilité s'évanouit devant son regard et retourne dans l'inanité, dans le néant uchronique. D'avoir rêvé, nous ne l'avons que rêvé.

Une question ne peut pas ne pas se poser. Renouvier la devance: « Mais puisqu'il en est ainsi, va-t-on dire, et que vous reconnaissez les difficultés, et ce mot même est trop faible, les chimères d'une construction uchronique, comment donc se fait-il que vous vous y soyez amusé un seul instant? » (p. 468).

Réponse, quand tout par terre semblait perdu pour l'illusionniste, rétablissant en un ultime et magistral tour de passe-passe la situation: « Pour toute

réponse nous demanderons d'abord la permission de tirer du schéma que nous venons de présenter une conclusion à laquelle on ne s'attend peut-être pas. Le schéma démontre, il est vrai, l'impossibilité de la construction en question. Mais démontrant cela, il explique l'illusion du fait accompli, je veux dire l'illusion où l'on est communément de la nécessité préalable qu'il y aurait eu à ce que le fait maintenant accompli fût, entre tous les autres imaginables, le seul qui pût réellement s'accomplir ».

Que l'histoire se règle selon la nécessité, il semble que la raison elle-même nous en recommande l'idée. Si ce n'était pas le cas, le cours des événements nous demeurerait intelligible, nous n'y discernions aucunes causes qui pussent être certifiées déterminantes. La hasard narguerait tout effort de compréhension; les historiens raconteraient, ils n'expliqueraient pas. D'expliquer, qui déçument le leur reprocherait? Or de l'explication à la justification la distance est mince. Si les péripéties historiques se succédaient en fonction du déterminisme réclamé par l'explication, les hommes n'y auraient jamais pu faire que ce qu'ils ont fait, que ce dans quoi les culbutait l'engrenage des circonstances, et s'il leur était interdit d'agir différemment, ils n'eurent jamais tort de faire ce qu'ils firent. Le blâme devient incongru, la morale historiquement de trop. « Comment, interrogeait Renouvier au début de l'ouvrage (p. 18), condamner les faits actuels quand on est obligé de présenter leur justification sitôt qu'ils se sont inscrits dans le passé ». Le présent paraissait appeler une appréciation morale, le passé qu'il va devenir l'y arrache. Bergson mettra à jour le mécanisme mental de rétroaction qui projetant le présent dans le passé, nous fait croire qu'il s'y trouvait déjà préfiguré, ainsi un pré-romantisme aurait annoncé un romantisme. Renouvier dénonce une illusion plus insidieuse encore, celle qui nous porte à représenter le présent déjà à partir du passé qu'il est sur le point d'être. Nous imaginons le présent comme s'il faisait d'ores et déjà, dès maintenant, parti des faits accomplis, nous lui refusons donc tout pouvoir d'initiative et nous sommes aveugles à la liberté dont il procède du fait que nous ne la saisissons pas au moment où elle agit, c'est-à-dire à l'instant 0 qui n'est pas encore tombé dans les filets de ce qui a été. En somme, ne concédant d'autre avenir au présent que de devenir du passé, adoptant intempestivement, prématurément sur lui une attitude artificielle d'historien, le tenant déjà pour un « fait historique », nous l'insérons dans les mailles du déterminisme, vu que dès qu'il sera passé, nous serons en mesure d'en rendre raison. Voilà les méfaits perfides de ce que Renouvier a nommé le fatalisme larvé, le fatalisme n'osant pas dire son nom et inoculé dans les esprits les plus rationnels – le grossier fatalisme ne les abuserait pas – par la science historique, dès qu'on néglige qu'elle n'a pas pour matière du présent,

unique temps de la liberté, mais le passé dans quoi elle s'est évaporée.

Cette analyse critique risquera cependant de ne guère endommager l'illusion qu'elle démonte car lui résistera l'autorité, la suprématie indiscutable, croyons-nous, de ce qui a été sur ce qui aurait pu être. Pourquoi la croyance s'implante-t-elle si fortement dans notre esprit en une nécessité telle que, quoique nous puissions toujours supposer d'autres éventualités possibles, il nous semble qu'en fait une seule devait advenir, celle qui a effectivement vu le jour, comme si de tous ces prétendus possibles, elle avait été la seule candidate à l'existence digne d'y être reçue? Parce qu'il nous paraît hors de question de « feindre avec succès une série différente de celle qui s'est produite ». Trop lâche, vague, capricieuse, hachurée de trop de lacunes, lui ferait défaut cette parfaite continuité à quoi se reconnaît le réel. Eh bien, il n'est pas exclu de s'attaquer à cette illusion, et cela justement en osant simuler une de ces consécutions qu'on ne craindra même pas d'étendre à l'histoire toute entière, c'est-à-dire en obligeant l'imagination à imaginer ce qu'elle s'imaginerait. Ce défi, *Uchronie* le relève. Sans doute, Renouvier le confesse, l'auteur de cette gageure « commettra beaucoup de fautes en modifiant les faits plus arbitrairement qu'il ne faudrait, combinant maladroitement les réels et les supposés et manquant, sans utilité pour son oeuvre, à telles ou telles grandes vraisemblances, c'est ce qui a dû nous arriver » (p. 470). Au moins, si gauche soit-elle, sa tentative aura creusé une brèche dans une réalité à tort parée des traits de la nécessité, elle aura prouvé que n'était pas impossible les possibles écartés par l'histoire réelle.

Ici toutefois le plaidoyer *pro domo* de Renouvier pourrait être suspecté de quelque flottement. Il taxait de chimère le projet uchroniste, quelques lignes plus loin il l'estime dans certaines limites exécutable. La contradiction se dissipe si l'on s'avise que ce sont précisément ces limites qui font tout à fait l'affaire. Nous reprendrons donc l'idée que les maladroites d'*Uchronie*, oeuvre sauvée par ses échecs, loin de la compromettre, servent la démonstration qu'elle veut apporter. Il sera certes aisé de faire ressortir les si nombreux trous de la trame uchronique; les événements ne s'y enchaînent pas avec la rigueur désirable, il y a du jeu, de l'arbitraire. Le lecteur n'est pas convaincu que, ses prémisses posées, le bannissement des chrétiens, et de ses lares, la marche d'ensemble de l'histoire aurait correspondu exactement à ce qu'en dit le livre. Mais admettons qu'*Uchronie* ait réussi à ne pas prêter le flanc à ces griefs. A ce compte, toute la part de liberté dans l'historique s'y serait concentrée dans les commencements, sous l'impulsion des décrets de Marc Aurèle, d'un bout à l'autre un chapelet de conséquences se serait égrené fatidiquement, les premiers agents historiques n'auraient concédé que des miettes au libre-arbitre de

leurs successeurs, en sorte qu'ironiquement les initiatives de la liberté ne se traduiraient, ne se solderaient en ce monde que par un accroissement indéfiniment prolongé de nécessité, comme le grand ami de Renouvier, Lequier, champion du libre-arbitre toujours en alarme, le redoutait. Qu'importerait donc que l'inventeur d'une uchronie nous offrît l'histoire la plus plausible, si elle n'obtenait sa vraisemblance, qu'en mimant le déterminisme attribué à l'histoire réelle, qu'elle avait pour rôle de constater. C'est en ce cas qu'elle s'abîmerait dans la contradiction.

Au fond, pour nous autoriser à dégager le nerf d'une argumentation que Renouvier dans ses propres commentaires assez succincts n'a peut-être pas suffisamment serré, il serait éclairant de la comparer à un raisonnement souvent en usage chez les théoriciens du finalisme. Les cause-finaliers nous disent avec Fénelon : « Qui croira que *l'Iliade* d'Homère, ce poème si parfait, n'est jamais été composé par un effort de génie d'un grand poète et que les caractères de l'alphabet ayant été jetés en confusion, un coup de hasard, comme un coup de dés ait rassemblé toutes les lettres précisément dans l'arrangement nécessaire pour des vers pleins d'harmonie et de variété... Pourquoi donc cet homme sensé croirait-il de l'univers, sans doute encore plus merveilleux que *l'Iliade*, ce que son bon sens ne lui permettra jamais de croire de ce poème? » (*Traité de l'existence de Dieu*, chap. 1, cité par Goblot, *Traité de logique*, p. 217). Mais Renouvier nous dirait lui, refondant de la façon la plus originale le vieil argument : Alors que le texte de l'uchroniste le plus habile, le plus méticuleux, le plus attentif au détail ne saurait jamais marquer les événements, qu'il relate au loin d'une impeccable nécessité, bien qu'il soit le maître-d'oeuvre de son récit et qu'il l'organise à son gré suivant une intention définie, comment voulez-vous que l'histoire réelle manifeste une nécessité assez puissante pour ne souffrir aucune déviation, pour peu que vous n'ayez pas l'extravagance d'y voir en action un plan divin ou une idée hégélienne et que vous reconnaissiez qu'elle ne résulte que du concours enchevêtré d'une myriade de volontés individuelles ou collectives aux combinaisons toujours mouvantes, instables, aléatoires? Quelle route suivrait-elle qui ne tolérerait pas les incertitudes de la liberté? C'est ainsi qu'*Uchronie* nous rend à l'évidence d'une liberté insusceptible d'être prouvée directement dans l'histoire réelle. Heureux donc de s'être acquitté de sa mission philosophique, d'avoir pu désabsolutiser l'histoire, l'auteur d'*Uchronie* sera en droit de se féliciter d'« avoir forcé l'esprit à s'arrêter un moment à la pensée des possibles qui ne sont pas réalisés et s'élever ainsi plus résolument à celle des possibles encore en suspens dans le monde ». « Il aura combattu et, qui sait? et peut-être ébranlé les préjugés dont le fatalisme ouvert et larvé est la racine ». (fin de

l'ouvrage <sup>13</sup>).

Principale fonction, spécialité philosophique du mythe chez Platon : nous apprendre par ses tours et détours, comme de biais, obliquement, quelque chose de la réalité, que sans lui nous n'aurions pas distingué. Par la pointe du mythe la fiction creuse une voie vers le réel, dans le réel. N'était-ce pas ce que Nietzsche nommait le grand art? Bien sûr les réactions de la plume rêche de Renouvier ne sont pas façonnées à cet art platonicien, la fantaisie n'y a pas d'ailes et *Uchronie* est un mythe souvent grinçant; mais enfin c'est un mythe, chose rare dans notre tradition philosophique française peu inspirée par l'hellénisme, bien plus romaine que grecque, et que nous fait découvrir ce mythe? Que c'est la réalité historique, telle que nos préjugés la tissent qui est un mythe, mais un mauvais mythe, un mythe laid, une imposture. Avant Lévi-Strauss, mais pour des raisons opposées, Renouvier entend nous persuader de l'« inexistence » de l'histoire, énormité intellectuelle aussi pernicieuse que grotesque, si nous en faisons une espèce d'entité compacte, de tout distribuant ses parties, de système en mouvement. Non seulement l'histoire ne se fait pas elle-même, mais ce que font les hommes ce n'est pas l'histoire, c'est de l'histoire. Un paradoxe ne s'apparentant pas une absurdité, Renouvier ne nie pas l'histoire, il nie l'histoire, il proteste contre l'idole d'une histoire une et indivisible, à la direction infailliblement assignable, approchant toujours davantage des rivages post-historiques où, son parcours eschatologique achevé, majestueusement elle déposerait l'humanité. C'est avec ce monstre qui s'est colleté la fantaisie d'*Uchronie*. Avec cette histoire arrogante et ses faits intimidants le défenseur de la liberté ne prendra jamais assez de libertés. Dire que nous sommes dans l'histoire, dans cette histoire qui elle aussi n'a pour toute essence que de ne pas en avoir, c'est dire que nous n'en aurons jamais terminé avec elle, c'est-à-dire avec nous-mêmes et que rien pour nous, puisque histoire et liberté sont synonymes, n'est jamais ni tout à fait perdu ni tout à fait gagné. Suspens, risque, labeur sans relâche, toujours enrayé et toujours poursuivi, voilà l'historique. Merleau-Ponty enseignait que l'histoire n'a de sens qu'à la condition de ne pas avoir un sens, un sens d'avance déterminable qui la contredirait, indépendant qu'il serait de ses initiatives. Renouvier aurait contre-signé cet autre propos du philosophe qu'on a surnommé de l'ambiguïté, parce qu'il était également un philosophe de la liberté : « le véritable « humanisme » est le refus méthodique des explications, parce qu'elles détruisent le mélange dont nous sommes faits, et nous rendent incompréhensibles à nous-mêmes. Il nous faut concevoir un labyrinthe de démarches spontanées, qui se reprennent, se recourent quelquefois, quelquefois se confirment, mais à travers combien de détours, quelles marées de désordre, et que toute l'entreprise

repose sur elle-même » (*L'homme et l'adversité*, in *Signes*, Gallimard).

Le sévère Renouvier ne prisait pas l'utopie. Il écrit au troisième tome de sa *Philosophie analytique de l'histoire* (p. 781) : « Nous sommes les victimes de l'idéal corrupteur que Proudhon, utopiste lui-même, dénonçait chez les utopistes ». Certains se scandalisent du somnambulisme utopiste qui passe si effrontément outre aux lois de l'histoire et de la société, d'autres sont reconnaissants aux faiseurs d'utopies de brandir devant l'étroitesse du réel les exigences infinies de l'idée, Renouvier ne se range dans aucun de ces deux camps, sa position est beaucoup plus singulière et tranchée. Pour lui l'utopie ni n'offense ni n'assiste l'histoire, c'est l'histoire elle-même, l'histoire exigée en *fatum*, l'histoire devenue un fossoyeur des possibles, l'histoire dès qu'on y croit comme à un Dieu. Que la lecture d'*Uchronie* ne fasse que glisser à la surface du récit, l'on risquera d'être rebuté par des partis-pris violents, une narration sèche et abstraite, un ton tortueux et torturé, qu'on pénètre davantage à l'intérieur du livre, on assistera à une tout autre partie philosophique avec de tout autres enjeux. En surface, *Uchronie* déploie candidement une histoire qui aurait été plus satisfaisante, plus radieuse que la nôtre, ce n'est qu'une utopie de plus ; en profondeur *Uchronie* ne se répand dans l'historique que pour le désintégrer. *Uchronie* était une utopie délibérément anti-utopique, l'utopie qui liquide toutes les autres, et à la façon de la purge dont parle Montaigne s'évacue elle-même avec ce qu'elle emporte.

Il était donc judicieux qu'un philosophe confiât à une fiction l'illustration de la liberté. En vain recherchions-nous notre liberté dans la réalité de nos actes. Elle les pose, elle ne s'y pose pas, elle réside moins dans ce que nous faisons que dans l'idée que nous avons de pouvoir toujours faire autrement. La liberté ne se démontre pas plus qu'elle ne se constate, elle se suppose. Quand on ricane devant cette supposition, quand on la trouve gratuite, illusoire, sans poids aucun, on aurait intérêt à se demander si un être qui ne serait pas libre pourrait même feindre qu'il l'est. Il n'appartient qu'à une liberté de se supposer elle-même. C'est pourquoi, pour pasticher ce que dit Aristote au sujet de l'art et du hasard, la liberté aime la fiction et la fiction aime la liberté, non pas que la liberté soit fiction mais parce que la fiction est liberté ». Mais le commentaire de Hamelin ne discerne pas que les lignes que les lignes en question ne font état d'un certain regard sur l'histoire qu'afin d'en signaler l'étroitesse, car ne s'attache qu'à l'aboutissement du processus, perdre de vue « les personnes individuelles, les temps définis, les relations passagères, c'est négliger ce que l'histoire enferme de proprement historique ». Au demeurant Carnot était si peu l'adepte d'un nécessitarisme intégral que s'il distinguait des causes des événements dus à des volontés leurs raisons, c'est-à-dire des

« conditions générales de structure et de forme », finissant par prévaloir sur les caprices des hommes, il n'en reconnaissait pas moins que « les résultats généraux » peuvent toujours être modifiés et même complètement changés par des accidents imprévus. Pour en revenir à Renouvier, quand bien même d'après lui les termes, les points d'arrivée historiques seraient assignés par des lois dérivées de la nature tant rationnelle qu'irrationnelle.

HUBERT GRENIER

NOTES

1. Sur Renouvier l'on peut consulter principalement : Séailles : *La philosophie de Renouvier* (1905), Hamelin : *Le système de Renouvier* (1921), Milhaud : *La philosophie de Charles Renouvier* (1927), Mouy : *L' idée de progrès dans la philosophie de Renouvier* (1927). Ensuite c'est quasiment le silence. Il est à remarquer que la disparition de Renouvier de la scène philosophique précéda son décès. « Je me rends compte, disait-il peu de jours avant sa mort à son disciple Louis Prat, qu'on ne me lit pas. Mes idées paraissent d'un autre temps. C'est une chose curieuse à noter, on s'occupe davantage de mes livres à l'étranger qu'en France. Il est bien entendu que Renouvier est très fort, mais on ne le lit pas ». (*Les derniers entretiens*, recueillis par Louis Prat. Vrin, 1930, page 82). De cette désaffection les causes sont multiples. En vrac, moralisme rigide, anti-socialisme, néo-kantisme jugé étriqué, style disgracieux, changements parfois déconcertants, en apparence dans une pensée en évolution permanente. Il est permis également d'estimer que la violence des déclarations anti-catholiques de Renouvier comme sa non-appartenance à l'université – la fortune familiale le dispensa de l'exercice d'une profession – ont joué un rôle dans la mise à l'écart d'un philosophe qui avait connu pourtant si vite la célébrité.

2. Elevé dans un milieu de mentalité très libérale, voire voltairienne, Renouvier était un adversaire acharné de « l'infâme » et un partisan intransigeant de la laïcité. Son manuel de morale civique paru en 1848 et rédigé pour les instituteurs sur la demande du ministre Carnot, déclencha l'indignation de la Chambre et obligea le ministre à donner sa démission. Renouvier approuvait tout ce qui était de nature à affaiblir la puissance matérielle et morale de l'Eglise et spécialement de la Papauté. Citons parmi mille propos les mots à Louis Prat : « J'approuve la guerre sans merci que le ministre Combes fait aux congrégations. La guerre au fanatisme, à l'intolérance, à l'injustice est une guerre sainte. Je ne demande certes pas qu'on déclare la guerre à la religion, même (c'est nous qui soulignons) catholique, mais la guerre doit être déclarée aux articles de cet odieux *Syllabus* qu'on ne connaît pas assez en France ». Hostile à l'institution ecclésiastique, Renouvier ne l'était cependant nullement à la religion en général, qu'il tenait, au contraire, pour le fait humain fondamental, au point que l'athéisme était toujours à ses yeux dans une âme signe d'égoïsme et de corruption. Il lui semblait en conséquence que seul le protestantisme offrait le moyen de concilier le sentiment religieux et la raison philosophique. « Le protestantisme est dans la religion ce que le criticisme est dans la philosophie, un doute méthodique, une mise en suspicion des autorités, une oeuvre d'examen, d'adhésion aux vérités avec lesquelles interviennent toutes les formes de la conscience ». (*Critiques philosophiques*, 1873, I, p. 146). D'où l'étrange idée qu'il eut d'une alliance entre les libres penseurs déistes et les membres de la religion réformée et qu'il proposa publiquement dans la dite revue. « Nous

avons conseillé, rappelle-t-il à Louis Prat, aux libres penseurs de se faire inscrire eux et leurs familles dans celle des Eglises protestantes dont les dogmes (Renouvier avait horreur de la prédestination calviniste) et les règlements leur offriraient les moins imparfaites conditions de liberté et nous demandions aussi aux Eglises protestantes de ne pas exiger une profession de foi individuelle de la part de ceux qui, entrant dans une nouvelle société, entendaient être et rester des personnes libres ». Renouvier ajoutait, on ne sait s'il y avait là de l'humour : « notre projet échoua lamentablement ». Ce genre de synthèse séduisait Renouvier. Ainsi à la fin d'*Uchronie* c'est à un syncrétisme pagano-chrétien que sera dû le nouvel élan spirituel de l'Occident.

3. La liberté, pour laquelle le passionna son condisciple à l'Ecole polytechnique, Lequier, constitue le pivot de la philosophie de Renouvier. Sa réalité ne peut d'après lui pas plus être démontrée qu'infirmée. Que la liberté soit prouvable relèverait de la contradiction, puisqu'elle se trouverait déterminée par là et qu'il serait absurde que fût établie la nécessité de la non-nécessité. Tout ne pouvant qu'être libre dans la liberté, c'est à elle de déclarer s'il elle existe ou non, selon un thème que devait souvent reprendre Alain : la liberté ne fait qu'un avec la foi en la liberté et nul n'est libre que si et parce qu'il le veut. La croyance en la liberté est donc invulnérable, elle ne saurait être rejetée par la raison théorique et elle sert de base à la raison pratique, tandis que les doctrines qui n'acceptent pas la liberté commentent, avec la faute de saper la vie morale, l'erreur de se réclamer de la raison théorique, incompétente en ce domaine. Le choix de la thèse de la liberté est donc le bon, le seul à ne revêtir aucun des intérêts de la raison, mais il n'est pas nécessaire, puisque ce ne serait dès lors plus un choix, un acte libre. Il en découle qu'aucune argumentation n'empêchera jamais les positions déterministes, en dépit de leur nocivité, d'être soutenues indéfiniment et que dans l'histoire de la philosophie, où thèses et antithèses ont toute licence d'entretenir leur opposition obstinée, il n'existe pas plus qu'ailleurs ni acquis ni progrès.

4. Plus intéressé encore par l'histoire religieuse que par l'histoire politique, Renouvier consacre de longues pages, empreintes d'une ironie un peu lourde, aux conflits qui ont agité la dogmatique catholique, à la formation des multiples hérésies au sujet de la personne du Christ et des relations qui s'y nouent entre sa divinité et son humanité, tant ne peut donner qu'à des délires ce que dans le *Personnalisme* le philosophe appellera la « théanthropopsychologie ».

5. Sans adhérer au dogme, Renouvier se rapprocha lui-même peu à peu de l'esprit du christianisme. Le Dieu de sa première philosophie, pur Dieu de la justice, s'en confondait avec les normes. Son être était celui d'un principe. Puis Renouvier fut un temps attiré par le polythéisme, pouvant être à la démocratie ce que le théisme avait été à la monarchie. Il en souhaitait la résurrection, de même que Comte prévoyait que dans le règne du positivisme le meilleur du fétichisme reflleurirait. Enfin il se rallia à la thèse d'un Dieu personnel et créateur, pourvu qu'il fût toujours entendu que l'essence de cette personnalité nous demeurera à jamais insondable, car notre incapacité à saisir l'absolu nous interdit de connaître Dieu autrement que dans ses rapports à nous. Parallèlement Renouvier finit par admettre la nécessité d'adjoindre au service de la justice l'impulsion de l'amour, alors que pendant longtemps il avait défendu au cœur de troubler la raison et ne considérait la charité que comme un désordre du sentiment.

6. Le nom même d'Antapire représente tout un programme. Il signifie l'*anti-apeiron*, l'anti-infini. Si la pensée si mouvante de Renouvier comporta un élément fixe, ce fut bien son refus de la notion d'infini. Mathématicien d'origine, Renouvier ne voulait avoir affaire à d'autre infini que numérique. Or le nombre, qu'il tenait pour la plus haute catégorie de l'entendement, lui paraissait, selon une évidence que ne devaient plus partager les mathématiciens, impliquer nécessairement le fini, puisque qu'un nombre infini serait frappé de la contradiction qui le poserait à la fois comme achevé et comme inachevable. L'expulsion de l'infini est centrale chez Renouvier, elle com-

mande toutes les directions de sa philosophie, elle explique son relationnisme, son phénonimisme non pas sceptique mais néo-critique. D'après lui de l'aberration par laquelle le déraison philosophique se croit en mesure, en une synthèse vide, d'achever l'inachevable naissent les idoles de l'absolu, de la chose en soi, de la substance, de l'origine radicale. C'est de même parce qu'on se figure un tout des choses qu'on les asservit au nécessitarisme et qu'on fait le lit du funeste panthéisme, la religion du Dieu-chose, destructrice de toute liberté comme de toute individualité et toile de fond au XIX<sup>e</sup> siècle tant des évolutionnismes pseudo-scientifiques que du fatalisme des philosophies de l'histoire. A l'inverse, le finitisme s'ouvre spontanément aux réalités de la conscience, de la liberté, lui seul sert la cause du théisme rationnel. Enfin, tandis que les infinitismes nous soumettent théoriquement au joug de l'évidence d'une vérité-réalité et pratiquement au leurre du bonheur intégral, cette autre coupable synthèse, le finitisme fait droit à la croyance et seul aussi nous communique le sens de l'interminable devoir, de ce que Kant nommait la tâche. Infinitisme et finitisme s'opposent comme le faux et le vrai, partant comme le mal et le bien.

7. Le Père Antapire misait selon ses propres paroles sur l'énergie de quelques hommes résolus. De fait, la liberté capable de mouvoir, de secouer l'histoire ne pouvait être pour Renouvier que purement individuelle. Il était persuadé qu'à son époque même l'assainissement des affaires intérieures comme internationales ne proviendrait jamais que du sursaut initial de quelques-uns ne se transmettant jamais que de chacun à chacun. Son anti-collectivisme farouche n'attendait rien de bon de l'action d'un parlement, d'un parti, d'un syndicat de quelque groupe que ce soit, organisé par nature et fonction uniquement en vue de satisfaire le pire égoïsme, l'égoïsme à plusieurs. Cette méfiance à l'égard de tout organisme social, qu'il soit institutionnalisé ou se prétende révolutionnaire, partagée par nombre de grands esprits de la fin de ce siècle – Cf. les *Simplex notes* de Jules Lagneau pour un programme d'union et d'action, partait du principe que le salut humain ne passe pas le canal toujours louche du politique et ne saurait s'accomplir que par les voies de la moralité, seule génératrice d'un accord libre et spontané des volontés. Il est vrai que le problème de savoir s'il est ainsi possible d'enjamber le politique ne se pose pas dans *Uchronie*, où Renouvier joue sur le velours, puisque la chance y fait que l'individualité apte à plier enfin l'histoire aux fins éthiques, dispose, sans l'avoir cherché du pouvoir politique quasi-absolu.

8. Il n'est jamais entré dans les intentions de Renouvier de nier les déterminismes de toute espèce au travers desquels opèrent les libertés. Son soucis de l'individuel ne l'empêchait pas de souscrire aux conclusions des travaux de Quetelet, montrant que lorsqu'il s'agit de crimes répétés et répondant à un type défini, « c'est la société qui les prépare et le coupable n'est que l'instrument qui les exécute ». Un texte de Renouvier paraît même faire les plus expresses réserves sur la réelle portée historique des actes décidés par les libertés personnelles : « celui qui, pour apprécier la valeur de la liberté, n'aurait égard qu'à sa portée en quelque sorte matérielle et n'envisagerait que les derniers résultats des événements libres dans la marche de l'humanité, perdant de vue les personnes individuelles, les temps définis, les relations passagères, celui-là verrait le principe de détermination effacer ou surmonter de plus en plus le principe des accidents. C'est que les actes produits de la volonté sont de détermination variable et de sens contraire les uns aux autres, vis-à-vis, de l'action constamment dirigée de la passion, de l'instinct et de la raison. Opposés à ces lois, ils peuvent se détruire mutuellement, quand on les considère en grand nombre et pour une période suffisamment prolongée, pour ne laisser paraître que le résultat de ceux qui leur sont conformes. Ainsi l'ordre dominerait à la longue et les faits désordonnés s'anéantiraient à la fin ». (*Seconds Essais*, II, page 87). Hamelin, après avoir cité cet extrait, déclare passablement surpris : « On dirait vraiment que ce passage a été écrit par Courmot. » Mais le commentaire de Hamelin ne discerne pas que les lignes en question ne font état d'un

certain regard sur l'histoire qu'afin d'en signaler l'étroitesse, car ne s'attacher qu'à l'aboutissement du processus, perdre de vue "les personnes individuelles, les temps définis, les relations passagères", c'est négliger ce que l'histoire enferme de proprement historique. Au demeurant, Cournot pour sa part était si peu l'adepte d'un nécessaire intégral que, s'il distinguait des causes des événements dues à des volontés leurs raisons, c'est-à-dire des "conditions générales de structure et de forme", finissant par prévaloir sur les caprices humains, il n'en reconnaissait pas moins que "les résultats généraux peuvent toujours être modifiés et même complètement changés par des accidents imprévus."

Pour en revenir à Renouvier, quand bien même d'après lui les termes, les points d'arrivée historiques seraient assignés par des lois dérivées de la nature tant rationnelle qu'irrationnelle de l'homme, les chemins y conduisant dépendent, eux, du concours plus ou moins discordant de leurs volontés, et ce sont ces chemins qui comptent le plus. Ainsi, aperçu du dehors et de loin, l'état général de l'Europe à la fin d'*Uchronie* ne diffère pas sensiblement de ce qu'il fut à la même époque dans notre histoire et pourtant, lorsqu'on ne se contente pas du résultat global, isolé de son processus, mais qu'on considère le trajet suivi dans tout son discours, sauteront aux yeux des modifications profondes. Dans cette perspective, grâce à la suite imaginaire des événements d'*Uchronie*, il nous sera donné de faire le départ entre ce qui dans l'histoire relève des lois générales, psychologiques, sociologiques, etc. et lui imprime une direction dont il n'est pas possible de beaucoup dévier, et ce qui découle du jeu des initiations volontaires, causes des écarts de toute réalité par rapport à la direction idéale. Cet écart, aussi réduit en apparence qu'important en fait, compose l'être même du réel, son espace est celui de la liberté. Le fait accompli ne le manifeste évidemment pas. C'est pourquoi l'histoire, à coller à elle, sans recul, nous trompe. Sans le récit uchronique, nous mettant face à une histoire à la fois identique et divergente, nous succomberions à l'illusion fataliste, aveuglée par une réalité que n'éclairaient plus les soleils des possibles.

9. Renouvier s'est acharné toute sa vie contre la croyance au progrès, ce dogme d'une laïcité encore théologique, à laquelle il avait lui-même cédé dans sa jeunesse sous l'influence du Saint-Simonisme. Aux critiques habituellement adressées à ce mirage – du genre « Tout ce qui se fait par progrès périra par progrès » (Pascal) – il a ajouté celle-ci, sans appel. Le progrès, en tant qu'il va forcément de ce qui contrarie l'idéal à ce qui lui correspond davantage, impliquerait que le bien sorte du mal, que le mal soit à son heure tout le bien possible. Ainsi le sociologisme moderne se vante de clouer le bec aux protestations des moralistes ces perpétuels attardés de l'histoire. N'est-il pas déjà bon ce à quoi ne pourra que succéder du mieux? Renouvier reproche aux thuriféraires du progrès de ne cultiver leur mythe qu'en fermant les yeux aux crimes, aux misères, aux souffrances qui sévissent et séviront toujours en ce monde. La croyance en le progrès rend inattentif au mal, voilà la faute impardonnable. Au surplus un progrès indéfini n'aurait pour bénéficiaire que l'humanité en général. Or l'unique sujet éthique est l'individu et c'est comme tel qu'il accomplit ou rate sa destinée. L'histoire ne fera gagner à aucun de ses ressortissants ce qu'il a personnellement perdu. On a dit que Lequier avait été notre Kickegaard. Renouvier aussi, moins le *pathos*.

10. Plus tard, dans sa *Philosophie analytique de l'histoire*, réexaminant la personnalité de Marc Aurèle, qu'il persiste à juger timide, d'une bonne volonté un peu courte, engourdie par un quiétisme indifférentiste, Renouvier concèdera que l'Empereur ne pouvait guère faire autre chose que ce qu'il fit. « S'il avait suivi les préceptes de sa doctrine, en entreprenant par le bien public des oeuvres qui dépendaient de lui réellement, et qui même étaient du devoir de sa charge, il eût peut-être succombé à la tâche, ou bien il eût abdiqué devant son impuissance » (Tome II, p. 53).

11. Les faiblesses si ostensibles d'*Uchronie* sont-elles à mettre au compte de l'aridité du

style de son auteur, de son manque d'imagination, comme l'indiquait Séailles? Ne seraient-elles pas imputables plutôt à l'extrême difficulté qu'il y a en général à faire vivre de la liberté dans une oeuvre romancée? « Si on examine les oeuvres des plus grands romanciers du XIX<sup>e</sup> siècle, on discernera sans peine, non seulement que l'idée même de la liberté n'entre pas en question, mais que chacun de leurs ouvrages est l'histoire d'une vie où la volonté naturelle moins vigoureuse que les passions ou les circonstances, obéissant à une logique secrète de la lassitude ou du destin, se trouve finalement vaincue par des forces contraires. Les romanciers ont préféré descendre la pente d'une personnalité progressivement défaite par le jeu des passions au lieu de nous montrer la liberté s'insinuant dans la vie et la transformant ». (Jean Nabert, *L'expérience intuitive de la liberté* (1923, p. 233, note). Mais comment pourrait-on définir au voeu de Nabert, comment convertirait-on la littérature en ce champ d'expérimentation métaphysique rêvé par la naïveté existentialiste, comment les personnages d'un roman fourniraient-ils l'évidence de la liberté, à moins que les péripéties de leur existence ne se déroulent plus selon les desseins de l'auteur, en vertu d'une règle à laquelle on se demande par quel mystère Sartre s'imaginait pouvoir faire exception? De ce point de vue, *Uchronie* échouerait aussi à peindre la liberté si son ambition avait été, comme une oeuvre romanesque, de rivaliser avec l'original qu'est la réalité. A la vérité si la liberté n'est pas plus repérable dans les fables que dans l'effectivité historique, c'est qu'elle s'inscrit toute entière, comme on a essayé de le cerner, dans cet écart entre ce qui a été et ce qui aurait pu être que seule la fiction uchronique nous dévoile. Par quoi il se confirme que la réalité de la liberté, c'est la possibilité de la fiction.

12. Citons à ce propos ce passage curieux de Jean Grenier : « Si vous pouviez tirer une courbe assez longue pour dessiner un profil qui soit harmonieux, alors vous pourriez parler d'une direction générale que prendraient les événements. Mais pouvez-vous le faire? A peine avez-vous tracé un segment que vous en avez un autre à tracer à grand peine, qui ne sera même pas suivi d'un troisième. C'est le chaos. A quoi bon dessiner des zigzags? (*L'histoire a-t-elle un sens?* in : *A propos de l'humain*. Gallimard. 1956. p. 15). Bien que Jean Grenier emploie ensuite l'expression de « feuilleton pédantesque », qui pourrait fort bien, si l'on était méchant, s'appliquer à *Uchronie*, il n'est cependant pas fait dans cet article mention de l'ouvrage de Renouvier.

13. Si l'on avait à discuter les vues de Renouvier, il y aurait lieu de mettre en cause la fonction qu'il impartit aux possibles de sauvegarder une liberté, dont l'opération essentielle consisterait à choisir parmi eux. Mais n'est-ce pas méconnaître, comme Bergson l'analysera, que c'est l'action qui crée tout à la fois sa réalité et sa possibilité, de sorte que le possible « n'est que le réel, avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé, une fois qu'il s'est produit »? (*Le possible et le réel*, in *La pensée et le mouvant*, édition du centenaire, P.U.F, p. 1338). Le possible ne précéderait pas le réel, il « le suivrait comme son ombre ». Ce n'est pas le possible qui se fait réel, c'est le réel qui se fait possible. Serions-nous libres parce qu'il existe à tout moment un essaim de possibilités, à quel moment surgis? attendraient-ils en coulisse de toute éternité? Sont-ce les possibles qui nous font le cadeau de notre liberté? Il est étrange qu'une philosophie comme celle de Renouvier, privilégiant à ce point l'agir sur l'être, ait soumis la liberté au préalable de ce déchet de l'ontologie qu'est le possible. Renouvier, si vigilant à ne pas faire dépendre le libre-arbitre, cette exigence qui n'est imprescriptible qu'en tant que telle, de conditions inscrites dans la réalité auxquelles il serait dès lors assujéti, ne gagnait pas beaucoup au change en le subordonnant au primat de cette semi-réalité, de cette entité métaphysique dans quoi se résorbe le possible confusément imaginé. L'uchronie ayant des limites, on ne saurait reprocher à Renouvier de ne pas avoir consulté Bergson, en revanche Kant, pratiqué assidûment, aurait dû lui apprendre que « le possible n'est pas un grand empire dont tout le réel n'est qu'une

petite partie ». Du réel au possible s'effectue pour la raison le passage, puisqu'expliquer un fait revient à déterminer ce qui l'a rendu possible, non pas du possible au réel, ainsi que le croyait Leibniz, puisqu'il faudrait que quelque chose encore s'ajoutât à celui-là pour constituer celui-ci. « Mais je ne connais pas, écrit Kant, cette addition au possible, car ce qui devrait encore y être ajouté serait impossible ». (*Critique de la raison pure*, traduction Tremesaygues-Picaud, P.U.F, p. 210). C'est sans doute pour avoir omis cet article capital du kantisme que le criticiste Renouvier ne vit pas d'inconvénient à conclure, en compagnie de Louis Prat, l'évolution si contrastée de sa pensée par une « nouvelle monadologie ».

---

**Corpus n° 10**  
**Sommaire**

La philosophie de l'histoire de Loys Le Roy, <i>P.Desan</i> .....	3
L'expression du scepticisme chez La Mothe Le Vayer, <i>F. Ildefonse</i> .....	23
Des sophismes, article 13 de la Logique de DU MARSAIS (document).....	41
Du Marsais, logicien du langage, <i>P. Dupont</i> .....	63
L'Antimachiavel de Frédéric II, <i>Michel Sennelart</i> .....	77
De Bosses historien des religions, <i>Madeleine V. David</i> .....	91
Mably et le prince de Parme, <i>B. de Negroni</i> .....	111
De la justice révolutionnaire, <i>P. Ansart</i> .....	133
Lire Proudhon, <i>G. Navet</i> .....	145
De l'éducation dans la Révolution et dans l'Église, <i>J.P. Thomas</i> .....	155
Genèse de « La justice », <i>B. Voyenne</i> .....	163
Uchronie et Utopie chez Renouvier, <i>Hubert Grenier</i> .....	171